

# Yunus Emre'nin Şiirlerinde Kaos-Kozmos-Eşik Bağlamında Dünya Algısı The Perception of the World in the Context of Chaos-Cosmos-Threshold in Yunus Emre's Poems

Ahmed Faruk KEMALOĞLU\*  
Mustafa GÜLTEKİN\*\*

## Öz

Anlam-değer ekseninde var olanlar üzerinde yeni bir varlık ve gerçeklik inşa etme vasfına sahip tek varlık olarak insan, tarihin içine düştüğü andan itibaren ilk kurduğu büyük anlatı dairesi olan mitsel-dinsel anlatılardan beri kendini belli bir ereğe sahip kılmıştır. Bu noktada mitsel-dinsel düşüncenin büyük anlatısı, kutsal merkeze alarak yaratılış-son/eskatoloji anlatısı kapsamında varoluş sürecini, geleneksel evren tasavvurunda kainat ve insan ölçeğinde kaos-kozmos ve eşik kavramlarıyla temel normlarını belirlemiştir. Kaos-kozmos ve eşik kavramlarının esas noktalar olması, birbirlerinden ve aynı zamanda geleneksel evren tasavvuruna sahip insanların zihinsel yapısından ayrı düşünülemez. Yunus Emre de sözü edilen evren tasavvurunun hâkim olduğu bir dönemde yaşadığı için onun deyişlerinde de kaos-kozmos ve eşik kavramlarının özellikle dünya algısında temel oluşturduğu görülmektedir. Dünya algısının, Yunus Emre'nin seyr u sülûkuna bağlı olarak değişmesi yine kaydedilen temel kavramların semantiğine paralel şekilde tasavvufi ıstılahta da ifadesini bulmuştur. Böylece Yunus Emre'de dünya algısı öncelikle kaos-kozmos ve eşik döngüsünü anlam-değer ekseninde takip eder. Denilebilir ki mitsel-dinsel düşüncenin kurduğu temel zihinsel kodlar, dini düşüncenin bir başka uzantısı olan tasavvufi düşünce içinde de kaos-kozmos ve eşik üçgeniyle devam etmiş, Yunus Emre de temel zihinsel kodları mensubu olduğu tasavvufi düşünce içinde kullanagelmıştır. Bu çalışmanın amacı da mitsel-dinsel düşüncenin temel zihinsel koordinatlarının tasavvufi düşünce içinde kaos-kozmos-eşik bağlamındaki sürekliliğini Yunus Emre'nin şiirleri bağlamında takip etmeye çalışmaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Yunus Emre, Kaos-Kozmos-Eşik, Mitsel-Dinsel Düşünce.

## Abstract

Human, as the only being/creature who has characteristic of building a new existence/being and reality on the existing ones on the axis of meaning-value, has taken as a certain purpose/goal for oneself since mythic-religious narratives which are great narrative circle, created by oneself for the very first time, from the moment when one (human) fell into history. At this point, great narration of mythic-religious thought has determined existence process, within the scope of creation-last/eschatology narration, by relocating the sacred one to central place; and its fundamental norms, in traditional envisagement (imagination), on the scale of universe and human, by concepts (terms) "chaos-cosmos and threshold". That concepts chaos-cosmos and threshold are essential (reference) points can not be thought apart from each other and also from people's mental structure, who have traditional universe imagination. Since also Yunus Emre lived in a period when the said universe imagination was dominant, it is seen that concepts chaos-cosmos and threshold formed a basis in his folk songs (deyişler) for his perception of world, in particular. That his perception of world changed based on Yunus Emre's spiritual/sufistic journey (seyr u sülûk) found the meaning (phrase/expression) also in sufistic term in parallel with semantics of the noted fundamental concepts (terms), again. Thus, perception of world in Yunus Emre follows firstly cycle of chaos-cosmos and threshold on the axis of meaning-value. It can be said that basic mental codes, created by mythic-religious thought, continued also with the triangle of chaos-cosmos and threshold within the sufistic thought, which was another continuation/extension of religious thought, and Yunus Emre has also come to use them (basic mental codes) within the sufistic thought of which he has been member. The aim of this study is to try to follow the continuity of the basic mental coordinates of mythical-religious thought in the context of chaos-cosmos-threshold in Sufi thought, in the context of Yunus Emre's poems.

**Keywords:** Yunus Emre, Chaos-Cosmos-Threshold, Mythic-Religious Thought.

## Extended Summary

That human is a final/teleological being, who has meaning-value purpose, led oneself to build great narrations which have certain limits on life and the existing ones. At this point, with greatness characteristics/features that follow certain cycle in the form of creation and last/eschatology, narrations which are product by human and of mythic-religious thought that

\* Doktora Öğrencisi, Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, [afkemaloglu@hotmail.com](mailto:afkemaloglu@hotmail.com) / ORCID: 0000-0003-0098-7880

\*\* Doç. Dr., Gaziantep Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı, [gultekin@gantep.edu.tr](mailto:gultekin@gantep.edu.tr) / ORCID: 0000-0002-6101-5340

is of same age with humanity fact, pave the way for building a new being and reality, by attributing meaning-value to all existing ones we confront. At the same time, those great narrations enable to follow human's intellectual (ideational) history during historical process within the frame of a reading for the first examples (archetypes) in the past, by presenting humanity fact's and human's mental paradigms, with one's first examples (archetypes).

Great mythic-religious narrations, produced as main reason (motive) for human to be a meaning-value directional creature/being, carry with themselves also basic codes in macrocosmic and microcosmic plan of traditional universe imagination, in particular. Such a situation subjects human to cyclical process along both horizontal and vertical plane. At the same time, traditional universe imagination builds itself continuously with this structure of it. Although there are main points such as recall-remembrance-forgetting, unity/integrity, and transformation/metamorphism etc. among basic codes of traditional universe imagination, before all of those, "chaos-cosmos" dichotomy and the concept "threshold" that can not be thought apart from this dichotomy are the leading constituent elements.

Chaos-cosmos dichotomy is constituent element of both human and traditional universe imagination. When it is remembered that paradigm of traditional universe imagination could be followed over narrations of mythic-religious thought, the way (path/road) from chaos to cosmos is possible with one partner/owner).

Chaos-cosmos dichotomy bears a meaning that is established over chaos and also cosmos is condemned to chaos, however, that brings cosmos forward continuously in the context of positivity. But, although chaos is expecting (dependent on) to cosmos in addition to negative meaning content and definition of chaos, it is loaded with more positivity than cosmos in some way in the semantics of The Sacred/God/Vital Chaos. It will be seen that this meaning of chaos is also emphasized in sufism as a continuation of this thought, and in the examples taken from Yunus Emre, in particular. Therefore, point to consider is to open also to different meanings at view to (when looked at) concepts chaos-cosmos that are main constituent elements of mythic-religious thought.

Threshold is another important concept that completes chaos-cosmos dichotomy. With the fact that the word threshold has such uncertain, undefinable content as being between (mediate) or remaining in limbo etc., its chaotic-negative semantics is the first explanation that comes to mind. But, sufistic thought, which has taken semantic content of the concepts "chaos-cosmos and threshold" of mythic-religious thought, and which has used together with the same semantic content, reminds also positive feature of the concept "threshold", that is, going to The Sacred/God/Vital Chaos, and Yunus Emre uses the concept "threshold" also in this way-hijab (obstacle; curtain) for its meaning in Sufism-within the scope of his perception of world. When considering also the meaning "partner (spouse), owner" of the concept threshold, the road (path, way), evolved from chaos to cosmos, would go to The Sacred/God/Vital Chaos, as a partner, owner. This context, at the same time, corresponds to the twins thought of mythic-religious structure.

It is seen that points to be prioritized within the scope of the mentioned explanations of the triangle of chaos-cosmos and threshold have been taken over exactly within sufistic thought, as well. Systematics of mythic-religious thought, directed towards human's semantic (meaning)-value existence, have protected the same frame in also sufistic thought in the context of semantic content of the concepts chaos-cosmos and threshold that are constituent elements, again. Certainly, at this point, islamic conceptualizations should not be neglected.

Course of perception of world in sufistic thought can be followed along the axis of chaos-cosmos dichotomy and the concept threshold, of mythic-religious thought. However

great narration of mythic-religious thought seems like to be more intertwined (nested) and natural with world and universe, in fact it also subjects (subordinates) itself to partner, owner of the natural one, but not to that (natural) one directly. Also in sufistic thought, when it is considered that the ending (final), that is, human's final cause, is to be one (same) with The Sacred/God/Vital Chaos, to reach one's partner, owner, it is seen that sufistic narration proceeds in the same paradigm with mythic-religious thought, as well. Therefore, world makes no sense (meaning)-value with its existing ones, with its natural state, only.

The concept "world", we tried to follow in the examples, acquired from Yunus Emre; and the perception, occurred around it; have maintained the concepts chaos-cosmos and threshold of mythic-religious thought in parallel with sufistic thought in the light of above-noted explanations. Perception of world in Yunus Emre found itself a place in his folk songs (deyişler) in a way that would correspond to Yunus Emre's spiritual journey (seyr u sülûk), in accordance with the mentioned constituent concepts of mythic-religious thought.

Perception of world, from chaos to cosmos, and remained on the threshold at this point; manifests itself obviously in Yunus Emre's poems. World is, first of all, a chaotic entity (thing). But, this chaoticness is firstly in the nature (quality) of an earth/earth surface that provides a basis for great narration. Such a world is chaotic with staying out of newly-built framework of chaos-cosmos narration, that is, with its undefinedness (unidentifiability) and uncertainty (vagueness/indefiniteness). Perception of world, built and accepted in a chaotic way, as (being) an other, is possible with Yunus Emre's realizing (recognizing) his fall. Since the world separated Yunus Emre from The Sacred/God/Vital Chaos, it is an other, is the one that is not being "us". In the meanwhile, the world is temporal world/home (mülk-i fenâ), is separation realm. There has yet been no threshold, that has been to permanent world/home (mülk-i bekâ). Being it as threshold lies in its position that keeps out, by finding a place for itself within more chaotic framework. Yunus Emre's experience, which has reached from asceticism to sagacity in spiritual journey, following sufistic path (way/road), will transform his perception of world, as well. World, which is threshold that keeps out as ground, separation realm, will be manifestation space of signs, verses of The Sacred/God/Vital Chaos, with marifat (gnosis/divine knowledge) in sagacity station; the built chaos will be evolved into the built cosmos; and the threshold will become clear with its feature that keep in from now on, respectively. This building of cosmos will come into existence from life-giving power of chaos, based on The Sacred/God, but not from negative power of chaos, anymore, and will present examples of the name "Vital Chaos". Therefore, intellectual (ideational) structure in triangle of chaos-cosmos and threshold will establish continuously a reciprocal and cyclical (circular) process, from human to universe. This fiction (construct), of foundation was laid in mythic-religious thought, will find a place for itself in structure, narration and actions of sufistic thought, as well.

### Giriş

Anlam-değer ekseninde var olanlar üzerinde yeni bir varlık ve gerçeklik inşa etme vasfına sahip tek varlık olarak insan, tarihin içine düştüğü andan itibaren ilk kurduğu büyük anlatı dairesi olan mitsel-dinsel anlatılardan beri kendini belli bir ereğe sahip kılmıştır. Bu noktada mitsel-dinsel düşüncenin büyük anlatısı, kutsalı merkeze alarak yaratılış-son/eskatoloji anlatısı kapsamında varoluş sürecini, geleneksel evren tasavvurunda kainat ve insan ölçeğinde kaos-kozmos ve eşik kavramlarıyla temel normlarını belirlemiştir. Kaos-kozmos ve eşik kavramlarının esas noktalar olması, birbirlerinden ve aynı zamanda geleneksel evren tasavvuruna sahip insanların zihinsel yapısından ayrı düşünülemez. Yunus Emre de sözü edilen evren tasavvurunun hâkim olduğu bir dönemde yaşadığı için onun deyişlerinde de kaos-kozmos ve eşik kavramlarının özellikle dünya algısında temel oluşturduğu görülmektedir. Dünya algısının, Yunus Emre'nin seyr u sülûkuna bağlı olarak

değişmesi yine kaydedilen temel kavramların semantiğine paralel şekilde tasavvufi istilahta da ifadesini bulmuştur. Böylece Yunus Emre’de dünya algısı öncelikle kaos-kozmos ve eşik döngüsünü anlam-değer ekseninde takip eder. Denilebilir ki mitsel-dinsel düşüncenin kurduğu temel zihinsel kodlar, dini düşüncenin bir başka uzantısı olan tasavvufi düşünce içinde de kaos-kozmos ve eşik üçgeniyle devam etmiş, Yunus Emre de temel zihinsel kodları mensubu olduğu tasavvufi düşünce içinde kullanagelmiştir. Bu noktada, çalışmanın eksenini oluşturan mitsel-dinsel ve tasavvufi düşünce arasındaki temel kodlar üzerinden kurulu sürekliliği Yunus Emre’nin şiirleri bağlamında değerlendirmeye geçmeden önce Yunus Emre’nin hayatı ve şiir anlayışı hakkında kısaca bilgi vereceğiz.

Yunus Emre’nin gerçek hayatı hakkında kesin bilgiler elimizde bulunmamaktadır. Nerede doğduğu, tahsili, Anadolu’nun hangi bölgelerinde yaşadığı, nerede öldüğü, hangi iş veya işlerle meşgul olduğu noktasında elde resmî hiçbir belge yoktur. Yaşadığı dönemden hiçbir kaynak ondan söz etmemektedir. Ondan söz eden ilk kaynaklar, Sünni ve Bektaşî geleneğine ait olup ölümünden yaklaşık 150 yıl sonra kaleme alınmıştır. Nefahatül Üns, Aşıkpaşazâde Tarihi, Şakayık-ı Numaniye Sünni kaynaklar arasında yer alırken Bektaşî geleneğinde ondan bahseden en önemli kaynak 15. Yüzyılın sonlarında yazıya geçirilen Vilâyetnâme’dir (Ocak, 1996, s. 106)

Yunus Emre’nin doğum ve ölüm tarihini Tatcı; İbrahim Hakkı, Burhan Toprak, Köprülü, Gölpınarlı, Kamil Kepecioğlu ve Adnan Erzi’nin verdiği bilgilerle kıyaslayarak Doğum: H. 648/M. 1240-1 Vefatı: H.720/M.1320-1 olarak vermektedir. Yine Farklı rivayetlere göre Yunus Emre’nin doğum yeri ile alakalı görüşlerin tutarsız olduğunu ifade eden Tatcı (2020, s. 45, 46), muhtelif rivayetlerin işaret ettiği mekânları Bolu, Kütahya ve Sivrihisar’da Sarıköy adında bir köy olarak aktarmaktadır.

Yunus Emre’nin doğum yeri ile ilgili tartışmalar aynı ölçüde ölüm yeri bağlamında da sürmüştür. Köprülü; Karaman, Aksaray, Afyonkarahisar’ın Sandıklı ilçesi, Ünye’yi sıraladıktan sonra Porsuk suyunun Sakarya’ya karıştığı muhite yakın olan Sarıköy görüşüne itibar ederken Gölpınarlı da Köprülü gibi Sarıköy görüşünü daha sıhhatli bulur. Günümüz araştırmacılarından Alptekin ise Yunus Emre’nin ölüm yeri hakkında bilgi verirken Osmanlı sahasına yerleştirilen Türkmenler arasında yaşıyorsa Eskişehir yöresinde gömülü olması gerektiğini ifade etmektedir (Alptekin, 2012, s. 145).

Yunus Emre’nin eğitimi konusunda da ihtilafli görüşler mevcuttur. Gölpınarlı (2008, s. 100, 101), onun ümmî -okuma-yazma bilmeyen- biri olmadığını, medrese eğitimi almaya dahi iyi bir eğitim gördüğünü, buna ilaveten de iyi bir Arapça, Farsça bilgisinin bulunduğunu kaydederken; Köprülü Yunus Emre’nin ümmiliği konusunda tereddütlü bir tavır sergilemektedir. Köprülü (1976, s. 271), Yunus Emre’nin ümmiliğini ele aldığı başlığın hemen giriş cümlesinde eldeki kaynak ve belgelere göre Yunus Emre’yi ümmî saymak gerektiği şeklinde görüşünü belirtse de ilerleyen sayfalarda ara bir tutum takınarak, bu görüşünü biraz daha yumuşatmaktadır: “Biz, Yûnus’un eline kalem almadığı hakkındaki i’tirâfını ve eski kaynakların bu husustaki ifâdelerini aynen ve sarâhaten kabûl edemiyoruz.” (1976, s. 273) Bu görüşünün ardından dile getirdiği düşünceleriyle Gölpınarlı’nın görüşlerine yakın bir tavır sergileyen Köprülü (1976, s. 273, 274), bu meyanda Yunus Emre’nin eserlerine göz atıldığında enbiya ve evliya menkıbelerini, İran mitolojisini, dönemin genel ilmi kaidelerini çok iyi bildiğini ifade etmekle beraber, Arap ve Fars edebiyatına ve medrese ilimlerine derinlemesine hâkim olmadığını da eklemektedir. Gölpınarlı ve Köprülü’nün bu görüşlerine ek olarak Faruk Kadri Timurtaş ise Yunus Emre’nin Arapça ve Farsça bilmekle beraber, İslami ilimleri ve İslam tarihini kısacası devrinin bütün ilimlerini “iyice” öğrendiğini kaydetmekte hatta Yunus Emre’nin tahsil yerinin de Konya olduğunu görüşlerine eklemektedir (Timurtaş, 1972, s. 15).

Tatcı, Gölpınarlı, Köprülü ve Timurtaş'ın bu görüşlerini de ele alıp kendi genel görüşünü Yunus Emre'nin tahsil yapıp yapmadığı açıkça ortaya çıkmamaktadır şeklinde serdeder. Söz konusu görüşüne ilave olarak da Yunus Emre'nin tahsil durumunu ümmilik bağlamında değerlendirirken, aldığı eğitimin medrese veya tekke merkezli olmasının önemli olmadığını, Yunus Emre'de bilginin *ledünni ilim*, yani bâtın ilmi şeklinde anlaşıldığını vurgular ve eğitiminin şifahi, yani sistemli bir tahsile bağlı olmadığını şu sözlerle ön plana çıkarmak ister: "Onun büyüklüğü, biraz da sistemli eğitimden geçmemiş olmasına yani ümmiliğine bağlanabilir." (Tatcı, 2020, s. 60)

Yunus Emre içinde bulunduğu sosyal çevreyle birlikte düşünüldüğünde kendisinin bir davası olduğu, bu davayı içinde bulunduğu sosyal çevreye anlatma ve kabul ettirme misyonunu kendine biçtiği görülmektedir. Yunus Emre'nin bu davası ise, dünya hırsından vazgeçmek, kuru ibadete düşkün olmamak, yani genel çerçeve itibarıyla epistemik ve ontolojik bağlamda var olana kendi prensiplerinden hareketle yaklaşan bütüncül tasavvuf görüşü vahdet-i vücûd anlayışıdır. Bu bağlamda davasını şiiirleriyle dile getiren Yunus Emre, bu davayı tasavvuf-şeriat ikiliği üzerine kurarak, kuru, ahlakçı-zühdcü şeriat anlayışını yermekte, şeriatın zahid ve müftülerine kızmakta, onların kendilerini anlamadığını dile getirmektedir (Oğuz, 2013, 79-89).

Bu noktada Yunus Emre'nin tahsil durumu ve bağlı olduğu tasavvufi düşünce geleneği içinde şiiirleri vahdet-i vücûd anlayışını çerçevesinde şekillenmiş, şiiirleri ile sahip olduğu düşünceyi yaymayı, tasavvufun dört kapı kırk makam öğretisini aktarmayı, dini düşüncenin bâtın yönünü, var olanların Kutsal'ın bir nişânesi olduğu gibi temel mesajları vermeyi hedeflemiştir. Dolayısıyla Tatcı'nın da ifade ettiği ledünni ilim, onun yaşamının ve şiiirinin eksenini olmuştur.

Yunus Emre'nin vahdet-i vücûd eksenli tasavvufi düşüncesi ve bu meyanda dile getirdiği şiiirler, belli bir evren, varlık ve gerçeklik tasavvuruna denk gelmektedir. Bu bağlamda Yunus Emre'nin şiiirlerine genel bir göz atıldığında geleneksel evren tasavvurunun ve onun varlık ve gerçeklik algısının kendine temel olarak yer bulduğu söylenebilir. Mitsel-dinsel düşünceden başlayarak büyük anlatı içinde kendine yer bulan geleneksel evren tasavvurunun varlık ve gerçeklik algısı, dini düşüncenin de kökenlerini de barındırdığından dini öğreti veya ilkelerin temelinde aynı zihinsel koordinatlar üzerinden devam etmektedir. Dolayısıyla bu noktada geleneksel evren tasavvurunun varlık ve gerçeklik algısının mitsel-dinsel düşüncenin kurucu unsurları kaos-kozmos-eşik üçgeninde aynı form ve içerikle tasavvufi düşüncede Yunus Emre'nin şiiirleri özelinde sürekliliği dikkati çeken bir durumdur.

### **Mitsel-Dinsel ve Tasavvufî Düşüncede Kaos-Kozmos-Eşik**

Geleneksel evren görüşünün varlık ve gerçeklik tasavvuruna ait büyük anlatılarının temel ilkeleri olan kaos ve kozmos, kurucu unsur olarak makrokozmetik ve mikrokozmetik döngünün kaynağı durumundadır.<sup>1</sup> Kaos ve kozmos dikotomisi bu yapısı ile birlikte evrene, özelde ise dünyaya ve insana yönelik tasarım ve inşanın da kökenini sağlar. Her şeyin başlangıcının, adının, imkânlarının sahibi olarak kaos, yaratılışın, biçimin, şekillendirmenin hammaddesi, *anası* durumunda olmakla döngüsel süreç içinde kozmosun da çıkış noktasıdır. Aynı zamanda kaos, tüm imkânlarla sahip olmasıyla belirsizliğin, tanımlanamazlığın, güvensizliğin de kaynağıdır. Dolayısıyla tüm imkanlara sahip olan kaos hem yaratılışın hem de eskatolojinin/sonun kökenlerini içinde taşıyan *betimlenemez bir kudrettir*. Kaosun bu ele avuca gelmez yapısının görünür kılınması, belirli, tanımlı ve sınırlı olma durumunu sağlamak için gerekli olan unsur ise kozmostur. Varlık ve gerçeklik tasavvurunun kisve-i tab'a bürünmesi için kozmos elzemdir. Kozmosun bu çerçevesi geleneksel ontolojinin insanı için en temel saik olan güvenlik, emniyet alanının kurgusunu mümkün kılar. Sonuç olarak

kozmos, büyük anlatıların düşünce ve tasavvur dünyasının söze/dile, eyleme/davranışa, taş/toprağa işlenmiş, aktarılmış varoluşsal uzantısıdır (Dürüşken, 2014, ss. 19-22).

Geleneksel evren görüşü bu bağlamda kaos-kozmos dikotomik yapısını kutsalla olan bağı üzerinden temellendirir. Eliade'nin ifade ettiği üzere;

Geleneksel toplumların ayırt edici niteliği, meskûn topraklarıyla, onları çevreleyen meçhul ve belirsiz uzam arasında var olduğunu örtük bir biçimde ifade ettikleri karşıtlıktır: Meskûn toprak, "Dünya" (daha doğrusu "bizim dünyamız"), Kozmostur; geri kalan ise artık Kozmos değil, bir tür "öte dünya," karakoncoloslarla, demonlarla, "yabancı yaratıklar"la (zaten bunlar da demonlar ve hayaletlerle özdeşleştirilir) dolu kaotik, yabancı bir uzamdır (2017, s. 29).

Türk mitolojisinin yaratılış anlatısının da temeli kaos-kozmos dikotomisine ve bunların temsilcileri Ülgen ile Erlik'e dayanır:

Erlık yaratılınca, gezip, tozup, eğlendi,  
Aradan günler geçti, birden durup söylendi:  
Ben niçin olmayayım, Tanrı'dan daha yüksek,  
Tanrı neden dolayı, göklerde olsun bir tek!  
Ben niçin olmayayım, hem kuvvetli, hem yüce,  
Bu bir kabahat mıdır, ben doğduysam yenice!  
Daha ileri gidip, gözleri hırsla doldu,  
Tanrı'yı kıskanarak, ezeli düşman oldu (Ögel, 2010, s. 436).

Kutsalla bağı *en baştan* temin eden anlatının çerçevesi, var olanların bulanıklığının, belirsizliğinin giderilmesinin veya çözülmesinin de reçetesidir. Var olanlar, kaos-kozmos dikotomisinin söz konusu rehberliğinde çözülmeyi bekleyen sembollerdir.

Kaos-kozmos dikotomisinin varoluşsal temel işlevinin bir başka yönü ise, kaosun sadece olumsuz bağlamda ele alınamayacağı şeklindedir. Saf gerçeklik/gerçek yer olarak dünyanın adsız sansız, tanımsız zemini, kaotik bir boşluk halinin ilgisi da yine kaosa bağlıdır. Buradaki kaos, yaratıcı/yaşamsal kaostur. Tüm imkânlarla saf gerçeklik zemininden ayrı olarak sahip olan yaşamsal/yaratıcı kaos, kozmosu kurma ve kurgulamanın en temel şartıdır. Dolayısıyla kaos, dikotominin bütünlüğü içinde genellikle olumsuz bir semantik algıya sahipken asıl fonksiyonu, *bütün imkânların barınağı olarak* yaşamsal/yaratıcı gücün kaynağı olmasıdır. Kaos, *yaşamsal kaostur*.<sup>ii</sup> Böylece kaosun en önemli vasfı ilk olması, bütün *ilklerin ilk sahibi* olmasıdır. Kaos, bu yönü ile yaratılışın, varlık ve gerçekliğin olmazsa olmaz şartıdır. Mitsel-dinsel düşüncede yaratıcılığın, *ilklerin* asıl sahibi olması ve bu noktada bütün *imkanı* barındırması özellikleriyle kaos, bir *hammaddedir* (Schwarz, 2019, s. 52). Jung (2006, s. 278) da Tanrı'nın *ilklerin* sahibi, *mutlak imkân* karakteristiğini *kaosla* karşılamaktadır: "Maddede uyur bir durumda ve gizli bulunan bu Tanrı imgesi simyacıların dediği gibi ilk kaos'tur." Konusu insan ve insan gönlü olan tasavvuf, sözden ziyade öz ve davranış mükemmelliği ile alakalı bir ilimdir (Türkan, 2021, s. 107). Tasavvufi düşünce perspektifinden düşünüldüğünde de kaos varlığını ilkesel kurucu unsur olarak ifade edilen özellikleriyle devam ettirmiştir. Bu açıklamalar ışığında tasavvufi gelenekte de yaratıcı/yaşamsal kaosun, tüm imkânları barındıran hammadde özelliği Kutsal'a/Tanrı'ya atfedilmektedir. İbn Arabî'nin Allah'ı tarif ederken kaydettiği sözler, O'nun hem imkân hem de her şeyin sahibi olması ölçüsünde yaşamsal/yaratıcı kaosla eşanlam taşıyan açıklamalardır: "Allah bilen, diri, irade eden, güç yetiren, duyan, gören, konuşan, yaratan, meydana getiren, suret veren ve sahip olandır. Allah daima bu isimler ile isimlendirilmiştir ve sınırlamanın ilkliliği kendisinden nefyedilmiştir." (İbn Arabî, 2007, s. 92) Kaosun yaşam veren gücü karşısında ise kozmos, bütün imkânların sahibi olan kaosu, biçimlendirerek saf gerçekliğin *kaotik* boşluğuna *nedenin/niçinin bilgisi* doğrultusunda anlam-değer merkezinde varlık ve gerçeklik kazandırır. Yaratıcı/yaşamsal kaos, kendini sınırlandıracağı, biçimlendireceği, tanımlayacağı bir zemin/toprak/yeryüzü -gerçekliğin boşluğu- ile buluştuğunda kozmosa evrilecektir.<sup>iii</sup> Türk mitolojisinin yaratılış anlatısında su ve ardından toprağın/adanın yaratılışı

sembolik anlamda bu yaşamsal varoluşa göndermedir (Ögel, 2010, s. 433).<sup>iv</sup> Bütün bu açıklamalar ışığında kaos, dört anlam alanına sahiptir:

a) Öncelikle kaos ve kozmos, biri düzensizlik ve belirsizlik diğeri düzen ve biçim verme anlam içerikleriyle karşıt iki uçtur. Bununla birlikte kaos, kozmosun sebebidir ki, bu noktada kaos yaratılış ve başlangıcın kökenidir. Kozmos da bu kökenden kaynaklanır; yaratılış ve başlangıcı düzen, biçim verme, sınırlama ve belirli kılma işlevleriyle devam ettirir. Kaos-kozmos arasındaki bu ilişkide kaos, aslen yaşamsal/yaratıcı kaostur.

b) Mitsel-dinsel düşüncede bir başka anlam dönüşümü olarak kaosun belirsizlik, biçimsizlik, düzenin bozulması ve dünyanın sonu anlamlarının olumsuz çağrışımından dolayı yeraltı dünyası ve karanlık ile ilişkilendirilmesidir.

c) Zikredilen son anlamıyla kaos aynı zamanda kötülüğün de kaynağıdır (Bayat, 2018, s. 150).

d) Kaos-kozmos dikotomisinin diyalektik semantiği mitsel-dinsel düşüncenin eşik kavramında bir özet haliyle kendine yer bulmuştur.

Kaos-kozmos dikotomisinin prototip mahiyetindeki karşılığını mitsel-dinsel düşünce çerçevesinde eşik, tasavvufi düşüncede ise hicâb/perde kavramlarının semantik ortaklığı üzerinden çözümlenmek gerekmektedir.

Kaos-kozmos dikotomisinin karşıtlık içinde birlik niteliğine değinen Eliade, *karşıtların birliği* bağlamında kaos-kozmos dikotomisinin en bariz vasfı olarak *eşik* kavramını kullanır. Eşik kavramının içeriğini *karşıtların birliği* anlam çerçevesinde dolduran nitelik paradokstur. Eşiğin paradoks niteliği *birleşmenin* olmazsa olmazıdır (Eliade, 2017, s. 25). Dolayısıyla eşik önce bir engel, ardından asıl hedef olan *eşe* ulaşmak için zaruri bir olgudur.

Türk kültür ve düşünce dünyasında da kutsiyet taşıyan eşik sözcüğüne ilişkin açıklamalar yapan Gökalp, sözcüğü, *eş* kökünden getirerek kelimenin semantik yapısının değişimine dikkat çekmektedir. İnsanın manevi alanda takipçisi olan üç ruhtan bahsederek kelimeye ilişkin bilgiler vermeye başlayan Gökalp, bu üç ruhu eş, sur ve kut şeklinde manevi yoğunluğuna göre sıralar. En latif ruh katmanı olarak eş kelimesini ilk sıraya koyan Gökalp'e göre eş "cemat, nebat, hayvan ve insanda yani bütün mevcudatta bulunan bir ruhtur." (1976, s. 46) Sur ise *mütenneffis* olan bütün varlıklarda (bitki, hayvan ve insan) bulunurken, kut sadece ata ve insana mahsustur (1976, s. 46, 47).<sup>v</sup> Gökalp, eş kelimesinin *refik*, *arkadaş* anlamlarına dönüşümünü de verdikten sonra, "-daş" ekiyle birlikte eş kelimesinin kullanımını da yolda eş olana yoldaş, gönülde eş olana gönüldaş şeklinde örnekler üzerinden göstermiştir. Yine kelimenin Arapça karşılığının *tâbi'a* şeklinde olduğu bilgisini de veren Gökalp, ardından Kaşgarlı Mahmut'un eş kelimesi için *tabiat-ün mine'l-cin* anlamını kullandığına da işaret etmiş ve kelimenin, kadınlar arasında her erkeğin bir eşi olduğu inancına yönelik *peri* anlamındaki kullanımını da zikretmiştir. Kelimenin etimolojik ve semantik içeriklerine ilişkin verdiği bilgilerden sonra Gökalp (1976, s. 47, 48), eşik kavramını Türk kültüründe taşıdığı anlamı, görünmeyen görünenin asıl sahibi olduğu şeklindeki kutsallık algısı etrafında ele almıştır. Bu bağlamda, nasıl ki erkeklerin görünmeyen eşleri *periler* varsa evin de bir eşi, yani sahibi, perisi bulunmaktadır. Ayrıca ırmakların, tepelerin, dere ve tarlaların da eşleri yani perileri vardır. Bu sahip olma anlamı ile birlikte eşik kavramı, tekin olmama, çarpma anlamlarını da içermektedir. Eşiğin çarpma, belirsiz olan *dışarıya* tehlikenin sınırını gösterme işlevi, onun *içeriye* güvende tutma amacını taşımaktadır. Bu işlev bağlamında kullanılan kelime grubu ise *sinur perileridir*. Sonuç olarak eşik kelimesinin etimolojik tahlili göz önünde tutulduğunda eşiğin varlığı, bir sahibe/eşe işaret ederken, aynı zamanda eşiğin varlığı ötekini dışarıda tutan bir engeldir.<sup>vi</sup>

Kaos-kozmos dikotomisinin tipik bir yansıması olarak diyalektik bir yapıyı haiz olan eşik kavramı, tasavvufi düşüncede aynı diyalektik semantik içeriği hicâb/perde kavramında bulmuştur.

Tasavvufi düşüncede;

Sâlik ile muradı arasına giren engel, âşıkı sevgilisinden ayıran perde. (...) Kalbe yerleşen ve hakikatlerin orada tecelli etmesine engel olan suretler, maddenin izleri. Sûfiler, maddi kirlerden ve nefsanî pisliklerden arınan kalbin gayb âleminin bazı hususlarına vakıf olacağına inanırlar. Bu pas ve pisliklere hicap ve perde adını verirler. (Uludağ, 2016, s. 168)

şeklinde karşılanarak öncelikle engel anlamı ön plana çıkarılan hicâb/perde sözcüğü<sup>vii</sup>, zamanla Kutsal'a/ (Tanrı'ya, Yaşamsal Kaos'a) açılan bir varlık alanı anlamına da gelmiştir. Özellikle İbn Arabî ve onun tasavvuf felsefesi hicâb/perde terimini tek yönlü olumsuz anlamından çıkarmaya çalışarak sözcüğün bir geçiş alanı/köprü anlamına evrilmesine yol açmıştır (Chittick, 2020a, 289-300; el-Hakîm, 2005, s. 288).<sup>viii</sup> Bu cümleden olarak hicâb/perde kavramı, mitsel-dinsel anlatı dünyasının eşik kavramının diyalektik semantiğine paralel şekilde dünya algısı için de geçerli bir terim olmuştur.

Yunus Emre'nin deyişlerindeki dünya algısı da kaos-kozmos-eşik üçgenindeki bu açıklamalara paralel bir örneklem grubu sunar. Kaos, olumlu ve olumsuz karakteriyle kozmogenetik amacına uygun şekilde -Kutsal'a/Tanrı'ya/Yaşamsal Kaos'a giden- bir eşik yapısıyla Yunus Emre'nin deyişlerinde bir dünya algısı inşa eder.

### **Yunus Emre'de Kaos-Kozmos-Eşik Bağlamında Dünya Algısı**

Kutsalla olan irtibatıyla büyük anlatı örgüsünü, yaratılışın anlatısında çerçevesini çizerek aktaran kaos-kozmos dikotomisinin varlığı öncelikle kaotik bir alanı, *zemin*i tazammun ederek inşa edilecek kaos-kozmos ve eşik talebinde bulunur. Dolayısıyla kaos-kozmos dikotomisi ve devamında eşik olgusunun inşası için öncelik taşıyan, zorunluluk hâli saf/katıksız gerçeklik durumunun olmasıdır.

Gerçeklik olgusunu değerlendirmeye tabi tuttuğumuzda iki aşama kendisini açığa vurmaktadır. Bunlardan ilki, somut nesne ve şeylerin varoluşudur ki, bu haliyle gerçeklik olarak adlandırdığımız manzara büyük anlatıların kurulacağı *zemin/yeryüzü* işlevi görmektedir. Burası *gerçek yer* (çın yer)dir (Anohin, 2006, s. 19). Bu *zemin*in üzerine kurulacak olan gerçekliğin ikinci aşaması ise insanın, geleneksel ontolojide makrokozmos düzlemlerle uygunluk ve bütünlük kurarak güvensizliğin verdiği kaygı durumundan kurtaran aşamadır ve bu aşama insanın kurduğu varlık ve gerçeklik tasavvurunun insanın insan olarak yaşamını idame ettirmesi için aslı noktadır. Netice itibarıyla büyük anlatıların, dolayısıyla kaos-kozmos dikotomisi ve eşik varlığı öncelikle bu kurgunun *inşa edileceği* sağlam bir *zemin*e ihtiyaç duymaktadır (Chul-Han, 2020, s. 31).

Kaos-kozmos dikotomisinin varoluşsal bu karakteri, inşa edilen bir kozmos sağlarken bir diğer taraftan da inşa edilen kaos yaratır. Kaos-kozmos kavramları bu bakımdan kutsaldan kaynaklanarak insan eli ve düşüncesiyle düzene, belirlenime tâbi tutulan her şey için -yasa, töre, gelenek vb.- kozmos kullanılabilirken; düzeni, tanımlanabilirliği bozan, belirsizliğin karakteri olan her olgu ve yaşantı için de kaos kavramı kullanılır. Bu bakımdan her iki kavram bütün bir varlık ve gerçeklik sahasının başlangıç ve sonunu tayin etmekle birlikte aynı zamanda başlangıç ve son arasındaki her alanda yaşayan dönüşümün aktif motivasyonlarına da işaret eder.

Kaos-kozmos dikotomisinin varlığı saf gerçekliğe/gerçek yere düşmüklükle ayrılığın farkına varma bilinci ile açığa çıkar. Ayrılık bilinci, kaos-kozmos dikotomisinin hazırlayıcı önkoşulu olmakla birlikte buna bağlı olarak ben-öteki/biz-onlar kurgusunda da ana faktördür. İnşa edilen kaos-kozmos dikotomisi, varoluşsal bir yapıyı haiz olarak yapı ve kimlik inşa



eder. Yapı ve kimliğin inşası, söz konusu dikotominin prototip olgusu olan eşiklerin aşılmasına ve eşğin içeri-dışarı akışına imkân tanınması farkındalığıyla mümkündür.

Var olanlar ve bütünüyle sadece *gerçek yer* olmasıyla dünya henüz kendinde bir varlık olarak kaos-kozmos dikotomisinin inşasına katılmadığı için, inşa edilen bir öteki (Assmann, 2016, s. 14) ya da *bizim dünyamız* (Eliade, 2017, s. 40) değildir. Kaos henüz bu aşamada iyi-kötü, Kutsal-kutsal-dışı karakteri kazanmayan ancak belirsizliğiyle olumsuz bir anlama sahip gerçek yer/saf gerçeklik konumundadır. Bu cümleden olarak eşğin varlığı da kaos-kozmos dikotomisinin varlığına bağlı olduğu için henüz kurgulanmamıştır.

Ayrılık farkındalığıyla ortaya çıkan kurucu unsurlardan kaos kavramının genellikle olumsuz anlam içeriğinde algılanması Yunus Emre'nin şiirlerinde dünyaya saf gerçeklik/gerçek yer -şekilsiz, tanımsız, belirsiz- şeklinde yansıtılmaktayken bir diğer taraftan da kaos, tüm imkânlara sahip olan bir hammadde özelliğiyle yaşamsal/yaratıcı yönü ile de kozmosun olmazsa olmazıdır. Tanımsız, sınırsız bir öteki olarak saf gerçekliğin saf boşluğunu taşıyan dünya, bu kaotik boşluğunu aşmak için yaşamsal/yaratıcı kaosun kudretine muhtaçtır, ancak bu şekilde kozmosun *zemini* olabilecektir. Yunus Emre de bu saf gerçekliğin kaotik boşluğunun asıl vatandan *düşüşle*, ayrı düşme ile farkına vararak ötekinin varlığını kendisi için -ben/biz/kozmos için- bir zaruret hali kabul etmiştir.

Yunus Emre'de dünya kavramı, öncelikle varlık-gerçeklik ve kaos-kozmos arasındaki sözü edilen ilişkiler bağlamında ele alındığında onun anlatısının inşasına *zemin* hazırlamaktadır. Bu haliyle olumsuz anlamda kaotik bir varlık olarak saf gerçeklik/gerçek yer haliyle henüz büyük anlatıya dâhil edilmeyen dünya, bir *öteki* olarak Yunus Emre'nin varlık ve gerçeklik tasavvurunun varlık sebebidir. Mitsel-dinsel düşüncenin ötekisi olarak kaos, Yunus Emre'nin dünya kavramında bu haliyle tezahür etmiştir. Ötekinin varlığı, kişilerin ya da toplumların varlık, gerçeklik ve kimlik tasavvurunu şekillendiren ana unsur olarak kendini açığa vururken bu niteliği ile aynı kaos-kozmos döngüsünün yaratıcı gerilimi gibi -ben/biz-kozmosun sürekli yaratımına imkân tanımaktadır. Dolayısıyla geleneksel ontolojinin varlık ve gerçeklik tasavvurunun gerilime dayalı karşıt yapısı saf gerçeklik zemini olarak kaotik vasfını Yunus Emre'nin şiirlerinde dünyaya vermiştir denilebilir. Dünyanın saf gerçeklik hali ile kaotik yapıyı üstüne alması Anohin'in çın yer -gerçek yer- aktarımını felsefi boyutuyla Campagna'da bulur. Campagna'nın dünyaya ilişkin yaptığı gerçeklik tarifinde, dünyanın bütün imkânlara sahip olmasından dolayı *boşluk* yani tanımsız bir alan olarak varlık ve gerçekliğin ikinci aşamasına olanak sağlamasından dolayıdır (Campagna, 2021, s. 145).

Bir sūfi olarak Yunus Emre'nin tasavvufi düşüncenin uzantısı olarak dünyayı anlam-değer bağlamında yermesi, ahlaki bir tutum olarak onu sadece saf gerçeklik/somut varlık hâliyle kabullenmesi genel olarak bütün tasavvuf literatürünün ve sūfilerin genel tutumudur. Bu bağlamda dünya anlam-değer yüklü bir yer değil, sadece yaşamın fiziksel, asgari şartlarını sağlayan bir zemin statüsündedir. Fiziksel varlık ve gerçekliğin zemininin anlam-değer bağlamında bir karşılığının olmayışı onun *boşluk* hâlini zıtlıklar üzerinde taşımasından ileri gelmektedir. Zıtlıkların zemini/mekânı olan dünya bu vasıfları ile hem metafiziksel anlamda varlık ve gerçekliğe bir alan sağlarken bir yandan da tanımlanamaz, tarif edilemez yönüyle de kaotik bir *boşluk*dur. Bütün bu cümleden olarak dünya kaotik boşluk hâli ile ötekinin karşılığıdır, öteki boşluğun saf gerçeklik hâlindeki varlığı, benin/bizim/Yunus Emre'nin varlık ve gerçeklik inşasında önkoşuldur.

Dünya, hem bir hicâb/perde olarak bir engel, eşik hem de Kutsal'a akışı sağlayan şeffaf bir varlık alanıdır. Bir eşik olarak dünya şeklinde özetlenebilecek bu-arada hali, dünyanın da aynı zamanda anlam-değer eksenli varlık ve gerçeklik tasavvurunda ne kadar kaygan bir zeminde var olduğunun göstergesidir. Dünya kelimesinin kökenine ilişkin etimolojik açıklamalar da bu görüşe imkân vermektedir. İlk kelime, *yakın olmak* anlamına

gelen *düniyy* kelimesinden türeyen, *en yakın* anlamındaki *ednâ* kelimesinin müennesidir. Etimolojik bir başka iddia ise, dünya kelimesinin kötülük, alçaklık anlamlarına gelen *denâet* menşeli oluşudur (Uludağ, 1994, s. 22). Dolayısıyla dünyanın etimolojik yapısına ilişkin bu iki görüş aslında onun yapısal karakterine işaret etmektedir. Ancak dünya, gramatikal etimolojik çözümlemesinin dışında genel olarak, anlam-değer merkezli bir tanımla ele alınmıştır. Anlam-değer merkezli dünya, olumsuz bir içeriğe sahiptir. Kur'an-ı Kerim'de de yeryüzü, coğrafya için *arz* kelimesi kullanılırken dünya kelimesi, ahlaki-manevi bir terim olarak yer almıştır. Dünya ahlaken ve manen kötülenmekte, bu kötülüğü de onun ahiret hayatını unutturmasından ileri gelmektedir. Yoksa dünya uzayda kapladığı kozmik varlığıyla kötülenmemiştir (Uludağ, 1994, s. 22).<sup>ix</sup> İkili temel karakteristiğiyle eşik kavramının diyalektik semantiğine uygun olarak dünya kavramı Yunus Emre'nin şiirlerinde de yer almaktadır. İlk örnek beyitte Yunus Emre için dünya, onu Kutsal'ın/Tanrı'nın/Yaşamsal Kaos'un *dışında* tutan bir hicâb/engel yani eşiktir:

Dünyâyı bırak elden dünyâ hicâb bu yolda  
Biz veliden nebiden eyle işitdik haber (39/2)<sup>x</sup>

Dünyaya, *Merdân-ı Haklar*, yani arifler, ehlullahlar meyletmeyip, “mülk-i bekâ”yı bulmuşlardır. Çünkü dünya *mülk-i fenâ*dır, geçicidir, kararsızdır. Bu haliyle dünya, Kutsal'a/Tanrı'ya/Yaşamsal Kaos'a ulaşmadaki engeldir, eşiktir:

Merdân-ı Hak bu dünyâda maksûdlara kalmadılar  
Mülk-i bekâ bulmuş iken meyl-i fenâ kılmadılar (40/1)

Fânî dünyeden geçerüz bâkî mülkine göçerüz  
Armağan gerekdür dostu yüklü yükün dutsun dimiş (122/3)

Yine bir başka beyitte de dünya olumsuz anlamda kaotik varlığıyla geçmektedir. Dünya sevgisi, tasavvuf ehlinin, marifetullah gayesinde olan müridin yolundaki engel haliyle sürekli onu cezbetmeye çalışır. Kaotik dünya sevgisini taşıyan kişinin baykuşa benzetilmesi de manidardır. Baykuş geleneksel kültürde ve mitsel-dinsel düşüncede genellikle olumsuz içeriğiyle yer alan kaotik bir hayvandır (Arık, 2017, s. 338; Dilek, 2021, ss. 162-165). Baykuşun Türk kültüründeki kaotik işlevinin temelinde, haksız bir şekilde öldürülen kişinin baykuş donuna girdiği, geride kalanların damına ya da bacasına konarak intikamının alınmasını istediği, bundan dolayı da baykuşun ötüşünün kan dökülmesinin habercisi olduğu yönündeki inanç vardır (Torun, 2005, s. 23). Dolayısıyla dünyanın kaotik varlığı farklı kaotik bir varlık üzerinden tamamlanmıştır:

Kişi gerek bile anı hem uyanık ola cânı  
Bilürsin dünyâ seveni baykuş gibi vîrâdadur (44/3)

Dünya olumsuz kaotik varlığını, üzerinde yaşayan ve ehlullahı anlamayan halkla bir tutarak da sergilemektedir. Zira halk Hakk'ı tanımayıp, ilahi aşka, marifetullaha ermeyen, mitsel-dinsel düşünce çerçevesinde kaos-kozmos dikotomisinin dünya ile birlikte olumsuz kaotik alanında, yani *dışarıda* duran bir ötekidir:

Bakma bu dünyâ yüzine aldanma halkun sözine  
Dönüp dîdâr arzûsına ol Hakk'a yüz tutmak gerek (140/7)

Sufi/derviş için dünyanın olumsuz kaotik varlığı kutsal bir sebebe bağlanmıştır. Dünyanın varoluş gayesi, kahır, cefa, Kutsal'a/Tanrı'ya/Yaşamsal Kaos'a varmada eziyet mülkü oluşudur. Kahır ve cefa yurdu olan bu-arada dünyanın, varlık ve gerçeklik tasavvurunda varoluşsal anlam-değeri önceden tayin edilmiştir:

Çalab'um bu dünyâyı kahır için yaratmış  
Gerçegin gelenlerün kahrını yutmak gerek (141/2)

Ger uluya irdünise sûret nakşi nendür senün  
Mâ'nîye yol buldunisa iş bu dünyâ nendür senün (148/1)

Tasavvufta dünya için, daha doğru anlamı ile Allah dışındaki tüm varolan âlemini anlatmak için kullanılan en yaygın tabir mâsivâdır (Uludağ, 2016, s. 237). Mâsivâ ve zindan sözcükleri dünyanın, sufi düşüncedeki olumsuz kaotik varlığının sembolleridir. Allah'tan gayri bütün varolan için masiva, sufiyi/dervişi Kutsal'dan/Tanrı'dan/Yaşamsal Kaos'tan ayrı tuttuğu için zindandır (Uludağ, 2016, s. 394). Tasavvufi litaretürde hem masiva hem zindan olan dünya, bu olumsuz içerikleriyle -nefis, heva ve şeytan ile içi dopdolul- sufiyi/dervişi dışarıda tutan, onu içeriye alarak yeniden doğumuna imkân vermeyen eşiktir, sınırdır<sup>xi</sup>:

Zâhidün zühdiyile Cennet makâmı olur  
Mâsivânun küllisi zindânıdur âşıklarun (150/4)

Şol senün mü'min kullarun dünyâ zindânı anlarun  
Bu dünyâda mü'min olan hurrem oluban şâd degül (154/3)

Yûnus yok dünyâ tadı çün kim fânîymiş adı  
Muhammed zindân didi biz şâd olmamagiçün (251/5)

Gözüm açup gördüğüm zindân içi  
Nefs ü hevâ pür-tolu şeytân içi (417/7)<sup>xii</sup>

Yunus Emre, dünyanın süsü, ziyneti, geçiciliği, hakiki olmayışı -hayal olması ikiliği ile insanı aldatici yönünün farkında olarak, onun varlığının asli olmadığı, onun aldaticılığının farkındalık kazandırarak Kutsal'ı/Tanrı'yı/Yaşamsal Kaos'u algıladığı anlaşılmaktadır. Bu yönüyle mitsel-dinsel düşünce bağlamında, kaotik bir mekân olan dünya, aynı zamanda bu kaotikliğini açık ederek kozmosa daha doğru tabirle kozmosun bütün imkânlarına sahip yaşamsal kaosa geçişin de anahtarıdır. Dünyanın süsü, ziyneti gelip geçicidir. Süsüyle, gösterişle bir *yel* gibi gelip geçici olan dünya varlık ve gerçekliğe dâhil olmayan bir var olandır. Bu yönüyle dünya aldatici bir hayaldir.<sup>xiii</sup> Bu bağlamda Kutsal'a/Tanrı'ya/Yaşamsal Kaos'a varmada ilk yapılacak iş dünyayı manen terk etmektir:

'Âriflere bu dünyâ hayâl ü düş gibidür  
Kendüyi sana viren hayâl ü düşden geçer (70/4)

Kogil bu dünyâ bezegin bu dünyâ yil durur hayâl  
Ne vefâ kılısar bize çün pusuda durur zevâl (155/1)

'İbâdetler başıdur terk-i dünyâ  
Eger mü'minsen ana inanasın (279/10)

Dünyanın kaotik varlığının ana sebebi, Kutsal'dan/Tanrı'dan/Yaşamsal Kaos'tan kopukluğundan ileri gelirken bu kopuş beraberinde düzensizliği, karmaşayı, dengesizliği de getirir. Dünyanın karmaşasının Yunus Emre'nin dilindeki karşılığı onun *ikilik-zıtlık* taşımasıdır. Kutsal'la/Tanrı'yla bir olmayı, bütün olmayı gaye edinen tasavvuf düşüncesi ve bu yolda gerçekleştirilen eylemlerin temel hedefi "ikiliği" ortadan kaldırmak içindir. Tasavvufun ve mitsel-dinsel düşüncenin varolanı tanımaya ve tanımlamaya çalışırken ontolojik ve epistemolojik yapısının bütünlük kurmaya dayalı olduğundan söz etmiştik. Var olanı teşhir ederek, çözümleyip parçalara ayırarak, yani bir anlamda "kendinden" uzakta tutarak tanımaya çalışan araçsal aklın yatay düzlemdeki -âlem-i kesret- neden-sonuç kurgusunun karşısında mitsel-dinsel ve tasavvufi düşünce var olanı, bütün bir var olan içinde yatay ve dikey boyutlarıyla -âlem-i vahdet- büyük bir ilişkisellik ve erek/amaç yönelimli olarak ele alır. Bu bağlamda ikilik, zıtlık, karmaşa gibi durumlar ayrı düşmeyi imlediği için dünyanın doğasında bulunan, bulunması zorunlu olan hâllerdir. "2, 'öteki' denen insanın sayısıdır" ve daha küçük dünyanın sayısıdır." (Schimmel, 2011, s. 58). İkilik ortadan

kalkınca, özne-nesne, biz-öteki, sen-ben, dost-düşman ayrımı da kalkar. En nihayetinde tasavvufi düşünce *ikiliğin*, ötekiliğin reddiyle örtük bir şekilde Yaratan-yaratılan ayrımını da reddeder:

İy Yûnus Hakk'ı bilen söylemez hergiz yalan  
İkilik ile gelen toğrı yol bulmuş degül (167/5)

Bu 'âlem-i kesretde sen Yûsuf u ben Ya'kûb  
Ol 'âlem-i vahdetde ne Yûsuf u ne Ken'ân (260/4)

Mitsel-dinsel düşüncenin yapısal niteliklerinden birinin benzerlik olduğunu daha önce ifade etmiştik. Kaldı ki benzetme, aslen insanın düşünme faaliyetinin ayrılmaz bir parçasıdır. İnsanın, kaotik var olanın mekânı olan dünyada, tanımadığını, bilmediğini, henüz yabancı olduğu var olanı, kendi anlam-değer dünyasına katmak için gerçekleştirdiği ilk zihinsel eylem benzetmedir. Ancak benzetme yoluyla insan “düştüğü” bu-aradada yersiz-yurtsuzluktan kurtulabilir, varlık ve gerçekliği kaos-kozmos dikotomisinde inşa edebilir. Ancak daha önceden bildiği büyük anlatısına ekleyerek var edebilir ve de var olabilir (Saydam, 2017, s. 125). Saf gerçeklik, insanın büyük anlatısı içinde simgesel ve ritüelistik kodlarıyla var olduğu sürece varlık ve gerçekliğinden söz edilebilir. Yunus Emre de dünyayı değirmene, halkı da değirmende öğütülen tanelere benzeterek kaotik dünya tasavvurunun varlık ve gerçeklik kurgusunda anlam-değerini belirlemiştir:

Bu dünyânun misâli benzer bir degirmene  
Gaflet anun sepedi bu halk öğünen dâne (313/1)

Yukarıda örneklerini verdiğimiz beyitlerinde Yunus Emre dünyayı olumsuzluklarıyla, kaotik varlığıyla farkındalık halinde bütün bir öteki olarak var etmiştir. Dünyanın ötekiliği, Yunus Emre'de içinde var olanlarıyla Kutsal'dan/Tanrı'dan ayrı olmalarıyla mümkündür. Bu-arada bir karakter olan *öteki* kimliğiyle dünya, insanı özelde ise Yunus Emre'yi, kopuşun bilincine erdiren, varlık ve gerçekliği anlam-değer üzerinden yeniden var etmesini sağlayan olmazsa olmazdır. Dolayısıyla Yunus Emre, önce ötekiliğin, ötekilik halinin bilincine ermiş, ardından *ötekiliği* etkisiz bırakarak dünyayı bir geçiş, köprü, yol, menzile varılması gereken asli bir güzergâh olarak kabul etmiştir. Bu noktada artık dünya Yunus Emre'yi *dışarıda* tutan bir eşik ya da sınır değil, Kutsal'a/Tanrı'ya/Yaşamsal Kaos'a giden, varlık ve gerçekliğe akış sağlayan varoluş alanıdır. Dünya, yukarıda sözünü ettiğimiz hayal ontolojisinin *ne o ne bu* veya *hem o hem bu* karakteristiğini taşıyan, mitsel-dinsel düşüncenin hem koruyucu hem de imkân verici eşiğidir. Gölpınarlı Yunus Emre'nin dünyaya karşı bu tutumunu şu sözlerle özetler: “Yunus'un tasavvufu, insanî-moral bir tasavvuftur. Dünyayı kınadığı halde dünyadan ayrılmaz.” (Gölpınarlı, 2008, s. 137)<sup>xiv</sup>

Ol dost bizi viribidi var dünyayı bir gör didi  
Geldüm gördüm bir ârâyış seni seven kalmaz ana (7/6)

Bu şârdan üç yol çıkar biri cennet biri nâr  
Birisinün arzûsı maksûd dîdâra benzer (69/7)

Daha önce engel olan dünya, artık bir köprüdür. Yani dünya varlık ve gerçekliğin, saf gerçekliğin fenomenal alanına akışa izin veren, fakat geçiciliğini halen yapısal olarak taşıyan şeffaf ve akışkan bir alandır. Köprü'nün mecazlama yoluyla dünya anlamında kullanılması ayrıca mitsel-dinsel düşüncenin var olanı imgesel ve simgesel düzeyde yeniden nasıl kurguladığının da bir örneğidir. Ayrıca köprü geçiş yeri olması anlamında bir yönüyle de kaos-kozmos dikotomisinin karşılaşma yeridir. Çünkü mitsel-dinsel düşüncede sınırların birleştiği eşikler, yani köprüler iki varoluşsal ucun buluşma mekânıdır. Bu Türk mitolojisindeki Orta Dünya olan yeryüzü için de geçerli bir durumdur. Türk mitolojisinin Orta Dünyası gök ile yeraltı arasında bir köprüdür, aynı zamanda gökyüzünün iyi ve yeraltının

kötü ruhlarının mücadele alanıdır. Dolayısıyla Orta Dünya olarak yeryüzü, gökyüzü ve yeraltının etkisi altındadır (Bayat, 2011, s. 55). Dünyanın Orta Dünya olarak geçişkenlik vasfına atfen köprü şeklinde isimlendirilmesine ek olarak şüphesiz üç boyutlu evren tasavvurunun köprüsü en bariz özelliği taşıyan altın kavak/hayat ağacıdır (axis mundi). Köprü olan dünyanın bu mitik eş biçimliliğine karşılık gökyüzündeki ucu kutup yıldızıdır. Böylece dünya, kaos adacıkları olan başın ve sonun arasında iletişimi sağlayan ana güzergâhtır, köprüdür (Sagalayev, 2020, s. 45). Yunus Emre de dünyanın hem gelip geçiciliğini vurgulamak hem de dünyanın Kutsal'a/Tanrı'ya/Yaşamsal Kaos'a geçişe imkân veren saydam yapısına bir gönderimde bulunarak köprü sözcüğünü kullanmıştır<sup>xv</sup>:

Dünyâya gelen göçer bir bir şerbetin iç  
Bu bir köprüdür geçer câhillere anı bilmez (103/4)

Yukarıdaki örnek beyitte dünyanın mümin, haslar için, marifetullaha eren sufiler için bir kahr yurdu olarak yaratıldığını söyleyen Yunus Emre, insanın neden/niçin yaratıldığını da dünyanın kahrını, kaotikliğini görmeye yönelik bir anlam taşır. İnsan yaratılışı, Yaratan-yaratılan ayrımı -ikilik- kalıcı değildir. Dünyaya gelen insan dünyanın baki olmadığını anlar. Dünyaya gelişin amacı, bu-aradanın sürekli olmadığını görüp dünyaya aldanmamak içindir. Netice itibarıyla dünya varoluşsal bağlamda varlık ve gerçekliği kaotik anlam-değeri anımsatan bir var olmandır. Onun geçiciliği, kahrı, eziyeti, kararsızlığı, aldatıcılığı varlık ve gerçeklik tasarımının kurgusunda araçsal bir rol oynar. Onun kaotik varlığı, anlam-değer eksenli varlık ve gerçeklik tasavvuruna geçişte zorunludur:

Çalap viribidi bizi var dünyeyi görün diyü  
Bu dünyeye hod bâkî degül mülke Süleymân neyimiş (120/4)

Dünyanın kaotik varlığı, onun Kutsal'ın/Tanrı'nın birer tezahürü olduğu bilincine erilmesiyle birlikte kozmogenetik bir hâl alır. Mitsel-dinsel düşüncenin bariz bir örneği olarak Kutsal'la/Tanrı ve tanrılarla temasın sonucu kozmogenize olan dünya, artık *içerde* bir mekân olarak yadsınacak, hor görülecek, el etek çekilecek bir varlık alanı değil, aksine Kutsal'ın işaretlerinin -ayetlerinin- görüleceği mübarek/kutsal bir dayanaktır, varlık ve gerçekliğe dâhil anlam-değer *dolu* bir varlıktır:

Bu yir ü gök ü 'Arş u Ferş 'ışk dadıyla kâyimdur  
Bünyâdî 'ışkdur 'aşika her bir arada eli var (32/3)

Ol işler tamâm olıcak ol düzenlik dirilicek  
Gözün hicâbın silicek yir-gök tolu dîdâr durur (61/10)

Niçe bin enbiyâ 'ışka giriftâr  
Yir ü gök toptolu bu 'ışk elinden (262/7)

Dünyâ âhiret ol Hak yir-gök toludur mutlak  
Hiç gözlere görünmez kim bilür ne nişânda (328/2)

Yok bu dünyânun vefâsı  
Bî-'aded küllî cefâsı  
Hiç bunun yokdur vefâsı  
Gel yanalum dostlarıyla (322/2)

Hicâbın/perdenin kalkmasıyla, eşğin aşılmasıyla saf gerçekliğin fenomenal alanının *görüntüsünün* arkasında anlam-değer eksenli varlık ve gerçeklik kendini dışa vurmuştur. Dünya, saf gerçeklik haliyle yabancılaşmanın/yabanlığının bir sonucu olarak kaotik zorunlu varlığını taşıırken mitsel-dinsel ve tasavvufî düşüncenin Kutsal'la/Tanrı'yla olan anlam-değer örüntüsü içinde tam Varlık halini açığa çıkarmıştır. Artık dağ, nehir, ağaç, ova, gökyüzü, yeryüzü, insan bütün olarak kendisinin bir işaret olduğunu, zahir olan saf gerçekliğin batın

olan tamlığa evrildiğini tebarüz ettirmiştir. İnsanı insan yapan en ayırıcı vasfı olan anlatı kurgusu oluşturma yetisi, özellikle Kutsal’la/Tanrı’yla kurulan anlatılarda ona yertsiz-yurtsuzluğun karşısında evde olma duygusunu güçlü bir şekilde sağlamıştır. Çünkü “Hikâyeler insan toplumlarının temelleri ve dayanaklarıdır.” (Harari, 2016, s. 189) Anlam-değer eksenli varlık ve gerçekliğini, hicâbın kalkmasıyla, eşğin aşılmasıyla gösteren bütün evrenin karşılığı *yir-gök tolu* oluşudur. *Yir-gök tolu* ifadesi mitsel-dinsel düşüncede karşılığını gökyüzünün ve yeryüzünün kutsal ruhlarla dolu olmasında da bulmaktadır. Harva’nın ve Çoruhlu’nun Gök Tanrı’nın çocukları veya yardımcıları olarak O’na refakat ettiklerini aktardıkları kutsal varlıklar *gökün toluluğunu* açıklarken (Çoruhlu, 2012, ss. 28-34; Harva, 2015, ss. 122-133) yine yeryüzünün Türk mitolojisinde kutsal yer-su -duk yer-sub- şeklinde tarifi de *yirin toluluğunu* açıklar.<sup>xvi</sup> Sonuç olarak dünya artık, kaos-kozmos dikotomisinde Kutsal’dan/Tanrı’dan/Yaşamsal Kaos’tan kopuk, var olanlarıyla saf gerçekliğin fenomenal bağlamı değildir. O kutsal bir mabed, tapınak gibi artık merkezdedir, zira artık dünya Yaşamsal Kaos’un kendini tezahür ettirdiği tecelli mekânı olarak artık kozmogenize bir anlam-değer varlığıdır. Nasıl ki merkezde olan kutsalla teması sağlayarak akışa imkân veren kutsal yapılar veya mekânlar aşkına açılan kapılar, eşikler ise (Eliade, 2017, s. 26) sufi/derviş için de dünya Kutsal’ın/Tanrı’nın ayetleri olarak aşkına yol veren bir köprüdür.

Yunus Emre’nin dünyayı zemmetme ve yadsıma ile dünyanın Kutsal’a/Tanrı’ya/Yaşamsal Kaos’a geçişte zorunlu varlığını kabulü veya bu düşünceye ulaşması, aynı zamanda onun yaşadığı düşünsel dönüşümü de sergiler. Önce bir zahid gibi dünyayı inkâr eden, onun kaotik varlığını öne çıkararak onu hicâb/perde ya da mitik anlamda engel, eşik kabul eden Yunus Emre, dünyayı saf gerçekliğiyle -masiva- bir *öteki* kabul etmiştir. Ancak erginleme yoluyla, gönlünü maveraya, marifetunnefsten marifetullaha açan Yunus Emre, dünyanın saf gerçekliğinin Varlık’ın bilinmesinde zorunluluk taşıdığının bilincine ermiştir. Bu durum Yunus Emre’nin mitsel-dinsel kavramla bir eşik insanı olduğunun da göstergesidir (Duymaz, 2019, s. 17).

Dünyanın sûfinin bilinç haline göre üç sıfat üzerinden değerlendirmesini yapan Erginli’ye göre, avam için dünya afet, havass için nimet ve ehass için ayet sıfatlarında kabul edilir (2006, s. 19) Sûfinin bilinç halinin tebdili, onun nefsin arzu ve isteklerinden kurtulma yolunda girdiği çile ve riyazet sonucu ortaya çıkan manevi bir netice iken, bu dönüşüm sufinin sezgisel onto-epistemolojik bütünlüğü içinde dünyanın algı ve tasarımını da değişime uğratar. En nihayetinde bir ayet (işaret) olarak algılanan dünya, sufi için benzerlik ve bütünlüğün kurulduğu, kozmolojik birliğin, tevhidin sağlandığı bir tasavvurdur (2006, s. 47, 48). Dolayısıyla eşik veya hicap/perde kavramlarının ortak olumlu-olumsuz diyalektik semantiğinin kullanımı, dünyanın sufiler tarafından farklı bilinç düzeylerinde algılanıp tasavvur edilmesine bağlıdır. İnsan-ı kâmil olan bir sufi/derviş veyahut bir şaman için dünya, kozmolojik bütünlüğün en açık *işaretidir*. Mitsel-dinsel düşüncenin şamanının dilinde doğa ile kurduğu benzetmeler, dünyayla kurduğu anatomik, fizyolojik birlik de aynı onto-epistemolojinin sonucudur. Artık şamanın bu bilinç seviyesinde dünya, eşğin *dışında* kalan kaotik parçalanmışlığın uzamı değil, aksine Yaşamsal Kaos’un mekânla temas edip somutlaşarak var ettiği kozmosun uzamıdır. Hâss-ı havâs tamlamasını şiirinde kullanan Yunus Emre bu bütünlüğü, bütünlüğü sağlayan bilinç haline eriştiğini dolayısıyla dünyayı ayet/işaret olarak sıfatlandırdığını anlatmak istemektedir<sup>xvii</sup>:

Eger dervîş isen dervîş cümle ‘âlem sana biliş  
Fuzûlligi hulka değış arada agyâr gerekmez (111/4)

Oruç-namâz zekât hac cürm ü cinâyet durur  
Fakîr bundan âzâddur hâss-ı havâs içinde (303/4)

Kimseden ayru görme her birile bile gör

### Cümle 'âlem toludur berr ile bahr içinde (305/5)

Bundan sonra Yunus Emre için dünya, Kutsal'ın/Tanrı'nın/Yaşamsal Kaos'un tecelligâhı, var olanlar Kutsal'ın/Tanrı'nın/Yaşamsal Kaos'un işaretleri, ayetleridir. Sonuç olarak denilebilir ki, dünya Yunus Emre'nin manevi erginlemesine paralel bir şekilde -hamlıktan pişmeye ve yanmaya- saydamlaşır, onun varlığından sahibini, *eşini* tebarüz ettirdiği ölçüde söz edilir.

### Sonuç

Mitsel-dinsel düşüncenin kurucu kavramları kaos-kozmos ve onun anlam-değer içeriğinin prototipi olan eşik kavramı, geleneksel evren tasavvurunun ilksel şemaları olarak kendini dinî düşüncenin diğer formları içinde de devam ettirerek insanın tarih sahnesinde zihinsel yapısında sürekli kendine yer bulmuştur. Böylece dinî bir düşünce sistematüğini esas alan tasavvufi gelenek de mitsel-dinsel düşüncenin söz konusu kavramlarını ve anlam içeriklerini devralarak kendi içinde yaşatmaya devam etmiştir. Kaos-kozmos dikotomisi ve onun muhkem örneği olan eşik kavramının yanı sıra, dönüşüm/başkalaşma, hatırlama/anımasama-unutma, bütünlük/tamlık/birlik gibi temel zihinsel eksenler de mitsel-dinsel düşüncenin kurucu unsurları olarak tasavvufi düşünce ve gelenek içinde aynı düzlemde yer bulmuştur. Bu noktada mitsel-dinsel düşünce bütün bir zihinsel şeması ile tasavvufi düşüncenin zemininde ve örneklerinde hem söylemsel hem pratik hem de evren tasavvuru bağlamında kendine yer bulmuştur. Burada özellikle bu iki alanı birleştiren temel saik ise söz konusu her iki düşünce yapısının da anlam-değer merkezli bir kurgu sunarak insanı ereksel bir varlık kılmasıdır.

Yunus Emre'nin Türk tasavvuf geleneğindeki öncü rolü ve ona atfedilen değer göz önünde tutulduğunda onun da örnek alınan deyişlerinde aynı düşünce şemasını tasavvufi gelenekte karşılık gelen kavramlar bağlamında kullandığı söylenebilir. Kaos ve kozmos kavramlarının kullanımı, eşik kavramının kaos-kozmos dikotomisinin bütün çerçevesini diyalektik bir şekilde karşılaması Yunus Emre'den örnek alınan deyişlerde de karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla Yunus Emre'nin örnek deyişlerindeki dünya tasavvuru, kaos-kozmos-eşik üçgeni bağlamında mitsel-dinsel düşüncenin geleneksel evren tasavvuruna denk düşer. Dünya olumsuz anlamda kaotik bir yer olarak öteki aynı zamanda Kutsal'a/Tanrı'ya/Yaşamsal Kaos'a yol açan kozmogenetik bir varlık alanıdır. Yunus Emre'nin dünyası ikili karakteriyle bir eşik olma durumunu karşılarken Yunus Emre'nin inisiyasyonu da onun eşik insanı olduğunu izhâr eder. Eşik insanı olmak anlam-değer kurgusunu verili bir şekilde alan insanın ereksel varlık olmasının bir neticesidir.

### Kaynakça

- Ali b. Osman b. Ebu Ali Cüllâbi Hücvirî. (2020). *Keşfu'l-mahcûb (hakikat bilgisi)*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Alptekin, T. (2012). Üç Yunus Yunus Emre-Âşık Yunus-Bizim Yunus. *Yunus Emre*. 143-182, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Assmann, J. (2016). *Mısırlı musa-batı tektanrıcılığında mısır'ın izi*. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Anohin, A. V. (2006). *Altay şamanlığına ait materyaller*. Konya: Kömen Yayınları.
- Arık, D. (2017). Uğur ve uğursuzluk. *Halk İnanışları El Kitabı*. 328-342, Ankara: Grafiker Yayınları.
- Bayat, F. (2011). *Türk mitolojik sistemi-ontolojik ve epistemolojik bağlamda türk mitolojisi 1*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Bayat, F. (2018). *Mitten tarihe sözden yazıya-dede korkut oğuznameleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Campagna, F. (2021). *Teknik ve büyü-gerçekliğin yeniden inşası*. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları.

- Chul Han, B. (2020). *Zamanın kokusu-bulunma sanatı üzerine felsefi bir deneme*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Chittick, W. C. (2020a). *Tasavvuf-kısa bir giriş*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Chittick, W. C. (2020b). *Varolmanın boyutları-tasavvuf ve vahdetü'l-vücûd üzerine yazılar*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Çoruhlu, Y. (2012). *Türk mitolojisinin ana hatları*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Dilek, İ. (2021). *Türk mitoloji sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Duymaz, A. (2019). Eşik kültürü ve Taptuk'un eşliğindeki Yunus Emre. *AKAD*, 10-11, 1-19.
- Dürüşken, Ç. (2014). *Antikçağ felsefesi-Homeros'tan Augustiuns'a bir düşünce serüveni*. İstanbul: Alfa.
- Ebû Nasr Serrâc Tûsî (1996). *el-Lüma'-İslâm tasavvufu*. İstanbul: Altınoluk Yayınları.
- Eliade, M. (2017). *Kutsal ve kutsal-dışı*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- El-Hakîm, S. (2005). *İbnü'l Arabî Sözlüğü*, İstanbul, Kabalcı Yayınevi.
- Erginli, Z. (2006). Temel Tasavvuf Klasiklerinde Dünyâ Algısına Toplu Bir Bakış. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/2, 13-76.
- Gökalp, Z. (1976). *Türk töresi*, Ankara: Kültür Bakanlığı Ziya Gökalp Yayınları.
- Gölpınarlı, A. (2008). *Yunus emre ve tasavvuf*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Harari, Y. H. (2016). *Homo deus-yarının kısa bir tarihi*. İstanbul: Kolektif Kitap.
- Harva, U. (2015). *Altay panteonu-mitler, ritüeller, inançlar ve tanrılar*. İstanbul: Doğu Kütüphanesi.
- Jung, C. G. (2006). *Analitik psikoloji*. İstanbul: Payel Yayınevi.
- Kalafat, Y. (2004). *Altaylar'dan anadolu'ya kamizm-şamanizm-sosyal antropoloji araştırmaları*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi.
- Köktürk, Ş. (2006). Türk Destanlarında Hapsedilme Motifi. *TÜBAR*, XIX, 383-400.
- Köprülü, M. F. (1976). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Lvova, E. L. vd. (2013). *Güney sibirya türklerinin geleneksel dünya görüşleri-insan ve toplum-C.II*, Konya: Kömen Yayınları.
- Muhyiddin İbn Arabî. (2007). *Fütühât-ı mekkiyye-2*, İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Nasr, S. H. (1988). *İnsan ve tabiat*. İstanbul: İşaret Yayınları.
- Ocak, A. Y. (1996). *Türk sufiliğine bakışlar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Oğuz, M. Ö. (2013). *Türk dünyası halk biliminde yöntem sorunları*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Ögel, B. (2010). *Türk mitolojisi (kaynakları ve açıklamaları ile destanlar) I. cilt*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Örnek, S. V. (2018). *Türk halkbilimi*. Ankara: BilgeSu.
- Sagalayev, A. M. (2020). *Ural-altay mitolojisinde arketipler ve semboller*, İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Saydam, M. B. (2017). *Arafdalıklar-insanın hâlleri ve eylemleri: psikomitolojik çözümleme*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Schimmel, A. (2011). *Sayıların gizemi*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Schwarz, F. (2019). *Kadîm bilgeliğin yeniden keşfi*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Şenocak, E. (2013). Göç ve Ergenekon Destanlarında Mitostan Ütopyaya Yolculuk. *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume*, 8/1, 2525-2537.
- Tacü'l-islâm Ebubekir Muhammed b. İshak Buhari Kelâbâzî. (2019). *et-Taarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf (doğuş devrinde tasavvuf)*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Tatçı, M. (2020). *Yûnus Emre Dîvânı*. İstanbul: H Yayınları.
- Timurtaş, F. K. (1972). *Yunus Emre Dîvânı*. Tercüman 1001 Temel Eser.
- Torun, A. (2005). Yunus Emre ve Halk Kültürü, *Millî Folklor*, 68, 18-31.



- Türkan, H. K. (2021). TRT 1'in Yunus Emre Aşkın Yolculuğu Dizisinde Yer Alan Kıssalar Üzerine Bir Değerlendirme. *Asya Studies-Academic Social Studies / Akademik Sosyal Araştırmalar*, 5(17), 107-124.
- Türkyılmaz, D. (2019). Eşik altı boş değildir: "Eşik" kavramının Türk düşüncesine yansımaları. *Avrasya uluslararası araştırmalar dergisi*, 7/17, 151-162.
- Uludağ, S. (1994). Dünya. *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 22-25, İstanbul.
- Uludağ, S. (2016). *Tasavvuf terimleri sözlüğü*. İstanbul: Kabcacı Yayıncılık.
- Uğurcan, F. Z. ve Koçak, A. (2021). Mitik Anlatılardan Masal ve Destanlara Köprü Sembolizmi. *Motif akademi halkbilimi dergisi*, Cilt: 14, Sayı: 34, 439-451.

<sup>i</sup> Bu noktada bir hususa dikkat çekmek gerekmektedir. Her ne kadar ikili düşünce yapısı kaos-kozmos dikotomisi geleneksel evren tasavvuruna matuf şekilde kullanılması genel kabul gören bir durum olsa da kaos-kozmos dikotomisinin ve uzantısı olan düşünce şemasının yapısı modern düşünce için de geçerlidir. Zira modern düşüncenin de sahip olduğu büyük anlatısı vardır ve büyük anlatının varlığı, büyük anlatının özne ve nesnelere belli olması, anlatı dışında kalanları kaotik yapmaktadır. Bu bağlamda kaos-kozmos dikotomisinin büyük anlatıyı kurucu gücünü yitirmesi, büyük anlatıların hâkim olmadığı post-modern dönem için geçerlidir.

<sup>ii</sup> "Boy topluluğu üyelerinin tek bir ortak atadan türedikleri fikri, geleneksel dünya görüşünün genel yapısında görülmektedir. Aynı zamanda arkaik bilinç, insan soyunun kökenleri konusu nu da ihmal edemezdi. Toplumdaki bütün önemli süreçler, dünya süreçleri ile karşılaştırılırken dünya süreçleri ideal model ve matris olmalıdır. Bilindiği gibi, arkaik mitolojik görüşler, kozmo-genez süreci öncesindeki durumu parçalanmamış olarak tasvir etmektedirler: Gelecekteki gök ve yer, madde ve su daha ayrılmamıştır. V. N. Toporov'un söyleyişi ile kozmik ikilem yaratıcılık, yani genel doğum şeklinde tek bir özelliğe sahiptir." (Lvova vd., 2013, s. 44) Ayrıca "yaşamsal kaos" düşüncesinin Güney Sibiry Türklerinin geleneksel dünya görüşündeki düşünce, inanç ve uygulama örnekleri için bkz. (Lvova vd., 2013, ss. 37-58.)

<sup>iii</sup> Kaos'un yaşamsal/yaratıcı vasfına sahip varlık mitsel-dinsel ve tasavvufi düşüncede Kutsal'dır/Tanrı'dır.

<sup>iv</sup> Aslında bu durum geleneksel kozmik anlatıların ortak olgusu durumundadır. Schwarz'ın da dediği gibi "Eğer bütün kozmogonilerde ortak bir tema var ise o da evrensel tarihin jeolojik ilk gerçeği olarak su yüzüne çıkan ilk topraktır." (2019, s. 54)

<sup>v</sup> Gökalp'in söz konusu ettiği üç ruh, tasavvufun geleneksel kaynaklarının insanı bütünlüklü tarifine benzer bir açıklama sunar. Hücvirî'nin insan tarifi yaparken "İmdi bil ki, muhakkiklere göre en kâmil insanın terkihi üç manadan meydana gelir. Birincisi ruh, ikincisi nefis, üçüncüsü bedendir. Bunlardan her ayn ve varlık için bir sıfat mevcut olup, bu sıfat onunla kaim olur. Ruhun akıl, nefsin heva ve beden his sıfatı vardır." (Hücvirî, 2020, s. 262) sözleri, insanı Gökalp'in insan için sahip olduğu üç ruha ya da temel vasfa işaret eder.

<sup>vi</sup> Türk düşünce ve kültüründeki eşik düşüncesi ve Türk anlatı dünyasından örnek çözümlemeler için için şu çalışmalara da bakılabilir: Dilek, 2021, s. 317; Kalafat, 2004, s. 90, 100; Şenocak, 2013, s. 2532; Örnek, 2018, s. 198. Yine Türk kültür ve düşüncesinde eşik olgusunun daha çok *dışarıda* tutan yönü üzerindeki karşılaştırmalı bir inceleme için bkz. Türkyılmaz (2019).

<sup>vii</sup> Tasavvuf düşüncesinde hicâb/perde kavramının aynı anlam içeriğine sahip bir şekilde değerlendirmesi için bkz. Kelâbâzî, 2019, s. 200; Hücvirî, 2020, s. 333; Serrâc, 1996, s. 344.

<sup>viii</sup> "Hicab İbnü'l-Arabî'nin etkin-olumlu tavrıyla ele alınmaya kadar sûfilerin çekindikleri ve gözlerinden ırak tuttukları olumsuzlukla dolu bir terim olagelmiştir. İbnü'l-Arabî ile birlikte perde, perdelenene ulaştıran bir kapı ve yol haline gelmiştir. Bu yüzden perdelenmiş ancak perdeden ulaşılabilir. O halde perde engelleyen değil kavuşturan bir ayırıcıdır." (el-Hakîm, 2005, s. 288)

<sup>ix</sup> Bu bağlamda *yalan dünya* kullanımını sadece dünyanın anlam-değer eksikliğine, geçiciliğine bağlamak sınırlı bir değerlendirme olacaktır. Dünyanın *yalancılığı* biraz da onun ikili yapısında, oluş-bozuluş döngüsünde aramak gerekir.

<sup>x</sup> Örnek alınan parçalar Tatçı, 2020'den iktibâs edilmiştir. Parantez içindeki ilk numaralar şiirin sırasını, ikinci numaralar ise beyit sırasını göstermektedir.

<sup>xi</sup> Türk destanlarında hapsedilme motifinin *dışarıda* tutan kaotik işlevine vurgu yapan çalışma için bkz. Köktürk, Şahin, *Türk Destanlarında Hapsedilme Motifi*, TÜBAR-XIX-/2006-Bahar, ss. 383-400.

<sup>xii</sup> Zindan olarak dünya, zindan işleviyle yeniden doğuş motifini içinde taşır. Dünya zindan olsa da, insan bu arada dünyaya mahkûm edilse de onun kurtuluşu, içine çekildiği ya da düştüğü bu yere bağlıdır. Yani zindan motifini, varoluşsal mücadelede kaos-kozmos dikotomisinin gerekliliğidir. Zindanın -olumsuz anlamda kaosun-varlığı, kozmosun varlığını müjdelir.

<sup>xiii</sup> Hayal kavramı üzerinde İbn Arabî'nin hayal ontolojisi üzerinden açıklama yapmak yerinde olacaktır. Arabî'ye göre hayalin ontolojisi, hem Allah dışındaki bütün var olanı kastedederken hem de bütün var olanlar Allah'ın tezahürleri olmasından dolayı Varlık ve Gerçeklikten pay almaktadırlar. Dolayısıyla hayalin bu iki yönlü varoluşsal tipolojisi, aynı zamanda oluş-bozuluş âleminin yapısal karakteristiğini göstermektedir. Yani

dünya Allah dışında kalan her şeyi kasteden anlamıyla -masiva olarak- Gerçek olmayan anlamında hayal iken, aynı zamanda Allah'ın Varlık ve Gerçekliğine bir işaret -ayet- olarak da hayaldir (Chittcık, 2020b, s. 334).: “(...) hayal, Hakk'ı ve O'nun dışında yokluğa varıncaya kadar âlemdeki her şeyi tasvir eder.” (İbn Arabî, 2007, s. 426)

<sup>xiv</sup> Yunus Emre'nin bir beyiti dünya kavramının hem engel, sınır hem de geçişe, Kutsal'a varmaya imkân veren eşik anlamındaki kullanımı dağ üzerinden vermesi, mitsel-dinsel düşüncenin sürekliliğinin açık bir örneğidir. Dağ mitsel-dinsel düşüncede dışarıya karşı bir sınır aynı zamanda içeriye girmeye imkân veren bir geçittir:

Harâmî gibi yoluma arkurı inen karlu tag

Ben yârümden ayru düşdüm sen yolumu bağlar mısın (270/5)

<sup>xv</sup> Ayrıca köprü sözcüğünün sözlü anlatı türlerinde yer alan farklı sembolik anlamları için bkz. Uğurcan ve Koçak (2021).

<sup>xvi</sup> Yer ve göğün Mutlak'la, ışıkla dolu oluşu Yunus Emre'nin İbn Sina kozmolojisinden etkilendiğini de gösterir: “İbn Sina'ya göre, kozmoloji, anjelolojiyle yakından ilgilidir. Kâinat meleklerle doludur ve bu görüş, dini dünya tasavvuruyla çok güzel bir uyum göstermektedir.” (Nasr, 1988, s. 76)

<sup>xvii</sup> Bu düşüncelerle birlikte Yunus Emre bazı beytilerinde dünyanın *haslara* da *haram* olduğunu ifade ederek, dünyanın kaotik varlığını öne çıkarmıştır:

Dünyâ harâmdur hâslara lâkin helâldür hamlara

Bu dünyâyı dost tutmazuz ol dünyâ murdârdur bize (333/6)

Görmez misin Edhem'i tahtını terk eyledi

Hak katında hâs oldı bir eski palâs ile (335/17)

Sufi bilincinin dönüşüm yaşayarak dünyayı ayet -Kutsal'ın/Tanrı'nın işaretleri- şeklinde algılaması onun şeriat-tarikat-hakikat-marifet olan dört kapının hangisinde olduğuna da işaret eder. Şeriatte kalan haram-helal üzerinden söz, eylem ve davranışlarını şekillendirirken, kuralcı yapısının dışında kalanı *öteki* yapar. Ancak marifete eren, yani ehass/hâss-ı havâs olan bütün varlığı *bir* eder:

Yitmiş iki millete birliğile bakmayan

Şer'ile evliyâsa hakikatde 'âsîdür

Şer'ile hakikatün vasfını eydem sana

Şer'at bir gemidür hakikat deryâsıdur (29/4, 5)