

AHMET YESEVÎ'NİN KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ ÜZERİNE FENOMENOLOJİK ANALİZ

PHENOMENOLOGICAL ANALYSIS ON AHMET YESEVÎ'S PERSONALITY AND WORKS

ŞAKİR İBRAYEV*

Sorumlu Yazar

HALİL ÇETİN**

Öz

Makalede epistemolojik problemler ışığında Ahmet Yesevî'nin kişiliği, bilgi birikimi, bakış açısı, kamusal faaliyeti ve şiirleri ile birlikte ele alınarak onun tarihsel önemi bir bütünlük içerisinde incelenmektedir. Aynı zamanda akla ve iradeye, arayış ve anlama arzusunun (İng. Perception, Lat. Perseptio), kaygı ve deneyime dayalı bilişsel süreçlerin fenomenolojik analizi sırasındaki yaratıcılığın varoluşsal doğası vurgulanmaktadır. Yesevî, kendi yolunu, hayat yolculuğunu aklı, iradesi ve kalbinin arzusuyla bilinçli olarak seçmiş bir insandır.

Ruhsal arayışın niteliği, psikolojik süreçler ve zihnin duygusal durumuyla birlikte ele alınır. Bu süreç, özellikle Yesevî'nin Divân-ı Hikmet eserinin içerik ve estetik yapısında açıkça görülmektedir. Ruhsal arayış deneyimi, emin olmak, doğrulamak, olasılık ve kaygı gibi süreçlerden geçtikten sonra sabitlenir. Bu süreçler Yesevî'ye özgüdür ve onun iç dünyasının kendine özgü doğasını göstermektedir. Yesevî'nin eserinin fenomenolojik doğasının özel ilgi gerektirmesinin nedenini de bununla ilişkilendirebiliriz. Onun eserlerini varoluşsal analiz açısından incelediğimiz zaman suçluluk ve günahlardan arınmak psikolojisi çeşitli duygusal durumlar arasında izole edilmiş olduğu görülür. Bunun nedenini araştırarak olursak, bu durum öncelikle, Tek Hakikat'i tanıma sürecindeki pratik araştırmalar, düşüncede oluşan çelişkiler ve doğru yolu bulamamaktan kaynaklanan hatalar olarak karşımıza çıkmaktadır. Lakin bu süreç şüphe üzerinden geçmemelidir. Bu nedenle şüpheden arınmak psikolojisi, her zaman baskın bir anlam taşır. Yesevî'nin gizemli bir ruh haline sahip olması, onun zamanı ve mekânı kendine özgü bir biçimde deneyimlemesini sağladığını ve bu ruh halinin eserlerinde resmedildiğini görmekteyiz. Aşkın bilincin hâkim olduğu zaman ve mekân boyutları gerçek hayatla örtüşmemektedir. Yesevî'nin "Hal" olarak adlandırdığı bu durum, ruhun her şeyi hissetmesiyle birlikte bilinç ile hayat arasında derin bir bağ kurmaya başlar. Süleyman Bakırgani ve Hacı Bektaş Veli gibi tarihsel dönemlerdeki insanların Yesevî ile temasa geçmelerinin, aşkın bilincin etkisiyle gerçekleştiğini görürüz. Temas süresi durumsaldır. Yesevî'nin hikmetleri ve şiirin anlatım potansiyeline yönelmesi de özel bir yaratım sürecidir. Sûfî'nin "hal" durumunda olması ile onun şiirlerinde resmedilmesi, eş zamanlı bir olgu değildir. Bunun nedeni şiir yazma deneyiminin çok karmaşık psikolojik ve aşkın süreçlerin yaşandığı zamanla uyumlu olmamasıdır. "Hal" durumundaki süreçlerin şiire geçiş yapma nedenlerinde çokça bulunan çağrışım alanlarının resmedilmesi, açıklığa kavuşturulması, sözelleştirilmesi, fenomenolojik indirgeme biçiminde gerçekleşir.

Araştırma Makalesi / Künye: İBRAYEV, Şakir, ÇETİN, Halil. "Ahmet Yesevî'nin Kişiliği ve Eserleri Üzerine Fenomenolojik Analiz". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 115 (Eylül 2025), s. 631-651. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1607068>

* Prof. Dr., Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, Türkoloji Araştırma Enstitüsü, E-mail: sakir.ibrayev@ayu.edu.kz, ORCID: 0000-0003-3242-9496

** Dr., Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, Türkoloji Araştırma Enstitüsü, E-mail: halil.cetin@ayu.edu.kz, ORCID: 0000-0001-8660-0290

Soyut dünyanın somut dünyaya dönüşümü, çoğunlukla şiir aracılığıyla gerçekleşir. İmgelem ve somutluk yalnızca okuyucular için değil, her şeyden önce şairin kendisi için de önemlidir. Etkin bir şey, duyguya, görsel bir manzaraya dönüştüğünde manevi dünyanın bir formu (nesnesi) haline gelir.

Anahtar Kelimeler: Ahmet Yesevî, Fenomolojik Analiz, Hal, Zaman, Mekân

Abstract

In the article, Ahmet Yesevî's personality, knowledge, perspective, public activities and poems are examined together with Ahmet Yesevî's historical importance in the light of epistemological problems. At the same time, the existential nature of creativity during the phenomenological analysis of cognitive processes based on mind and will, search and desire to understand (Eng. Perception, Lat. Perseptio), anxiety and experience is emphasized. Yesevî is not just a religious and wise Sufi who follows the path of religion, he is a person who consciously chose his own path, his life journey, with his mind, will and heart's desire.

The nature of spiritual quest is considered together with psychological processes and the emotional state of the mind. This process is clearly seen especially in the content and aesthetic structure of Yesevî's work *Dîvân-ı Hikmet*. The experience of spiritual quest is stabilized after going through processes such as making sure, verifying, possibility and anxiety. These processes are specific to Yesevî and show the unique nature of his inner world. We can also relate this to why the phenomenological nature of Yesevî's work requires special attention. When we examine his works in terms of existential analysis, it is seen that the psychology of guilt and redemption is isolated among various emotional states. If we investigate the reason for this, this situation appears primarily as practical research in the process of knowing the One Truth, contradictions in thought, and errors resulting from not finding the right path. However, this process should not pass through doubt. Therefore, the psychology of being free from doubt always carries a dominant meaning. We see that Yesevî's mysterious mood enabled him to experience time and space uniquely, and this mood was depicted in his works. The dimensions of time and space where transcendental consciousness dominates do not coincide with real life. This state, which Yesevî calls "State", begins to establish a deep connection between consciousness and life, as the soul feels everything. We see that people in historical periods came into contact with Yesevî under the influence of transcendental consciousness. Contact time is situational. Yesevî's writing of wise writings and turning to the narrative potential of poetry is also a special creative process. The Sufi's being in a state of being and being depicted in his poems are not a simultaneous phenomenon. This is because the experience of writing poetry is not compatible with the time when very complex psychological and transcendental processes are experienced. The portrayal, clarification, verbalization of connotation fields, which are many reasons why processes in the "state" state transition to poetry, occur in the form of phenomenological reduction.

The transformation of the abstract world into the concrete world occurs mostly through poetry. Imagination and concreteness are important not only for readers, but above all for the poet himself. When something active becomes an emotion, a visual landscape, it becomes a form (object) of the spiritual world.

Key Words: Ahmet Yesevî, Phenomenological Analysis, State, Time, Space

Giriş

Hoca Ahmet Yesevî'nin tasavvufî öğretileri ve şiirsel mirası üzerine yapılan araştırmanın fenomenolojik yönü, felsefe, edebiyat ve dinî inançla ilişkilidir. Aslında bu, ruhsal değişim arayışının bütünsel bir ifadesidir. Duygusal kaygının gerçekleştirdiği süreçlerin varoluşsal doğası açıktır. Bu olgu şiir yoluyla ifade edilir. Şiir, çeşitli düşünceleri ve psikolojik süreçleri aktarmanın yanı sıra, çeşitli duyguları, mucizevi sahneleri açıklığa kavuşturmanın ve bunları dille ifade etmenin mükemmel bir yolu

sunmaktadır. Yesevî de dahil olmak üzere birçok mutasavvıfın şiire yönelmesinin ardındaki iradî eylemin, hem kendisi hem de başkaları için düşündüğü, yaşadığı, hissettiği ve aşkın akıl üzerinden deneyimlediği olguların mecazi, somutlaşmış ve gerçek bir kavram haline gelmiş şeklini ortaya koymak olduğu anlaşılmaktadır.

Arayışın mahiyeti, sadece aklın değil, gönül gözünün de açılmasını sağlamaktadır ve irade ile barışık halde oluşturulmuş olan kendine özgü bir yolu sunar. Dolayısıyla bu yolu, benzersiz bir zihinsel ve varoluşsal hislerin bireye özgü modeli olarak değerlendirmenin bir nedeni vardır. Tüm araştırma faaliyetinin doğasında bir olasılık faktörü vardır. Çünkü sürecin test edilmesi ve çeşitli tecrübelerden geçmesi gerekir. Bu süreç, her zaman emin olma olasılığının yükünü taşır. Mesele, sadece sorgulamak ve şüphelenmekten ibaret değildir. Çeşitli psikolojik kaygı ve zorluklardan, sınavlardan geçtikten sonra güven istikrar kazanmaya başlar (Alfrid, 2022, 39). Yaşanan durumların ve psikolojik süreçlerin sonucu öznenin kendi konumunu oluşturur.

Fenomenolojiyi bilinç üzerine bir bilim olarak şekillendiren, Alman matematikçi ve filozof Edmund Gusserl'dir. Çevremizdeki dünyayı bilinç nasıl algılıyorsa, bilinç de buna uygun olarak kendi içeriğini bu dünyayla doldurur. İşte bu süreçte, bilincin kendi fenomenolojik yapısı ortaya çıkar. Bu fenomen, özellikle Tanrı'yı tanıma sürecinde bilincin transandantal doğasında belirgin bir şekilde görülmektedir (Gusserl, 2019, 179).

Yesevî'nin hikmetlerinde bilincin arayış içinde olduğu dünyanın içeriğinin, fenomenolojik bir yapıya sahip olduğu açıkça fark edilmektedir.

Ahmet Yesevî'nin bıraktığı mirasına ve sanatsal psikolojisine bu açıdan baktığımızda bilişsel süreçlerin fenomenolojik yöneme dayandığı açıkça görülmektedir. Çünkü Yesevî, sadece tasavvuf yolunu takip eden dindar bir insan değil, aynı zamanda tasavvufî öğretilerini bilinçli olarak araştıran, kendi iradesiyle, kalbinin isteğiyle kendini bu yola adanmış ve ona göre yaşamını sürdüren bir âlimdir. Ayrıca "Hoca Ahmet Yesevî, Türk Müslüman mistisizmi geleneğinin kurucusu olarak kabul edilir. Bununla birlikte Kazaklar için sayısız kutsal yer arasında merkezi bir kutsal alan olan Hoca Ahmet Yesevî Türbesi özel bir yer işgal eder ve bunun için Türkistan şehri "Küçük Mekke" olarak anılmıştır (Zholdassulı, 2024, 51). Bundan dolayı hem Kazak halkı hem de diğer halklar onun mezarı olan yeri kutsal topraklar yani Türkistan'ı manevî başkent olarak görür.

Bu olgu, Yesevî öğretisinin, tasavvufî anlayışının, şiirsel ve toplumsal faaliyetlerinin, birbiriyle bağlantılı ve epistemolojik birlik içinde ele alınması gerektiğini göstermektedir. Kaygının kendine özgü bireysel karakteri, hissedilen durumu, psikolojik süreçleri, bireyin özü gözler önüne serilmektedir.

Yesevî'nin kişiliğinde tasavvufî öğretisinin özü ve eylem konumuna dönüşmesi birbiriyle ilişkili kavramlardır. Artık bu durumun şiir sanatıyla birleşmesi, insanın manevî dünyasının bütünsel bir ifadesidir.

Yesevî'nin günah işleme ve günahattan arınma psikolojisinin de kendine has sebepleri vardır. Varoluşçu analiz açısından ruhtaki bu durumun tezahürüne ve içeriğine bakacak olursak günahkar olmak, sosyal ve ailevi ilişkilerden, şehvet tatmini sırasında oluşan insan zaaflarından değil, öncelikle, zihindeki çelişkilerin, daha doğrusu kişinin iç dünyasındaki arayış sırasında gerçekleşen hataların, akıl yürütme sırasında şüpheli düşüncelerden kurtulmaya yönelik eylemlerin bir sonucu olduğu gözlemlenebilir. Bu süreçlerin psikolojik yönü, kişinin istemli algılama, hissetme ve anlama sürecindeki bireyselliğinden kaynaklanmaktadır (Alfrid, 2022, 29).

Yesevî'nin hikmetinde zaman ve mekân algısı ve onların yorumlanması kurgudan farklıdır. Genel olarak epik veya masal niteliğindeki folklorik şiirlerin doğasına yakındır. Zaman ve mekan arasındaki tutarsızlıklar, farklı zaman ve mekan kavramlarının bir araya gelmesi Yesevî'nin hayatının bir gerçeği olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun da kendi nedenleri var. Tutarsızlık, folklorik poetikanın kullanılmasına değil, Sufî'nin aşkın bilinci tarafından birleştirilen kavramların içeriğine dayanıyordu. Aslında "hal" durumunda bunlar, öznenin algısına göre bir araya gelerek biriken aşkın olguların sonucu olarak kabul edilen kavramlardır. Folklorda fantezi ve fantastik motif ön plandadır ve sufilerin dünya görüşünde hem zaman hem de mekan gerçek bir anlama sahiptir, inanç temeli her zaman vardır. Bundan dolayı Yesevî hakkındaki bize ulaşan menkıbelerin muhtevasını ve doğruluğunu inceleme gerekçemiz her zaman vardır. Efsaneler her ne kadar fantastik olaylarla dolu olsa da mutasavvıfın "hal" durumunun aşkın doğasına göre gerçekleştirilen eylemlerin gerçeğin kendisi olarak kabul edildiği söylenebilir.

Makalede Yesevî dünyasının aşkın doğası, manevi süreçlerin kalp ve ruh hali ile yaşanma durumu varoluşsal bir olgu olarak değerlendirilmektedir. Aynı zamanda fenomenoloji açısından Yesevî'nin şiir sanatına yönelmesinin sebepleri üzerinde durulacaktır.

1. Ahmet Yesevî'nin Kişiliği ve Sanatsal Özgürlüğü

Ahmet Yesevî'nin kim olduğunu, bakış açısını, tasavvufi konumunu, şairlik sırrını, ne tür manevi kaygıları içinde taşıdığını, şiirlerini okuduğumuz zaman anlayabiliriz. Yani metin şair ile okur arasında bir bağ kurar. Metni oluşturan şairin sırrı açık, dolaylı veya mecazi olarak ifade edilmiş, düşünce ve duyguları buraya yansıtılmıştır. Bunları kağıda dökme çabası şair için gerçek hayatla, öznel bilinçle, tasavvufi dünya görüşüyle ve şiir sanatının birbiriyle bağlantılı doğasıyla ilgilidir. Bunların sentezi, Yesevî'nin kişiliğini bir bütün olarak karşımıza sermektedir.

Tasavvufi dünya görüşü ve buna bağlı olan eylemlerin anlamı, İslamî inanç ve değerler çerçevesinde şekillenmesi, bu doktrinin temelini oluşturur. Bu konuya ilişkin bir örnek olarak hadislerdeki Hz. Muhammed'in yaşam tarzına, ruhsal gelişimi ve olgunluğu perspektifine sahip olmak isteyen bir bireyin çabaları açısından durumu değerlendirebiliriz. O zaman bu yol, bireysellik, benzersizlik ve anlamla önem kazanır. Arayış, psikoterapötik ve duygusal süreçlere akıl ve kalp arzusuyla hakim olunmasıyla oluşur. Tek Hakikat uğruna çabalamak, Allah'ı tanımak, Allah'ı görmeye heveslenmek, gönül arzusu ve gerçek bir aşkla gerçekleştirilen manevi süreçlerdir. Dolayısıyla bu süreçlerin ruh halinden geçmesi, onun psikolojik döngüsüyle ilişkilendirilmesi, varoluşsal bir düşünce olgusudur.

Aynı zamanda Yesevî'nin felsefik kişiliğinin içeriğine bakıldığında, onun manevi dünyasının ana yönünün doğrudan doğruya gerçek sosyal hayatla karşı karşıya gelmesi kaçınılmazdır. Tasavvufi yaşamın özünün, çeşitli alanlardaki insan yaşamının toplumsal özellikleriyle doğrudan ilişkili olmadığını görüyoruz. Yesevî için toplumsal ilişkilerde kendisine uygun bir yer edinmek ve böylece toplumun bir öznesi haline gelmek önemli olmamıştır. Onun manevi dünyasının ana yönü, Tek Hakikat yolunda meçhul dünyanın sırlarına bakmak, varoluşun özünü anlamak, manevi olgunluğa ulaşmak yolunda sınırlı dünyasını sınırsız bir varoluşla bağdaştırmak hedefiyle ilgilidir.

Yesevî'ye göre Allah ile insan arasındaki ilişki, Allah'a olan sevginin yükünü, akıl ve duygu taşımalıdır. Yesevî'nin tanımında kişinin varlığını tek Hakikat olan Tanrı

ile özdeşleştirmesi, akılla, duygularla, kalple, iradeyle, güçle çabalama eylemidir. Psikolojik ağırlık, kişinin kendisini tamamen bu yola adanmış olduğunu gösterir. Kısacası insan kendini unuttur, tüm dikkatini ve düşüncelerini Allah yoluna verir.

Artık bu ilişkide insanın Tek Hakikat yolunda ilerlemeye layık olması, sürekli akılda kalan, eylem ve çabaların içeriğini belirleyen en önemli amaç haline gelir.

İnsan, varlığını bu yola uyacak şekilde özgürce yeniden tasarlar. Onun tezahürü varoluşsal psikanaliz biçiminde gerçekleşir (Sartre, 2020, 68; Turyшева, 2013, 99).

Psikolojik süreç dinamik bir biçimdedir. Ruhun durumu üstün bir çaba içerisinde olduğundan üzüntü ve neşe, başarı ve başarısızlık, korku ve umut, şüphe ve inanç gibi süreçlerle karakterize edilir.

Yesevî'nin hikmetlerine bu açıdan bakıldığında onun ruh hali gözler önüne serilir. Ruhla iletişim kurmak ve anlamını şiiire aktarmak, acı çekme, kaygı ve yaşanan durumların anlamını incelemeye bağlı olarak bir bütünlük kazanmaya başlar.

Ahmet Yesevî'nin tasavvuf anlayışını manevi bir arayış yoluna dönüştürmesinin ardındaki tetikleyici güç, onun gönüllü hür iradesi ve tercihleridir. O bu yolun zorluğunu, benzersizliğini, nefsini kısıtlayarak birçok şeyden sınırlanacağını, eğlenceden mahrum kalacağını seve seve kabullenmiş, bu sayede hayatın anlamını bulmaya ve Tanrı'nın nuruna ulaşmak için çabalamayı kendi isteği ile seçmiştir.

- 89 Sunnatların mahkam tutib ummat boldım
- 90 Yer astığa yalgız kirib yalgız uldim.
- 91 Hakparastlar makamıga mahrum boldım
- 92 Tiğbatın birla nafsini çabtım man-a.

(Sünnete sıkı sıkıya uydum ve ümmet oldum.

Yer altına tek başıma indim ve tek başıma öldüm.

Dindar insanların statüsüne yakındım,

Gerçekten şehvetimi dizginledim.)

(Yesevî, 2002, 21).

Yukarıda Yesevî, iradenin seçimi sadece zihinde değil, eylemle de doğrulandığından bahsetmiştir. Yer altına “tek başına girip ölmek” için ruhun gücünün çok güçlü olması gerek. Bu seçim Yesevî'nin cesareti ve kendi kararıdır.

- 135 Hakni tabkan uzi pinhan, suzi pinhan

(Hak'ı bulanın özü de, sözü de özgürdür).

(Yesevî, 2002, 25).

- 197 Kırk ekimda talab bolıp yulga kirdim.

- 198 İhlas birla yalğız hakka kungil berdim.

(Kırk iki yaşında çırak olarak yola çıktım.

Dikkatle Tek Hakikat olana gönlümü verdim).

(Yesevî, 2002, 29).

İradeyi seçmek ve yalnız yürüyerek yolu bulmak, Hakk yoluna teslim olmak, başka meselelerden ve ruh hallerinden kurtulmak şeklinde gerçekleşir. Yesevî yukarıda bu düşüncelerden bahseder.

227 Yuz ming turlig cafa tigdi boyun sundim.
 (Yüz bin çeşit acıya boyun eğdim).
 (Yesevî, 2002, 29).

239 Hasratında başdın ayağ derd aylasam,
 240 Bir ve Barım, didaringni kuramin mu?
 (Bütün hayatım boyunca senin için acı çekersem,
 Görmek nasip olur mu tek ve var olanım?
 (Yesevî, 2002, 31).

Yaşam boyu üzüntü içinde olmak, sayısız zorluklar yaşamak bu yolun özünü anlatır. Yesevî, ömür boyu acı ve keder çekmenin sonunda Allah'ı görmek varsa hepsine katlanırım diyerek Hakk'a kavuşmanın umudunu taşır.

401 Tarikatning yoldarı dūr kattıg ğazab
 (Tarikatın yolları ağır ve acıdır).
 (Yesevî, 2002, 40).

725 Mahabbatning dariyasiga uzim atdim
 (Aşk nehrine attım kendimi).
 (Yesevî, 2002, 63).

Özgür irade acı verici bir şekilde elde edilir. Özgür olmanın anlamı çeşitli durumlarla karşılaşıldığında test edilir (Sartre, 2020, 159). Yesevî'nin hikmetinde bu süreçler hür olmak ve "acı çekmek" şeklinde anlatılmaktadır.

995 Çin dartliklar dava suramas, cafa tilar
 (Gerçekten hasta olan insanlar tedavi istemezler, acı çekmek isterler).
 (Yesevî, 2002, 77).

1251 Darvişlarning aslin surasang: kol, ayak şil,
 Ol sababdin tirik ulim kuydim man-a.
 (Dervişlerin temelini sorarsan, kolları ve ayakları bağlıdır onların,
 Bu yüzden de yaşarken öldüm ben).
 (Yesevî, 2002, 93).

1293 Hak jamalin kuray desang fana bolğıl,
 Fana bolıp hak jamalin kurdim man-a.
 (Hak cemalini görmek için kül olmalısın,
 Yanarak cemalini gördüm ben de).
 (Yesevî, 2002, 97).

Hem irade hem de acı, varoluşsal analiz yoluyla belirlenir. Tanrının cemalini görmek için acı çekmek gerekir. Acı olmadan bu yol hakikatin yolu olamaz. Kaygı iradesi düşünce, duygu ve sezgilerle gerçekleştirilen bir süreç olduğundan kişi seçim sürecinde konumunu oluşturur (Alfrid, 2022, 30).

Hak yolundaki ruhsal arayışı Yesevî'nin aklının ve ruhunun ortak yönünü, geçtiği bunalım yolunu açıkça göstermektedir. Fenomenolojik yöntemle dayanan sürecin varoluşsal doğası, kişinin bireyselliğine tanıklık eder (Alfrid, 2022, 29).

Yesevî'nin iç dünyasındaki çeşitli psikolojik süreçlerin sırrı sadece kendisi tarafından bilinmektedir. Bunu biz tekrar dile getiremeyiz. Fakat onun hikmetlerindeki manevi dünyasının nesnesi haline gelen kaygı ve ıstırapın tezahürü yoluyla ruhunu öğrenebiliriz (Sartre, 2020, 11).

Ahmet Yesevî, kendi yolunda bilinçli olarak yürümüş, derin araştırmalarla ruhsal olgunluğa ulaşmayı arzulamış bir insandır.

2. Ruhsal Durumunun Varoluşsal Doğası

Yesevî'nin "Dvânî Hikmet" eserinin ana temasını ve muhtevasını bir bütünlük içerisinde değerlendirecek olursak, öncelikle mânevî âlemin durumu, özne yaşantısının ona uygunluğu, manevi dünyaya karşı direniş, nefsin buhranı, dertlilik, aşkın ışığında parlamaya çalışma, kaygı, Allah'a "Hal" durumundayken yaklaşılabilmek, karakter ve davranışı kötülüklerden korumak, yanmak, özlem, üzüntü, hasret vb. gibi duygu yüklü motifler karşımıza serilir.

Yesevî, kendi hayatının özüne baktığında, içindeki manevi dünyanın gözlerini açar ve bunu Hakk'ı bilmek ve Hak yoluna girmek olarak tanımlar, dolayısıyla sadece hayatın akışını takip etmek için değil, aynı zamanda düşünmek, kaygılanmak ve kendini tamamen Allah'a teslim etmek için yaşamını sürdürmüştür. Burada kişinin kararlı eylemini ve kararına göre kendisini bu yola adanmış görür.

Varoluş açısından bakıldığında, kişinin hem iç dünyası hem de dış dünyası ile kişisel etkileşim süreci açıkça görülmektedir. Bu süreç kaygılanmak, değerleri hissetmek, kendi konumunu belirlemek şeklinde gerçekleşir.

Birey bu süreçleri kendi iç dünyasının gönüllü varoluşsal durumuna dönüştürdüğü için duygusal bir karaktere sahiptir ve bu, doyuma ulaşmış bir varoluş olarak deneyimlenir (Alfrid, 2022, 24).

Düşünme ve hissetme üzerinden yapılan varoluşsal analizin sonucu, Yesevî'nin konumunun oluşmasıyla birlikte, onun kendisine ve başkalarına nasıl davrandığı konusunda şüphe etmesine ve sorumluluğun ağırlığını hissetmesine yol açmaktadır. Manevi bir yük her zaman ağırdır. Sorunu düşünmenin ve hissetmenin uhrevi, aşkın doğası, biz sorunun özüne indikçe derinleşir.

- 1507 Otiz birda Hizr Babam may içirdi,
- 1508 Sava kılıb yazuklarım hak keçurdi.
- 1509 Ujudumding ğazizil pak koçurdi,
- 1510 Andin sungra Hak yolga saldı, doslar.

- 1507 (Otuz bir yaşındayken Hızır Baba bana şarap verdi,
- 1508 Bunun karşılığında Tanrı benim günahlarımı affetti.

1509 Bütün kötülüklerden arındım,

1510 Bundan sonra Hakk yoluna koyuldum, arkadaşlar)

(Yesevî, 2002, 110).

Eylemin nesnesi, gerçek yaşam değil, aşkın bilincin hakim olduğu ve kendisine “yeni bir yaşamın” kapısını açan manevi dünyadır (Yampolskaya, 2020, 36). Buna göre verilen çabanın fenomenolojik yönü, kişinin kendine derinlemesine bakma, kendisini eleştirmesi ve ruhunun sesini duyma süreçlerine odaklanmaktadır.

Franklin Merrell-Wolf’un iddiasına göre aşkın bilincin bir sonucu olarak toplanan soyut, işlenmemiş kavramın (en azından bir kısmının) arkasında algılanabilir bir içerik vardır. Herhangi bir düşüncenin soyut aşaması sonuçta gerçek içeriğe dayanır ve ampirik içerik olarak kabul edilmez (2020, 18).

Yesevî’nin aşkın şuur yoluyla ulaştığı sembolik ve mecazî kavramların anlamı, derinlemesine incelenmesi gereken meseledir. Bu olgunun gerçek bir temele sahip olduğu açıktır.

70 Partu saldı, bihud bolıp didar kurdım

(Nurunu saçtı, cemalini gördüm, aklımı kaybettim).

(Yesevî, 2002, 21).

129 Ğarş ustida namaz okıb, tizem bukdım

(Diz çöktüm ve uzayda namaz kıldım).

(Yesevî, 2002, 25).

1254 Şauk otiğa urtab-kuyub yandım man-a

(Aşk ateşiyle yandım ben).

(Yesevî, 2002, 93).

3034 Yer ustida ulmas burin tirik uldım

(Yeryüzünde ölmeden önce diri diri öldüm).

(Yesevî, 2002, 225).

Eylemin sonucu, varoluşun doyuma ulaşması biçiminde analiz edilir (Alfrid, 2022, 24). Aktif bir eylemin tanımı bir metafor değil, gerçek, deneyimlenen bir olgudur. Diğer dünyayla bağlantının duygusal gücü açıkça hissedilir.

Bu süreçlerin Allah’ın huzuruna aşık bir sufi tarafından öylesine icat edilmediği açıktır. Eğer öyleyse, bu büyük bir günah sayılırdı. Bütün varlığıyla Tek Hakikat yoluna girmiş bir insanın varoluşsal düşüncesi için bu imkânsız bir görevdir.

Yesevî’nin varoluşsal durumundan, fenomenoloji açısından bakıldığında amaç, kişinin eylemlerini açıklamak ya da kendini değerlendirmek değil, ön planda Tek Hakikat’e doğru ilerleme ve kendi yoluna umutla devam etme psikolojisi ortaya çıkar.

3. Günah İşlemek ve Günahtan Arınmak

Hikmetlerde farklı ruh halleri, kalple hissetmek, üzülmek, ümit etmek, var olmak (hudur), yok olmak (gaybe), sarhoş olmak (sukr), şarap içmek (may), uyanık olmak (sahu) vb. bazen uyumlu, bazen zıt kavramlar ve hassas şeyler yer almaktadır.

Kalbin temizliği, nefse bağlı olmama, nefsin güdümüne girmeme gibi insanî vasıfların özü, Tek Hakikati tanıma ve ona doğru çaba gösterme yeteneğine dayanmaktadır. İleriye dönük çabanın ana tetikleyici gücü, kalbin arzusu, yani sevgidir. Bu yol ruhun özgür iradesi olduğundan bedenın buna katlanması gerekir.

Nesnenin somut özelliklerinden ziyade soyut doğası gözümüzün önündedir. Manevi dünyanın dinamik doğası, yalnızca olayların değişken durumunu değil, aynı zamanda insan karakterinin ve inancının istikrarının kolay sağlanamadığı gerçeğini de yansıtır. Yesevî'nin kendisini hem ateşe, hem de suya soktuğuna tanıklık edebiliriz.

Yesevî'nin suçluluk duygusu, günah anlayışı fiilî eylemlerden ziyade zihinsel kaygı meselesidir (Yasavi Fenomeni, 2022, 183).

Otuz bir yaşında, “Hak, tüm kötülükleri defetmesine rağmen” ve “Hak yoluna koyulsa” bile, özne kendini suçlu hissetmekten ve “günaha girmekten” vazgeçmez. Bunun nedenini gerçek hayatta aramadan önce aşkın durumun doğasını araştırmak daha doğru olur.

1451 Ol makamning yullarining rahzan bar,
1452 Rahzansız yolga kirsar, yoldan azar.
1453 Uasuasın kılıb şaytan lağın oyun buzır
1454 Uz kidiğa alıb hayran kılur.

1455 Ol makamni bildurgali rahbar kerak,
1456 Tarikatning şubasıga safdar kerak.
1457 Uşbu yolnı dabit aylagan saruar kerak,
1458 Andağ murşid ucmak mulkin sayran kılur
(Yesevî, 2002, 107).

1451 O durumun yollarında bir düzen vardır,
1452 Yola terbiyesiz girerse, sapar.
1453 Şeytan çocuğu baştan çıkarır ve aklını çeler.
1454 Söyledikleriyle onu ikna eder ve etkiler.

1455 Bu statüyü yerine getirmek için bir lidere ihtiyaç var,
1456 Tarikat yollarının kahramana ihtiyacı var.
1457 Bu yolu takip edenlerin bir lidere ihtiyacı vardır,
1458 Böyle bir öğrenci cennete girer.
(Yesevî, 2002, 106).

Ruhun “Hal” durumunda “iç deneyime” dönüş süreçleri değişken bir karaktere sahiptir. Doğruluğundan önceden emin olmak zordur. Varoluşsal düşünme ve hissetme sürecinin olumlu olduğuna dair şüphe varsa bu eylem, aşkınsal durumun doğru yöne gidip gitmediğinden şüphe duymak, “günaha girmek” şeklinde gerçekleşir.

Gerçek hakikat ile simüle edilmiş gerçeklik arasında ayırım yapmak her zaman mümkün değildir. Çünkü burada şiirsel çok katmanlı, çağrışımsal anlamların fenomenolojik yöntemle birleştirilmesi, gerçekliğin tasviri açısından önemli bir role sahiptir. Aynı zamanda “simülatör çelişkisi” de sonsuza kadar ortadan kalkmayacaktır (Nikonova, 2019, 26, 29).

Gerçeğin peşinde koşmak yalnızca kaygı yaratmaz, aynı zamanda kendinden şüphe duyma, yönelimsizlik ve güvensizlik de yaratır. Bu etkinliğin fenomenolojik değerlendirmesi, günaha girmemek, yoldan sapmamak, yoldan çıkmamak kavramlarıyla birleşmeye başlar.

222 Kuna dardi kesel kıldı bimar boldım.
(Günah beni hasta etti, hasta oldum).
(Yesevî, 2002, 296).

231 Nafsim uçun kub yugurdim itdak kezip
(Nefsim için çok koştum, köpek gibi dolaştım).
(Yesevî, 2002, 29).

1413 Kunahim kub ilahim keçurgaysın hudayım,
1414 Barça kullar içinde ğasi kuldır Hoca Ahmad
(Günahlarım çoktur (İlâhım), bağışla Allah'ım.
Hoca Ahmet kölelerin en günahkarıdır).
(Yesevî, 200, 105).

2646 Kul Hoca Ahmad, Ğarıp bolıp yol adaştı
(Kul Hoca Ahmet, bir yabancı olarak yolunu kaybetmiş)
(Yesevî, 2002, 181).

2778 Yazuk uyku tağdan ağıp utay desam
.....
2780 Kunahim kub yerge siğmas tebey kılsam
(Yesevî, 2002, 189).
2778 (Günahlarım dağlardan ağırdır, geçmek istersem
.....
2780 Eğer bir sürü günahı tekmelemek istersem).
(Yesevî, 2002, 189).

Psikolojik sürecin niteliğini değerlendirmek, günaha düşmeme çabasıyla ilgilidir.

2408 Umidim bar ol halimni uzim bilsam,
2409 Mağun bila muğamila kılıb yursam
(Umudum var, durumumu bilmek isterim
Eğer akılsızla, şeytanla bir anlaşmam varsa).
(Yesevî, 2002, 167).

İnsanın kendisi ruhun durumunu ve onun varoluşsal anlamını bilir. Masumiyet ve günahkarlık fenomenolojik analiz yoluyla değerlendirilir.

- 3308 Ğasi, cafi kuling keldi dargahina
3309 Kulim tutib yulğa salğil, antal-hadi

Günahkar kulun senin önüne geldi
Elimi tut ve bana yol göster, rehberim. (Yesevî, 2002, 225).

- 3316 Yulsiz yulga kirdim, dustlar, halim hara
(Yolsuzluğa düştüm, durumum kötü arkadaşlar)
(Yesevî, 2002, 225).

Doğru yolda olmamak günaha sokar insanı. Ancak Hz. Muhammed'in yolu Allah'a ulaştırır. Diğeri yol yanıltıcıdır (Topbaş, 2014, 46).

Sürece bilişsel psikoloji açısından bakacak olursak yanıltıcı düşüncelere kapılmamak için dikkatli olmanın çok önemli olduğu vurgulanabilir. Bu konuda psikologlar şöyle diyor: "Kişi gücünün sınırlarını bilir, itaat ve şüphencilik hem dinin hem de bilimin temelini oluşturur. Modern bilimin kurucularının çoğunun dindar insanlar olması şaşırtıcı değildir..." (Mayers-Tuenj, 2018, 114).

Tasavvuf yolundaki arayışın "özgürlük ruhu" (Learned Hand), bazen Tek Hakikat yolunda yapılan amelin doğruluğundan emin olamamaya neden olur ve dolayısıyla suçluluk duymayı ortadan kaldıramaz hale getirir. Bu nedenle tasavvuf yolunu seçen mürid, şeyhlik mertebesine ulaşmış hocası mürşidin gözetimindedir.

- 1301 Fana bolmay camalini kurib bolmas,
1302 Ğaşık bolmay masuadin utib bolmas.
1303 Pirsiz yurib hakka vasil bolib bolmas,
1304 Fana bolib hak camalın kurdım man-a.

- (1301 Yanmadan Hak Teala'nın cemalini göremezsin,
1302 Aşık olmadan dünya güzelliklerini de.
1303 Pir hocan olmadan yürüyerek hakk'a yaklaşamazsın,
1304 Alev alev yanarken hakk'ın cemalini görebildim ben).
(Yesevî, 2002, 97).

Fenâ fillah durumu, Allah ile birleşme halinde özel bir statü anlamına gelen, kişi gerçekten aşık olmadıkça takip edilemeyecek bir yoldur (Syzydykova, 2004, 532). Rahipsiz (mürşidsiz) yürürken Hakk'a rehber olmaya çalışmak, yanılgıdan uzak değildir. Bunun nedeni, fani varoluşun aşkın doğasının görülememesi veya kavranamamasıdır.

Birçok insanın kendi başına ulaşamayacağı bilişsel psikolojik aşamalar vardır. Bunu aşma çabası her ne kadar subjektif süreçlere dayansa da, yön nihai hedef olan Allah'ın rızasını görme hedefinden sapmamalıdır. Bu yolu ancak şeyh mertebesindeki bir mürşid bilir.

397 Tarikatning yoli katiğ tarfa şaşım,
 398 Başım kattı, Pirmuğan sari kaçım.
 399 Pir itagin tutib, batın kuzin açım,
 400 Yaralanlarning yolun surap yurdim man-a

401 Tarikatning yoldarı dur kattığ ğazab,
 402 Bu yollarda neça ğaşık boldı turab.
 403 Ğışk yoliga hap kim kirap hali harab,
 404 Rasva bolıp, çullar kezip, yurdim man-a
 (Yesevî, 2002, 41).

(397 Tarikatın yolu çetin, gözlerim yorgun,
 398 Kafam karıştı: Pirmuğan'a koştum.
 399 Pir eteğini tutarak gönül gözüm açıldı,
 400 İnsanlara yön soruyordum.

401 Tarikatın yolu ağır ve acı doludur,
 402 Bu yolda birçok kişi toprak oldu.
 403 Aşk yoluna girenler helak olur,
 404 İsrâf oldum, çöllere düştüm ben de).
 (Yesevî, 2002, 40).

Aşkın bilincin acı çekmesi, yanılısma tehlikesini ortadan kaldırmaz. Aksine pek çok sevgilinin toprak olması bu amaca ulaşamadıklarını göstermektedir. Yesevî'nin de Pirmuğan'a başvurduğunu ve bunun "kafa karışıklığı" nedeniyle gerçekleştiğini söyler, psikoterapötik sürecin bağımsız bir varoluşsal nitelikte olduğunu ve "insanlara yön sorarken" oluştuğunu ve "gönül gözünün" ancak o zaman açıldığını belirtiyor.

Tarikat yolunun sancılı olduğunu, insanın imtihan edilmesi ve aslında psikolojik bir adaptasyon ve alışılmadık bir yola uyum sürecinden geçtiği açıkça göstermektedir. Yazar, bu yolda ısrar eden herkesin aynı hedefe ulaşamayacağı konusunda uyarmaktadır. "İsrâf olmak ve çöllere düşmek", ruhun acısını aktaran mecazi bir sahnedir. Herkes sürecin psikolojik ağırlığını taşıyamaz. Burada psikolojik süreçlerin doğasının değişken olduğu ortaya çıkmaktadır. Böyle bir insanın belirli bir yönden sapmamasında varoluşsal analizin rolü artar. Bir rehber ihtiyacı var ve o rehberin duruma göz kulak olması gerekir.

Tüm süreçler aşkın alanda gerçekleştiğinden, yalnızca onu deneyimleyen kişi bunun doğasını anlayabilir. Ve insanların bu hali, dertlenmek, aşık olmak, kalbini kaybetmek, Pirmuğan'ın elini tutmak, kalp gözünü açmak vs. manevi süreçlerin üstesinden gelmeye yönelik eylemlerdir. Bunların birçoğunun mecazi ifade ile Yesevî'nin hikmetinde gösterildiği söylenebilir.

Genel olarak bu tasavvuf edebiyatında şiirin ve müziğin, kelimelerle anlatılamayan olayların sırlarını aktarmada oynadığı rolü büyüktür. Arayış yolunda çeşitli psikolojik ve felsefî süreç ve anlayışların doğası, sırf dinî inanç esasına göre yürütüldüğü için bu yoldan insanın sapmasına engel olur. Aksi halde, özgür varoluşsal analizin yönü büyük olasılıkla yabancı bir yöne doğru gidecektir.

İnsanın kendi seçtiği manevi arayış yolundaki niyet ve eyleminden şüphe duyması onun özgür iradesiyle ilgilidir. Bazen güven içeren kavramdan bile şüphe duyulmaktadır (Gusserl, 2019, 97).

İnsanın Allah yoluna girmesi aslında imtihan yoluna girmesidir. Bu imtihan insanı şüpheli düşüncelerden, necis niyetlerden, kötü fikirlerden arındırarak hakikate ulaştırır. Yaradan'ı bilmek gerçeği bilmektir. Shakarim Kudayberdiulı'ya göre «düşüncenin saflığı» çok önemlidir.

Hayat pişmanlık duymaz

İşin püf noktası şiddet olmadan saf olmaktır.

Nezaket, dürüstlük, adalet, dürüst çalışma,

Saf bir kalp, iyi bir arkadaş; çözüm bu

(Shakarim, 1988, 155).

Saf olmayan düşüncelerden kurtulmak ve ruhu temiz tutmak aslında en zor iştir. Bu nedenle günahlardan kurtulma felsefesi çok önemlidir. Arınma, gerçeği arama ve günahlarınızı itiraf etme sürecidir (İbrayev, 2023, 76).

L. N. Tolstoy'un "Temizlenme" adlı incelemesinden, gerçeği aramanın acısını düşünme ve deneyimleme biçiminde ne kadar psikolojik çarpıklık ve nüansların meydana geldiği anlaşılabilir. Bu süreçte kendini kandırmanın da gerçekleştiği açıktır. Arınmanın veya tövbe etmenin nedenlerinden biri bununla bağlantılıdır (Tolstoy, 2021, 22).

Yesevî'nin yolu, insan hayatının nihai anlamını düşündüren bir arayış yoludur. Bu yol, gönül arzusu ve gerçek imanla yürütüldüğü için şüpheli düşüncelerden ve bilinmeyen duygulardan arındırılmalıdır.

Psikolojik süreç olarak arınma veya dış etkilere kurtulma kalıcı bir baskın değere sahiptir. Sonrasında eylemin anlamı, bağışlama ve tövbe kavramıyla birlikte ele alınır.

4. Yesevî Hikmetindeki Zaman ve Mekân Kavramı

Yesevî dünyasının bir özelliği, zaman ve mekanın aşkın bilinçle ilişkisidir. Manevi süreçlerin gerçek hayatla ilişkilendirilmesi, zaman ve mekan boyutlarının farklı yönlerden kullanılması sistemiyle bağlantılıdır. Bir Sufi için nefsin kaygıları belirli bir zamana bağlı değildir, onun tecrübesinde hem geçmiş zaman hem de ölümle sonuçlanacak gelecek zaman, iç dünyanın kaygısıyla birlikte şimdiki zamanda gerçekleşir. Zaman hep var olan bir kavramdır (Becker, 2019, 111).

Ruhun bedenle bağlantı halindeyken nefsi ihtiyaçlara önem vermemek, ruhu manevî âleme bağlamak, Sufiyi zaman kavramına bağlamaz. Çünkü zaman bedenle birlikte giden bir kavramdır. O, "ruhun mülkü" olarak ölçülebilir dünyada yaşamını sürdürür, ruh ise zamanla ölçülmesi mümkün olmayan dünyada geçen bir maddedir.

El-Kuşeyri, Sufi dünya görüşü ile zaman arasındaki ilişkiyi ortaya koymak için, insan ile toplumu (zaman), insan ile ruhu (makam), insan ile Ruh (Tanrı) ilişkisini (hal) birbirine bağlayan kavramları düzeltir (Akhmetbekova, 2011, 15).

Sufi'nin zamana yaklaşımı, zamansal, yerel ve hal koşullarındaki durum ve dönemlerle olan ilişki türlerini belirlemek için önemlidir. İlişkinin ne zaman, nerede ve hangi koşullar altında gerçekleştiği bir açıklama gerektirir. Çünkü bunlar durumsal dönemlerdir. Bu olmadan eylem açıklanamaz hale gelir.

Dîvân-ı Hikmet'te belirli bir durumun zamanını belirtmek için hem zaman hem de mekan kavramı kullanılır. Gerçek hayatta zaman duruma göre ilişkilendirilir. Eserde zaman, Yesevî'nin hayatındaki olaylarla bağlantılı olarak gösterilmektedir.

153 Yeti yaşta Arslan Babam izlab tabdi.

154 Hurma berip parda bilan sıırım yabdi.

153 (Ben yedi yaşındayken Arslan dedemi buldum,

154 Bana hurma verdi ve sırrımı bir perdeyle örttü.).

(Yesevî, 2002, 25).

2582 Tört yuz yıl dargahımda saklab kirdim min sana

2583 Arslan Babam suzlarin işitsangiz tabaruk.

2582 (Dört yüz yıl boyunca hayatımı senin için sakladım,

2583 Büyük dedem Arslan'ın sözlerini duyuyorsanız, nasihat alın).

(Yesevî, 2002, 176).

Şimdi zaman ve mekan arasındaki düz ilişki, zamansal mesafe olmamasına rağmen öznenin yaşam yoluna entegre ediliyor. Çünkü zamanın ruhtaki aşkın doğası, sufi hal'in başka dünyadaki durumuyla ilgilidir.

“Hal”, değişken bir durumdur. Onun farklı zamanlara ait durumlarla temas etmesi zamanın ötesindedir. Durumlarla bağlantı kurması, şu anda meydana gelen kaygı süreçleri olarak tanımlanmaktadır. Kişinin ruhu kendisi ile barışık olup ve kalbi ile zihni uyum içinde olduğunda “hal” durumuna ancak girebilir (Akhmetbekova, 2011, 15).

Çeyrek asır boyunca aşkın bilincin doğasını özel olarak inceleyen F. Merrell-Wolf'un kavramına göre, aşkın bilincin sıradan bilinçten farkı, her şeyden önce bilincin öznesi ile nesnesi arasındaki farkın ortadan kaldırılmasıdır. “Ben”, bilinç alanıyla birleşir. Böyle bir durumda özne (ben) zamanın dışındadır, herhangi bir nesnel unsurla etkileşimde bulunmamış olur. Onun saflığı tek başına bir bilinç nesnesi olamaz (2020, 36).

Bu kavramdaki en önemli nokta arzunun yönünün hayat kaygısı değil, sonsuz ve her şeyi kapsayan şuur olmasıdır. İnsan olgunluğa ulaşmak için gerçek duygularla, sevgiyle, egosunu yenen eylemlerle çabalayarak ruhsal gelişimin yollarına ulaşır. Çaba, kişinin kendi yeteneklerini yaratılışın sırrına bağlaması şeklinde kabul edilir.

Bu süreçte mekân kavramlarının da El-Kuşeyrî'nin tanımladığı ilişki türlerine göre düzenlendiğini görmekteyiz. Zaman gibi uzay da gerçek hayatla bağlantısına ve aşkın bilincin hakim olduğu doğaüstü olaylara bağlı olarak farklı şekillerde temsil edilir. İnsani ve toplumsal ilişkilerin gerçekliğine uygun olarak tarihi bir mekân şeklindeki mekânın gerçek görünümü vurgulanmaktadır.

783 Hoca Ahmedning vaktida din Horezm şahrıda

784 Urgeniç halkining elinde bir imam bar irda – a

(783 Hoca Ahmet zamanında din Harezmi şehrindeydi
784 Urgenç halkının diyarında bir imam vardı)
(Yesevî, 2002, 65).

1501 Suyri halkı nadanlikding boldı malul
1502 Ğauam halkı pir kadirni kaçan bilir?

(1501 Suriye halkı cehaletin acısını çekti
1502 Ghavam halkı pirin değerini ne zaman anlayacak?)
(Yesevî, 2002, 109).

İnsan-Allah ilişkisi, insan-ruh ilişkisi aşkın manevi dünya kavramlarıyla ilgilidir. İçindeki nesne somut olmayıp, soyut öznel duygudan derlenmiştir. Sarhoş olmak, serap görmek, göğe uçmak, aklını kaybetmek, kanat çırpma vb. aydınlatma yoluyla görülebilen nesneler biçimindeki durumun meskeni. Daha doğrusu, nesnesiz bilinç (Merrell-Wolf) yönündeki aşkın nesnelerdir.

199 Ğarş Kursi lauhdin utib kalam kurdım.
(199 Uzak Kürsi lauhiden geçtim, bir yazı gördüm)
(Yesevî, 2002, 28).

203 Bayabanlar kezip uzım yala kılsam
(203 Çöllerde dolaştım ve bozkırda hayalet kovaladım).
(Yesevî, 2002, 28).

537 Didar kurib ruhum uçub Ğarişka kondı
(537 Cemalini görünce ruhum uçup gitti, uzaya indi).
(Yesevî, 2002, 49).

1467 Ol makamning Tubi atlıĝ darahti bar
1468 har bir şahi ming ilçilik yolını tutar
(1467 Bu statüde Tubi adında bir ağaç var,
Her dal bin yıllık bir yolu temsil ediyor).
(Yesevî, 2002, 106).

Yesevî'nin hayatının özü, manevi dünyanın zihnindeki ışıltılı imgesiyle hem zaman hem de mekanın uyumlu hale getirilmesi çabasıyla birlik içinde ele alınmaktadır. Hem zamanın hem de mekanın dışında olmak, kişinin varlığını gerçek varoluştan uzaklaştırarak sonsuz bir zaman dilimi ve mekansızlıkla (Lâmekân) uyum sağlamaya başlar. Bunların gerçek hayatla uyumlu olması, dolayısıyla insan zihnindeki boyutlara tekabül etmesi önemli değildir. Çünkü bu yalnızca geçici bir ölçüdür; yalnızca beden varlığı ile yokluğu arasındaki zaman dilimi ile ilişkilendirilir.

Aynı zamanda bir mutasavvıf için gerçek zamandan ebedî zamana geçen süre esas olarak seher vakti sayılır. “Huella” okunup “hal” durumuna girildiğinde en kutsal dönem, şafak, seher vakti olarak kabul edilir.

1007 Sahar vaktida iğlab aytsa har kim Alla,
1008 Didarini hak kursatur valla-billa.
1009 Hak vasiliğa istay disam ayt «hualla»,
1010 «hualla» dip belin bağlap, dostlarım-a
(Yesevî, 2002, 78).

1007 Kim seher vakti Allah’ı anarak ağlarsa,
1008 Vallahi cemalini gösterecektir ona.
1009 Gerçeğe ulaşmak istiyorsan, “Hu Allah” de,
1010 “huella” diyerek işe koyulun dostlarım.
(Yesevî, 2002, 79).

1445 «hu-hu» - tiyu can bergaysın, Kul Ahmadi,
1446 Saharlarda kupib tağat kılığım kelup.
(Yesevî, 2002, 107).

1445 “Hu-hu” söyleyerek canını teslim et Kul Ahmedî,
1446 Sabah Seherlerde uyanmak ve ibadet etmek istiyorum
(Yesevî, 2002, 106). Sufî’nin zamanın ve sosyal hayat algısının dışında olma arzusu, maddi dünyaya bağlı kalmama arzusuyla bağlantılıdır. Şehvetin dizginlenmesinin esas şartı bununla başlar. Bu süreçte kişi özel bir manevi alana geçer, dünyevi şartlardan kurtulur, zamansız olan (sabah) vakitte yaşamını sürdürür ve varoluşa odaklanmayarak varlığını Tek Hakikat’e adar.

5. Ahmet Yesevî’nin Eserinde Şiirin Yeri

Yesevî’nin dünyasının sır olarak kalmayıp kamuoyuna açık hale gelmesinin temel nedeni, onun iç dünyasının sözlerle aracılığıyla şiire geçmesidir. Sürecin sessizce geçiş yapması ve sanatsal estetik dünyaya dönüşmesi birbirini dışlayan olgular değildir. Çünkü aşkın bilincin hakim olduğu olgunun değişen doğası, şiire aktarıldığında çeşitli alternatif, isteğe bağlı görsel temsillere ve imgelere dönüşmektedir. Duygularını kelimelerle aktarma sürecinde kelimelerin maddeleşme süreci, görüntüye dönüşme yeteneği kendi imkanları ve metin bütünleşmesiyle birlikte toplu bir hal almaya başlar (Sukhikh, 2016, 153).

“Yesevî’nin “hal” yazısındaki durumu ile sanatsal kaygıyı aynı zaman dilimi içerisinde incelemek mümkün değildir. Çünkü estetik sanatsal kaygı, zamanla geçen bir olgudur” (Becker, 2019: 110). Buna göre estetik kaygının varoluşsal doğası, özel deneyim yoluyla değişen çağrışımsal duyguları yansıtmaktadır. Şiirsel yaklaşım bunların aktarılmasını sağlar. Öyle olsa bile Sufî İslam’ın temellerinden sapmaması gerekir. Onun cephaneliğinde “Dinî değer ve semboller gelenek bağlamında anlatılmaktadır” (Akhmetbekova, 2011, 29).

Varoluşsal süreçlerin aynı anda gerçekleşmemesi “hal” yazısındaki durumun kendine has bir karaktere sahip olduğunu göstermektedir. Şiirde gerçek hayat imajının nasıl değiştiği şaşırtıcıdır, böylece bir Sufi’nin manevi dünyasındaki resim, sanatsal bir esere dönüştüğünde kendiliğinden değişime uğrar.

Yesevî dünyası ideal bir manevi hayat modeli yaratma arzusunun simgelerini taşır. Bu singeler, gerçek hayatla örtüşmeyen, özel irade ve şuurun sonuçlarıyla oluşan bambaşka bir yaşam şeklidir. E. Gusserl’in ifadesiyle insanın kendi varlığı tarafından bireysel olarak şekillendiği “yeni bir varoluş alanıdır (2019, 102). Bu “bölgenin” işlenmesi, çoğu zaman tanımı aşkın bilinçle birlikte incelenen çok ruhlu dünyanın incelikleriyle bağlantılıdır. Doğüstü olayların adlandırılması, betimlenmesi, ifadesi, metaforik karşılığı, fenomenolojik indirgeme biçiminde yansıtılır (Gusserl, 2019, 105).

Şimdi bu durumun tasavvuf şiiri tecrübesindeki dağılımını ve açıklamasını araştırabiliriz.

Yesevî’nin tasavvufi dünya görüşü ve şiirinin fenomenolojik alanı, aynı bölgede yer alan olgulardır. Şair, gördüğü, bildiği, hissettiği, netleştirdiği, soyutladığı kavramları “gerçekleştirme” sürecinde şiir diline yönelmiş, meditatif süreçlerden geçmiştir. Semboller, metaforlar, alegoriler, gösterebilimsel işaretler, incelikli yönler ve duyguların çeşitli kıvrımları kelimelerle ifade edildiği zaman “insan bilincinin ötesindeki madde, insan düşüncesiyle incelenilecek dünya tarafından oluşturulur” (Akhmetbekova, 2011, 29). Şiirin anlatım olanakları bu duruma doğrudan el atmaktadır.

Tasavvuf şiiri ile diğer şiir çeşitleri arasındaki farklardan biri de, çoğu zaman soyut nesnelerden somut bir dünya yaratmasıdır. Soyut nesnenin (alanın) gerçek hayattan çok mistik dünyanın hakikatine gönderme yapmasıdır.

Aşkın bilincin doğasını inceleyen Franklin Merrel-Wolf’a göre (2020, 7) ruhsal uyanış yaşayan bir kişi, daha önce şiir yazmadıysa bile artık şair olacaktır. Burada şiir ilk yol gösterici, akıl ise sistemleştiricidir. Biri kapıyı açar, diğeri arka kısma ilgilenir

Tasavvuf yolundaki şairlerin şiire yönelmelerinin temel nedenlerinden biri, şiirin yol gösterici özelliği ve onlara ruhun sonsuz ilahî ufka doğru kanatlanmasını, gönlün farklı bir iman kâinatına dalmasını tasvir etme olanağını vermesiyle ilgilidir (Topbaş, 2014, 97).

Kendisi için ya da başkaları için ruhsal arayış ve derinlik halinin etkisini görselleştirmek, açıklamak, hissetmek, yeni bir dünyanın kapısını açmanın nasıl olduğunu kendi zihninde canlandırmak gibi ruhsal akımların sırrını aktarmak, sıradan bir bilgi sistemi değildir. Burada insanın yeteneği kapsamında duygusal (lat. affectus), hissel, ifadesel duygu ve ruh hali süreçlerinin sanatla, özellikle de şiir diliyle aktarılması önemli bir rol almaya başlar. Çünkü şiir, soyut dünyayı belgelemek, onu görsel bir nesneye dönüştürmek, duygu izlenimini aktarmak, bilincin aşkın doğasını yansıtmak gibi birçok düşünce ve duyguların analize edilmesine yardımcı olur. Sorun sadece okuyucuya aktarma becerisinde değil, aynı zamanda şairin birçok konuda imgesellik ve somutluk yakalama becerisindedir. Muhtemelen birçok Sufi’nin şair olmasının sırrı budur.

202 Kız yaşımını cala kıldım.

203 Bayabanlar kezib uzim yala kıldım.

(Yesevî, 2002, 29).

- (202 Gözyaşlarımı akıtarak bir göl oluşturdum,
203 Çöllerde dolaştım ve bozkırda hayalet kovaladım).
(Yesevî, 2002, 28).
- 725 Mahabatning dariyasiga uzim atdim.
726 Rahmat suvu imluğ dariya çumib batdım.
(Yesevî, 2002, 63).
- (725 Aşk deryasına attım kendimi,
726 Teşekkür suyu derya gibi taşı, derinlemesine indim).
(Yesevî, 2002, 62).
- 1114 Bağır kanın akuzib ğaşık içar daima.
(Yesevî, 2002, 85).
- (1114 Ciğerlarimden kan akıtarak aşkım beslenmeye başlar daima).
(Yesevî, 2002, 84).
- 1154 Şavh otığa urtab-kuyub yandım man-a.
(Yesevî, 2002, 93).
- (1154 Aşk ateşiyle yandım ben)
(Yesevî, 2002, 92).
- 2868 Faruanadik keça, kunduz zur iğlamay.
(Yesevî, 2002, 195).
- (2868 Kelebek gibi gece gündüz yanıyorum)
(Yesevî, 2002, 194).
- 3103 Bağır kanın akizub canan sari bardım man.
(Yesevî, 2002, 211).
- (1303 Ciğerimden kan aktığı halde sevgilime kavuştum ben).
(Yesevî, 2002, 210).

Betimsel simgenin yükünü gerçek bir sahne olarak görselleştirmek zordur. “Aşk nehri”, “aşk ateşi”, “ciğer kanını akıtan”, “urtap-kuyub yanmak” gibi ifadeler durumların gerçek varlığını değil ruhta nasıl hissedildiğini aktarmaktadır. Sanatsal üslup, hikayeyi aktarmadan önce etkiyi tasvir etme uygulamasına dayanmaktadır. Sessizce gerçekleşen olgunun sanatsal yükü tamamen duygulara odaklanmıştır: nehir, ateş, ciğer, kan gibi kelimeler gerçek nesneler değildir ancak ruhsal alandaki durumları, duyguları aktarır. Burada şiirin işlevi, durumu aktarmak değil, duygusal etkiyi görsel bir ifadeye dökmek olduğu açıktır.

Sufî'nin deneyimlenen ve hissedilen dünyasının “maddeleşmesinin” önemi, şiirde mecazî imgeler ve olağanüstü bir zihinle yer edinmesi ve okuyucuyu etkileyen bir estetik sisteme dönüşmesindedir.

Şiir, aşkın bir dünyanın kapısını açarak, yeni (farklı) bir dünya seçme fırsatı verir insana ve basit sınırlamaları kaldırma özelliğine sahiptir (Hrolenko, 2013, 66).

Sufi'nin şiir sanatının yardımıyla ulaştığı yeni dünya, ne kendisine ne de başkalarına önceden tanıdık olan bir dünyadır. Akli, duyguları, çeşitli ruh hallerini besleyen ve dinî inançlara dayanan “hal” durumunun kavramları başkalarına verildiğinde, ortamdaki olgusal süreçlerin estetize edilmesi büyük bir anlamı kazanır. Çünkü bilgi sıradan bir bilgi değil, manevî ağırlığı oldukça güçlü olan, başkalarını etkileyen, düşüncelerine, iradesine, ruhuna hakim olan bir inanç dünyasıdır. Bu söz kutsal bir sözdür.

Bu amaç, Divan-ı Hikmet'in aşkın özelliklerinden açıkça hissedilmektedir. Yesevî'nin dinî bir şahsiyet olarak misyonunu yerine getirirken hikmet yazmasının nedeni budur.

Sonuç

Türk tasavvuf edebiyatının mahiyetini anlamada modern fenomenolojik analiz tecrübesine yönelmek önemlidir. Aşkın bilincin olanakları yalnızca estetik dünyanın inceliklerinde değil, aynı zamanda dinî inancın nihai temeline doğru çabalayan manevî süreçlerle olan karşılıklı ilişkilerde de ortaya çıkar. Olayın çok katmanlı ve karmaşık doğası felsefe, estetik ve insanın dinî inançlarıyla bir bütünlük içinde görülebilir. Bu konuda kişilik psikolojisinin varoluşsal karakteri yalnızca yaratıcı sanatla sınırlı değildir. Anlam yükü sosyal ilişkiler, dinî inançlar ve sosyal çevrenin durumuna göre şekillenmektedir.

Ahmet Yesevî'nin bu süreçlerdeki özgürlüğü ve gönlüne göre seçim yapabilme yeteneği, onun dinî arayışına ve şiirsel sanatına varoluşsal bir nitelik kazandırır. Bu olgunun incelikleri, bilgeliliğinin analizi sırasında görülebilir. Özellikle arayış yolunda düşüncelerin ve ruh hallerinin varlığı deneysel süreçlerden geçmelidir. O olmadan, kendinden emin olma ve yoldan sapmama konusunda zihindeki istikrar sağlanamaz. Bu yüzden bu süreçte kişinin yaptığı işten şüphe etmesi, düşünmesi ve hissetmesi, kontrol etmesi, defalarca mezara gitmesi gibi pratik kontroller vardır. Özellikle Yesevî'nin suçluluk duygusu ve sık sık depresyona girmesi öncelikle iç dünyasındaki psikolojik süreçlerin doğru ya da yanlış yöne gittiği yargısıyla ilgilidir. Necis niyetlerin, şüpheli düşüncelerin, yanlış eylemlerin temeline inip bunlardan kurtulma süreci Yesevî için çok önemlidir. Yesevî'nin tasvirinde ağırlığı dağdan daha ağırdır. Bunun nedeni varoluşsal analiz sonucunda ortaya çıkan ruh hali ile ilgilidir. Yazar yaptığı işten memnun değil. Tüm varlığını Allah'ın gönüllü arayışında, giderek daha mükemmelleştirici, araştırmacı ve tatmin edici anlar var. Telaşlarından kurtulamamak, ruh hali üzerindeki etkisi ile ruha bir yük getirir.

Sonuçlar, yerine getirilmemiş, yerine getirilmemiş bir varoluş biçiminde ruha eziyet eder. Bilincin ötesindeki ölçülemez maddenin gizemi bu nedenle insanın özleminin olasılığı ile sınırlıdır. Yesevî'nin bilişsel dünyasında zaman ve mekânın da yeri vardır. Zaman, durumun zamanını kaydeder. Arslan Baba, dört yüz yıl sonra Hz. Peygamber'in kendisine emanet ettiği hurmaları yedi yaşındayken Ahmet Yesevî'ye devretti. Tarihsel şahsiyetlerin zamanları zamanın dışındadır ve buluşmaları durum olarak gerçek zamandadır. Aşkın bilince göre Sufi'nin varlığı zamanın ötesindedir, sadece beden zaman boyutundadır. Mekânın temsili aynı zamanda zaman kategorisine de karşılık gelir. Aşkın bilince göre Yesevî uzayda ibadet eder ve asıl meskeni yaşadığı ortamdır. Yer altına inmek ve uzanmak için gerçek bir alandır. Bütün bunlarda bir Sufi için ne gerçek zaman ne de gerçek mekân önemlidir. Vücutta kalan şeyler. Bu nedenle sūfinin gayesi, zaman ve mekânın ötesinde olan Allah hakikatine ulaşmaktır. Yesevî'nin şair olmasının nihai anlamı, onun değişen duygu durumlarını psikoterapik olarak toplayıp netleştirme, duygularını tasvir etme ve görsel bir nesneye

dönüştürme çabasıyla bağlantılıdır. Aynı zamanda sessizlik içinde gerçekleşen süreçlerin bilinmeyen bir durumda kalmadan önce “maddeleşmiş” bir nesne (nesne) haline gelmesi gerekir. Bu her şeyden önce Sufi’nin kendisi için önemlidir. Varoluşçu düşüncenin doğası bu konuyu kapatmak istemez. Kendisi ve başkaları için en önemli ve kutsal (kutsal) bilgileri ihmal etmemelidir. Bilgiyi aktarmanın en iyi yolu şiirdir. Şiir söz konusu olduğunda bile, ruh hali veren, ifade edici-duygusal, hatta duygusal bir hal veren bilge (bilge sözler), sevgi, dini, ahlaki sözler olmalıdır. Kısacası Sufi’nin manevi dünyasının özü kutsal bir söz haline gelmelidir. Yesevî’nin hikmeti bugüne kadar bu görevi tam olarak yerine getirmiştir. Aynı zamanda tasavvufun “hal” suresi ile hikmetin yazılması eş zamanlı fenomenolojik süreçler değildir. İç dünyadaki sessizce geçen süreçlerin sırrı ve sırrı, önce Yaradan’ın vizyonunu görmek, daha önce gidilmemiş bir yolda yürümek ve şimdi gelip bunu dille ifade etmek yaratıcı bir süreçtir. Bu kendi zamanında gerçekleşir. Dolayısıyla bu iki süreç arasında bir denge yoktur. Şiirde pek çok süreç görsel imgelere, etkileyici estetik görünümlere dönüşür. İnsan zihni için maddi dünya gerçek olmayan dünyadan, maddi dünya ise biçimsiz dünyadan yaratılmıştır. Şiirin figüratif hazinesi, karmaşık psikolojik nüansları aktarmaya yönelik bir iletişim aracı haline gelir.

İleride Hoca Ahmed Yesevî’nin şiir aracılığıyla insan ruhunun çeşitli durumlarını yansıtan psikolojik süreçleri, fenomenolojinin türlü yönleri çerçevesinde ele alınmalıdır. Özellikle transandantal bilincin tasavvuf öğretisiyle ilişkisi, durumları sezgisel olarak algılama ve bunları imgelerle ifade etme yöntemleri derinlemesine araştırmayı gerektirmektedir.

Şiir dünyasına adım atan bir sufünün “hâl” durumunun gerçek yaşamla ve şiirsel abartıyla betimlenmiş ifadeleri arasındaki farkı anlamak için yeni araştırma yöntemlerine ihtiyaç duyulacaktır.

Extended Abstract

This study provides a phenomenological examination of Ahmad Yasawi, a seminal 12th-century Sufi mystic and spiritual leader widely recognized as a foundational figure in Turkic Sufism and Islamic culture in Central Asia. By applying the phenomenological method, the article aims to explore Yasawi’s personality and literary contributions not merely as historical data, but as lived experiences and structures of consciousness that shaped and were shaped by the socio-cultural matrix of his time.

The significance of this inquiry lies in Yasawi’s pivotal role in the spiritual and cultural Islamization of the Turkic peoples. His teachings, expressed in the vernacular language of the time, particularly through his renowned *Divan-i Hikmet*, offered accessible spiritual guidance grounded in Islamic values yet deeply attuned to the Turkic worldview and oral traditions. The phenomenological approach is instrumental in unveiling how Yasawi’s spiritual orientation was experienced by individuals and internalized within the collective consciousness of the communities he influenced.

In examining Yasawi’s personality, the article underscores traits such as humility, asceticism, devotion to divine love, and a profound awareness of the transient nature of worldly existence. Rather than portraying him as a distant theological figure, the phenomenological lens situates Yasawi’s moral and spiritual practices within the context of lived reality, thereby illuminating how his inner world resonated with and inspired others. His withdrawal from worldly affairs and retreat into a symbolic underground cell (çilehane) is interpreted not only as an act of piety but also as an existential response to the human condition—an effort to attain purification through isolation, contemplation, and spiritual discipline.

The study yields several insights: firstly, it demonstrates how Yasawi’s consciousness and ethical values were molded by and responded to the socio-religious milieu of his era. Secondly, it highlights how his poetry functioned as a vehicle for ethical and spiritual instruction through a symbolic and emotionally resonant language. Thirdly, the analysis reveals how Yasawi’s teachings cultivated a mode of religious experience that empowered ordinary individuals to

engage with Islamic spirituality directly, without the mediation of elite scholarly structures.

From the perspective of Kazakh culture, Yasawi holds enduring cultural and spiritual significance. His influence permeates Kazakh oral literature, moral values, and collective identity. Through the phenomenological focus, the study elucidates how his legacy has been internalized as a lived tradition rather than a static doctrine. Yasawi's teachings continue to serve as a source of spiritual resilience, cultural continuity, and identity formation in Kazakh society, particularly in its synthesis of Turkic heritage and Islamic values.

In conclusion, the phenomenological analysis reframes Ahmad Yasawi not simply as a historical figure, but as a living spiritual presence whose teachings and personality continue to shape individual and collective experience in Central Asia.

Kaynaklar

- Alfrid, Lengle, *Osnovi Ekzistentsiyalnogo Analiza*, (Çev. Alla Shapkina), SPb., Piter, 2022.
- Akhmetbekova, Akbota, *Kazak Adebietindegi Sopılık Poeziya*, Almatı, Kazak Universiteti, 2011.
- Bekker, Oskar, "O hrupkosti prekrasnogo i avanturizme hudojnika, Ontologičeskoe issledovanie v oblasti èstetičeskogo fenomena", *Fenomenologija i èstetika*, Moskva, Gruppa Kompanij «RIPOL klassik», 2019.
- Gusserl', Èdmund, *Idei k Čistoj Fenomenologii i Fenomenologičeskoj Filosofii*, Kniga pervaja: (Çev. A. V. Mihajlova), 3-e izd., Akademičeskoj proekt, Moskva, 2019.
- İbrayev, Şakir, *Abaydın Akındık Beynesi*, Turan Baspası, Almatı, 2023.
- Mayers, David - Tuenzh Jan, *Aleumettik Psihologiya*, 12-basylym, Ulıtyq audarma biurosy, Almaty, 2018.
- Merrell-Vol'f, Franklin, *Razmyšleniya o Prirode Transcendental'nogo Soznaniya*, (Çev. D.Burby), OOO Knizhnoe izdatel'stvo «Sofija», Moskva, 2020.
- Nikonova, Svetlana, "Živoj mir poètičeskogo jazyka v germenевtike Rikëra i Gadamera", *Rikër P., Gadamer H.-G. Fenomenologija poëzii*, Gruppa Kompanij «RIPOL klassik», «Pangloss», Moskva, 2019. Sartre, J. P. *Satr, Čto takoe literatura? Perevod s Francuzskogo N.I.Poltarackoj*, Izdatel'stvo AST, Moskva, 2020.
- Kudayberdiuli, Shakarim, *Shakarim*, Şığarmaları, Jazuvsı, Akmatı, 1988.
- Suhih, Igor', *Struktura i Smysl: Teorija Literatury Dlja Vseh*, SPb., Azbuka-Attikus, 2016.
- Sızdıqova Rabiga, *Yesevı Hikmetterining Tili*. Sözdük – Slovar, Almatı: 2004.
- Tolstoy, L. N., İspoved, *O Jizni*, İzd. AST, Moskva, 2021.
- Turyşeva Ol'ga, *Teorija i Metodologija Zarubežnogo Literaturovedeniya*, FLINTA: Nauka. Moskva, 2013.
- Haziret Sultan Ahmet Yesevı. *Hikmet*, (Haz. M. Jarmuhambetuli, M. Şafıgi ve J. Kariyeva), Zhalın. Almatı, 2002.
- Hrolenko, Aleksander, *Osnovy Sovremennoj Filologii*, FLINTA: Nauka, Moskva, 2013.
- Jampol'skaja, Anna. *Iskusstva Fenomenologii*, RİPOL klassik, Moskva, 2020.
- Topbaş, Osman Nuri, *İmannon İhsanğa Tasavvuf*. (Çev. H. Öztürk), 3. Baskı, Almatı, 2014.
- Yesevı Fenomeni. Otbası hrestomatiyesi*, (Haz. S.Kerimbaj, M.Tölegen, Ə.Nöbi, A.Tasbolat), 4-basylym, Almaty, 2022.
- Zholdassulı, Talgat, "Sovyet Kazakistan'ında Tasavvuf: Komünistlerin Yesevilik ve İşanlara Yönelik Faaliyeti", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 2024, S. 109, (ss. 49-77).

