

Yunus Emre Őirlerindeki Āyet İktibasları ve Tasavvufi/İşârî Tefsir Açısından Değerlendirilmesi

Ercan ŐEN¹

Öz

XIII. yūzyıl sūfî Őairlerinden olan Yunus Emre, dūřunceleri ve temsil ettięi deęerler açısından Tūrk-İřlām kūltūründe önemli bir yere sahip, sevilen ve kabul gōren bir isim olmuřtur. Onu bu zirveye çıkaran esas yōnū ise Őirleri ve onların oluřturduęu etki alanıdır. O, Őirleriyle İřlām'ın ve Kur'ān'ın içerdięi temel ahlākî deęerleri terennūm etmiřtir. Aynı zamanda o Őirlerinde dinî-tasavvufi konuları ele almanın yanı sıra İřlām'ın kurucu metni olan Kur'ān āyetlerini ve bunların içerdięi birçok deęeri kimi zaman lafzen kimi zaman da mānen iktibas ederek pek çok Őirinde kullanmıřtır. Bu alıřmada Yunus Emre'nin kimi Őirlerindeki āyet merkezli bazı lafzî iktibaslar tespit edilmiř, ardından bu iktibaslar iřârî tefsir geleneęi açısından deęerlendirilmiřtir. Bōylelikle Őirlerinde tasavvufi sembolik dili bařarlı Őekilde kullanan Yunus Emre'nin iřârî tefsir geleneęine katkısına iliřkin bazı deęerlendirmelerde bulunulmuřtur.

Anahtar Kelimeler: Yunus Emre, Kur'ān, Őir, Tasavvufi tefsir, İktibas

Quotations of Verses in Yunus Emre Poems and Evaluation In Terms of Sūfî/Iřârî Tafsîr

Abstract

Yunus Emre, one of the Sufi poets of the XIIIth century, has an important place in Turkish-Islamic culture in terms of his thoughts and the values he represents, and has been a popular and accepted name. The main aspect that brought him to this summit is his poems and the sphere of influence they create. With his poems, he expressed the basic moral values contained in Islam and the Qur'an. At the same time, in addition to dealing with religious-sufistic issues in his poems, he used the verses of the Qur'an, which is the founding text of Islam, and many values contained in them in many of his poems by quoting them, sometimes literally and sometimes spiritually. In this study, some verse-centred literal quotations in some of Yunus Emre's poems are identified, and then these quotations are evaluated in terms of the tradition of al-Isārî exegesis. In this way, some evaluations have been made regarding the contribution of Yunus Emre, who successfully uses Sufi symbolic language in his poems, to the tradition of al-isārî exegesis.

Key Words: Yunus Emre, Qur'ān, Poem, Ishārî tafsîr, Quotation

Atıf İin / Please Cite As:

Ően, E. (2022). Yunus Emre Őirlerindeki āyet iktibasları ve tasavvufi/işârî tefsir açısından değerlendirilmesi. *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 11(3), 896-910.

Geliş Tarihi / Received Date: 22.10.2021

Kabul Tarihi / Accepted Date: 26.01.2022

¹ Doç. Dr. - Afyon Kocatepe Őniversitesi İřlami İlimler Fakūltesi, ercansen@aku.edu.tr

 ORCID: 0000-0003-2583-1540

Giriş

Dinî-tasavvufî alanda manzum eser veren şairler, şiirlerini kaleme alırken birtakım kaynaklardan istifade etmişlerdir. Bu kaynaklar arasında Kur’ân ve hadis başta olmak üzere dinî ilimlerin farklı dalları, mitoloji, tarihî ve efsanevî olaylar ve kişiler, felsefe, tıp, astronomi ve benzeri gibi ilimler, kültür, gelenek ve görenekler yer alır.

Kur’ân-ı Kerîm’in temel kaynak olarak benimsendiği tasavvufî tekke edebiyatında ise hemen her eserde âyet ve hadis iktibaslarına yer verilmek suretiyle âyet ve hadis merkezli birçok teşbih, mecâz ve telmih kullanılmış olup bu vesileyle mana veciz şekilde ifadeye çalışılarak işlenen fikir güçlendirilmiştir. Bu süreçte Kur’ân âyetleri bazen orijinal lâfızlarıyla bazen meâlen iktibas edilmiş, kimi zaman âyetlere telmihlerde bulunulmuş, kimi zaman da Kur’ân’ın muhtelif isimleriyle sûrelerin isimleri iktibas edilmiştir (Çelik, 2001, s. 131-148; Kuzubaş, 2003, s. 101; Mermer, 2009, s. 30).

Kelime anlamı itibarıyla, “ateş yakmak için kor/köz almak, ödünç almak, ilim almak, faydalanmak” gibi anlamlara gelen iktibas, mecâzî olarak “bilgi elde etmeye çalışmak, birinin ilminden istifade etmek” anlamında da kullanılmış olup (Halîl b. Ahmed, 2003, III/352; Zemahşerî, 1997, II, 47) sözü süslemek ve manayı pekiştirmek amacıyla âyet ve hadislerden alınan parça olarak tarif edilmiştir. Diğer bir ifadeyle iktibas, müellifin başkasına ait olan bir kelamı kendi metninde kullanmasıdır (Kamil-Vehbe, 1984, s. 56; Durmuş, 2000, XXII/52; Cevdet Paşa, 2000, s. 118; Pala, 2014, s. 228-229). Kısaca iktibas, şiir veya nesirde bir âyet-i kerimenin veya hadis-i şerifin tamamının veya bir kısmının alıntılanmasıdır. İfadeye canlılık ve sıcaklık kazandırdığı, sözü pekiştirip güzelleştirdiği için Kur’ân veya hadisten yapılan iktibaslar edebî bir sanat olarak kabul edilmiştir (Durmuş, 2000, XXII/52; Hamevî, 2004, II/455; Hâşimî, s. 338). Şiirlerde, iktibas yapılan âyet veya hadisler tamamen veya kısmen yer verilmiştir. Bu anlamda ifadenin tamamı alınırsa bu tip alıntılara tam iktibas, kısmen alıntı yapılırsa bunlara ise nâkıs iktibas adı verilmiştir (Külekcî, 1995, s. 205-210; Cevdet Paşa, 2000, s. 118-119; Saraç, 2006, s. 274-276; Pala, 2014, 228-229). İktibasın en başta gelen şartı ise alınan âyet veya hadise dair herhangi bir işaret veya açıklamanın bulunmamasıdır. Diğer bir ifadeyle iktibasta şart, sözün âyet ya da hadis olduğu belirtilmeden aynen ya da kısmen getirilmesidir (Değirmençay, 1996, s. 113; Uzun, 2000, XXII/52-54). Âyetlerin iktibası daha çok bir düşüncüyü örneklendirerek anlatma ve aynı zamanda çağrışım yoluyla hatırlatma maksadıyla yapılmaktadır. İktibas sanatından söz edilebilmesi için alıntının en az bir terkip olması şart olarak görülmüştür. Bu sebeple bir söz, âyet veya hadisten tek bir kelimenin alıntılanması iktibas olarak kabul edilmediği gibi, uzun yapılan iktibaslar da makbul sayılmamıştır (Bulut, 2015, s. 164).

Arap edebiyatına bağlı olarak İran ve Türk edebiyatlarına intikal eden iktibas, Türk edebiyatında yenileşme dönemine kadar âyet ve hadislerden seçilen ibarelerin aktarılması şeklinde kullanılmıştır (Uzun, 2000, XXII/5254). Bu anlamda Divan’ında âyet iktibaslarına yer veren dikkat çekici isimlerden biri tasavvufî tekke edebiyatımızda bir ekol olarak kabul edilen Yunus Emre’dir. Yunus Emre sadece klasik bir şair olmayıp bunun yanında kendisinden sonra gelen tasavvufî tekke edebiyatı mensuplarının izinden gittiği Anadolu İslâm coğrafyasının önemli bir edebiyat, tasavvuf ve düşünce insanıdır.

Her şeyden önce bir şiirdeki teşbih, mecâz ve telmihleri doğru yakalayabilmek ve onun dünyasına girebilmek için onun beslendiği bilgi ve ilham kaynaklarını yani dayanaklarını iyi bilmek gerekmektedir. Bu anlamda Türk-İslâm mutasavvıfî olan Yunus Emre’nin üslubuna ve sanatına dayanak oluşturan en önemli unsur tasavvuftur. Onun kişiliğinin oluşmasında İslâm kültürünün tefsir, hadis, edebiyat, coğrafya, astronomi gibi çeşitli dallarının tesiri büyüktür. O, İslâm tasavvufunun inceliklerini hiçbir kalıp içerisine girmeden büyük bir sadelik ve derinlikle ifade etmiş, tasavvufî görüşlerini dile getirirken Kur’ân âyetlerinden ve hadis-i şeriflerden istifade etmiş, bunları kendi dili ve terminolojisi içerisinde ustaca kullanmıştır (Kotan, 2017, s. 247). Nitekim Mustafa Tatcı’nın da belirttiği gibi Bir Türk-İslâm mutasavvıfî olarak Yunus Emre’nin şahsiyetini oluşturan en önemli unsur tasavvufî iklimdir. Bu iklim ise bilindiği üzere Kur’ân ve sünnetin şekillendirdiği bir atmosferin ürünüdür. Bundan dolayı Yunus’un dünyasını Allah aşkı, vahdet düşüncesi, ilahi ahlâk ve gelenek gibi dört önemli kavram oluşturmaktadır (Tatcı, 2015, s. 39). Yunus’un şiirlerinde Hint ve İran mitolojisi başta olmak üzere çeşitli kültürlerden izler bulunsa da onun şiirlerine asıl rengini veren temel unsurlar âyet ve hadisler, klasik dönem mutasavvıfları, halk kahramanları, mahalli hayatın izleridir (Tatcı, 2015, s. 42).

Müslüman şairlerin Kur’ân ve hadis rivâyetlerine sadece kutsal metin gözü ile bakmayıp bu iki kaynağın sanatsal yönlerinden de azami derecede istifade ettikleri malumdur. Bu bağlamda Yunus Emre şiirlerinde pek çok Kur’ân motifini istihdam etmesi, birçok süre ve âyetten iktibaslarla bulunması yönüyle

oldukça dikkat çeken bir isimdir. Zira o gerek lafzî gerekse mânevî iktibaslarla şiirlerini ifade etmiştir. İşte bu çalışmanın yapılmasındaki temel amaç Yunus Emre şiirlerinde Kur'an merkezli pek çok iktibasa yer verilmesine rağmen bunların tasavvufî/işârî tefsir geleneği açısından şimdiye kadar değerlendirilmemiş olmasıdır. Dolayısıyla çalışmamız bu alandaki boşluğu az da olsa doldurma hedefini taşımaktadır. Buradan hareketle makalede Yunus Emre'nin Divan'ındaki² âyet merkezli iktibaslarının temsil gücü yüksek örneklerden bazılarının tasavvufî/işârî tefsirlerdeki izdüşümleri üzerinde durulacaktır. Şu hususun altı çizilmelidir ki, Yunus Emre'nin Divan'ında âyet ve hadis kullanımı yoğun olduğu için bunların tamamını ele almak çalışmanın hacmini ve sınırlarını aşacağından makalede yalnızca onun iktibas yoluyla yer verdiği bazı âyetler tasavvufî/işârî tefsir geleneği bakımından incelenecek, böylelikle onun Kur'an âyetlerine yaptığı lafzî iktibasların dayandığı tasavvufî/işârî yorumlara dikkat çekilecektir.

Yunus'un âyetlerle sık sık irtibat kurması Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri şeklinde bir tefsir ameliyesinden öte âyet-i kerîmelerin mesajları üzerinden işaret etmek istediği konuya dair şahit getirmesiyle bağlantılıdır. Bu tür kullanımlara özellikle Ahmed Yesevî (ö. 562/1166), Hacı Bektaş Velî (ö. 669/1271[?]), Mevlânâ (ö. 672/1273), Hacı Bayram Velî (ö. 833/1430), Niyazi Mısrî (ö. 1105/1694), Şeyh Hasan Ünsî (ö. 1136/1723) gibi isimlerin öncüsü olduğu tekke-tasavvuf edebiyatında sıkça rastlanmaktadır. Bu bağlamda Yunus Emre; Ahmed Yesevî ile başlayan, Mevlânâ, Hacı Bektaş Velî, Hacı Bayram Velî, Gülşehrî (ö. 717/1317'den sonra), Âşık Paşa (ö. 733/1332), Süleyman Çelebi (ö. 825/1422) gibi birçok değerli insanı yetiştiren bir geleneğin halkası konumundadır.

Manzumelerinde tasavvufun girift ve tartışmalı meselelerinin yanı sıra şeriat çizgisi dâhilindeki hususları da ele alan Yunus Emre, şeriat ve tarikat dengesine oldukça önem vermiştir. Tasavvuf kültüründe dört kapı olarak nitelenen şeriat, tarikat, mârifet ve hakikat arasında kurduğu güçlü ilişki, Yunus Emre'nin bir ayağı şeriatte sabit olan bir mutasavvıf olduğunu göstermektedir (Kahraman, 2017, s. 17). Zira Divan'ının birçok yerinde âyet ve hadislerden iktibaslar yapması, dinin temel vecibelerini dile getirmesi ve peygamber kıssalarına telmihlerde bulunması bu dengenin bir tezahürü olarak görülebilir. Şiirlerinde tasavvufî kavramları sıkça kullanan Yunus Emre, tıpkı diğer sûfî şairler gibi, Kur'an'da adı geçen peygamberlere ve onlara ait kıssalara yer vermiştir. Bunun yanında Allah'ın sıfatlarıyla ilgili lâfızlara, meleklerle, cennete telmihte bulunmuş; onlarla ilgili benzetmeler yapmış, Divan'ında İslâm'ın temel umdelerini şeriat dairesinde ele almaya çalışmıştır. Bu anlamda Yunus Emre'nin de tıpkı diğer sûfiler gibi din bilimlerinin üslubunu değiştirme ve geliştirme yolunu seçtiği belirtilebilir. Bilindiği gibi sûfilerin sıkça kullandığı bu üslup, dinî bilginin sıradan insanlara ulaşmasını sağlayabilecek şekilde remizli anlatımdan, hikâyelerden, en önemlisi de şiirin imkânlarından istifadeyle düşünceleri anlatmaya odaklanmıştır (Demirli, 2015, s. 9-10).

Burada şu hususun altını çizmek gerekir ki Yunus Emre'yi felsefî anlamda panteist, mistik veya hümanist kabul etmek doğru değildir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi her şeyden önce onun tasavvuf anlayışı, Kur'an'da zikredilen esaslara, Hz. Peygamber'in sünnetine ve ayrıca kendisinden önce yaşamış olan İslâm mutasavvıflarının telkin ettiği tefekküre dayanmaktadır (Tatçı, 2015, s. 39).

Yunus Emre'nin Düşünce Dünyasında Kur'an'ın Yeri: Sözü Şiirden, Aslı Kitaptan

Yunus Emre'nin Kur'an'ı nasıl tasvir ettiği, Kur'an ile ilişkisini nasıl kurduğu, kısacası onun Kur'an karşısında nasıl bir tutum benimsediği oldukça önem arz etmektedir. Bu ortaya konulduğu takdirde onun şiirlerinin arka planı daha iyi anlaşılacak, Kur'an kültürünün şiirlerine etki oranı daha net ortaya çıkacaktır. Öncelikle şunun altını çizmemiz gerekir ki Kur'an-ı Kerîm bir şiir kitabı değildir. Fakat Kur'an'ın şiiri andıran bazı pasajları da bulunmaktadır. Özellikle Mekkî sûrelerin pek çoğu şiir üslubunu yansıtmaktadır. Bu yönüyle Kur'an inanmadığı halde birçok müşrik Arabı derinden etkilemiştir. Kur'an'ın bu özelliğini bilen ârifler ve sûfiler dini tebliğ noktasında hem Kur'an'ın şiirsel üslubundan çokça faydalanmışlar hem de şiirlerinde âyet ve hadis metinlerini merkeze alarak iktibaslarda bulunmuşlardır. Hususen tekke-tasavvuf edebiyatında bu türe fazlasıyla rastlanmaktadır ki buna yer veren isimler arasında Yunus Emre de bulunmaktadır.

Yunus Emre'nin şiirlerinin geneli incelendiğinde, onun Kur'an'a ve Kur'an kültürüne vâkıf olduğu anlaşılmaktadır. Hayatı ve aldığı eğitim hakkında yeteri kadar bilgi bulunmasa da şiirlerinden anlaşıldığı kadarıyla ciddi düzeyde eğitim gördüğü, farklı ilim merkezlerine seyahat ettiği ve temel düzeyde İslâmî

² Bu çalışmada kullanılan Yunus Emre'ye ait şiirler Mustafa Tatçı'nın hazırlamış olduğu ve 1997 yılında Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları arasından çıkan Yunus Emre Divanı'ndan (Tenkitli Metin) alınmıştır. Çalışmada kullanılan şiirlerin yanlarındaki ilk rakam ilgili şiirin Divan'daki şiir numarasını, ikinci rakam ise şiirdeki kaçınıcı beyit olduğunu göstermektedir.

ilimlerden haberdar olduğu söylenebilir. Zira Şiirlerinde İslâm'a ve İslâmî değerlere dair verdiği bilgiler bu durumu açıkça ortaya koymaktadır.

Kur'an hem eŐsiz ifade ve ũslubuyla hem de içerdiği mana zenginlikleriyle okuyanı derinden etkilemiştir. Bu anlamda inananları yerine göre korkutup kaygılandırmıŐ, yerine göre sevindirip ũmitlendirmiŐtir. Çünkü Kur'an bir öğüt olmanın yanı sıra kalplerdeki hastalıklara bir Őifa, inananlara bir rehber ve rahmettir (Ynus 10/57). Aynı zamanda Kur'an, mânevî ve ahlâkî bozuklukları tedaviye yönelen, insanın iç dünyasını arındırmasını, doğru inanç ve güzel hasletler kazanmasını sağlayıcı hükümler içeren bir kitaptır. Bunun yanında inananların ebedî kurtuluşa yönelmesine ve hak yolda yürümesine rehberlik eden bir kitaptır (Mâtrdî, 2006, VII/71-73; Râzî, 1981, XVII/121-122). Bu inceliklerin farkında olan Yunus, özünde hidâyet ve rahmet olan Kur'an'ı içeriden bakan bir gözle anlamaya çalıŐmıŐ, Kur'an'la bütünleŐmenin önemine dikkat çekmiştir. Onun, "*Sayru (basta) olmuş iniler (inler) Kur'an ũnn (okunmasını) diniler, Kur'an okuyan kendi, kendi Kur'an içinde.*"(302/8) Őeklindeki dizeleri Kur'an'la hemhal olmaya verdiği değerin en açık delillerinden biridir.

Kur'an'da insanın yaratılıŐına dair verilen bilgilere bakıldığında orada insanın çeşitli aŐamalar ve evreler halinde topraktan (Hac 22/5; M'minn 23/67), kara balçıktan ve kuru amurdan (Hicr 15/26-28, 33), amurdan (En'am 6/2; A'raf 7/11; Secde 32/7; Sâd 38/71-76), balçıktan (M'minn 23/12), ateŐte piŐmiŐ kuru bir amurdan (Rahman 55/14), yapıŐkan cıvık amurdan (Saffât 37/11), sudan (Enbiyâ 21/30; Nr 24/45; Furkan 25/54), nutfeden (Nahl 15/4; M'minn 23/14; Yâsin 36/77; İnsan 76/2) yaratıldığına dair bilgiler yer almaktadır. Bu anlamda insana kendi özünü bildiren en önemli kaynağın Kur'an olduğunu ifade eden Yunus, insanın kendi varlığına ilişkin temel bilgilerin Kur'an'da yer aldığını belirtmek suretiyle insanın diğer varlıklar arasında kendini tanımak ve konumlandırmak için öncelikle Kur'an'a baŐvurmasını Şöyle tavsiye etmektedir: "*Ey kendi özünü bilmeyen Őz manasın anlamayan, Hak varlığın ister isen uŐ ilm ile Kur'an'dadır.*"(65/5) Yunus bu ifadeleri ile sözlerinin Kur'an'a dayandığını açık bir Şekilde dillendirmektedir. Ancak kiŐinin bu tür derin anlamları Kur'an'ın özünden okuyabilmesi için derin bir Kur'an kültürüne sahip olması gerekir. Nitekim Yunus Emre'nin bu kültüre sahip olduğu Őiirleri tefekkür eşliğinde okunduğunda anlaŐılacaktır.

Kur'an, Hakkı temsil eden insana Hak tarafından gönderilen rehberdir. Bu rehberliği kabul eden insan için başka mürŐit gerekmez. Bu anlamda Yunus kendisi için Kur'an'ı yol gösterici bir kılavuz olarak görmüŐ, 'mrŐiddir Kur'an bana' derken bu hakikate Şöyle vurgu yapmıŐtır: "*Kâf dağı zerrem değil ay u güneŐ bana kul, AŐlam Hak'der Őek değil mrŐiddir Kur'an bana.*"(12/2) Yine benzer manayı içeren bir başka ifadesinde ise, "*PiŐrev biŐe Kur'an durur vatan biŐe Cennet durur, Ol Tamu'yu Hak yandırır ol gül-i glizardır biŐe.*"(333/3) diyerek Kur'an'ın rehberlik vazifesinin altını kararlılıkla çizmiŐtir. Bu bağlamda, "*UŐ güne nazâr oldu bu biŐim canımızza, Muhammed bünyâd urdu dn ũ imanımızza.*"(311/1) derken de Hz. Peygamber'i rehber edindiğini açıkça belirtmiştir. Bütün bu ifadeler birlikte düŐünüldüęünde gerek Kur'an'ın içeriğini ve mesajlarını gerekse Hz. Peygamber'in hadislerini ve Őiretini dikkate almadan Yunus'un düşünce dünyasını anlamının mümkün olmayacağı açık hale gelmektedir.

Kur'an'ın Allah tarafından inzal olunduğuna vurgu yapan Yunus Emre, Kur'an dıŐı kaynaklardan beslenenlere karşı Kur'an'ı nceler ve asıl kaynağın Kur'an olması gerektiğini Ő Şekilde dile getirir: "*m Kur'an gökten indi onu Allah buyurdu, Ondan haber versene bâ kitaptan tersin.*"(248/3)

Yunus'un kimi Şiirlerinde kalıplaŐmıŐ hale gelen ve derin manalar yüklenmiŐ bir 'dört kitap' terkibi dikkat çekmektedir. Tahmin edileceği üzere bu terkinin geçtiği yerlerde Zebur, Tevrat, İncil ve Kur'an'a gönderme yapılmakta ve ayrıca onların ledünnî ve mânevî anlamlarına vurgu yapılmaktadır. Yunus Emre'ye göre bu dört kitapta anlatılanların tamamı Kur'an'da mevcuttur. Nitekim bir Őiirinde Şöyle demektedir: "*Dört kitâbın manası tamamdır bir elifde, Bâ dedirmen siz bana bâ deyicek aŐaram.*"(91/4-171/3). Dört kitabın içerik olarak benzer hakikatleri barındırdığı vurgusunu her fırsatta gündeme getiren Yunus, hemen her sfi gibi Kur'an'ın sonsuz mana derinliğine sahip bir kitap olduğunu düŐünmektedir. Bu düşüncesini ise derviŐ diliyle Şiirlerinde dile getirmektedir. Bilindiği üzere derviŐ bir metne zâhirî yönde baktığı gibi işârî yönden de bakmakta ve böylelikle bazı alt anlamlara ulaŐabilmektedir. Bu anlamda sfi gözünde Şiir, zaman zaman ilahi ilhamın Şairin kalbine yüklediği manayı sze dönüŐtüren bir vasıta haline de gelebilmektedir.

Şeriat-hakikat ilişkisini kavramada Kur'an kavramlarının çok boyutlu manalarını bilmenin önemli bir yeri vardır. Bu bakımdan tasavvuf literatüründe Şeriat ve hakikat iliŐkisi izah edilirken bazı benzetmelere baŐvurulmaktadır. Bu anlamda zaman zaman Şeriat bilgisi kabuğa, hakikat bilgisi ise ze benzetilmiştir.

Yunus, Divan'ında şeriat ve hakikat ilişkisini deniz ve denizdeki gemi benzetmesiyle ele almış, bu anlamda şeriatı gemiye, hakikati bir denize benzetmiştir. Ona göre gemide yol almak hakikate en yakın yerde olmak demektir. Ancak süreç içerisinde gemiden çıkarak denize dalanlar olduğu gibi gemide kalmakla yetinenler de olmuştur. Yunus Emre denize dalanları ârifler olarak nitelendirirken gemide kalanları ise şeriatın zâhiriyle yetinmekle, kuralcılığı esas almakla nitelendirmiş, onların hakikatten habersiz kaldıklarına dikkat çekmiştir. Bunun sebebinin ise onların denize dalıp hakikate ulaşmak yerine gemide herhangi bir şekilde yaşamayı tercih etmeleri olduğunu vurgulamıştır. Nitekim o, "*Hakikat bir denizdir şeriat onun gemisi, Çoklar gemiden çıkup denize tamladılar.*"(38/1) derken ve devamında da, "*Dört kitabı şerheden âsîdir hakikatte, Zira tefsîr okuyup manasını bilmediler.*"(38/5) demek suretiyle fakihlerin şeriat gemisinde kalıp asıl hakikatin bulunacağı denize dalmamalarını eleştirmiştir. Aynı zamanda çoğu insanın Kur'an'ı kuru bir şekilde öğrenmek ve yorumlamak aşamasında kaldığını buna karşılık tefsir okumalarına rağmen Kur'an ahlâkını benimsemekten uzak olduklarını dile getirmiş, lafızların ötesindeki anlam derinliklerine geçemediklerine dikkat çekmiştir.

Kur'anî bir emrin anlaşılmasının göstergesi onun lâfzen anlaşılması değil, orada ifade edilen hususun gereğinin yerine getirilmesidir. Bu anlamda Kur'an'da ifadesini bulan bir hususun anlaşılması kadar gereğinin de yerine getirilmesi önem arz etmektedir. Yunus Emre, Kur'an'ın içerdiği her bir hususun pratiğe yönelik bir yönünün var olduğunu öngörmektedir. Nitekim onun, "*Evvel kapu şeriat emr ü nehyi bildirür, Yıya günâhlarını her bir Kur'an hecesi.*"(351/3) dizesi dikkate alındığında düşünce dünyasında İslâm'ın kurucu metni olan Kur'an'ın aslî bir unsur olarak yer aldığı açıkça görülmekte ve onun anlayışında yükümlülük merkezli bir Kur'an anlayışı olduğu anlaşılmaktadır.

Yunus'un düşünce dünyasında Kur'an'ın yerini gösteren diğer başka örnekler olsa da konuyu uzatmamak adına bu kadarıyla yetinmek istiyoruz. Fakat onun zengin Kur'an kültürüne işaret etmesi bakımından şiirlerinde yer verdiği Kur'an kökenli kavramların yoğunluğuna bakıldığında 'Kur'anî kavramlarla örülü bir Divan'la karşı karşıya olduğumuz söylenebilir. Sözün özü Yunus Emre, esasında şiirlerinin bir araç olduğunu buna karşılık şiirlerinin ruhunun, aslının Kur'an'ın manalarını içerdiğini ifade etmektedir. Bu anlamda sözlerinin asıllarının Kur'an'dan naklettiğini şöyle dile getirir: "*Yunus'un sözü şiirden amma aslı kitaptan, Hadis ile denene key (bilgi) sâdık olmak gerek.*"(137/9). Bu dizeler onun şiirinin ruhunun İslâm'ın iki kaynağı olan Kur'an ve sünnetten asla bağımsız olmadığını hatta o iki kaynağa dayandığını göstermektedir.

İşârî Tefsir ve Meşrûiyeti

Yunus Emre'nin âyet iktibaslarının işârî tefsir açısından tahliline geçmeden önce tasavvufî/işârî tefsir hakkında kısa bir bilgi vermek yerinde olacaktır. İşâret, sözlükte "üstü kapalı söz, nasihat, delalet, dolaylı ve kinâyeli bir sözle anlatma ve bir nesneyi gösterme" gibi anlamlara gelmektedir (Halil b. Ahmed, 2003, II/365; Cevherî, 1984, s. 704). İşârî kelimesi ise sembolik, remzî, ima ve işaret yoluyla söylenmek istenen şeydir. Bir tasavvuf istilâhı olarak ise işârî, "ibare ile anlatılamayan, yalnızca ilham ve keşf gibi yollarla ulaşılan bilgi ve sezgi sayesinde anlaşılabilir kadar gizli mana" anlamına gelmektedir (Uludağ, 2001, XXIII/424; Erkaya, 2017, s. 35). İşârî tefsir ya da diğer adıyla işârî yorum Kur'an'ın esrârî ve incelikleri konusunda sadece tasavvuf erbabına açık olan bir takım gizli işaretlerle zâhirî manasından başka bir mana ile Kur'an'ı te'vil etme faaliyetidir (Zürkânî, 1996, II/66; Ateş, 1998, s. 19; Zehebî, 2003, II/261; Gördük, 2013, s. 38-39). Buradan hareketle zaman içinde keşf ve ilhamla Kur'an âyetlerinin bir kısmının veya tamamının yorumlandığı tefsirlere de işârî tefsir adlandırması kullanılır olmuştur (Uludağ, 2001, XXIII/424; Çalışkan, 2021, s. 176). Özetle belirtmek gerekirse tasavvuf ehlinin Kur'an-ı Kerim'e dair birikimlerini aktaran tasavvufî içerikli tefsirleri işârî tefsir olarak tanımlamak mümkündür. Bu tefsirlerin bazıları ilk âyetinden son âyetine kadar Kur'an-ı Kerim'in tamamını açıklayan eserler olmasının yanı sıra bazıları da yalnızca belirli âyetlerin açıklamalarına yer veren çalışmalar görünümündedir. Yine bu eserlerde kimi zaman diğer rivâyet ve dirâyet tefsirlerinde görülebileceği gibi zâhirî anlama dair uzun açıklama ve yorumlara yer verilmiş, kimi zaman ise yalnızca işârî te'viller üzerinde durulmuştur. Bu bakımdan işârî tefsir olarak adlandırılan bu eserlerin farklı yöntemleri izlediği söylenebilir.

İşârî tefsiri savunanlar bu tefsir şeklini insanın gönül ve his dünyasının bir yansıması olarak görmüşler, âyetlerin iç/bâtın yorumlarına ulaşmak için bilgi birikimi ve tefekkür kabiliyeti yanında ahlâkî olgunluğun da şart olduğuna vurgu yapmışlardır. Tefsir tarihine yakından bakıldığında Tüsterî (ö. 283/896), Sülemî (ö. 412/1021), Salebî (ö. 427/1035), Kuşeyrî (ö. 465/1072), Meybûdî (ö. 520/1126), Ruzbihan Baklî (ö. 606/1209), Nahcuvânî (ö. 920/1514), İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) ve İbn Acîbe (ö. 1224/1809) gibi isimlerin işârî yönteme göre âyetleri yorumlayan önemli sûfî müfessirlerin arasında zikredildiği

görülmektedir (Zehebî, 2003, II/281-307; Uludağ, 2001, XXIII/425-427; Cerrahoğlu, 2005, s. 434; Çalışkan, 2021, 178-179).

Yukarıdaki tanımlarda da kısaca değinildiği gibi işâri tefsir kısmen keşf ve ilham gibi öznel bir yolla elde edildiği için İslâm âlimlerinin bir kısmı bu tür tefsiri meşru görmeyerek kabule yanaşmamışlar, hatta ona yönelik birtakım eleştirilerde de bulunmuşlardır. Bu eleştirilere karşılık olarak işâri tefsirin geğerli olabilmesi adına bazı kriterler öne sürülmüştür. Bu kriterleri, işâri mananın lâfzın ilk olarak ve herkesçe anlaşılan zâhir manasına aykırılık taşımama; zorlama yani uzak bir te'vîlin eseri olmama; başka bir nasta bu mananın doğruluğuna herhangi bir delil bulunma; bu manayı kabul etmeye şer'î veya aklî herhangi bir engel bulunmama; söz konusu mananın, lâfzın tek manası olduğu iddiasında bulunmama (Zürkânî, 1996, II/68; Ateş, 1998, s. 21; Ay, 2011, s. 46-47; Gördük, 2013, s. 130) şeklinde hülasa etmek mümkündür. Bu ilkeler bir bütün olarak değeriendirildiğinde herhangi bir âyetin veya âyette yer alan bir kelimenin temelsiz ve aşırı yorumlara maruz kalmasına engel olma hassasiyetinin varlığı kendini hissettirmektedir. Zira anlama olgusu her zaman öznelliğe açıktır. Hal böyle olunca mutlaka tekellüf iğereren kimi yorumları sınırlayacak bazı temel ilkeler söz konusu olacaktır. Aksi takdirde, bir âyetle ilgili akla gelen her anlamı işâri tefsir adı altında Kur'an'a söyletmek kaçınılmaz hale gelecektir.

İslâm tefsir geleneğinde meşru bir zemini bulunan işâri tefsirde sıklıkla söz konusu edilen kavramlara bakıldığında birçoğunun doğrudan ya da dolaylı bir şekilde Kur'an kaynaklı olduğu görülmektedir. Zira mutasavvıfların eserlerinde yer verdikleri çoğu kavramlar âyetlerden ilham almakta veya bir şekilde âyetlerle örtüşmektedir. Nitekim Kur'an kaynaklı tasavvuf kavramlarıyla ilgili yapılan kimi çalışmalara bakıldığında âyetlerin zâhir manalarından istinbât edilen ve farklı türevleriyle Kur'an'da yer alan pek çok tasavvuf kavramının bulunduğunun altı çizilmiştir. Sözelimi ahlâkla ilişkili kavramlar olarak ebrâr, sâbikûn ve mukarrebûn, huşû, ihbât, ihlâs, isâr, rızâ, sabır ve şükür, sıdk, takvâ, tevekkül ve tefviz; nefis terbiyesine dair kavramlar olarak melâmet, mücâhede, sohbet, tebettül, tevbe, inâbe, ubûdiyyet, velâyet, zikir; bilgi; mârifete ilişkin kavramlar olarak, basîret, hak, hikmet, ilm-i ledün, sekîne, tevhid, tezekkür ve tefekkür, yakîn; muhabbet ile ilişkili kavramlar olarak havf ve recâ, işfâk, kurb, muhabbet, rağbet; yine dua, fakr ve gınâ, firâr, hayat, hürmet, i'tisâm, irâde, istikamet, murakabe, reyn, sürûr (Erkaya, 2017, s. 45-177) gibi tasavvuf kavramlarının Kur'an kaynaklı olduğunun altı çizilmiştir. Benzer şekilde işâri yorumla istinbât edilen ve farklı türevleriyle Kur'an'da yer alan akid, azim, fütüvvet, ihsân, ilm-i bâtın, imtihan, makam, müşâhede, riâyet, tams, zevk, fenâ ve beka, hayâ, hüzn, kabz ve bast, lütuf ve kahr, mahv ve isbat, safâ ve istifâ, semâ, telbîs gibi tasavvuf kavramlarının da Kur'an kaynaklı olduğuna dikkat çekilmiştir (Erkaya, 2017, s. 218-278; Yılmaz, 1997, s. 24-186). Bu anlamda tasavvufi tekke edebiyatının önemli isimlerinden olan Yunus'un şiirlerinde de Kur'an kaynaklı tasavvufi kavramlara fazlasıyla rastlanmaktadır.

şunu belirtmek gerekir ki hem Yunus'un şiirlerinde hem de onunla aynı geleneğe mensup kimselerin şiirlerinde Kur'an kaynaklı tasavvufi kavramların kullanması Kur'an'ın pek çok sûfi şair ve düşünüre kaynaklık etmesi açısından önem taşımaktadır. Zaten tasavvuf şiirinin amacı okuyucusunda iman ateşini güçlendirmek, ibadet vecdini artırmak ve onu bu dünyada kanaat ve tevekkül ile huzura, ruhundaki kemal ve amelindeki ihlas ile ebedî âlem saadetine layık kılmaktır (Yurtsever, 2019, s. 697). şunu da hatırlatmak gerekir ki yukarıda da kısmen zikredilen tasavvuf edebiyatına ait terimler, her ne kadar adı terim olsa da şiirlerde her biri birer hâl, makam veya tecrübe olarak yer almaktadır. Bu nedenle terim olarak nitelenen tasavvuf şiirine ait pek çok kavram telmih, teşbih ve mecâz içerisinde yer alabilmektedir.

Yunus Emre'nin Âyet İktibasları ve İşâri Tefsir Açısından Değeri

Kur'an'dan esinlenilerek ortaya konulan veya Kur'anî temaların ağırlıkta olduğu kimi şiirler her ne kadar manzum türde kaleme alınmış olsalar da bir yönüyle işâri tefsire örnek oluşturma potansiyeli taşımaktadır. Bu bakımdan tasavvufi tekke edebiyatı işâri tefsir açısından oldukça zengin bir kaynak konumundadır. Nitekim hem sûfi şairlerin şiirlerine hem de bu çerçevede Yunus Emre'nin şiirlerine dikkat kesilen bir okuyucu bu şiirlerdeki Kur'an kaynaklı iktibasların yoğunluğunu müşahede ettiğinde onların genel hatları itibarıyla Kur'an'ın işâri bir tefsiri olduğu yönünde güçlü bir izlenim edinecektir. Bundan dolayı bu şiirlerin şerhini yapanlar ağıklamalarını Kur'an'a dayandırmadıkları takdirde yapacakları açıklamalar bir yönüyle eksik olacaktır.

Kur'an-ı Kerim'i kendisi için "mürşid" olarak gören Yunus Emre'nin Kur'an âyetlerini şiirlerinde lafzen ve meâlen kullandığı pek çok örnek bulunmaktadır. Biz bunlardan sadece lafzi iktibasların bir kısmı üzerinde durmak istiyoruz. Bunu yaparken de işâri tefsir literatürünün önde gelen isimleri ve onların tefsirleri üzerinden bir yol izleyeceğiz.

Sırât-ı Müstakîm/صراط مستقيم

Kur'ân'da otuz üç yerde zikredilen sırât-ı müstakîm terkibi bilindiği üzere hak yol, apaçık ve dosdoğru yol gibi anlamlara gelmektedir (İsfahânî, s. 418). Müfessirler sırât-ı müstakîmin muhtevası çerçevesine girecek hususlar olarak Allah ve rasulüne uyma, Allah'ın kitabı, İslâm, iman, din, hak, cenneti hak etmiş olanların yolu, kurtuluşa ulaştırıp cennete götüren yol gibi izahlarda bulunmuşlardır (Mukâtil b. Suleymân, 2002, I/36; Taberî, 2001, I/170-176; Mâtürîdî, 2006, I/22; İbn Kesîr, 2000, I/218-223). Yine işârî tefsir geleneğinin en başta gelen sûfî müfessirlerden Tüsterî (ö. 283/896), sırât-ı müstakîmi dinde bid'at ve heva ehline ait olmayan yol olarak nitelemiştir (Tüsterî, 2004, s. 146). Sûfilerin Kur'ân âyetleri üzerindeki yorumlarını sistematik şekilde toplayan ilk kapsamlı çalışmanın sahibi olan Sülemî'nin (ö. 412/1021) tefsirinde sırât-ı müstakîm mârifet yolları, hidâyet yolu ve ünsiyet yolu gibi çeşitli nitelendirmelerle tasvir edilmiştir (Sülemî, 2001, I/39). Kuşeyrî ise sırât-ı müstakîmi hakkında kitap ve sünnetten delil bulunan, bid'atın etki edemediği ve yol bulamadığı, tevhid delillerinin doğruluğuna tanıklık ettiği, ibret delillerinin doğruluğunu dile getirdiği, izleyicisini tevhid alanına taşıyan, kendi çabasının sonucu olduğunu sanmaması için sahibine ilahî lütuf ve cömertliği gösteren yol olarak açıklamıştır (Kuşeyrî, 1981, I/30). Sûfî müfessirlerden Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) sırât-ı müstakîmi şeriâtin esrarını, hakikatin nurlarını, tarikatın aşamalarını bir araya getiren hak/doğru yol olarak nitelendirirken (Ali el-Kârî, 2013, I/29), Bursevî (ö. 1137/1725) de sırât-ı müstakîm tamlamasının hak din olan İslâm dini yerine istiare olarak geldiğini belirtmiştir (Bursevî, I/20-21). Bütün bu yorumlar dikkate alındığında sırât-ı müstakîmi kısaca Kur'ân ve sünnete uyumlu olan yol şeklinde tanımlamamız mümkündür. Nitekim bu çizgiyi kendisine rehber ettiğini bildiren Yunus, bir dizesinde sırât-ı müstakîmi bir farîza yani yerine getirilmesi zorunlu bir görev şeklinde nitelendirerek şöyle söylemiştir: “*Yunus sana farîzadır işbu sırât-ı müstakîm, İleyinde haşre-neşre Hakka'l-yakîn gerek nisâl.*” (155/9). Anlaşıldığı kadarıyla Yunus, vahyin kaynaklık ettiği bir çizgi olan sırât-ı müstakîmi hakka'l-yakîne ulaşmada önemli bir aşama olarak görmüştür. Buna göre bir Müslüman tevhide, Yüce Allah'ın emir ve nehiyelerine, hakka ve adalete uymak suretiyle sırât-ı müstakîmi kendisine rehber edindiği takdirde felaha kavuşacaktır.

Hârût ve Mârût/هاروت و ماروت

Yunus Emre etrafı pek çok israiliyât ile çevrilmiş olan ve Kur'ân'da sadece bir yerde zikredilen (Bakara 2/102) Hârût ve Mârût isimli iki meleğin adını doğrudan şöyle iktibas etmektedir: “*Gökteki Hârût ve Mârût aşk için indi yere, Zühre yüzün göricek unuttu Rahman'ım.*” (398/6) Yine bir dizesinde, “*Gör Hârût-Mârût ne idi Hazret'de ferîşte idi, Nasibin aşka aldırıp makâmın zühreye vere.*” (307/3) diyerek bu iki meleği mecâzî aşka, dünyevî ihtiraslara takılıp kalan veya seyr-i sülûkünde olağanüstü güçler peşinde koşarak Hak talebinden vazgeçen istidraç meraklısı kimseler olarak remzetmiştir.

İşârî tefsirlere bakıldığında ise benzer bir izahı Yunus'tan önce Kuşeyrî'de görmek mümkündür. Ona göre Hârût ve Mârût kıssasındaki işaret bu yolda çarpıtma ve kandırmaya meyleden ve aldatarak bir dava ortaya koyan kimseye yöneliktir. Bu kimse, kendisine uyanı yoldan çıkarmakta ve batılıyla onu cehenneme atmaktadır. Bu anlamda kim, saplantılarına meylederek değerini yitirirse iç yüzü ortaya çıkar ve kusurları basiret sahiplerince görülür. Dolayısıyla Hârût ve Mârût da alışkanlık haline getirdikleri günahla mağrur olunca, günahkâr insanlara sitem dilini uzattılar. Ayrıca kendilerinde şehvet cazibeleri ile fitne ve afetlerin sebepleri birleştiği için isyana giriştiler. Her tarafta yayılan hatalar işlediler. Kıyamet gününe kadar sürecek olan kötü bir duruma düştüler (Kuşeyrî, 1981, I/110; Ali- el-Kârî, 2013, I/99).

Len Terânî/لن تراني

Kur'ân'da Hz. Mûsâ'nın, “Rabbim, bana kendini göster, seni göreyim” diyerek Yüce Allah'ı görmeyi talep ettiği, Yüce Allah'ın da ona, “Sen beni göremezsin (len terânî), fakat şu dağa bak, eğer yerinde durabilirse beni görürsün” diye cevap verdiği, tecellî neticesinde dağ paramparça olunca Mûsâ'nın bayılıp düştüğü aktarılmaktadır. Akabinde Hz. Mûsâ'nın kendine gelince, “Seni noksan sıfatlardan tenzih ederim, sana tevbe ettim, ben müminlerin ilkiyim” dediği bildirilmektedir (A'râf 7/143). Bu âyeti sûfiler, sıfat tecellisine mazhar olduktan sonra Hz. Mûsâ'nın Cenâb-ı Hakk'ı taayyün örtülerinden sıyrılmış olarak görmeyi, yani zât tecellisine mazhar olmayı talep ettiği şeklinde yorumlamışlardır. Sûfilere göre “len terânî” ifadesi aslında, “Sende ikilik hali bulundukça beni göremezsin” anlamına gelir. Âyetin devamındaki ifadelerden sûfiler, Cenâb-ı Hakk'ın Mûsâ'nın talebini kabul ederek ona zât tecellisiyle tecelli ettiği, parçalanıp yok olan dağın Mûsâ'nın izâfî vücudu olduğu anlamını da çıkarmışlardır (Pala, 2003, XXVII/138).

Tasavvuf literatüründe “len terâni” aşılması zor engelleri sembolize etmektedir. Yüce Allah’ın dünyada fiziki gözle görülemeyeceğini ifade eden sûfiler bunun dışındaki ru’yet şekillerini kabul ederler. Bu çerçevede Yüce Allah’ın görülebilmesi meselesinde bu işin mümkünattan olduğunu söyleyenlere cevap veren Yunus Emre’ye göre Allah, insanın bu dünyada yaşarken kullandığı gözlerle görülemeyecek bir aşkın varlıktır. Zira o, ru’yetullah meselesinde Allah’ın görülemeyeceği hususuna Kur’ân’dan şu delili getirmektedir: “Kim göre âni nyan (açıkça, belli) kim diye nakş u nişân, Sözi “Len Terâni”dir” Musaya Tûr içinde.”(305/4) Nitekim ehl-i sünnet âlimleri de Yüce Allah’ın dünyada olmasa da âhirette görülmesinin aklen mümkün olduğunu ve mümin kullarına görüneceğini kabul etmişlerdir (Ali el-Kârî, 2013, II/178). Sûfi müfessirlerden Kuşeyrî ise bu âyetin tefsirinde Yüce Allah’ın herhangi bir kimsenin bugün O’nu görmeye heveslenemeyeceği kadar yüce olduğuna işaret etmek üzere Hz. Musa’yı cihet ve emarelere yönlendirdiğini, gözlerin bakışının sadece diğer varlıkları görmekle sınırlandırıldığını aktarmıştır (Kuşeyrî, 1981, I/566-567). Bursevî’ye göre bu âyette kastedilen husus insanın sahip olduğu sıfatlarla ve varlığıyla Yüce Allah’ı göremeyeceği, zira insanlık özelliklerinin buna aykırı olduğudur. Bu anlamda Hz. Mûsa görmeyi insanlığının zâhirine ve kevnî vücuduna nispetle istemiş ve fakat bu mümkün olmamıştır (Bursevî, III/231-232).

Elestü Birabbiküm/الست بربكم ve Kâlû Belâ/قالوا بلى

İnsanlar yeryüzünde yaratılmadan önce Yüce Allah, ezelde ruhlar âleminde âdemoğlundan gelen zürriyetleri huzurunda kendisinin Rab olduğunu kabul edip etmediklerini sormuş ve bu sözleşme hadisesinin yaşandığı mânevî meclise “bezm-i elest” veya “elest meclisi” denmiştir. Bu olayın Kur’ân’da geçtiği yer ise A’râf sûresinin 172. âyetidir. Bu âyette, geçmişte Allah’ın Âdemoğullarından yani onların sırtlarından (veya sulplerinden) zürriyetlerini çıkardığı, kendilerini nefislerine şahit tuttuğu ve onlara, “Ben sizin rabbiniz değil miyim” diye hitap ettiği, onların da “evet” dedikleri belirtilmiştir. Böylece Allah’la kulları arasında bir sözleşme yapılmış, kullar Allah’a ahit ve söz vermişlerdir. Allah’la insanlar arasında vuku bulan bu sözleşmeye “mîsâk”, “kâlû belâ”, “ahid”, “belâ ahdi”, “rûz-i elest”, “bezm-i ezel” ve “bezm-i elest” gibi çeşitli adlar verilmiştir. Bunlardan en çok kullanılanı, özellikle Osmanlı dinî-tasavvufî edebiyatında meşhur olanı “bezm-i elest” terkididir. Elest “değil miyim” anlamında bir soru kelimesi olup Allah, bütün ruhları yarattığında onlara, “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” diye sormuştur (Yavuz-Pala, 1992, VI/106-10; Uludağ, 2012, s. 75). Müminler, elest meclisinde verdikleri sözlerini unutmazlar, ezelden beri muhabbet ehli olduklarını ifade ederler. Sûfilere göre “Kâlû belâ” denilen vahdet âlemi insanın gerçek vatanı olup dünya ise gelip geçici bir misafirhanedir. Nitekim Yunus Emre de dünyada ubudiyetini yaşayan, gerçekleştiren ve elest şuuruyla yaşayan, aslını ve sorumluluğunu bilen olgun bir tavırla (Fatçı, 2015, s. 243) şöyle demiştir: “Elestü bi-Rabbiküm Hak’dan nida gelecek, Müminler belâ deyip ettiler ikrârını.”(397/7) Yine bir başka beytinde şöyle demiştir: “Ezel benim ilimdir Elest benim yolumdur, Ezel ile Elest’i ben bunda göre geldim.”(178/5) Vatan-ı aslı düşüncesi, ezeli insan fikrinin bir neticesidir ve Yunus Emre’de de görülüşü üzere elest âlemi ile vatan-ı aslı birbirinin yerine kullanılan terimlerdir. Bu mısranın ardından da dünya hayatının değersizliğini vatan-ı aslı fikrine dayandırmaktadır (Demirli, 2015, s. 116-117).

Dünya yaratılmadan evvel ruhların toplandığı yer ve zaman olarak tarif edilen kâlû belâ, tasavvuf edebiyatında önemli bir yer tutmaktadır. Bezm-i elest adıyla da bilinen kalû belâda Yüce Allah insanlardan çok önce onların ruhlarını yaratmış ve onlara, “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” diye sormuştur. Onlar da, “Evet öyledir,” (kâlû belâ) demişlerdir (A’râf 7/172). Böylece Allah’la kulları arasında bir sözleşme yapılmış, kullar Allah’a ahit ve söz vermişlerdir. Bu anlamda “Ne zamandan beri Müslümanısın?” sorusunun cevabı “kâlû belâ’dan beridir” şeklinde olmuştur (Uludağ, 2012, s. 206). Burada belirtilen sözleşmenin mecâzî anlamda olup insanın doğasındaki iman kabiliyetinin bu âyetlerde temsîlî bir dille anlatılmış bulunduğunu aktaran müfessir Zemahşerî (ö. 538/1144) ve onun gibi düşünenler konunun insanın bilgi alanını aştığı ve gayb alanına girdiği için âyetlerde bildirileni tasdik ederek insanlardan bir şekilde iman sözü alındığına inandıktan sonra bunun mahiyetinin ne olduğu hususunda kesin bir görüşü kabul etmenin gerekli olmadığını belirtmişlerdir (Zemahşerî, 1997, II/103; Râzî, 1981, XV/47).

Tefsirlerin genelinde olduğu gibi işârî tefsirlerde de bu sözleşmenin temsîlî yönüne dikkat çekilmiş, bunun bir benzetme olduğuna vurgu yapılmış, bu anlamda âfâkî ve enfüsî deliller ortaya koyulmak suretiyle nefislerin kendilerinde yaratıldığı kabiliyet dolayısıyla Yüce Allah’ın Rubûbiyetini tanımaya muktedir kılınmaları, bir bakıma şahit tutulmaları olarak değerlendirilmiş olup gerçekten zürriyetlerini bellerinden alma, şahit tutma, soru ve cevap gibi hususların olmadığı aktarılmıştır (Ali el-Kârî, II/203-206; Bursevî, III/273). Yunus Emre de işârî tefsirlerdeki açıklamalara paralel şekilde benzetmeler eşliğinde kâlû belâ meselesini dizelerine şöyle dökmüştür: “Kalem çalınacak görgil haber böyle durur bilgi, Kâlû belâ kelecisinin bunda

haber veren benim.”(177/8); “Kâlı belâ denildi münkir-muhib bilindi, Ol demde tuta geldi câbiller inkârını.”(397/8); “Yer gök yaratılmadan Kâlı belâ denmeden, Levb-kalem çalınmadan Mi’râc’a kâdir idim.”(223/4) Bütün bu dizelere birlikte bakıldığında onun da bu konuyu mecâzî olarak algıladığı ve yorumladığı anlaşılmaktadır.

Lâ Teknatû/لا تقنطوا

Yüce Allah’ın rahmet ve affının asla ümitsizliğe izin vermeyecek derecede geniş olduğunu açık şekilde ortaya koyan ilâhî müjdeyi içeren Zümer sûresinin 53. âyetindeki, “Allah’ın rahmetinden asla ümit kesmeyiniz. (Zümer 39/53)” anlamındaki “لا تقنطوا من رحمة الله” ibaresindeki “ümit kesmeyiniz” manasındaki “La teknetû/لا تقنطوا” lafzını iktibas eden Yunus Emre, kullar ne kadar günahkâr olsalar da Rablerinin rahmetinden umutsuzluğa düşmemeleri gerektiğini şu manzum sözlerle belirtmektedir: “Rahîmdürür senin adın, rahîmlüğün bize dedin, Mürsitlerin müjdeledi, ‘lâ taknetû’ hitap nedir?”(89/4)

Âyetin işârî tefsirlerdeki yansımalarına bakıldığında da benzer manaların kastedildiği görülmektedir. Sözelimi Tüsterî bu âyetin içerdiği mananın, Yüce Allah lütufta bulunarak kullarına son nefesine kadar mühlet verdiğini, onlara ‘rahmetimden ümit kesmeyin, şâyet son nefeste tekrar bana dönerseniz bunu kabul ederim’ şeklinde müjde verdiğini, yanı sıra bu âyetin Yüce Allah’ın kullarına şefkatini beyan eden en belîğ âyet olduğunu aktarmıştır (Tüsterî, 2004, s. 234). Kuşeyrî daha ziyade bu lafzın işârî yönüne dikkat çekerek, kulun kalbini Yüce Allah’tan koparmaması gerektiği şeklinde bir manaya işaret etmiş (Kuşeyrî, 1981, III/287), Ali el-Kârî de Kuşeyrî’nin yorumlarını aynen benimsemiştir (Ali el-Kârî, 2013, II/203-206). Bursevî ise Allah’ın mağfiretinden ve ihsanından ümitsizliğe düşülmemesi gerektiğini aksi takdirde ümitsizliğe düşmenin mahrumiyetin delili olduğunu söylemiş, Allah’ın rahmetinden ümidi kesmenin, musibetlerin en büyüğü olduğunu belirtmiştir (Bursevî, VIII/124).

Nahnu Kasemnâ/نحن قسمنا

Dünyada rızıkları ve maîşetleri; akıl, zeka ve istidatları; kısaca maddî ve mânevî tüm nimet ve imkanları taksim eden insanlar değil Yüce Allah’tır. Zuhur sûresinin 32. âyetinde de altı çizilen bu hakikatin Yunus dilinde ifadesi şöyledir: “Dile rızıkım Hak’dan nahnu kasemnâ pinhân, Nefsin bilmiş er gerek göz bicâbın silesi.”(378/5) Âyetin işârî yorumlarında maddî rızık ve nimetin yanı sıra mânevî rızık ve nimetlerin söz konusu edildiği dikkatleri çekmektedir. Sözelimi Kuşeyrî, bu bağlamda Yüce Allah’ın mutluluk ve mutsuzluğun taksimatını kimseye bırakmadığını dile getirmiş, bunun yanında Allah’ın kısmet olarak bazı kullarına nimet ve zenginliği, bazılarına da azlık ve fakirliği verdiğini belirtmiştir (Kuşeyrî, 1981, III/366). Bursevî ise maîşet kavramını insanın gıdalanması, bedenini sağlıklı olarak ayakta tutmasını sağlayarak yaşadığı şey olarak tanımladıktan sonra insanların rızıklarını aralarında Yüce Allah’ın paylaştığı gibi rızık meselesinden daha üstün ve büyük olan peygamberlik seçiminin de Yüce Allah’ın kudreti çerçevesinde bulunduğunu belirterek (Bursevî, VIII/365-366) âyete daha bütünlüklü bir anlam yüklemiştir.

Beytü’l-Ma’mûr/بيت المعمور

“Mamûr ev” veya “mamûr mâbed” anlamına gelen beytü’l-ma’mûr, Kur’ân’da Yüce Allah’ın üzerine yemin ettiği bir mekânın adı olarak geçmektedir (Tûr 52/4). Tefsirlerde beytü’l-ma’mûr tamlaması hakkında semada bulunan bir evin veya bir mescidin adı; Kâbe’nin adı ve müminin kalbi olmak üzere başlıca üç yorum bulunmaktadır (Taberî, 2001, XXI/562-566; Zemahşerî, 1998, V/623; Beyzâvî, 2000, III/330). Tasavvufi eserlerde ise beytü’l-ma’mûr’un zâhirî ve bâtinî olmak üzere iki delâleti olduğu kabul edilmektedir. Zâhirî delâletinin, yedinci semada melekler tarafından ma’mûr hale getirilen ve durâh denilen bina, bâtinî delâletinin ise Hakk’ın tecellî ederek ma’mûr eylediği müminin kalbi olduğu üzerinde durulmuştur (Küçük, 1992, VI, 94-95).

Sözlükte ‘ev’ anlamına gelen beyt kelimesinin tasavvuf dilinde mecâzî olarak ‘kalp’ manasında kullanıldığı bilinmektedir. Sûfilere göre dış dünyadaki Kâbe ve arş gibi insanın mânevî âlemindeki kalp de “Beytullah”tır. Bu sebeple avlanma, herhangi bir canlıyı öldürme, fitne, fesat ve kavga çıkarma gibi Kâbe ve civarında yasaklanmış kötülöklere kalpte de yer vermemek gerekir. Aynı zamanda beyt, Hakk’ın mârifet ve muhabbetiyle ma’mûr ettiği ve tecellileriyle donattığı ârifin kalbi olarak tasvir edilmiştir (Gündüz, 1992, VI/86). Nitekim Hakk’ı içine alması ve sığdırması itibarıyla müminin kalbi (Uludağ, 2012, s. 74), tasavvuf istilâhında mârifet ve muhabbet ile ma’mûr olan âriflerin kalbine işaret olup müminlerin kalbinin remizlerinden biri olarak nitelendirilmiştir (Seccâdî, 2007, s. 72). Şiirlerinde bu kullanıma zaman zaman yer veren Yunus bir dizesinde beytü’l- ma’mûr şöyle kullanmıştır: “Mûsâ’nın ağdığı Tûr’u yoksa eytü’l-Ma’mûr’u, İsrâfîl çaldığı Sûr’u cümle vücûdda bulduk.”(133/5) Buna göre Yunus, kıyamet, sûr, haşr ve neşrle ilgili bütün değerlerin kendi vücudunda el’an cereyan eden ilâhî hadiseler olduğunu belirterek İsrâfîl’e ve üflediği sûra ledünnî manalar yüklemektedir (Tatçı, 2015, s. 233).

İşârî tefsirlerde beytü'l-ma'mûra birbirine yakın anlamlar verildiği görölmektedir. Nitekim Tüsterî bu terkibi, Yüce Allah'a ünsiyet, muhabbet ve mârifetle ma'mûr olan âriflerin kalbi ve aynı zamanda meleklerin hac yaptığı tevhid evi olarak izah ederken (Tüsterî, 2004, s. 260) Kuşeyrî bu konuda iki farklı yorum üzerinde durarak ilkini ârif abidlerin Allah sevgisi ve mârifetiyle ma'mûr kalpler olarak, ikincisini de ibadet ehlinin ibadet yerleri ve halvet meclisleri olarak açıklamıştır (Kuşeyrî, 1981, III/472). Ali el-Kârî ise müminin kalbi ve aynı zamanda bu kalbin din hususunda mârifet, muhabbet, sıdk, ihlas ve yakîn ile ma'mûr olması olarak yorumlamıştır (Ali el-Kârî, 2013, V/39).

Küllü Men Aleyhâ Fân/ كل من عليها فان

Yunus Emre, bir insanın en başta bilmesi gereken şeyin geçicilik yani fânîlik olduğunu terennüm ederken, dünya hayatının daimi bir hayat olmadığını, bâki olanın sadece Allah Teâlâ olduğunu Kur'ân âyetlerine dayanarak temellendirmiştir (Rahmân 55/26; Hadîd 57/3). Nitekim bu anlamda Hadîd sûresinin 3. âyeti başlangıcı ve sonu olmayan yegâne varlığın Yüce Allah olduğunu, insanların ise ölümlü varlıklar olarak O'nun tarafından yaratıldığını ifade ederken, Rahman sûresinin 26. âyeti ise aynı şekilde insanın faniliğine atıf yapmaktadır (Müftüoğlu, 2011, s. 206). Mutlak anlamda kalıcılığın Yüce Allah'a mahsus olduğunu hatırlatan ve ölümlü sona ermeyecek bir mutluluk isteyenlerin Allah'ın hoşnut olacağı bir hayat sürmeleri gerektiğine işaret eden Yunus Emre bu gerçeği şu şekilde dizelere dökmektedir: “*Evvelî Hû âbiri Hû yâ Hû illâ Hû olam, Evvel âbir ol küllü men aleyhâ fân olam.*” (201/45) Aynı şekilde başka bir dizesinde ise, “*Evvel âbir Hayyü'l-Kayyüm âşıklara mâşûk idi, Aklın var ise besâb et geçiser bu aşk devrâm.*” (228/6) diyerek Yüce Allah'ın hem ezeli hem de ebedî olduğunu vurgulamıştır. İslâm itikadına göre ebedîlik, Allah'a özgü bir sıfattır. İnsan ise belli bir süreyle sınırlı olarak yaratılmıştır. Fakat ruhunda ebediyeti asla son bulmayacak, sönmeyecek bir hükümlanlığı şiddetle arzular. Sınırlı ve geçici bir hayatı olduğu için de insan ebedîlik arzusunun tatmin edemez. Bu tatmin, sadece ebedî olana iman ederek yakalanabilir (Müftüoğlu, 2011, s. 206-207). İşârî yorumun önde gelen isimlerinden Kuşeyrî, ilgili âyetin tefsirinde imkân prensibi bakımından yeryüzündeki her canlının yok hükmünde olduğunu, naklî delil bakımından ise dünya ve üzerindeki herkesin yok olacağını buna karşılık Allah'ın zatının baki kalacağını aktarmıştır (Kuşeyrî, 1981, III/508).

Hakka'l-Yakîn/ حق اليقين

Hakka'l-yakîn, İslâm düşünce tarihinde doğru bilginin kesinlik derecelerinin üç kategorisinden biri olup kesinlik bakımından ilme'l-yakîn ve ayne'l-yakîn'in de ötesinde ve üstündeki kesin bilgidir. İç duyu veya iç tecrübe yoluyla ulaşılan ve kesinlik bakımından en son merhaleyi teşkil eden hakka'l-yakîn, sâlikin yalnızca ilim yönünden değil, aynı zamanda hal ve müşâhede yönünden de Hak'ta fani ve Hak ile baki olması şeklinde tanımlanmıştır (Yavuz, 1997, XV/203-204; Uludağ, 2012, s. 153; Seccâdî, 2007, s. 169). Hakka'l-yakîn, Kur'ân-ı Kerîm'de iki yerde geçmektedir (Vâkıa 56/95; Hâkka 69/51). Bunlardan birinde, başta Kur'ân olmak üzere İslâmî gerçekleri yalanlayıp haktan sapanların cehenneme atılacağı belirtilirken kullanılmakta ve meydana gelmesi kesin olan bir hususun fiilen gerçekleşmesi manasına gelirken; diğerinde ise Kur'ân'ı yalanlayanların âhirette büyük pişmanlık duyacakları ve dolayısıyla azaba mâruz kalacakları haber verilirken bunun yaşanacak bir gerçek olduğu vurgulanmaktadır (Yavuz, 1997, XV/203-204).

Sûfi literatüründe ise hakka'l-yakîn, kulun Allah'ta fâni olması ve O'nunla yalnız ilmen değil hem ilim hem müşâhede hem de hal itibariyle beka bulmasıdır. Nitekim Kuşeyrî, hakka'l-yakîni iç müşâhede yoluyla elde edilen apaçık bilgi olarak kabul etmiş ve onun mârifet ehline mahsus olduğunu belirterek bu mertebeye ulaşanlara, havâssü'l-havâs, yaptıkları ibadetlere de kulluğun en ileri derecesi anlamında ubûdet adını vermiştir. Hücvîrî (ö. 465/1072 [?]) de hakka'l-yakînin keşif ve müşâhede ile hâsıl olacağını ifade ederek bu mertebeye ulaşanların bütün varlıklardan yüz çevireceğini söylemiştir. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye (ö. 638/1240) göre ise hakka'l-yakîn müşâhedededen sonra ulûhiyeti zâta nisbet etmektedir. Nefsini müşâhede eden kişi rabbini de müşâhede etmiş olur ve ayne'l-yakîne ulaşır, bu kişi kabre girince hakka'l-yakîne erer. Bazı sûfilerce de ilme'l-yakîn şeriatın zâhiri, ayne'l-yakîn şeriatıta ihlâs, hakka'l-yakîn ise müşâhede yoluyla şeriatın iç yüzüne vâkıf olmak diye anlaşılmıştır (Yavuz, 1997, XV/203-204). Benzer yorumları Yunus'un şu dizisinde de görmek mümkündür: “*Yunus sana farîzadır işbu sırât-ı müstakîm, İleyinde haşre-neşre Hakka'l-yakîn gerek visâl.*” (155/9) Nitekim burada Yunus Emre'nin hakka'l-yakîni kullukta ulaşılması gereken ileri bir mertebe olarak nitelendirdiği anlaşılmaktadır.

Şarâben Tahur/ شرابا طهور

Sözlükte şürb “içmek” anlamına gelir. Aynı kökten türeyen içki anlamındaki şarâbın ise Kur’ân’da hem olumlu (İnsân 76/5-6, 21; el-Mutaffifin 83/28) hem de olumsuz (En’âm 6/70; Yûnus 10/4) kullanımları bulunmaktadır. Tasavvuf literatüründe şarap mutlak olarak muhabbet sarhoşluğuna ve Hakk’ın cezbesine kinâye olarak kullanılmış aşk, zevk ve sekr halleri şaraba benzetilmiştir (Seccâdî, 2007, s. 436). Şarab-ı tahûr ise temiz âşık için kullanılan bir isim olmuş (Seccâdî, 2007, s. 436; Uludağ, 2012, s. 327), tasavvuf edebiyatında şarap vb. remizlerle tasavvufi aşkı anlatan çok sayıda şiir yazılmıştır. Nitekim Yunus Emre de bir dizisinde bu benzetmeye şöyle yer vermiştir: “*Tûbâ dalından uçanlar yüce makâmılar geçener, Şarâben tabûr içener banmaz dünüya ballarına.*”(345/7)

Yine şaraben tahûr terkibi işârî tefsirlerde daha çok muhatabın zihninde cennet nimetleriyle ilgili bir imaj, bir fikir oluşturmak ve böylece bir arzu uyandırmak maksadıyla yapılmış benzetmeler bağlamında kullanılmıştır. Nitekim görebildiğimiz kadarıyla dünya-cennet şarabı ayırımı yapan ilk sûfî müfessir olan Tüsterî (ö. 283/896), cennet şarabı ile dünya şarabı arasındaki farklılığa dikkat çekmiş, dünya şarabının kirli olduğu için içen kişiyi günahlarla kirlettiğini buna karşılık cennet şarabının ise temiz olup içen kişiyi her türlü kirden arındırdığını söylemiştir (Tüsterî, 2004, s. 299). Sülemî de bu terkibi hidâyet şarabı, tevhid şarabı, velâyet şarabı, mârifet şarabı, muhabbet suyu, meveddet şarabı gibi nitelendirmelerle tasvir etmiştir (Sülemî, 2001, II/365-366). Bu şarabı içmenin doğurduğu çeşitli sonuçlara işaret eden Kuşeyrî, bu şarabın normal dünya şarabı gibi olmayıp onu içenlerin başta birtakım dünya kaygıları olmak üzere kalplerinin kin ve aldatmalardan temiz olacağını, aralarında husumet ve düşmanlık gibi durumların ortadan kalkacağını belirtmiştir (Kuşeyrî, 1981, III/666-667). Hakeza Ali el-Kârî ve Bursevî de bu şarabın aldatma ve kin gibi kötü huylardan ve eziyet veren şeylerden temizlediği ve içlerindeki pislikleri söküp attığı için “temizleyici” diye nitelendirildiğini belirtmiştir (Ali el-Kârî, 2013, V/257; Bursevî, X/275).

Levh-i Mahfûz/ لوح محفوظ

Bütün nesne ve olaylara ilişkin ilâhî ilim ve takdirin kayıtlı bulunduğu ana kitap anlamına gelen levh-i mahfûz (Yavuz, 2003, XXVII/151), bir terkip olarak sadece Burûc sûresinde geçer (Burûc 85/22) ve burada Kur’ân’ın çok şerefli ve değerli olduğu ve aynı zamanda levh-i mahfûzda bulunduğu ifade edilir. Yunus Emre şiirlerinde levh-i mahfûz terkinin sadece ilk kelimesi olan ve üzerine yazı yazılan yüzey anlamına gelen “levh” kelimesini dizelerinde şöyle kullanmıştır: “*Gece ile gündüzü gökte yedi yıldız, Levhde yazılan sözü cümle vücudda bulduk.*”(133/4); “*Yer gök yaratılmadan Kâlû belâ denmeden, Levh-kalem çalınmadan Mî’râc’a kâdir idim.*”(223/4)

Tasavvuf literatüründe levh, belli bir süreyle sınırlanmış yazı ve takdir anlamında kullanılmaktadır (Uludağ, 2012, s. 327). İşârî tefsirlerde ise çoğunlukla birbirinin tekrarı mahiyetinde açıklamalar yer almakta olup söz konusu yorumlarda Kur’ân’ın levh-i mahfûzda yazılı olduğu ve burada şeytanın ulaşmasından ve tahriften korunduğu, levh-i mahfûzun özellikleri, Kur’ân’ın levh’de korunduğu gibi aynı zamanda müminlerin kalplerinde de korunduğu gibi bilgiler tekrar edilmiştir (Kuşeyrî, 1981, III/713; Ali el-Kârî, 2013, V/303; Bursevî, X/395-396).

Kul Huvallah/ قل هو الله

Yunus Emre Kur’ânî kullanımları çeşitli beyitlerinde farklı görünümlele ele almıştır. Nitekim Kur’ân’a dayalı bir benlik anlayışı üzerinde duran Yunus Emre bu kullanımlardan birini bir dizisinde şöyle ifade etmiştir: “*Bu cihâna gelmeden mâşûk ile bir idim, Kul huvallâh sıfatlı bir bî-nişân nûr idim.*”(223/1) Bu dize Yunus Emre’nin eşyanın görünür hale gelmeden önce Allah’ın ilminde bilgi olarak mevcudiyeti olarak da tanımlanan (Uludağ, 1991, IV/198) a’yân-ı sâbite düşüncesini kabul ettiğine dair bir delil olarak görülmüştür. Zira burada hem maşuk ile bir olmak ve ardından söylenen ‘Kul huvallâh sıfatlı bir bî-nişân nûr olmak’, birbiriyle aynı anlama gelebileceği gibi sebep sonuç ilişkisiyle “Bir’den bir çıkar” ilkesiyle açıklanabilecek bir düşüncüyü de hatırlatmaktadır. Dolayısıyla bu mısranın Yunus’un önde gelen sûfî müelliflerden İbnü’l-Arabî’nin “Bir’den bir çıkar” ilkesine getirdiği yorumlardan (İbnü’l-Arabî, 2011, VI/96) birisiyle örtüştüğü belirtilmiştir (Demirli, 2015, s. 113-114). Nitekim Bursevî: “Hüvallahü ahad” cümlesinin üç kelimedenden ibaret olup her birinin Allah’a gidenlerin makamlarından bir makama işaret ettiğini belirtmiştir (Bursevî, X/536).

Küfüven Ehad/ كفوا احد

Vâhid ve ehad kavramları Allah hakkında kullanıldığında, “bölünmesi (tecezzî, inkisâm) ve sayısının artması (tekessür) mümkün olmayan bir, tek, yegâne varlık” manasını ifade etmektedir. Zira buradaki

birlik, herhangi bir sayı dizisinin ilk basamağı anlamında olmayıp Allah'ın cüzlerden teşekkül eden birleşik (mürekkeb) bir varlık olmadığı, benzeri ve dengi bulunmadığı manasını taşımaktadır (Topalođlu, 1988, I/483-484). Küfüv ise denklik demektir ve bundan maksat Cenab-ı Hakk'ın zatında denkliği kaldırmaktır. Ehad, sūfilerin sözlerinde sıfatların çokluğunu nefyetmek cihetinden zatın ismi, itibarların sūkūtu cihetinden ise büyüklük nispetidir (Seccâdı, 2007, s. 118). Allah'ın ezeli ve ebediliğine dikkat çeken Yunus Emre, bunun dışındaki tasavvurların Kur'an'a uygun olmayan tanrı tasavvurları olduğunu dile getirmektedir. Öte yandan aynı mısradaki Hadid sūresinin üçüncü âyetindeki “هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ” kısmına telmihte bulunmak suretiyle tevhid sırrına şöyle dikkat çekmiştir: “Oldur âhir oldur ebed hem dillerde Küfven abad, Evliya geğdi dünyadan bir saat kime kalsar.”(63/5)

Sonuç

Yunus Emre Kur'an'ı çok iyi bilen ve ona büyük ölçüde vâkıf olan şairlerden biridir. Nitekim o, şairlik zevkini zirveye yükseltecek derecede büyük bir akıcılık ve vukūfiyetle Kur'an'dan yararlanmıştı. Bunu yaparken de aşırı yorumlara meyletmekten çok mutedil bir üslup kullanmıştı. O, şiirlerinde Kur'an âyetlerini detaylı olarak nazım şeklinde anlatmamıştı. Sadece vereceği mesaja uygun olan noktaya değinmiş, böylece söylediği sözü Kur'an'a dayandırarak sözünün etki gücünü artırmaya çalışmıştı. Kısaca o, Kur'an kavramlarını konu edinirken ve onları iktibas ederken bir müfessir edasıyla değil ârif ve şair olarak derunî anlamlara işaret etme maksadını gütmüştü.

Yunus Emre'nin şiirlerinde bazen bizzat âyette geçen kelimelerle bazen de mefhum olarak dile getirdiği Kur'an âyetlerinin görmezden gelinmesi mümkün değildir. Bu durum Yunus Emre'nin düşünce dünyasını besleyen ana unsurlardan birinin Kur'an olduğu gerçeğini bir kez daha ortaya koymaktadır. Yunus Emre, şiirlerinden hareketle söylenecek olursa, ciddi bir Kur'an kültürüne sahip, gerektiğinde âyetleri, orijinal lafızlarıyla şiirlerine aktarabilecek kadar lafız ve manaya hâkim olup tefsir ilmine şiirleriyle hizmet ettiği söylenebilir.

Tefsir metodolojisi açısından incelendiğinde Yunus Emre'nin, âyetleri yer yer zâhir manasıyla yorumlamakla birlikte çođu zaman sūfi geleneğin te'vil yöntemi olan irfânî/işârî metot ile âyetlere yaklaştığı görülmektedir. Müellif bu sebeple sūfi epistemolojide sık kullanılan terimlere yer vermektan geri durmamış, hatta onun bu kullanımları çoğunlukla işârî tefsirlerdeki yorumlarla paralellik arzetmiştir. Binaenaleyh onun şiirlerinde ortaya koyduğu Kur'an merkezli çođu mananın işârî tefsir tarzına olduğuca yakın durduğu anlaşılmaktadır.

Tefsir edebiyatı açısından işârî tefsir kapsamında değerlendirebileceğimiz Yunus Emre'nin şiirlerinde ortaya koyduğu Kur'an yorumlarını mutedil yorumlar olarak nitelendirmek mümkündür. Çünkü Yunus şiirlerinde iktibas ettiği Kur'an âyetlerini belli bir akideyi veya mezhebi, ya da şahsi akidesini desteklemek, süslemek veya ispatlamak maksadıyla kullanmamıştı. Buna karşılık o, Kur'an âyetlerini İslâm tefsir geleneğiyle çelişmeyecek tarzda şiirlerinde kullanmıştı. Diğer bir ifadeyle tefsir usulü açısından bakıldığında Yunus Emre'nin kimi dizelerinde kullandığı âyetler ve onlara getirdiği kimi yorumlar geleneğimizde “işârî tefsir” olarak adlandırılan tefsir türü ile büyük oranda örtüşmektedir. Bilindiği üzere bu tefsir çeşidinde âyetlerin ilk anlamı/manası reddedilmeksizin işaret ettiği diğer anlamlara da yer verilmektedir. Bu durum Yunus'un tasavvufi gelenek içerisinde yetişmiş ve o kültürden gelen bir kimse olması ile de bağdaşmaktadır. Bu noktada şunu belirtelim ki Yunus Emre şiirlerinde âyet merkezli pek çok iktibasa yer verildiği için bu iktibasların tasavvufi/işârî tefsir geleneği açısından taşıdığı değerini ortaya koymak adına daha başka çalışmalara ihtiyaç duyulduğu aşıkârdır.

Öte yandan Yunus'un şiirlerinde âyet ve hadislerden sık sık iktibaslar yapması dini tebliğe halkın teveccühüne mazhar olduğu ifade edilmelidir. O kadar ki bu örneklendirmeler ilgili âyet ya da hadisin mana itibarıyla Müslümanların dinî kültüründe silinmeyecek derecede yer etmesine vesile olmuştur. Bu noktada Yunus Emre, şiirlerinde âyetleri ve âyetlerdeki kimi kullanımları ahlâkî öğütler vermek amacıyla sūfilere ait olan irfânî te'vil yöntemiyle yorumlamış olup üslubu bir müfessirin, mütercimmin yâhud vâizin dilinden ziyade bir mutasavvıf şairin dili olmuştur.

Etik Beyan

“Yunus Emre Şiirlerindeki Âyet İktibasları ve Tasavvufi/İşârî Tefsir Açısından Değerlendirilmesi” başlıklı çalışmanın yazım sürecinde bilimsel kurallara, etik ve alıntı kurallarına uyulmuş; toplanan veriler üzerinde herhangi bir tahrifat yapılmamış ve bu çalışma herhangi başka bir akademik yayın ortamına değerlendirme için

gönderilmemiştir. Bu araştırma doküman incelemesine dayalı olarak yapıldığından etik kurul kararı zorunluluğu bulunmamaktadır.

Kaynakça

- Ali el-Kârî. (2013). *Emvârü'l-Kur'an ve Esrârü'l-Furkân I-V*. Naci es-Suveyd (thk.). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Ateş, S. (1998). *İşârî Tefsîr Okulu*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat.
- Ay, M. (2011). *Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu: İbn Acîbe'nin el-Babru'l-Medîd Adlı Tefsiri*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Bezzâvî, A. Ö. (2000). *Emvârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*. Muhammed Subhî Hasen Hallâk-Muhammed Ahmed el-Etraş (thk.). Beyrut: Dâru'r-Reşîd.
- Bulut, A. (2015). *Belâgat Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Bursevî, İ. H. (t.y.). *Râhu'l-Beyân Fî Tefsîri'l-Kur'an I-X*. Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Cerrahoğlu, İ. (2005). *Tefsîr Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları.
- Cevdet Paşa, A. (2000). *Belâgat-i Osmanîyye*. Turgut Karabey-Mehmet Atalay (haz.). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Cevherî, H. (1984). *es-Sibâh: Tâcu'l-Luğâ ve Sibâhu'l-Arabîyye*. Ahmed Abdulğafûr Attâr (thk.). Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn.
- Çalışkan, İ. (2019). *Tefsîr Tarihi*. Ankara: Bilay Yayınları.
- Çelik, N. (2001). Fuzûlî'nin Türkçe Divanında Geçen Âyetler ve Yorumları. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (6), 131-148.
- Değirmençay, V. (1996). *Fünûn-i Belâgat ve Smâât-ı Edebî*. Erzurum: Fen Edebiyat Fakültesi Yayınları
- Demirli, E. (2015). *Şair Sûfiler: Mevlana, Yunus ve Nîyâzi-i Mısırî Üzerine İncelemeler*. İstanbul: Sûfî Kitap.
- Durmuş, İ. (2000). "İktibas". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 22). İstanbul: TDV Yayınları.
- Erkaya, M. E. (2017). *Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*. Ankara: Otto Yayınları.
- Gördük, Y. E. (2013). *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir: Mâbiyeti, Meşrûiyeti, Bâtınî Yorumdan Farkı*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Gündüz, İ. (1992). "Beýt". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 6). İstanbul: TDV Yayınları.
- Halîl b. Ahmed, F. (2003). *Kitâbu'l-Ayn I-IV*. Abdulhamîd Hindâvî (thk.). Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye,
- Hamevî, A. (2004). *Hiżânetü'l-Edeþ ve Gâyetü'l-İreb I-II*. İsam Şeyhu (thk.). Beyrut: Mektebetü'l-Hîlal.
- Hâşimî, A. (t.y.). *Cenâbirü'l-Belağâ*. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye.
- İsfahânî, R. (t.y.). *el-Müfredât Fî Ğaribi'l-Kur'an*. Muhammed Seyyid Keylânî (thk.). Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.
- İbnü'l-Arabî, M. M. A. (2011). *el-Fütûhâtü'l-Mekkîyye I-IX*. Ahmed Şemseddin (thk.). Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye.
- İbn Kesîr, İ. İ. (2000). *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm I-XV*. Mustafâ es-Seyyid Muhammed (thk.). Kahire: Mu'essesetu Kurtuba, Mektebetü'l-Evlâdî's-Şeyh li't-Turâs.
- Kahraman, A. (2017). Yunus Emre Divan'ında Şeriat, Tarikat, Hakikat ve Mârifet (Dört Kapı). *Kocaeli İlahiyat Dergisi*. 1(1), 1-18.
- Kamil, M-Vehbe, M. (1984). *Mucemu'l-Mustalahâtü'l-Arabîyye fî'l-Luğâ ve'l-Edeb*. Beyrut: Mektebetu Lubnan.
- Kotan, H. (2017). Yunus Emre Divan'ındaki Âyet ve Hadis İktibaslarının Söz Dizimindeki Yeri. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi*. (48), 241-270.
- Kuşeyrî, A. H. (1981). *Letâifü'l-İşârât I-III*. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb.
- Kuzubaş, M. (2003). Divan Şiirine Kaynaklık Etmesi Bakımından Kur'an: Fuzûlî'nin Gazelleri Örneğiyle. *Diyanet İlmî Dergi*, 39(3), 101-116.
- Küçük, A. (1992). "Beýtülma'mûr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 6). İstanbul: TDV Yayınları.
- Külekcî, N. (1995). *Açıklamalar ve Örneklerle Edebi Sanatlar*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Mâtürîdî, E. M. (2006). *Te'vîlâtü'l-Kur'an I-XVII*. İstanbul: Mizan Yayınevi.
- Mermer, A. (2009). *Eski Türk Edebiyatına Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Müftüoğlu, Ö. (2011). Yunus Emre'nin İnsanla İlgili Dizelerine Yansıyan Kur'an Kültürü. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (36). 201-216.
- Pala, İ. (2003). "Len Terâni". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 27). İstanbul: TDV Yayınları.
- Pala, İ. (2014). *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Kapı Yayınları
- Râzî, F. (1981). *Meñâtü'l-Ğayb I-XXXII*. Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Saraç, M. A. Y. (2006). *Klasik Edebiyat Bilgisi Belâgat*. İstanbul: Gökkuşbu Yayınları.
- Seccâdî, S. C. (2007). *Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü*. Hakkı Uygur (çev.). İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Suleymân, M. (2002). *Tefsîru Mukâtil b. Suleymân I-V*. Abdullâh Mahmûd Şehâte (thk.). Beyrut: Muessesetu't-Târîhi'l-Arabî.
- Sülemî, M. H. (2001). *Tefsîrî's-Sülemî(Hakaikü't-tefsir) I-II*. Seyyid Umran (thk.). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Taberî, M. C. (2001). *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an I-XXVI*. Abdulmuhsin et-Turkî (thk.). Kahire: Dâru Hecl.
- Tatçı, M. (1997). *Yunus Emre Divanı Tenkîlî Metin (II)*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Tatçı, M. (2015). *Yunus Emre Yorumları-İşitin Ey Yârenler*. İstanbul: h Yayınları.
- Topaloğlu, B. (1988). "Ahad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 1). İstanbul: TDV Yayınları.
- Tüsterî, A. S. (2004). *Tefsîrî'l-Kur'ânî'l-Azîm(Tefsîrî't-Tüsterî)*. Kahire: Dâru'l-Harem li't-Turas.
- Uludağ, S. (1991). "A'yân-ı sâbite". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 4). İstanbul: TDV Yayınları.
- Uludağ, S. (2001). "İşârî Tefsir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 23). İstanbul: TDV Yayınları.
- Uludağ, S. (2012). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık.

- Uzun, M. (2000). "İktibas". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 22). İstanbul: TDV Yayınları.
- Yavuz, Y. Ş. (1997). "Hakka'l-yakın". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 15). İstanbul: TDV Yayınları.
- Yavuz, Y. Ş. (2003). "Levh-i mahfûz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 27). İstanbul: TDV Yayınları.
- Yavuz, Y. Ş. ve Pala, İ. (1992). "Bezmi Elest". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 6). İstanbul: TDV Yayınları.
- Yılmaz, H. H. (1997). *Kur'an Kaynaklı Tasavvufî Kavramlar*. İstanbul.
- Yurtsever, M. M. (2019). Yunus Emre, Niyazi Mısri ve İsmail Hakkı Bursevî'de Türk Tasavvuf Şürine Özgü Mazmun Arayışları. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*. 23(2). 693-714.
- Zehebî, M. H. (2003). *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn I-III*. Kahire: Mektebetu Vehbe.
- Zemahşerî, Ö. (1997). *Esâsu'l-Belâğâ I-II*. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd (thk). Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Zemahşerî, Ö. (1998). *el-Keşşâf An Hakâiki Gavâmi'zî'l-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vüçûhi't-te'vîl*. Âdil Ahmed Abdulmevcûd (thk.). Riyad: Mektebetu'l-Ubeykân.
- Zürkânî, M. A. (1996). *Menâbilü'l-İrfân Fî Ulûmi'l-Kur'an I-II*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.

EXTENDED ABSTRACT

The poets, who wrote poetic works in the religious-mystical field, benefited from some sources while writing their poems. Among these sources, especially the Qur'an and hadith, there are different branches of religious sciences, mythology, historical and legendary events, and people, sciences such as philosophy, medicine, astronomy, and the like, culture, traditions, and customs. In Sufi literature, in which the Qur'an is adopted as the main source, quotations of verses and hadiths are included in almost every work. Thus, many similes, metaphors, and references centered on verses and hadiths were used, and on this occasion, the idea was strengthened by trying to express the meaning fluently. In this process, the verses of the Qur'an were sometimes quoted in their original words, sometimes by meaning, sometimes references were made to the verses, and sometimes the names of the surahs were quoted with the various names of the Qur'an. The quoting, which means "take embers to light a fire, to borrow, to take knowledge, to benefit", has also been used metaphorically in the sense of "trying to gain knowledge, benefiting from someone's knowledge." At the same time, the quotation is described as a part taken from verses and hadiths to embellish the word and reinforce the meaning. In other words, the quotation is the author's use of a word that belongs to someone else in her text. Quotations made from the Qur'an or hadith have been accepted as literary art, as they bring vitality and warmth to the expression, and reinforce and beautify the word. In the poems, the verses or hadiths that are quoted are included wholly or partially. The foremost condition of the quotation is the absence of any sign or explanation regarding the verse or hadith taken. In other words, the condition for quotation is that the word should be used exactly or partially without specifying whether it is a verse or hadith. The quotations of the verses are mostly done to explain a thought by exemplifying and at the same time reminding it through association. To be able to talk about the art of quotation, it has been seen as a condition for the quotation to be at least one composition. For this reason, quoting a single word from a word, verse or hadith is not accepted as a quotation, and long quotations are not considered acceptable. The quotation, which was transferred to Iranian and Turkish works of literature depending on the Arabic literature, was used in the form of transferring the phrases selected from the verses and hadiths until the modernization period in Turkish literature. In this sense, one of the remarkable names who included verse quotations in his Divan is Yunus Emre, who is accepted as a school in our mystical literature. Yunus Emre is not only a classical poet but also an important person of literature, mysticism, and thought in the Anatolian Islamic geography, where the members of mystical literature who came after he followed. First of all, to catch the similes, metaphors, and references in a poem correctly and to enter its world, it is necessary to know the information and inspiration sources it feeds on, namely its bases. In this sense, the most important element that forms the basis of Yunus Emre's style and art, which is a Turkish-Islamic mystic, is mysticism. Various branches of Islamic culture such as tafsir, hadith, literature, geography, and astronomy have a great influence on the formation of his personality. He expressed the subtleties of Islamic mysticism with great simplicity and depth without entering into any mold, benefited from the verses of the Qur'an and hadiths while expressing his mystical views, and used them skillfully in his language and terminology. It is known that Muslim poets do not only look at the Qur'an and hadith narrations with the eyes of the holy text but also make maximum use of the artistic aspects of these two sources. In this context, Yunus Emre is a remarkable name in terms of employing many Qur'anic motifs in his poems and quoting from many surahs and verses. Because he expressed his poems with quotations both verbally and literally. The main purpose of this study is that although many Qur'an-centered quotations are included in Yunus Emre's poems, they have not been evaluated in terms of mystical tafsir tradition until now. Therefore, our study aims to fill the gap in this

field, albeit slightly. From this point of view, in this article, the projections of some of the high representative examples of the verse-centered quotations in Yunus Emre's Divan will be focused on in mystical commentaries. It should be underlined that, since the use of verses and hadiths in Yunus Emre's Divan is intense, it would exceed the volume and limits of the study to deal with all of them. For this reason, only some of the verses that he quoted in the article will be examined in terms of the Sufi exegesis tradition, thus drawing attention to the mystical interpretations on which his literal quotations to the Qur'anic verses are based.