



Yunus Emre'nin Kurmacasından Tasavvufun Kuramsalına: Risâletü'n-Nushiyye'de Mekân Algısı ¹

Alper GÜNAYDIN ²

Başvuru Tarihi: 15.11.2021

Kabul Tarihi: 02.01.2020

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Öz

Risâletü'n-Nushiyye, Anadolu sahası divan edebiyatının ilk mesnevilerindedir. 600 beyitten oluşan eser 1307 yılında yazılmıştır. Risâletü'n-Nushiyye, akademik araştırmacılar tarafından daha çok bir nasihatnâme olarak değerlendirilmekte, didaktik ve ahlaki yönleri öne çıkarılmaktadır. Eserin edebî kıymeti üzerinde sıklıkla durulmasına rağmen felsefi ve sosyolojik yönlerine pek değinilmemektedir. Bu çalışmada Yunus Emre'nin mekân kavramını nasıl ele aldığı ortaya konulacaktır. Şairin, mekânı nasıl algıladığı ve bu algıyı hangi anlatım teknikleri üzerinden verdiği açıklanacaktır. Şair, mekân ve insan arasında geniş çaplı bir benzetme ilişkisi kurar. Eserin büyük kısmında kullanılan bu mekân istiaresinin anlaşılması hem şairin mekân algısının ortaya konulmasına katkı sağlayacak hem de eserin daha iyi anlaşılmasını temin edecektir. Metinde mekân ile alakalı olarak ev, vilâyet, şehir, el, mülk, diyar, dünya, cihân ve âlem kelimeleri geçmektedir. Metinde mekânsal göndermelerin en başında şehir lafzı gelmektedir. Şair, etrafı surlarla çevrili ve bir sultan tarafından yönetilen bir şehir tasvir eder. Şair, mekânı yalnızca fiziksel olarak ele almaz. Aslında şair, fiziksel mekâna karşı meta-fiziksel mekânı önceleyen bir bakış açısına sahiptir. Mekân aidiyeti, mekân-kimlik ilişkisi, mekânın tarihi, mekânın üretimi vb. konuları kuramsal olarak inceleyen pek çok bilim dalı vardır. Felsefe, sosyoloji, psikoloji, tarih vb. disiplinlerce insan-mekân ilişkisini inceleyen bilimsel yaklaşımların oluşturduğu literatüre mutasavvıf bir şairin mekân algısının eklenmesi bu sahadaki araştırmalara oldukça önemli bir katkı sağlayacaktır.

Anahtar Kelimeler: Mesnevi Edebiyatı, Divan Edebiyatı, Şehir, Mekân, Yunus Emre, Tasavvuf

Atıf: Günaydın, A. (2022). Yunus Emre'nin kurmacasından tasavvufun kuramsalına: Risâletü'n-Nushiyye'de mekân algısı. *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 22(Özel Sayı), 139-154.

¹ Bu çalışma etik kurul izin belgesi gerektirmemektedir.

² Afyon Kocatepe Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, agunaydin@aku.edu.tr, ORCID: 0000-0003-4683-5989



From Yunus Emre's Fiction to the Theory of Sufism: Perception of Space in Risâletü'n-Nushiyye

Alper GÜNAYDIN³

Submitted by: 15.11.2021

Accepted by: 02.01.2022

Article Type: Research Article

Abstract

Risâletü'n-Nushiyye is one of the first masnavis of Anatolian divan literature. The work, consisting of 600 couplets, was written in 1307. Risâletü'n-Nushiyye is considered more as an example of admonition genre by academic researchers, and its didactic and moral aspects are highlighted. It will be explained how the poet perceives the space and through which expression techniques he gives this perception. The poet establishes a broad analogy relationship between space and human. Understanding this metaphor of space, which is used in most of the work, will both contribute to the revealing of the poet's perception of space and provide a better understanding of the work. In the text, the words house, province, city, land, property, world, earth and universe are mentioned in relation to the place. The poet describes a city surrounded by walls and ruled by a sultan. This city is presented as a place that is shaped towards negative or positive, influenced by individual or collective behaviors. The poet has a perspective that prioritizes metaphysical space versus physical space. There are many branches of science that examine space theoretically. Adding the space perception of a sufi poet to the literature created by these scientific approaches will make a significant contribution to the researches in this field..

Keywords: Mathnawî Literature, Divan Literature, City, Place, Yunus Emre, Sufism

³ Afyon Kocatepe University, Faculty of Science and Literature, Department of Turkish Language and Literature, agunaydin@aku.edu.tr, ORCID: 0000-0003-4683-5989



Giriş

Risâletü'n-Nushiyye, Anadolu sahası divan edebiyatının ilk mesnevilerindedir. Yaklaşık 600 beyitten oluşan eser 1307 yılında yazılmıştır. Eser, *nasihatnâme* türünün yine bu sahadaki ilk örneklerindedir (Tatçı, 2013, s. 600).

Akademik çalışmalarda Risâletü'n-Nushiyye'nin türü genellikle *nasihatnâme* olarak belirlenmektedir. Bu çalışmada bilhassa dikkat edileceği üzere eserin ihtiva ettiği nasihatler yalnızca dinî bağlamda değildir. Bazı pendnâmeler ve siyâsetnâmelerde olduğu gibi eser, bireyselden toplumsala hatta evrensele doğru genişleyen bir çizgide yol gösterici olma gayretindedir.

Risâletü'n-Nushiyye'deki mekân algısı; kurmaca unsurlar ihtiva etmekle birlikte arka planda tamamen dinî ve tasavvufî bir çerçeveye oturtulmuştur. Fakat şairin mekân algısını şekillendiren unsur yalnızca din ve tasavvuf değildir. Eserde, en başta *şehir* ve *şar* kavramları olmak üzere fiziki mekânlara yapılan göndermelerin, Yunus Emre'nin yaşadığı dönemin şehir hayatının durumu ve problemleri hakkında sosyo-tarihsel malumat ihtiva ettiği görülmektedir. Yani Yunus Emre'nin Risâletü'n-Nushiyye'sindeki mekân algısı, şairin yaşadığı tarihî dönem ve şahit olduğu süreç ile birlikte değerlendirildiğinde tam manasıyla anlaşılabilir.

Yunus Emre'nin Risâletü'n-Nushiyye adlı mesnevisi, *Babailer İsyanını* (1240) takiben yaşanan *Kösedâğ Savaşı* (1243) sonrası Selçuklunun zayıfladığı; Anadolu'nun Moğol akınlarına açık hale geldiği; Erzurum, Sivas ve Kayseri başta olmak üzere belli başlı yerleşim merkezlerinin tahrip edildiği ve nihayetinde Anadolu Selçuklularının Moğollara tabi olması ile sonuçlanan (Sümer, 2002, s. 272) bir sürecin tüm tecrübe ve hatıralarını yansıtmaktadır. Anadolu halkının bilhassa Kösedâğ felaketi sonrasında yaşadığı panik ve maruz kaldığı kötü muamelenin, tüm hayatını tam da bu süreçte geçiren (Erzi, 1950, s. 85) Yunus Emre'yi derinden etkilediği anlaşılmaktadır.⁴

Mekân çalışmaları konusunda felsefe, sosyoloji, psikoloji, tarih, antropoloji vb. pek çok bilim dalı ve disiplinin adı anılırken (Solak, 2017, s. 14) tasavvufun mekân tanımlamasına nerdeyse hiç yer verilmemektedir. Tasavvuf edebiyatının en yetkin isimlerinden biri olan Yunus Emre'nin Risâletü'n-Nushiyye'sinde tasavvuf bağlamında kuramsal manada bir mekân tanımlaması yapıldığı; bu tanımlamanın da kurmacanın imkânlarından yararlanarak edebî bir çerçevede sunulduğu görülür.

Henri Lefebvre'nin *Mekânın Üretimi* (2014) adlı çalışmasında sorulan *Mekân soyut veya somut mudur? Mekânın tarihi var mıdır? Varsa yazılmış mıdır? Mekân bir ürün müdür?* vb. sorulara Risâletü'n-Nushiyye adeta yüzyıllar öncesinden cevap vermektedir.

Divan edebiyatı alanında yapılan mekân çalışmaları, genellikle ya yalnızca yer adlarının tespiti (Çavuşoğlu, 1966) ya da tespit edilen bu adların tematik tasnifi (Aksu, 2002, s. 67) şeklinde yapılmaktadır. Son zamanlarda, mekân ile alakalı daha farklı şablonların denendiği çalışmalar da yapılmaya başlanmıştır (Tetik, 2016; Gider, 2017).

Bu çalışmada, mekân ile alakalı kelime ve kavramlar tespit edilmiş, bu kavramlar tematik bir tasnife tabi tutularak yer aldıkları beyitlerin bağlamsal şerhleri yapılmıştır. Şairin genel algısını şekillendiren dinî, tasavvufî ve tarihî bağlam çerçevesinde mekân algısı tespit edilmeye çalışılmıştır. Şairin kullandığı anlatım teknikleri ve mekân-insan bağdaştırmaları edebî olarak değerlendirilmiştir. Yunus Emre'nin mekân algısının felsefî kökenlerini ortaya koymak bağlamında Risâletü'n-Nushiyye'nin, mekân araştırmalarının temel kaynaklarından olan Platon'un *Devlet*'i ve Fârâbî'nin *Medînetü'l-Fâzıla*'sı ile bir mukayesesine de yer verilmiştir.

⁴ Adnan Erzi'nin 1950 yılında yayımladığı bir belgeden sonra Yunus Emre'nin doğum ve ölüm tarihleri nerdeyse kesinlik kazanmış gibidir. Bu vesikaya göre Yunus Emre 1240 yılında doğmuş, 1320 yılında vefat etmiştir.

Risâletün-Nushiyye'nin, kuramsal olarak tasavvufî düşünceye dayanan, kurgusal olarak da kurmacanın ve temsili anlatımın tüm imkânlarından yararlanarak sunulan mekân algısının anlaşılması hem eserin edebî kıymetini tüm divan edebiyatı içinde yeniden konumlandırarak hem de sosyal bilimlerin kent ve mekân çalışmalarına yeni bir perspektif kazandıracaktır.

Çalışmada kullanılan beyitler, genel itibari ile Erdoğan Boz tarafından hazırlanan *Risâletü'n-Nushiyye, Öğüt Kitabı (Fatih Nüshası)* adlı çalışmadan alınmıştır.

Yunus Emre'nin Kurmaca Ülkesi

Yunus Emre'nin Risâletü'n-Nushiyye adlı mesnevisinde *ev, vilâyet, şehir, el, mülk, dünya, cihan ve âlem* şeklinde genişleyen bir mekân algısı vardır. Şairin mekân algısı bu manada durağan (*statik*) değil evden evrene doğru sürekli daralıp genişleyen (*elastic*) bir yapıdadır.

Tasavvufî bir bağlamda insanı mekân ile bir bütün halinde ele alan şair; *gönül cihânı, nefis eli, bâtin evi* vb. tanımlamalar aracılığıyla fiziksel mekân ile meta-fiziksel mekânı bağdaştırarak sunar. Risâletü'n-Nushiyye'nin tamamına yayılan bu mekân tanımı, tasavvufta geniş bir yer tutan *gönül* kavramı ile de sıkı sıkıya ilişkilidir. Mesnevide sıkça kullanılan *gönle girmek, gönülden atılmak* vb. deyimler, şairin gönül kavramını mekân ile ilişkilendirdiğini ortaya koyan diğer ifadelerdir.

Şairin en çok referans yaptığı mekân şehirdir. Metinde *şehir, şehr* ve *şar* lafızları çok sık kullanılır. Bu şehir, etrafı surlarla çevrili bir *şehir-devleti* tasvir etmek için kullanılmaktadır. Yani şairin ekseriyetle şehirden kastı bir payitaht veya ülkedir.

Bu ülke *ütöpik* veya *dis-ütöpik* değildir. Şair bu ülkeyi, iyi ve kötü kutuplaşması bağlamında diyalektik olarak ele alır. Ev, aydınlık olabileceği gibi karanlık da olabilir; şehir güvenli, huzurlu ve şen bir yer olabileceği gibi etrafını haramilerin sardığı veya içerisinde haricilerin olduğu bir mekân da olabilir. Bu bağlamda bir mekâna benzetilen insan gönlü de iman nuruyla aydınlık olabileceği gibi şeytanın fitneleriyle karanlığa gömülmüş de olabilir.

Şairin mekân algısına realist bir bakış açısı hâkimdir. Kurmaca (*fictive*) özellikler ihtiva etmekle birlikte metinde tasvir edilen mekânları olağanüstü (*fantastic*) olarak tanımlamak doğru olmaz.

Şair, bu şehir-ülkeye bir isim vermez. Şairin tanımladığı insan da aslında etnik veya coğrafi bir aidiyete sahip değildir. Şairin insan ve mekân tanımı, bu manada bir *mutlakiyet* ifade etmektedir.

Bu ülkenin vatandaşları, şairin yaşadığı dönemin toplum hayatını yansıtabilecek şekilde seçilmiş *sosyal tip*⁵ özelliği gösteren karakterlerdir. Bu tipler, şairin yaşadığı dönemi yansıtsa da modern toplumlara da kolaylıkla uyarlanabilmektedir. Mesnevide yer alan bu karakterler asker (*çeri*), yönetici (*sultan*) vb. olabileceği gibi istifçi (*matrûbâz*), terörist (*harâmî*), ayrılıkçı veya anarşist (*hâricî*), hırsız (*uğrı*) gibi negatif veya aykırı tipler de olabilir.

Risâletü'n-Nushiyyede Kullanılan Temsilî Anlatım ve Mekân Sembolizmi

Şair, Risâletü'n-Nushiyye'de, *gönül* ve *mekân* arasında bir bağlantı kurar. Şair, bu mekân istiaresini *gönül, vücüt, nefis* gibi tasavvufî bazı terimlerle de ilişkili olarak metin boyunca işlevsel olarak kullanır. Bu bağlantı metinde, daralan veya genişleyen bir yapıda şairin ihtiyacına göre şekil alır. *Gönül*'e benzetilen mekân; bireysel bağlamda *ev* olabilirken toplumsal manada *şehir* ve ülkeye (*mülk*), daha geniş bir düzlemde ise tüm evreni kapsayacak şekilde *cihân*'a veya *âlem*'e dönüşebilir.

⁵ Sosyal Tip kavramı ile ilgili olarak Almog Oz'un "The Problem of Social Type: A Review" çalışmasına bakılabilir (Almog Oz, "The Problem of Social Type: A Review", Electronic Journal of Sociology, 1998).

Tasavvufî divan edebiyatında temsîlî anlatımın ilk örneklerinden olan Feridüddin Attâr'ın 1187 yılında kaleme aldığı *Mantıku't-Tayr* adlı eserinde de tasavvufî kavramların mekânsal simgelerle anlatılması söz konusudur.⁶ *Mantıku't-Tayr*'da tasavvuftaki yedi merhale yedi vadiye (Sevgi, 2003, s. 29) benzetilirken *Risâletü'n-Nushiyye*'deki mekân benzetmeleri tamamen şehir kültürünü yansıtmaktadır ve eserin bu yönüyle orijinal olduğu söylenebilir.

Kur'an-ı Kerim'de sıkça kullanılan bir anlatım tekniği olan kavramların karşıtlık içerisinde verilmesi (Çağlı, 2013, s. 93) *Risâletü'n-Nushiyye*'de de kullanılır. Şair, mekânla ilişkili olarak *rahmâni x şeytânî, imân x fitne, tama' x kana'at, kibir x aşaklık* vb. pek çok kavramı diyalektik olarak ele alır.

Hikâyenin sembollerle anlatıldığı eserler *temsîlî* veya *alegorik* gibi isimlerle anılır (Açıl, 2014, s. 145). Bu tür eserlerde alegori, temsîlî anlatım, mecaz yoluyla anlatım, açık istiareye dayalı metafor özelliği gösteren anlatım tekniklerine sıkça başvurulur. Gönül-mekân istiaresi *Risâletü'n-Nushiyye*'nin tamamına yayılmıştır. Fakat mesnevinin tamamı bu alegori üzerine kurulmamıştır. Metinde şairin, *istiare-i temsîliyye, temsîlî teşbîh* veya *teşbîh-i belîğ* gibi edebî sanatlarla, birer temsîlî anlatım tekniği olarak sıkça başvurduğu görülür. Bu yüzden *Risâletü'n-Nushiyye*'yi *alegorik* bir eser olarak tanımlamak yerine alegorinin bir anlatım tekniği olarak sık sık başvurulduğu bir metin olduğunu söylemek daha doğru olacaktır.

Şair, divan edebiyatı geleneğine uyarak bazen kullandığı temsili yine kendisi açıklar. Aşağıdaki beyitlerde mum (*çırak*) ile kastedilen iman nuru; *ev* ile kastedilen gönül, hırsız (*uğrı*) ile kastedilen şeytandır:

Çırâk yandı delil togru bulundu // Ev aydın oldu vü uğrı yolundu
Çırâk didüğüm imân nûrı mutlak // İmânluya didârun gösterür Hak
Ol uğrı didüğüm şeytândur azar // Ki dem-be-dem içinde fitne düzer (b. 557-599)

İman nurundan yoksun bir gönle şeytanın gelip oturması, temsîlî olarak ışığın yanmadığını gören bir hırsızın eve girip evin içinden bir şeyler çalmasına benzetilmektedir.

Tüm mesnevi boyunca mekân ile ilişkili olarak kullanılan *gönül cihâni, bâtın evi, nefis eli* gibi tanımlamalar şairin insanı, insanın vücudunu ve gönlünü mekân ile bütünleştirdiğini gösteren kullanımlardır. Birer *teşbîh-i belîğ* olan bu kullanımlarla şair, teşbihin temel unsurlarını en aza indirgeyerek benzetmelerini daha estetik hale getirmiştir.⁷

Metinde *kibr* ve *tama'* kavramları, emrinde askerlerin olduğu düşman komutanlarına benzetilmektedir. *Kana'at* ve *fakr* ise yine emrinde askerler olan kurtuluş ordusu komutanlarına benzetilir. *Kibr* ve *tama'*ın, askerleri ile birlikte gelip şehri yakıp yıkmaları; *Kana'at* ve *fakr*'ın emrindeki askerlerle yetişip şehri kurtarmaları *temsîlî teşbîh*'ler vasıtası ile okuyucuya aktarılmaktadır. Yine tasavvufî bir terim olan *nefs*'i dokuz oğlu olan bir aile reisine benzeten şair, *tama'* kavramını da bu babanın en büyük oğluna benzeterek açıklar.

Yunus Emre'nin Mekân Tanımı: Gönül cihâni, nefis eli, [vücut] mülkü, bâtın evi

Şair, insanın iç dünyasını bir eve benzetir. Aşağıdaki beyitte içerdeki ev veya iç ev şeklinde açıklanabilecek olan (*bâtın evi*) tabiri kullanılmaktadır. Şaire göre içselleştirilemeyen fiiller (*zâhir amel*) insanın gönül evini hırsızlara (*uğrı*) karşı koruyamayacaktır:

Çü bâtın evlerini uğrı aldı // Zâhırdagi amel taşrada kaldı (b. 229)

Şaire göre insan vücudu bir ülke gibidir. Bu ülke, *rahmâni* ve *şeytânî* iki sultan arasında çeşitli mücadelelere sahne olur. Her iki sultan da bu ülkeyi ele geçirmek niyetindedir:

⁶ *Mantıku't-Tayr*'da tasavvufî kavramlar olan "*talep, aşk, mârifet, istiğna, tevhid, hayret ve fakr u fenâ*" birer vadi olarak tasvir edilir.

⁷ *Teşbih-i Belîğ*, pek çok belagatçı tarafından sıradan teşbihe göre daha estetik kabul edilmektedir.

İki sultân durur sana havâle // Diler her birisi kim mülki ala (b. 19)

Şaire göre iki sultan olarak tasvir edilen pozitif ve negatif güçler, potansiyel olarak insan gönlünde bulunmakta fakat bunlardan hangisinin hâkim olacağına ve vücut ülkesini yöneteceğine kişi kendisi karar vermektedir. Beyitteki “*sana havâle*” ibaresi şairin bu görüşünü vurgulamaktadır.

Tasavvufi bir kavram olan (*nefs*), insanın şehvete dayalı tüm beklenti ve ümitlerini temsil eden bir beldeye (*el*) benzetilmektedir:

Haber viriserem nefsün elinden // Ümîdün varısa gidesin andan (b. 18)

Okuyucuyu *nefs eli*'ne karşı uyarın şair, kişinin bu beldeyle ilişkili tüm beklentilerinden (*ümîd*) kurtulması ve bir an önce oradan uzaklaşması gerektiğini düşünür.

Metinde sık referans yapılan (*mülk*) lafzının bireysel olarak sahip olunan ev-tarla gibi gayrimenkul statüsündeki mekânlarla veya siyasi olarak hâkim olunan ülkeye tekabül etmesi de ayrıca önemlidir. Şair, Süleyman peygamberin bile sonsuza kadar sahip olamadığı bir mülke sahip olduğunu düşünen fakat nihayetinde ölen birine “*mülk yerinde duruyor hani sen neredesin?*” diye çarpıcı bir soru sormaktadır:

Süleyman mülkine sâhib sen isen // Bu mülk bayağıdır ya sen kanısan ⁸

Yukarıdaki beyitte, klasik edebiyatta güç, iktidar ve servetin sembolü olarak sürekli telmih yapılan Süleyman Peygamber'e gönderme yapılmaktadır. Yunus Emre'ye göre *mülk* temelsizdir. Bu mülke Süleyman Peygamber dahi mutlak bir surette hâkim olamamıştır.

Yine *mülk* kavramı bağlamında *nefs*'i dokuz oğlu olan bir aile reisine benzeten şair, *tama*' kavramını da bu babanın en büyük oğluna benzeterek açıklar. Ona tüm cihan mülk olarak verilse yine de yetmez:

Ulu oğlu tama' eyü iş itmez // Cihân mülki anun olursa yitmez (b. 31)

Şairin *mülk* kavramı ister siyasi iktidar alanı (*territory*) olarak ister şahsi mal varlığı (*property*) olarak yorumlansın hırs ile hareket edildiğinde doyumсуzлuk ifade etmektedir.

Yunus Emre'ye Göre Bireysel, Toplumsal ve Evrensel Mekânın Teşekkülü

Şairin, mekânın maddi ve manevi boyutlarını birlikte ele alan bakış açısı, mekânın şekillenmesi noktasında da aynen devam eder. Şaire göre mekânın teşekkülü hem bireysel hem de toplumsaldır. Bireysel olarak gönül ve bedenın şekillen(diril)mesi nihayetinde bu bireyin içinde yaşadığı şehri ve ülkeyi de etkileyecektir.

Mekân çalışmalarında sıkça tekrarlanan “*toplumsal mekân, toplumsal bir üründür*” (Ghulyan, 2017, s. 4) anlayışına Yunus Emre de sahiptir. Fakat şair mekânı, yalnızca kolektif bilinç ve davranışların değil aynı zamanda bireylerden de etkilenen bir ürün olarak görür. Mesela şehirdeki haricilerin şehir dışına çıkarılması meselesinde kolektif bir hareket söz konusudur. Şaire göre ayrılıkçı bir grubu temsil eden *harici* probleminin çözümü olarak, şehirde yaşayanların birlikte ve birlik içinde hareket etmesi önerilir. Fakat evine hırsızın girmesini istemeyen bir ev sahibinin derin uykuya (*gaflet*) dalmamak veya ışık (*çırak*) yakmak gibi daha bireysel önlemler alması gerekmektedir.

Yunus Emre'nin mekân algısı, insanla sıkı sıkıya bağlıdır. Kibir ve öfkeden arınmış bir kişinin gönlü ve vücudu manevi bakımdan sağlıklı olacaktır. Sağlıklı bir birey, evinden başlayarak içinde yaşadığı mekânı da olumlu yönde etkileyip şekillendirecektir.

⁸ Bu beyit *Risâletü'n-Nushiyye*'nin Fatih nüshasında bulunmamaktadır. Beyit, M. Özçelik tarafından nüsha karşılaştırmalı olarak hazırlanan kitapta 335. beyit olarak geçmektedir.

Şaire göre mekânın şekillenmesi iki yönlü olarak pozitive veya negatife doğru gidebilecek açık uçlu ve çift kutuplu bir düzlemde gerçekleşmektedir. *Hırs, öfke, tama'* ve *kibir* hem bireysel manada hem de toplumsal manada mekânın en önemli tehditleridir. Toplumsal manada bu özellikler arttıkça şehirde *kıtlık, âfet ve ziyan* artacaktır. *Kanaat, fakr ve sabr* gibi kavramların da aynı şekilde hem bireysel hem de toplumsal etkileri vardır. Bu iyi özellikler arttıkça bereket (*pür-ni'met*), refah ve rahatlık (*râhat*) artacak şehir yeniden bayındır ve abad (*ma'mûr*) olacaktır.

Mekâna Tasavvufi Bir Bakış: *Gönül cihânı, mülk-i diger, fâni cihân, bâkî âlem*

Yunus Emre'nin mekân algısı tamamen tasavvufi bir bağlamdadır. Bu bakış açısına göre maddi mekân insanın manevi mekânı görmesini zorlaştırır. Maddi mekân temelsizdir, fanidir ve terk edilmelidir. Şaire göre maddi mekân yerine kalıcı (*bâkî*) olan, daha geniş (*azîm*) olan ve bir başka mekân (*mülk-i diger*) olan manevi mekân aranmalıdır.

Şaire göre *gönül* bir cihana benzer ve maddi cihandan çok daha geniştir. Yine şaire göre gönül sayısı kadar cihan sayısı vardır. Fakat bu cihanı ancak kendini arayanlar bulabilir:

Azîm cihân durur gönül cihânı // Seni izlerisen bulasın anı (b. 17)

Şair, manevi cihan olarak tanımladığı *gönül*'ü, büyük cihan (*azîm cihân*) olarak tavsif ederken dünya ve ahiret hayatlarının toplamını ise küçük cihan (*muhtasar*) olarak adlandırır. Şaire göre dünya ve ahiret hayatını kapsayan iki cihanın tamamı (*dükeli*) ancak *yüz bin* yıl kadardır. Bu yekûn, şaire göre *gönül cihânı* karşısında oldukça kısa (*muhtasar*) kalmaktadır:

Bu muhtasar cihân iki cihânca // Dükeli bakarısın yüz bin anca (b. 16)

Soyut mekânı tam olarak anlatmanın zorluğunu vurgulamak için şair, tanımladığı *mülk* kavramı ile alakalı olarak *başka, farklı, kendine has, değişik veya orijinal* manalarına gelen (*diger*) sıfatını kullanır:

Kime sabr olsa dünyada müyesser // Ana hak virüserdir mülk-i diger (b. 268)

Şaire göre dünyada sabırla hareket eden biri, bir başka mülk'e (*mülk-i diger*) kavuşur. Beytin ikinci mısrasında şair, bu *mülk*'ün zaten mevcut olduğunu ancak, sabreden kişilerin bu farklı mülke mükâfat olarak kavuşabileceklerini ifade etmektedir.

Şair, "gözleri Hakk'a açılanlar" şeklinde bir grup tanımlar ve bu grubun dünyayı sevmeyeceğini çünkü onların sonsuz (*bâkî*) olan başka bir âlemi görebildiklerini düşünür:

Bâkî âlem göründi gözlerine // Oturdı ışık tözi gözlerine (b. 401)

Ev bark yahut mal mülk (*hanümân*) beklentisi içinde olanlar ve *fâni cihân*'dan tamamen vazgeçemeyenler ise bu *bâkî âlem*'i göremeyeceklerdir:

Hânümân bekleyen görmeye anı // Komayınca temâm fâni cihânı (b. 409)

Yine şaire göre somut bir mekân olarak dünya tuzaklarla doludur. Dünyaya düşkün olmak ve onun sunduğu nimetlere talip olmak ise son derece çirkin ve çarpıcı bir şekilde tarif edilmektedir:

Olokdem cümle mâlın yağmalatdı // Bu dünyeye cîfesin ardına atdı (b. 397)⁹

⁹ "Dünya" kelimesi Risâletü'n-Nushiyye'nin bir başka nüshasında *Çekişürler anı it gibi tullâb // Ed-dünyâ cîfetün ve tâlibühâ kullâb* (b. 425) şeklinde geçmektedir (Özçelik, 2012). Arapça aslı ile kaydedilen ikinci mısra aslında tüm tasavvuf literatüründe sıkça telmih yapılan ve hadis olduğuna inanılan bir sözdür: "Dünya bir leşdir, onun talipleri ise köpeklerdir." (Aclûni, Keşfü'l-Hafâ, C. 1, s. 492).

Yunus Emre'ye Göre Mekânı Bekleyen Tehlikeler ve Tedbirleri

Şair, maddi mekân gibi manevi mekân olan gönlün de bazı tehlikelerle karşı karşıya olduğunu düşünür. Yaptığı ev ve şehir göndermeleri ile maddi mekânın karşılaşılabileceği tehditler ile manevi mekânın problemleri arasında ilişkiler kurar.

Aşağıdaki iki beyitte şair, hem şehir algısını ortaya koymakta hem de bu şehrin karşılaşılabileceği iç ve dış tehditleri belirlemektedir:

Bu zerk ile bezedün taş divârun // Ki aldı mekr eli içerü şârın ¹⁰
Öğüt alurisan sen bu haberden // Gerek hâricîler sürile şârdan (b. 443)

Şairin, şehir güvenliği ile alakalı olarak “içerdeki tehdidin dışarı çıkarılması, dışarıdaki tehdidin de içeri girmesinin önlenmesi” şeklinde bir doktrin teklif ettiği görülmektedir.

Şaire göre şehrin etrafı duvarlarla örülü olmalıdır. Şair, dış duvar (*taş divar*) lafzıyla şehrin etrafındaki bu surları kastetmektedir. Bu önlem, iç şehri (*içerü şarı*) dışarıdan gelecek tehditlere karşı korumak için etkili olmaktadır. Fakat şehri tehdit eden unsurlar her zaman dışarıdan gelmez. İkinci beyitte geçen *hâricî* kelimesi “çıkmaq, itaatten ayrılıp isyan etmek” (Fiğlalı, 1997, s. 169) manalarına gelmektedir. Bu *hâricî* lafzı şehrin içinde yaşayan ayrılıkçıları karşılamaktadır. Şairin, şehrin güvenliği ile alakalı olarak en önemli nasihati içerideki tehdit olan haricilerin şehirden sürülmesidir. Yine şair tarafından haricilerin nasıl sürülmesi gerektiğine dair bir strateji önerilir:

Ki bin er şehri içre el bir itdi // Hâricîler sürülüp el bir etti (b. 444)

Şaire göre şehir halkının birlik içinde yaşaması bu haricilerin sürülmesine bağlıdır. Şehirdeki ayrılıkçıların sürülebilmesi için şehirde yaşayan insanların elbirliği etmesi gerekir.

Şaire göre, şehrin ve şehir halkının (*il*) önemli düşmanlarından biri de *tama*'dır. Mesnevide *tama*, işgalci bir ordu olarak tanımlanmaktadır. Bu düşman, şehri işgal ettiğinde şehri ve şehir halkını kurtaracak olan *kana'at* adlı komutandır:

Tamâ'dan kurtarurlar il ü şehri // Sıdılar leşkerin cebrî vü kahrî (b. 64)

Şaire göre şehrin tehlikeli bir diğer düşmanı da *harâmî*lerdir. Şehrin dış dünya ile bağlantısını sağlayan yolları kesen bu haramiler hem şehrin ticaretini hem de güvenliğini tehdit etmektedir. Şaire göre bu tehdidin çözümü yine kanaattir:

Kanâ'at geldi oturdı tahtı aldı // Harâmîler hemân yollarda kaldı (b. 84)

Şehrin bir diğer düşmanı da öfke (*buşu*) dir. Onun yol açmış olduğu hasar şehri harap etmektedir. Bu tehdidin çözümü ise *sabırdır*:

Eyidün sabrı kim tîz dutsun anı // Harâb itdi, il ü şehri diyârı (b. 261)

Şehri bekleyen iç tehlikelerden birisi de istifçiliktir. Şair, istifçiliğin şehrin gündelik hayatında sebep olduğu problemleri *kıtlık* ve *âfet* lafızları ile tanımlamaktadır. Bu kıtlığa ve afete sebep olanları da stokçular (*matırbâz*) olarak teşhis eder. Bu problemin çözümü ise *kana'at* ve *fakr* lafızları ile ifade edilir. Kanaat ve fakr, teşhis yoluyla birer komutana benzetilmekte onların gelip şehri kurtarmaları da temsilî teşbihlerle tasvir edilmektedir. Kanaatin ve fakrın açgözlülüğü (*tama*) şehirden kovmasıyla şehir rahatlar, kıtlık ve afetin yerini bolluk ve bereket alır:

Kamu şehri ü kamu il râhat oldu // Nereye varsan pür-ni'met oldu
Görünmez oldu ol kızlıg ü âfet // Matırbâz olurlar cümlesi mât (b. 68-69)

¹⁰ Bu beyit de *Risâletü'n-Nushiyye*'nin Fatih nüshasında bulunmamaktadır. Beyit, M. Özçelik tarafından nüsha karşılaştırmalı olarak hazırlanan kitapta 237. beyit olarak geçmektedir.

Düşman işgalinden kurtulan şehrin tekrar imar edilmesi yine kanaatle mümkün olacaktır. Ancak bu defa kanaatin tevazu (*aşaklık*) ile işbirliği yapması gerekecektir. Aşağıdaki beyitlerde şehrin ve etrafındaki yerleşim merkezlerinin (*vilâyet*) şenlenmesi, düşmanın mat olması ve dostların sevinmesi bir kutlama havası içerisinde takdim edilir:

Aşaklıkla kanâ'at hoş yâr oldu // Ne isterisen anlarda var oldu

Çü ma'mûr oldu şehre vilâyet // Şad oldu dostumuz düşmânımız mât (b. 169-170)

Ev ile ilgili en büyük tehlike hırsızdır (*ugrı*). Ev sahibi eğer derin uykuya (*gaflet*) dalarsa eve hırsız girer. Aşağıdaki beyitte şair, evin duvarını (*dîvâr*) evi dış tehlikelere karşı koruyan en önemli unsur olarak takdim eder. Eğer ev sahibi derin uykuya (*katı uyu-*) dalmışsa hırsız, evin duvarını delip içeri girecek ev sahibi ise bunu duymayacaktır. Beyitte gönül eve; insan, ev sahibine; gaflet kavramı da uykuya benzetilmektedir:

Gâfil olma evüne uğrı gele // Katı uyurısan dîvâr dele (b. 214)

Aşağıdaki beyitte de şair, benzer bir bağlamda gaflet uykusundaki bir ev sahibine hitap etmektedir. Hırsız evden bir şey çalmaktan öte evi çalmıştır ve artık orada yaşamaktadır. Şair, bunu son derece çarpıcı bir şekilde şöyle ifade eder: *Sen neredeydin? Evini hırsız aldı; yiyip içip oturuyor, ev artık onun oldu!*

Evüni kandaydun uğrı aldı // Yer içer oturur ev onun oldu (b. 218)

Metinde, soyut ve somut mekânı bekleyen tehlikeler ve bu tehlikelerin çözümleri iç içe geçmiş benzetmeler silsilesi halinde verilir. Bu unsurlar tablo halinde şu şekilde verilebilir:

Tablo 1.¹¹ Yunus Emre'ye Göre Mekânı Bekleyen Tehlikeler ve Tedbirleri

Mekân	Mekânın tabii hali	Tehdit	Tedbir
<i>ev, şehir, şar, el, mülk, vilâyet, diyâr, dünyâ, cihân, âlem</i>	<i>Ma'mûr, hoş yâr, şad, râhat, pür-ni'met</i>	<i>harâmî (haydut, terörist), matırbâz (istifçi, stokçu), tama' (açgözlülük), hâricî (ayrılıkçı), kıtlık, âfet, gaflet, harâb, düşman</i>	<i>dış duvar, dîvâr, sabır, kana'at, aşaklık (tevazu), fakr</i>

Platon'dan Fârâbî'ye; Yunus Emre'nin Mekân algısının Felsefi Kökenleri

Yunus Emre'nin Risâletü'n-Nushiyye'sindeki şehir algısını ortaya koymak, bu algının felsefi kökenlerini tespit etmeden tam manasıyla mümkün olmamaktadır. Yunus Emre'nin şehir-insan ilişkisinin kökenlerini tespit edebilmek için ilk bakılacak eser *Devlet* ve yine ondan etkilenen *Medînetü'l-Fâzıla* olmalıdır. Fârâbî'nin *Medînetü'l-Fâzıla*'sında (Kaya, 2003, s. 318) geçen ve şehir manasına gelen *medîne* kelimesinin, Yunus Emre'nin *Risâletü'n-Nushiyye*'sinde mekân ile alakalı olarak en çok gönderme yapılan *şehir* ve *şar* kelimeleri ile ilişkisi göze ilk çarpan unsur olmaktadır. Platon'un Türkçeye *Devlet* olarak çevrilen kitabının orijinal adı *Politeia* da şehir yönetimi ile alakalıdır ve Yunanca şehir manasına gelen *polis* kelimesinden türemiştir.

¹¹ Tablo 1'deki italik yazılan kelimeler Yunus Emre'nin Risâletü'n-Nushiyyesi'nde kullanılan orijinal kelimelerdir. Metin boyunca da bu orijinal kelimeler italik yazılarak veya parantez içerisinde gösterilmiştir.

Yunus Emre'nin *Risâletü'n-Nushiyye*'sindeki şehir algısı ile Fârâbî'nin *Medînetü'l-Fâzıla*'sındaki¹² şehir algısı arasında ciddi benzerlikler vardır. Yunus Emre'nin *Risâletü'n-Nushiyye*'sindeki *hâricî* tanımlaması ile Fârâbî'nin *Medînetü'l-Fâzıla*'sındaki *nevâbit* (Yıldırım ve Çaylak, 2021, s. 75) tanımlaması arasında doğrudan bir ilişki kurulabilmektedir. Yunus Emre'nin *hâricî* tanımlaması Fârâbî'nin *nevâbit* kavramı ile oldukça yakın bir gruba isimlendirmek için kullanılmaktadır (Karakaya, 2018). Fârâbî'nin *nevâbit* sınıfı içinde kategorize ettiği "fırsatçılar" (*mütekannisûn*) tanımlaması ile Yunus Emre'nin kullandığı "istifçi" (*matırbâz*) tabiri de birbirine çok benzemektedir. Yunus Emre'de, Fârâbî'nin en erdemliler grubunu oluşturan *hukemâ* sınıfına denk gelen *erenler* grubu vardır. Yine Yunus Emre'nin şehir-devletin yöneticisi olarak tasvir ettiği *akıl sultanı* kavramı ile Fârâbî'nin tanımladığı *hakîm-imam* (the imam-philosopher) birbirine yakın tanımlamalardır.

Fârâbî'nin *navâbit* kavramı, Alon tarafından "toplumun prensiplerine karşı olanlar" (*the opponents of the principles of their community*) şeklinde açıklanır. Alon, bu kavram için "opposition" karşılığını teklif eder. Wilferd Madelung ise bu kavramı "neuerwachsene" (yeni yetmeler/türediler) şeklinde Almancaya çevirir (Alon, 1989, s. 222).

Yunus Emre'nin *hâricîler* için teklif ettiği çözüm, Fârâbî'nin *nevâbit* sınıfı ile ilgili çözümüne oldukça benzemektedir. Fârâbî, *navâbit* sınıfına dâhil olan insanların ıslah edilebileceğini düşünmez: "Felsefi veya dinsel eğitim kanalıyla *nevâbit* grubunu erdemli hale getirmek, ona hakikatin bilgisini kazandırmak mümkün değildir" (Yıldırım ve Çaylak; 2021, s. 78). Fârâbî'ye göre şehri yöneten imam, eğitimin dışında başka çözümler üretmek durumundadır: "Başkan, *nevâbit* grubuna karşı şehirden kovma, cezalandırma, hapsedme ve zor işlerde çalıştırma yöntemlerini kullanmalıdır." (Yıldırım ve Çaylak; 2021, s. 78).

Medînetü'l-Fâzıla'daki şehirden çıkarmak (*expulsion*) cezası, *Risâletü'n-Nushiyye*'deki şehirden sürmek "şardan sürül-" ifadesi ile aynıdır. Ancak, Fârâbî'ye göre bu şehirden dışarı çıkarma işlemi imam (*the imam-philosopher*) üzerine vaciptir. Yunus Emre'ye göre şehri ve şehir halkını tehdit eden tehlikenin cinsine göre gücün kullanımı ve kullanımı da farklılaşmaktadır. Yunus Emre'ye göre *hâricîlerin* şehirden sürülmesi, şehirde yaşayan ve yumuşak gücü (*soft-power*) temsil eden *erenlerin* işidir. Şehri yakıp yıkan *tama'* askerlerini zor kullanarak ve yok ederek (*cebrî ve kahrî*) şehirden çıkarma işi ise sert güç (*hard-power*) kullanmaya ehliyetli *akıl sultanı* ve *kana'at* komutanının işidir.

Şehirde yaşayanların tasnif edilmesi meselesinde de Fârâbî ve Yunus Emre arasında bazı benzerlikler ve farklılıklar vardır. Fârâbî, *Medînetü'l-Fâzıla*'da yaşayanları beş farklı gruba ayırmaktadır. Geri kalanlar *el-bâgûn* (الباقون)¹³ şeklinde ifade ettiği *nevâbit* grubunu tasnif dışı bırakarak bu beş gruba dâhil etmez. Yunus Emre'nin *Risâletü'n-Nushiyye*'sinin dibâcesinde insanlar, dört temel element (ateş/od, hava/yıl, su, toprak) ile ilişkili olarak dört gruba ayrılmaktadır. Fârâbî'nin tasnifi, meslek grupları üzerinden şekillenirken Yunus Emre'de sınıflandırma tamamen insan mizacı bağlamında yapılmaktadır. İnsanın karakterini şekillendirdiği düşünülen dört unsur (*anâsır-ı erbaa*) (Karlığa, 1991, 149) insan davranışlarını da etkilemekte, dolayısıyla insanın çevresiyle ilişkisini de belirlemektedir.

Fârâbî ile Yunus Emre'nin şehir ile alakalı düşüncelerinin benzerliğini daha görsel bir şekilde ortaya koymak noktasında aşağıdaki tablo faydalı olacaktır:

¹² Fârâbî'nin, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye* veya *Mebâdi'ül-Mevcûdât* adıyla bilinen eserinde de aynı mevzulara değinilmekte fakat *Medînetü'l-Fâzıla* ile aralarında bazı farklılıklar bulunmaktadır. Bu mevzuda ayrıntılı bilgi için İlai Alon'un *Fârâbî's Funny Flora: Al-Nawâbit as "Opposition"* adlı çalışmasına bakılabilir.

¹³ Alon bu kavramı "the rest" şeklinde İngilizce'ye çevirir.

Tablo 2. Yunus Emre ve Fârâbî'nin Şehir Algılarının Karşılaştırılması

	Yunus Emre	Fârâbî
Eser	<i>Risâletü'n-Nushiyye</i>	<i>Medînetü'l-Fâzıla</i>
Yönetici	Akıl sultanı	Hakim-imam
Şehirde yaşayanlar	Dört bölük	Beş grup
Erdemli grup	Erenler	Hükemâ
Problem grup	Hâricî	Nevâbit
Çözüm	<i>Şardan sürül-</i>	Hapis, para cezası, şehir dışına çıkarılma
Çözümün uygulayıcısı	Akıl sultanı ve/veya erenler	Hakim-imam

Fârâbî'nin Platon'dan büyük oranda etkilendiği göz önünde bulundurarak *Risâletü'n-Nushiyye*'yi *Devlet* ile de karşılaştırmak gerekmektedir. Platon'un şehir yönetimi ile alakalı görüşlerini diyaloglar halinde kaleme alan *Devlet* adlı çalışmasında ideal (*utopian*) bir şehir devlet (*city-state*) ele alınmaktadır. Bu üç eser, temel özellikleri bakımından mukayese edildiğinde aşağıdaki tablo ile karşılaştırılır:

Tablo 3. *Risâletü'n-Nushiyye*, *Medînetü'l-Fâzıla* ve *Devlet (Politeia)* Adlı Eserlerin Temel Özellikleri Bakımından Karşılaştırılması

	Yunus Emre	Fârâbî	Platon
Eser	<i>Risâletü'n-Nushiyye</i>	<i>Medînetü'l-Fâzıla</i>	<i>Devlet (Politeia)</i>
Edebî türü	Manzum (Mesnevi)	Mensur	Mensur (Diyaloglar)
Bakış açısı	Dinî, Tasavvufî, Edebî	Dinî (İslami), Siyasi, Felsefî	Ahlaki (<i>etic</i>), Siyasi (<i>politic</i>), Felsefî
İnsanları tasnif şekli	Mizaca göre	Mesleğine göre	Mesleğine göre
Yönetici meleke	Akıl sultanı	Hakim-imam	Filozof-kral
Yönetilen mekân	Şehir	İslam imparatorluğu	Site devleti

Tablodan da anlaşılacağı üzere bu üç eser arasında benzerlikler olduğu kadar farklılıklar da vardır. *Devlet* ve *Medînetü'l-Fâzıla*'da çok daha geniş bir biçimde ele alınan şehir ve şehrin yönetimine *Risâletü'n-Nushiyye*'de kısmen yer verilmektedir. Tasnif şekilleri bazı farklılıklar gösterse de insanın erdemleri her üç eserde de öne çıkar. Bu erdemlerin tam bir düale ve diyalektik içerisinde işlenmesi ise *Risâletü'n-Nushiyye*'yi diğer iki eserden ayırır: *İman x gaflet, kibir x tevazu, sabır x tama* gibi.

Platon'un *Devlet*'inde insanı veya toplumu devlet ile özdeşleştiren *organizmacı* yaklaşım Fârâbî'de de vardır. Fakat Yunus Emre'de bir yönetim merkezi olarak şehir, insana benzetilirken yalnızca biyolojik yönleri ile ele alınmaz. *Risâletü'n-Nushiyye*'de *vücut, gönül* ve *nefs*'ten oluşan insanın şehir ile münasebeti bu katmanlar çerçevesinde değerlendirilir.

Platon ve Fârâbî'deki erdemli devletler veya erdemsiz devletler şeklindeki devlet tasnifi, Yunus Emre'de biraz farklılaşır. Yunus Emre'ye göre şehir, içinde yaşayan halka göre şekil almaktadır. Şehrin tabii hali (*ma'mûr, hoş yâr, şad, râhat, pür-nîmet*) şeklinde tanımlanır. Yani Yunus Emre'ye göre şehir tabii olarak güzel ve iyi bir yerdir. Bu durum bazen iç veya dış tehditler sebebiyle bazen de şehirde yaşayanların *anâsır-ı erbaa* ile alakalı olarak tanımlanan manevi hallerindeki dengenin bozulmasına paralel olarak bozulabilmektedir. *Akıl, sabır, kanaat, alçak gönüllülük* gibi iyi hasletlere geri dönüldüğünde şehir yeniden eski doğal haline döner. Yani şehir, tıpkı insan gibi potansiyel olarak iyi ve kötüyü kendi içinde barındırır.

Platon'un site-devlet (*city-state*) ölçeğindeki devlet algısını Fârâbî, önce imparatorluk seviyesine daha sonra da erdemli devletlerin kendi rızaları ile oluşturacağı bir yeryüzü devleti (*kozmo-polis*) ölçeğine taşır. Yunus

Emre'de maddi bir mekân olarak şehir, etrafında vilayetlerin (*periphery*) olduğu bir merkez (*center*) statüsündedir. Manevi bir mekân olarak tanımlanan insan gönlü ise başlı başına bir âlemdir. *Risâletü'n-Nushiyye*'de geçen *gönül cihânı* kavramı, dünya ve ahiret hayatından daha geniş, hatta sonsuz bir zaman-mekân (*time-space*) şeklinde tanımlanır.

Sonuç ve Değerlendirme

Bu çalışmada Yunus Emre'nin *mesnevi* nazım şekliyle ve *nasihatnâme* türünde yazılmış olan *Risâletü'n-Nushiyye* adlı eseri, mekân algısı üzerinden incelenmiştir. Şairin mekân algısı ile ilgili olarak şu sonuçlara varmak mümkündür:

Şairin mekân algısına etki eden temel üç husus vardır: Tasavvuf, şairin yaşadığı tarihî dönem ve edebî kaygı. Eserde, şairin mekân algısı tahkiye, tasvir ve temsili anlatım gibi bazı temel anlatım teknikleri kullanılarak edebî bir çerçeve ile sunulmuştur. İlk bakışta eserde, dinî ve tasavvufî bakış açısıyla şekillendirilmiş kuramsal bir mekân algısının olduğunu fark etmek oldukça zordur. *Risâletü'n-Nushiyye*'nin tam olarak anlaşılabilmesi için metinde geçen kavramların tasavvufî karşılıklarının bulunması ve metnin edebî taraflarının açıklanması yeterli olmamaktadır. Metnin tam olarak şerh edilebilmesi için şairin yaşadığı tarihî dönemi ve bu dönemin şehir hayatını da şairin şehir algısını şekillendiren etkenler olarak değerlendirmek gerekmektedir.

Eserde en çok atfı yapılan mekân şehirdir. Eser, Selçuklu hükümetinin zayıfladığı, Moğolların Anadolu'yu işgal ettiği, Bizans merkezi yönetimi, tekfurlar ve bağımsız hareket eden Anadolu beyleri arasında yoğun iktidar mücadelelerinin yaşandığı bir dönemde yazılmıştır. Mesnevide, dışarıda haramilerin kol gezdiği içerde ise kargaşa çıkaran haricilerin, evlere giren hırsızların veya şehri kıtlık ve afete sürükleyen stokçuların olduğu bir şehir tasviri yapılmaktadır. Şaire göre tüm bu iç ve dış tehditlerin temel sebebi insanın açgözlülük, kibir, haset ve öfke gibi negatif özellikleridir. Kanaat, sabır, alçakgönüllülük gibi hasletlerin artmasıyla şehir, tekrar bolluk ve berekete kavuşacak, asayiş yeniden tesis edilecektir.

Metinde geçen *ev*, *vilâyet*, *şehir*, *el*, *mülk*, *diyar*, *dünya*, *cihan* ve *âlem* lafızları, fiziksel mekânları tanımlamak için kullanılan isimlerdir. *Bâtın evi*, *gönül cihânı*, *bâkî âlem*, *nefs eli* gibi isimlendirmeler ise şairin tanımladığı soyut mekânlardır.

Eserde mekân, somut ile soyut düzlemlerin iç içe girdiği bir bağlamda ele alınmaktadır. Metinde geçen *gönül cihânı*, *nefs eli*, [vücut] *mülkü* ve *bâtın evi* tabirleri, soyut mekân ile somut mekân bağdaştırmalarının birer yansımasıdır.

Şair, fiziki mekânı değersizleştiren manevi mekânı ise yücelten bir bakış açısına sahiptir. Mekân aidiyeti noktasında şair, insanı, fizikselden ziyade metafiziksel bir mekâna ait olarak görür. Şair, *terk et-* veya *ko-* filleri ile insanın maddi mekân ile ilişkisini açıkça belirler. Maddi mekân (*dünya* veya *cihan*) fanidir, *mülk* temelsizdir, asıl olan *bâkî âlemdir*. Şaire göre somut mekânlar olumsuz şekillenebileceği gibi soyut mekânlar da negatif olarak şekillenebilmektedir.

Şaire göre soyut mekânlar hali hazırda mevcuttur. Fakat insanın bu mekânlarla ilişki kurabilmesi için bazı erdemlere sahip olması gerekmektedir. Eserde, yalnızca sabredenlere Hak tarafından mükâfat olarak verilecek olan başka bir mülk (*mülk-i diğer*), gözleri Hak'a açılanların görebildiği *bâkî âlem* veya sadece kendini arayanların bulabileceği büyük cihan (*azîm cihân*) gibi mekânlar tarif edilmektedir.

Sabır, *kanaat*, *tevazu* (*aşaklık*) gibi özellikler insanın yalnızca soyut mekânını olumlu yönde etkilemekle kalmaz maddi mekânı da müspet yönde etkiler. *Hırs*, *öfke* (*buşu*), *kibir* gibi kötü hasletlerin de hem soyut hem de somut mekân üzerinde negatif etkileri vardır.

Eserde, bireyselden toplumsala hatta evrensele doğru genişleyen bir mekân algısı vardır. Mekân bireysel veya toplumsal tutum ve davranışların bir ürünüdür. Bireysel olarak gönlünü temiz tutabilen insan, daha geniş manada içinde yaşadığı evi, şehri, ülkeyi ve hatta tüm cihanı temiz, huzurlu ve emniyetli hale getirebilecektir.

Risâletü'n-Nushiyye'nin Medînetü'l-Fâzıla ve Devlet ile ilişkili olduğu, bu ilişkinin de yüzeysel olmayıp insan-mekân ilişkisini kapsayan pek çok ayrıntıda kendini gösterdiği tespit edilmiştir. Yunus Emre'nin, Fârâbî ve Platon'u aynen tekrarlamadığı, pek çok noktada kendi fikir ve görüşlerini yansıttığı da görülmektedir.

İnsan vücudunu bir ülkeye (*ten mülkü*), insan gönlünü cihana (*gönül cihânı*) ve insanın nefsinin bir memlekete (*nefs eli*) benzeten Yunus Emre'nin *organizmacı* bir bakış açısına sahip olduğu görülür. Platon ve Fârâbî'den farklı olarak Yunus Emre, insanı, yalnızca biyolojik bir organizma olarak değil *vücut, gönül ve nefse* sahip daha komplike bir canlı olarak görmektedir. Şairin bu yaklaşımına göre iyilik ve kötülük insanda birer potansiyel (*kuvve*) olarak bulunmaktadır. İnsan, iki farklı sultana benzetilen ve *rahmanî* ve *şeytanî* lafızları ile birer zıt güç olarak tasvir edilen *iyi* ve *kötü*den hangisinin vücut ülkesini yöneteceğine özgür iradesi ile karar vermektedir.

Risâletü'n-Nushiyye'deki mekân algısının anlaşılması hem genel olarak tasavvufun mekâna bakışının anlaşılmasına ciddi katkı sağlayacak hem de eserin edebî kıymetinin ve orijinalliğinin tüm divan edebiyatı genelinde yeniden konumlandırılmasına yardımcı olacaktır.

Yunus Emre'nin *Risâletü'n-Nushiyye*'sini yalnızca dinî-tasavvufî nasihatler ihtiva eden bir metin olarak okumak onun kapsamını büyük oranda daraltmaktadır. Bu yaklaşım, esrin edebî kıymetini çok düşürmese de fikrî yönünün büyük oranda ihmal edilmesine neden olmaktadır. Eseri, mutlak insana ve mekâna dokunan, bu konuda fikir üreten bir *weltliteratur* örneği olarak tanımlamak çok daha doğru bir yaklaşım olacaktır.

Kaynakça

- Açıl, B. (2014). Bir tür mü tarz mı? Klasik Türk edebiyatında alegori. *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 19(37), 145-167. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/254677>
- Aksu, C. (2002). *Lutfî divanı'nın tahlili* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Alon, I. (1989). Fârâbî's funny flora: al-Nawâbit as "opposition". *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 2, 222-251. Erişim adresi: https://www.jstor.org/stable/25212486?seq=1#metadata_info_tab_contents
- Çağıl, N. (2013). Hakikat-mecaz kutuplaşması bağlamında Kuran'da temsili (simgesel) anlatım. *İslami İlimler Dergisi*, 8(1), 93-112. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/islamiilimler/issue/35145/389846>
- Çavuşoğlu, M. (1966). *Necatî Bey divanı'nın tahlili ve sistematik indeksi* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Çınar, B. (2014). Mantıkî'nin Nasihatnâme'si. *TÜBAR*, 35, 85-98. Erişim adresi: http://turkoloji.cu.edu.tr/pdf/bekir_cinar_mantiki_nasihatname.pdf
- Durmuş, İ. (2011). Temsil. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (40), 434-435. Erişim adresi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/temsil--edebiyat>
- Erzi, A. S. (1950). Türkiye kütüphanelerinden notlar ve vesikalar I: Yûnus Emre'nin hayatı hakkında bir vesika I. *TTK Belleten*, XIV(53), 85-89. Erişim adresi: <https://belleten.gov.tr/tam-metin-pdf/987/tur>
- Fıçlalı, E. R. (1997). Hâriciler. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (16), 169-175. Erişim adresi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/hariciler#1>

- Ghulyan, H. (2017). Lefebvre'nin mekân kuramının yapısal ve kavramsal çerçevesine dair bir okuma. *Çağdaş Yerel Yönetimler Dergisi*, 26(3), 1-29. Erişim adresi: <https://cyy.hacibayram.edu.tr/Dergiler>
- Gider, M. (2017). *Bâkî ve Fuzûlî divanlarında mekân tasavvuru* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ.
- Karakaya, M. (2018). Farâbî'de erdemli toplumun erdemsizleri/nevâbit. *Felsefe Dünyası Dergisi*, 68, 135-156. Erişim adresi: http://isamveri.org/pdfdrg/D00615/2018_68/2018_68_KARAYAM.pdf
- Karlığa, H. B. (1991). Anâsır-ı erbaa. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (3), 149-151. Erişim adresi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/anasir-i-erbaa>
- Kaya, M. (2003). el-Medînetü'l-Fâzıla. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (28), 318-320. Erişim adresi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/el-medinetul-fazila>
- Lefebvre, H. (2014). *Mekânın üretimi*. I. Ergüden (Çev.). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Oz, A. (2018). Sosyal tip problemi: Bir gözden geçirme. A. Günaydın (Çev.). *Dil ve Edebiyat Araştırmaları*, (18), 357-394. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/557344>
- Özgün, Ç. ve Uluçakar, M. (2020). Platon ile Fârâbî'nin devlet anlayışlarının günümüz siyaset perspektifinden karşılaştırılması. *IJEASS*, 3(1), 1-16. Erişim adresi: <http://ijeass.gedik.edu.tr/tr/download/article-file/1223432>
- Sağdıç, S. (2015). Arap dili ve belâgatı açısından teşbîh-i temsil ile istiare-i temsiliyye sarkacında temsil. *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3(5), 236-253. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/498048>
- Sevgi, H. A. (2003). Mantıku't-Tayr. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (28), 29-30. Erişim adresi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/mantikut-tayr>
- Solak, G. S. (2017). Mekân-kimlik etkileşimi: Kavramsal ve kuramsal bir bakış. *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 6(1), 13-37. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/577726>
- Sümer, F. (2002). Köseadağ savaşı. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (26), 272-273. Erişim adresi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/kosedag-savasi>
- Tatçı, M. (2013). Yûnus Emre. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (43), 600-606. Erişim adresi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/yunus-emre>
- Tetik, B. (2016). *15. yüzyıl divanlarında mekân algısı* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ardahan Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi, Ardahan.
- Uzun, M. İ. (2011). Temsil. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (40), 435-436. Erişim adresi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/temsil--edebiyat>
- Yıldırım, O. ve Çaylak, A. (2021). Fârâbî düşüncesinde nevâbit: Medinetü'l Fazıla'nın yeniden inşa edilmesi sorunu bağlamında bir analiz. *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 13(1), 66-82. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1272342>
- Yunus Emre (2017). *Risâletü'n-Nushiyye, öğüt kitabı (Fatih nüshası)*. E. Boz (Yay. haz.). Ankara: Gazi Kitabevi.
- Yunus Emre (2012). *Risâlet'ün Nushiyye*. M. Özçelik (Yay. haz.). Karaman: Karaman Valiliği ve Karaman Belediyesi.

Extended Abstract

Purpose

The study aims to reveal the perception of space in Yunus Emre's work called *Risâletü'n-Nushiyye*. In the study, attention is drawn to the literary, mystical, sociological and philosophical content of the work. As one of the first *mathnawîs* in the Anatolian field, *Risâletü'n-Nushiyye* is of great importance in understanding how the Ottoman *mathnawî* literature, which would later form a very large literature, was shaped. Understanding the perception of space in this work, which contains many spatial references, is of great importance in understanding the work in terms of semantics. Revealing the socio-historical, cultural and intellectual background that shapes the poet's perception of space will contribute to understand both literary and intellectual value of the work. Understanding the space perception of Yunus Emre, one of the first sufi poets in Anatolia, is also important in understanding the later sufi literature. In addition, the work plays a key role in our understanding of the space concept of mysticism.

Design and Methodology

The study aims to analyze the perception of space in Yunus Emre's work called *Risâletü'n-Nushiyye* through a sample. The steps followed in the study can be listed as follows: (1) Determining the concepts and words related to space in *Risâletü'n-Nushiyye*. (2) Classification of spatial concepts thematically. (3) Determining the poet's definition of space, his view and perception of space through the concepts and words collected in certain themes. After these steps, it was designed to determine the factors that shape the poet's perception of space, to reveal the factors that affect his view, and to examine these analyzes comparatively through space studies. The study is a literature review study in one aspect. On the other hand, it contains a theoretical approach in the field of space studies. Since the study includes the determination of the perception of space, it also includes examination and comparison.

Findings

We can summarize our findings in the study as follows: (1) The words in the text about space are as follows: House (*ev*), province (*vilâyet*), city (*şehir*), country (*el*), territory (*mülk*), realm (*diyâr*), earth (*dünyâ*), world (*cihân*), universe (*âlem*). (2) The most referenced word in the text is "city". (3) The concept of city used in the text represents a city-state surrounded by walls and ruled by a sultan. (4) According to the poet, space is divided into two as abstract and concrete. (5) Abstract space is permanent, valuable and eternal. Concrete space is ephemeral, illusory, and worthless. (6) Not only individual attitudes and behaviors shapes the space; collective behaviors also have a direct effects on the space. (7) Abstract concepts such as greed (*tama'*), ambition (*hirs*) and arrogance (*kibr*) have effects not only in abstract space but also in concrete space as a reflection of this. (8) Not only the physical activities of the people living in a place, but also their feelings and thoughts affect the place. (9) As the good qualities of the people living in a place such as humility (*tevazu*), patience (*sabr*) and contentment (*kanaat*) increase, that place become better place. (10) The heart (*gönül*), self or ego (*nefs*) and the body (*vücut*) are defined as spiritual spaces. (11) The abstract realm is much larger than the concrete one. (12) The security and public order problems of physical space are related to the problems of abstract space. (13) Symbolism is frequently used as a narrative technique in the work. (14) There are two basic elements that shape the poet's perception of space: religion and Sufism. (15) The city and space perception in Yunus Emre's *Risâletü'n-Nushiyye* and the ideas in Fârâbî's *Medînetü'l-Fâzıla* are similar. (16) Since Fârâbî is a follower of Platonic thought, there are similarities in subjects such as city, space and the management of space between Platon's work called the *State* and the *Risâletü'n-Nushiyye*. (17) Just as Fârâbî does not repeat Plato's ideas exactly, Yunus Emre does not repeat Fârâbî either. (18) In fact, he even has very original views about the city and its administration, which differ from Plato and Fârâbî.

Research Limitations

In this study, the perception of space in Yunus Emre's masnavi called *Risâletü'n-Nushiyye* is revealed. A sample was made over the concepts and words related to space in this work, and no comparison was made with other poems in the poet's *divan*. The narrative techniques used by the poet are only explained at the point of explaining the poet's perception of space. The poet's views on religion and mysticism are handled only as elements that shape the perception of space. The poet's philosophical resemblance to which school of thought has been discussed only in the context of Aristotle and Fârâbî. The disciplines of literature, mysticism, sociology, history, political science and philosophy were applied to explain the work. While the original text was used in Yunus Emre's *Risâletü'n-Nushiyye*, secondary sources were used in the works of Fârâbî and Plato.

Implications (Theoretical, Practical and Social)

Space studies based on literary works should not be based solely on scanning and detection. Even the thematic classification of concepts related to space should not be contented with. Space studies in literary works should be conducted in a more theoretical framework. It should be handled comparatively by making use of several disciplines. Literary knowledge and theories should not be contented with, but other social sciences such as history, philosophy, political science and sociology should also be utilized. Poetry should be considered as a product of thought, and the poet should be considered as a thinker. Otherwise, poetry will remain only as a fine art, and the poet will be evaluated only as a master of rhetoric.

Originality/Value

The work has several original merits. It contains information and comparisons that will reposition the literary value of Yunus Emre's work, *Risâletü'n-Nushiyye*, which has a very important place in the history of Turkish literature in general and in *Divan* literature in particular. It is a study that will make serious contributions to the ideas of Sufism, which is a theoretical thought system, about space, as a subject that has not been discussed before in space studies. While *Risâletü'n-Nushiyye* is considered as a product of thought and idea, Yunus Emre is also considered as a thinker. Yunus Emre's ideas are compared with the ideas of Plato and Farabi for the first time. Not only the points where Yunus Emre intersects with the thought of Fârâbî and Plato, but also the points where they differ are presented. Based on the understanding that fiction-based texts are actually a product of thought, it reveals in practice that literary texts should be evaluated not only from a literary point of view, but also from a philosophical point of view.

Araştırmacı Katkısı: Alper GÜNAYDIN (%100).