

AÜSBD

Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi
Anadolu University Journal of Social Sciences

Yunus Emre ve Dünya Dili Türkçe Yılı Özel Sayısı

Özel Sayı Editörü
Prof. Dr. Hülya PİLANCI

Cilt: 22 Sayı: Özel Sayı Yıl: 2022
e-ISSN: 2667-8683



Sahibi: Anadolu Üniversitesi adına Rektör Prof. Dr. Fuat ERDAL
Owner: On behalf of Anadolu University, Rector Prof. Dr. Fuat ERDAL

Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi (AÜSBD) yayın hayatına 2001'de yılda iki sayı ile başlamış, 2012 itibarıyla Mart, Haziran, Eylül ve Aralık aylarında olmak üzere yılda 4 defa yayınlanan ve TÜBİTAK-ULAKBİM Sosyal Bilimler Veri Tabanında taranan uluslararası hakemli statüsünde olan bir dergidir. AÜSBD ayrıca; EBSCOhost Academic Search Complete, Index Copernicus gibi uluslararası indekslerin yanı sıra Sobiad atf dizinininde de yer almaktadır.

Derginin Yayın dili Türkçe ve İngilizce olup, "araştırma makalesi", "derleme", "editöre mektup" ve "kitap incelemesi" türünden metinleri, yazım kurallarına uygun hazırlanmış olması koşuluyla değerlendirmeye kabul eder. Değerlendirilmek üzere dergimize gönderilen metinlerin, daha önce yayınlanmamış, yayınlanmak üzere kabul edilmemiş ve yayınlanmak için değerlendirilme sürecinde olmaması gerekir. Değerlendirme sürecinde olan ve yayınlanan eserlerin sorumluluğu tümüyle yazar(lar)a aittir.

AÜSBD 2019 yılı 1. sayısına kadar hem basılı hem çevrimiçi olarak yayınlanmıştır. 2019 yılı 2. sayısından itibaren ise çevrimiçi olarak yayınlanmaktadır. Değerlendirme süreci, elektronik ortamda çift-kör hakem değerlemesi (double-blind) yöntemiyle yürütülür. Dergimiz iktisat, işletme, maliye, sosyal politika ve çalışma ilişkileri, kamu yönetimi, siyaset bilimi ve uluslararası ilişkiler, davranış bilimleri, hukuk, tarih, sanat tarihi, arkeoloji, Türk dili ve edebiyatı, sosyoloji, felsefe, açık ve uzaktan öğrenme, iletişim bilimleri alanlarındaki bilimsel eserleri yayımlar.

Anadolu University Journal of Social Sciences (AUJSS) is an international peer-reviewed journal that started its publication life in 2001 with two issues per year, and as of 2012 published four times a year in March, June, September and December and is indexed in TÜBİTAK-ULAKBİM Social Sciences Database. AUJSS is also included in international indexes such as EBSCOhost Academic Search Complete, Index Copernicus and as well as in Sobiad citation index.

The journal's publication language is Turkish and English, and it accepts manuscripts such as "research article", "review", "letter to the editor" and "book review", provided that they are prepared in accordance with the guidelines of the journal. Manuscripts submitted to our journal for evaluation should not have been previously published, accepted for publication, and not in the process of being evaluation for publication. The responsibility of the manuscripts that are in the process of evaluation and the published articles belongs to the author(s).

AUJSS was published both in print and online until the first issue of 2019. Since the 2nd issue of 2019, our journal has been published online only. The evaluation process is conducted electronically by double-blind peer-review method. Our journal publishes scientific articles in the fields of economics, business, finance, social policy and labor relations, public administration, political science and international relations, behavioral sciences, law, history, art history, archeology, Turkish language and literature, sociology, philosophy, open and distance learning, communication sciences.

AÜSBD'de yayımlanan tüm eserlerin yayın hakkı Anadolu Üniversitesi'ne aittir.
Anadolu University holds the copyright of all published material that appear in AÜSBD.

Yazışma Adresi / Address: Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Dergisi
Yunusemre Kampüsü 26470 Tepebaşı - ESKİŞEHİR
e-mail: sosbilder@anadolu.edu.tr
web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ausbd>



Editör / Editor

Saime ÖNCE

Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 26470 Eskişehir - Turkey

Tel/Phone: +90 222 335 05 80 dahili/ext: 3243-1262

Faks/Fax: +90 222 335 08 95

e-posta/e-mail: sonce@anadolu.edu.tr

Özel Sayı Editörü / Editor of Special Issue

Hülya PİLANCI

Anadolu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi 26470 Eskişehir - Turkey

Tel/Phone: +90 222 335 05 80 dahili/ext: 4038

Faks/Fax: +90 222 320 61 01

e-posta/e-mail: hpilanci@anadolu.edu.tr

Teknik Editör / Technical Editor

Gülgün BULUT

Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 26470 Eskişehir - Turkey

Tel/Phone: +90 222 335 05 80 dahili/ext: 3243-1275

Faks/Fax: +90 222 335 08 95

e-posta/e-mail: gbulut@anadolu.edu.tr



Yayın Kurulu / Editorial Board

- Ayşegül Asuman AKDOĞAN** (Erciyes Üniversitesi)
Abdullah YALAMAN (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)
Bayram Zafer ERDOĞAN (Anadolu Üniversitesi)
Ender GEREDE (Eskişehir Teknik Üniversitesi)
Evrin GENÇ KUMTEPE (Anadolu Üniversitesi)
Mehmet FIRAT (Anadolu Üniversitesi)
Yavuz AKBULUT (Anadolu Üniversitesi)

Alan Editörleri / Field Editors

- Aytül Ayşe CENGİZ** (Anadolu Üniversitesi)
Aras BOZKURT (Anadolu Üniversitesi)
Aziz Arman KARAGÜL (Anadolu Üniversitesi)
Baki DUY (Anadolu Üniversitesi)
Banu UÇKAN HEKİMLER (Anadolu Üniversitesi)
Bedia Yelda OLCAY UÇKAN (Anadolu Üniversitesi)
Demet KURTOĞLU TAŞDELEN (Anadolu Üniversitesi)
Erkan ÖZATA (Anadolu Üniversitesi)
Erkan YÜKSEL (Anadolu Üniversitesi)
Ferîştah ALANYALI (Anadolu Üniversitesi)
Fikret ÇELİK (Anadolu Üniversitesi)
Kemal YAKUT (Anadolu Üniversitesi)
Mustafa Erkan ÜYÜMEZ (Anadolu Üniversitesi)
Medet YOLAL (Anadolu Üniversitesi)
Mehmet Mahur TULUM (Anadolu Üniversitesi)
Meltem ERDOĞAN (Anadolu Üniversitesi)
Mesude Canan ÖZTÜRK (Anadolu Üniversitesi)
Mine OYMAN (Anadolu Üniversitesi)
Nadir SUĞUR (Anadolu Üniversitesi)
Serap BENLİGİRAY (Anadolu Üniversitesi)
Tolga AKKAYA (Anadolu Üniversitesi)

Dil Editörleri / Language Editor

- Ferdi BOZKURT** (Anadolu Üniversitesi)
Harun SERPİL (Anadolu Üniversitesi)

Görsel Tasarım ve Dizgi / Graphic Design & Typeset

- Gülgün BULUT** (Anadolu Üniversitesi)



Danışma Kurulu / Advisory Board

Abdülkadir GÜRER - Ankara Üniversitesi

Ahmet KALENDER - Selçuk Üniversitesi

Ahmet MAKAL - Ankara Üniversitesi

Ali Resül USUL - Anadolu Üniversitesi

B. Yelda UÇKAN- Anadolu Üniversitesi

Betül DEMİRCİ - Anadolu Üniversitesi

Bülent AÇMA- Anadolu Üniversitesi

C. Hakan AYDIN - Anadolu Üniversitesi

Cengiz YILMAZ - Orta Doğu Teknik Üniversitesi

Deniz KAĞNICIOĞLU - Anadolu Üniversitesi

Deniz TAŞCI- Anadolu Üniversitesi

E. Nezh ORHON - Anadolu Üniversitesi

Elif TEKİN İFTAR - Anadolu Üniversitesi

Ergün KAYA- Anadolu Üniversitesi

Erinç YELDAN - Bilkent Üniversitesi

Erol KUTLU- Anadolu Üniversitesi

F. Zeynep ÖZATA - Anadolu Üniversitesi

Fatih TEMİZEL - Anadolu Üniversitesi

H. Zümrüt TONUS- Anadolu Üniversitesi

Hakan KARAKEHYA- Anadolu Üniversitesi

Halil İbrahim USTA - Ankara Üniversitesi

Halit Turgay ÖNALAN - Anadolu Üniversitesi

H. Rafet YÜNCÜ – Anadolu Üniversitesi

Hüseyin Sabri ALANYALI – Anadolu Üniversitesi

İbrahim KAYA - Anadolu Üniversitesi

John GRAHL - Middlesex University

Kurtuluş KARAMUSTAFA - Kayseri Üniversitesi

Mehmet Şükrü AKDOĞAN - Erciyes Üniversitesi

Mesut AYGÜN - Anadolu Üniversitesi

Metin TOPRAK - İstanbul Üniversitesi

Michael BASIL - University of Lethbridge

Michael J. BAKER - University of Strathclyde

Meryem AKOĞLAN KOZAK- Anadolu Üniversitesi

Nezh VARGAN- Anadolu Üniversitesi

Nuray TOKGÖZ - Anadolu Üniversitesi

Oktay EMİR – Anadolu Üniversitesi

Philip J. KITCHEN - Brock University

Selami SEZGİN - Anadolu Üniversitesi

Selim BAŞAR- Anadolu Üniversitesi

Süleyman SÖZEN - Anadolu Üniversitesi

Şehmuz BALOĞLU - University of Nevada

Tony ROYLE - National University of Ireland

Turgut TOK - Pamukkale Üniversitesi

Tyler COWEN - George Mason University

Zehra GÜLMÜŞ - Anadolu Üniversitesi



Sunuş...

Yunus Emre, insanı merkeze alarak oluşturduğu felsefesiyle yüzyıllar öncesinden tüm insanlığa seslenen bu toprakların yetiştirdiği büyük bir şair, mutasavvıf ve düşünce insanıdır. O, yereli ve evrenseli aynı zamanda yakalamış, yaşadığı zamanı aşmış evrenseli uzanabilmiştir. Bununla birlikte Yunus, “72 Millete aynı gözle bakmayan, halka müderris olsa, Hakk’a asidir” dizeleri ile bütün insanlara aynı nazarla bakarak sevgi ve hoşgörünün timsali olduğu gibi duru Türkçesi, şiirsel söylemiyle Türk diline ve edebiyatına büyük katkılar sunmuştur.

Anadolu Üniversitesi, kuruluşundan itibaren Yunus Emre felsefesini kendisine şiar edinmiş bir üniversitedir. Kampüsüne gelen herkesi, Yunus Emre’nin evrensel insanlık felsefesi ile karşılayan Anadolu Üniversitesi, onun “İlim ilim bilmektir, İlim kendin bilmektir, Sen kendini bilmezsin, Ya bu nice okumaktır.” mısraları ile eğitim ve öğretim arasındaki mutlak ilişkiye de verdiği değeri somutlar. Bu bağlamda neredeyse Yunus Emre ismi ile özdeşleşmiş bir Üniversite olarak 2021 yılının hem UNESCO tarafından Anma ve Kutlama Yılı hem de Cumhurbaşkanlığımız tarafından “Yunus Emre ve Türkçe Yılı” olarak kabul edilmesi bizim için ayrı bir anlam ve önem ifade ediyor. Bu yıl, ölümsüz ozanımızı anmak ve yaşatmak için 9 Şubat 2021 tarihinde Anadolu Üniversitesi ve Ahmet Yesevi Üniversitesi olarak çok değerli bilim insanlarımız ile birlikte “2021 Yunus Emre ve Türkçe Yılı”nın açılış etkinliğini, “Ahmet Yesevi’den Yunus Emre’ye” paneli ile gerçekleştirdik. Ayrıca ulusal ve uluslararası alandan önemli sanatçıların eserlerinin yer aldığı Odunpazarı Yunus Emre Yazı Sanatları Müzemi ziyaretçilere açıldı. Düzenlediğimiz panel, çalıştay, söyleşi, uluslararası heykel sempozyumu, dinleti, müzikal gösteri, hediyelik eşya yarışması başta olmak üzere yüzün üzerinde etkinlikle Yunus Emre’yi anarken, bilim ve sanatın ışığında onu daha iyi anlamaya ve anlatmaya çalıştık. Yunus Emre’nin kültürümüze, dilimize, felsefemize ve yaptığı eşsiz katkıları anlamak için yaptığımız etkinlikleri taçlandırmak için elinizde tutduğunuz bu özel sayı hazırlandı.

“Yunus Emre ve Türkçe Yılı”na özel olarak hazırladığımız bu sayımız, Türk kültürüne özgü tasavvufi düşüncenin Anadolu’da kökleşmesi ve Türkçenin bir edebiyat dili haline gelmesine öncülük eden Yunus Emre’yi eserleri ışığında inceleyerek yeni bulgular ile daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamak amacıyla hazırlanmıştır. Yunus Emre’nin Türk edebiyatı ve tasavvuf düşüncesindeki yerinin bilimin ışığında daha iyi anlaşılmasına yönelik bu çabamızın gelecek çalışmalara kaynaklık etmesi temennisi ile çalışmalarıyla “Yunus Emre ve Dünya Dili Türkçe Yılı Özel Sayısı”na katkı sunan tüm araştırmacılara teşekkürlerimi sunuyorum.

Prof. Dr. Fuat Erdal
Anadolu Üniversitesi Rektörü



Editörden...

Yunus Emre ve Dünya Dili Türkçe Yılı Özel Sayısı

“Ben gelmedim dava için benim işim sevi için
Dost’un evi gönüllerdir, gönüller yapmaya geldim.”

Türk tarihinin öncü isimlerinden olan Yunus Emre, Türk dili ve medeniyetinin temel taşlarından biridir. Yunus Emre şiirlerinde ırk, dil, din ayrımı yapmadan hoşgörü, kardeşlik, barış duygularını en duru Türkçe ile işleyerek tüm insanlığa seslenmiştir. Yunus Emre evrensel insanî değerler üzerinden, dünya hümanizmine katkılar sağlayarak insanları ortak değerler etrafında birleştiren, çağının çok ötesine ulaşan bir şairdir. Yunus Emre’nin vefatının 700’üncü yılı olan 2021 yılı, UNESCO tarafından anma ve kutlama yıl dönümleri kapsamına alınmıştır. Ülkemizde de 2021 yılı “Yunus Emre ve Dünya Dili Türkçe Yılı” olarak ilan edilmiştir. Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisinin “Yunus Emre ve Dünya Dili Türkçe Yılı Özel Sayısı” da Yunus Emre’nin çeşitli yönlerden ele alınması için ayrılmıştır.

Eldeki bilgilere göre Yunus Emre 1241-1321 yılları arasında Anadolu’nun en karışık döneminde yaşamıştır. Anadolu Selçuklu Devleti’nin yıkılışı, Beyliklerin ortaya çıkışı, Moğol istilası ve Osmanlı Devleti’nin kuruluşu gibi tarihin en derin iz bırakan olayları hep bu dönemde olmuştur. Anadolu’nun Türkleşmesi ve İslamlaşması henüz tamamlanmamış, buna karşılık iç isyanlar ve dış müdahaleler olabildiğince artmıştır. Yunus Emrenin de zaman zaman kendi çağındaki sorunları dile getirdiği, şikâyet ettiği görülmektedir. Savaşlar nedeniyle madden ve manen tükenen halk, kendisini bu sıkıntıdan kurtaracak güçlü bir idareye ve inanca ihtiyaç duymaktadır. 1299’da Osmanlı Devleti’nin kuruluşu ve Mevlana, Hacı Bektaş Veli ve Yunus Emre gibi yüce şahsiyetlerin ortaya çıkışıyla halkın umudu da yeşermiştir. Dönemin ihtiyacı olan dönüşümde ve yeniden inşa sürecinde etkili olan büyük düşünürlerin arasında Yunus Emre en önemlilerinden biri olmuştur.



Yunus Emre, tasavvufî öğretisini, büyük sıkıntı içinde olan ve sığınılacak bir liman arayan halka edebî değeri eşsiz olan şiirlerle sunmuş ve halkın kurtuluş çarelerinden biri olmuştur. Yunus Emre sevgi ve hoşgörü taşıyan sözlerini geniş halk kitlelerine duru bir Türkçeye ve edebî değeri yüksek bir söyleyişle sunarken aynı zamanda Türk şiir dilinin yüksek düzeyde ilk örneklerini de sunmuştur. Böylelikle, XIII. yüzyıl Anadolu'sunda, dönemin her türlü zorluğuna rağmen sosyal ve kültürel hayat devam etmiştir. Döneme çare olan Yunus Emre'nin şiirleri yine bu nedenle 700 yılı aşkın bir süredir dilden dile dolaşmaktadır. Bu durum, Yunus'un insanlara vermek istediği sevgi ve hoşgörünün unutulmaması, yaşatılması, evrenselleştirilmesi ve gelecek kuşaklara aktarılması açısından büyük önem taşımaktadır.

Fikirleri günümüze kadar gelmekle birlikte Yunus Emre'nin tarihi kişiliği ancak menkıbeler esas alınarak ortaya konulabilmektedir. Yunus Emre iyi bir medrese eğitimi görmüş, din bilimlerini öğrenmiştir; Arapça ve Farsçayı iyi derecede bilmektedir. Menkıbelere göre Yunus Emre'yi gerçek kimliğine kavuşturan süreç, Hacı Bektaş Veli'yi ziyaretiyle başlayan ve Tapduk Emre'nin dergâhında devam eden arınma ve olgunlaşma dönemidir. Sözlerindeki ustalığı sağlayan düşünce derinliğini, bu dönemlerde kazanmıştır.

Yunus Emre'nin beyitlerinden uzun yaşadığı anlaşılrsa da tarihi belgelerin yetersiz oluşu nedeniyle, nerede doğduğu ve nerede öldüğüne dair bilgiler oldukça karışıktır. Yunus Emre'nin nerede tahsil gördüğü, ne işle meşgul olduğu, nasıl yaşadığı, ailesi, doğum ve ölüm tarihleri ile mezarının yeri konusundaki bilgiler tartışılmaya devam etmektedir. Hacıbektaş Veli Vilâyetnâmesi'nde Yunus'un Sivrihisar'ın "Sarıköy" adlı köyünde (Günümüzde Mihaliççik'a bağlı Yunus Emre'dir.) doğduğu, mezarının da bu köye yakın bir yerde olduğu yazılıdır. Buna karşılık Türkiye içerisinde Yunus Emre'nin makam veya mezarlarının bulunduğu iddia edilen Afyonkarahisar-Sandıklı-Yeniçay Köyü (Mahallesi), Afyonkarahisar-Döğler, Aksaray Bolu, Bursa, Erzurum-Tuzcu Köyü , Eskişehir-Sarıköy {Yunus Emre Köyü}, Isparta-Keçiborlu, Isparta-Uluborlu, İzmir-Tire, Karaman, Kırşehir, Manisa-Kula, Ordu-Ünye, Sivas gibi en az 15 yer bulunmaktadır: Özetle, kesin olarak bir sonuca varılamamakla birlikte, günümüze kadar bulunan belgelere göre Yunus Emre'nin Orta Anadolu'da yaşadığı ve öldüğü konusunda görüşler kuvvetlidir.



Elbette Yunus Emre gibi yüce bir şahsiyetle ilgili bilgileri artırmak ve onunla hemşehri olmayı istemek değerli bir sahiplenmedir. Bu sahiplenme Yunus'un fikirlerinden kaynaklanmaktadır. Halk, Yunus'un kutsiyetinden feyz almak, onunla bir yakınlık kurmak için çok sayıda makam ve mezar yeri göstermektedir. Şüphesiz Yunus Emre'ye atfedilen çeşitli yerlerdeki mezarlar onun hatırasıyla birlikte onun fikirlerini de yaşatır. Emre'nin mezarının nerede olduğu bir sorun olmaktan çok Yunus Emre'nin insanlığa sunmuş olduğu öğretisinin halk içinde ne kadar çok kabul gördüğünü göstermektedir.

Bilindiği üzere Yunus Emre, özellikle 1918'de Fuat Köprülü'nün Türk Edebiyatında "İlk Mutasavvıflar" başlıklı eseriyle ciddi bir biçimde ele alınmaya başlanmıştır. Burhan Toprak'ın Yunus Emre Divanı 1933, Abdülbaki Gölpınarlı'nın Yunus Emrenin hayatı hakkındaki çalışmaları 1936, Gölpınarlı'nın Yunus'un bütün şiirlerini karşılaştırarak Yunus Emre Divanı adı ile yayımlaması 1943, Ahmet Adnan Saygun'un Ankara'da sahnelenen ve bir Türk besteci tarafından bestelenen ilk oratoryo olan Yunus Emre Orotoryosu 1946 yılındadır. UNESCO'nun 1991 yılını Yunus Emre Yılı olarak ilan etmesiyle Yunus Emre uluslararası boyuta taşınmıştır. UNESCO'nun 2019'da yapılan 40. Genel Konferansında 40C/15 sayılı belgesi çerçevesinde alınan karar gereğince "Yunus Emre'nin Vefatının 700. Yıl Dönümü" Azerbaycan, Bosna-Hersek, Kuzey Makedonya ve Özbekistan'ın desteğiyle "2021 UNESCO Anma ve Kutlama Yıl Dönümleri" arasına alınmıştır. Yunus Emre'nin bir kez daha uluslararası boyutta ele alınması, Yunus Emre'nin fikirlerinin evrensel değerler taşıdığına da önemli bir göstergesidir. Yunus Emre'nin şiirleri ile Batı dünyası ilk kez 1438-1458 yılları arasında Osmanlı hapishanelerinden birinde yatan bir İtalyan'ın çevirileri sayesinde tanışmıştır. Bu bağlamda Batı'daki hümanizmin, onları zincirlerinden kurtaran düşüncenin ilk tohumlarının atılmasında bu Türk şairin, bu Türk dervişin, Yunus Emre'nin etkisi olduğu söylenebilir.

Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisinin "Yunus Emre ve Dünya Dili Türkçe Yılı Özel Sayısı"na çeşitli Üniversitelerden akademisyenler katkıda bulundular. Yunus Emre'yi alışılmışın dışında çok farklı yönlerden ele alan çalışmalarıyla Yunus Emre ile günümüz arasında, zaman ve mekândan uzak ama fikrî devamlılıkta birlik sağladılar.

Abdulkadir Erkal, "Yunus Emre'yle Sohbet Üstüne" başlıklı makalesinde tasavvufi literatürde çok derin anlamları olan sohbeti, Yunus Emre'nin şiirlerinde yer alan sohbet metaforu ile detaylı olarak incelemektedir.



Bekir Sarıkaya, “Yunus Emre’nin Anadolu Halkını Gözlemleri, Eleştirdiği Topluluklar ve Dile Getirdiği Şiir Diline Ait Bazı Değerler” başlıklı makalesinde Yunus’un şiirlerinin türü, da’visinin dili/sözü, Anadolu halkının hâl ve hareketlerinin betimlemeleri ve Allah aşkına göre ârif, derviş, kâfir, dost, düşman gibi isimlerle konumlandırılmış topluluklar hakkında yaptığı benzetmeleri ele almaktadır.

Mustafa Tanrıverdi, “Yûnus Emre’nin Ahlâk Anlayışı: Dîvân’daki Ahlâk-İbadet İlişkisi Üzerine Bir İnceleme” başlıklı makalesinde “ Yunus Emre’nin ibadetlerin insana ahlâkî bir bilinç ve farkındalık kazandırması gerektiği iddiasında olduğundan” yola çıkarak; ahlâk-ibadet ilişkisine dair onun nasıl bir tutuma sahip olduğunun tespit edilmesiyle bireysel ve toplumsal hayattaki birçok problemin çözümüne ilişkin insanı ve ihtiyaçlarını önceleyen bir perspektif geliştirmeye yardımcı olacak sonuçlara erişmiştir.

Burak Ökde, “Yunus Emre Döneminde Anadolu’nun İktisadi Çöküşü ve Vergi Zulmü” başlıklı makalesinde, 13 ve 14. yüzyılda Anadolu’da meydana gelen iktisadi ve ticari hayatın değişimini ortaya koyarken; Yunus Emre’nin yetiştiği dönemin zor şartlarına rağmen şiirlerinde hoşgörü ve barış dilini temel alan bir üslup belirlemesinin önemini de belirtmektedir.

Emine Yılmaz, “Andreas Tietze’nin Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugati Işığında Yunus Emre’nin Söz Varlığı Üzerine Notlar” başlıklı makalesinde Yunus Emre Divanı nüshalarının ayrı ayrı akademik yayınları yapılmadıkça söz varlığının incelenmesinin mümkün olamayacağını belirtirken Andreas Tietze’nin 2020’de yayımlanmış olan Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugati’nin tanıklığıyla Yunus Emre’nin söz varlığına ışık tutmaktadır.

Cüneyt Akın, “Yunus Emre’de İdeal Dünyanın Unsurları” başlıklı makalesinde cennet sevdası veya cehennem kaygısından geçmiş bir derviş olan Yunus Emre’nin şiirlerinden yola çıkarak içinde bulunduğumuz dünyaya dair sorunların çözüme kavuşturulabileceğini ve ideal bir dünya tasarlanabileceğini ileri sürerek Yunus Emre’nin ideal dünyasının içinde yer alması gereken unsurları tasnif etmektedir.

Murat Vanlı, “Yunus Emre’nin Şiirlerinde Dünya Tasviri” başlıklı makalesinde Türkçenin kurucu şairi olan Yunus Emre’nin Divanı’ndan hareketle metin merkezli verilerin incelenmesi yöntemiyle dünya hakkındaki duygu ve düşünce tasavvurunu ortaya koymaktadır.



Ahmet Demir, “Nezihe Araz’ın Ballar Balını Buldum Adlı Oyununda ‘Arama/Arayış Arketipi” başlıklı makalesinde Nezihe Araz’ın “Ballar Balını Buldum” adlı Yunus Emre’yi anlatan eserini ele almaktadır. Yunus Emre’nin varoluş, insan, evren, ölüm, Allah’ın varlığı ve birliği gibi konulardaki zihnini meşgul eden soruların cevaplarını Tapduk Emre’nin dergâhında bumasını “Ballar Balını Buldum” oyununda arketipsel eleştiri bağlamında incelemektedir.

Selma Manaz, “Yunus Emre’nin Tarikat Sorunu ve Yaşadığı Dönemde Eskişehir Kent Merkezinde Bulunan Zaviyeler” başlıklı makalesinde döneme özgü nedenlerle Yunus Emre’nin mensup olduğu tarikatın belirlenmesinin zorlaştığını belirtirken; mensup olduğu tarikattan ziyade mensup olamayacağı tarikatların belirlenmesinin mümkün olabileceğini göstermektedir.

Alper Günaydın, “Yunus Emre’nin Kurmacasından Tasavvufun Kuramsalına: Risaletü’n-Nushiyye’de Mekân Algısı” başlıklı makalesinde Yunus Emre’nin mekân kavramını nasıl ele aldığını ortaya koyarken; Şairin, mekânı nasıl algıladığı ve bu algıyı hangi anlatım teknikleri üzerinden verdiğini açıklamaktadır. Eserin büyük kısmında kullanılan mekân istiaresinin anlaşılması hem şairin mekân algısının ortaya konulmasına katkı sağlayacak hem de eserin daha iyi anlaşılmasını temin edecektir.

Serdar Şimşek, “Milletleşme Sürecinde Yunus Emre Yorumları” başlıklı makalesinde Yunus Emre’nin tarihî ve efsanevî şahsiyetini ortaya koyma amacını taşıyan ve şiirlerinin tespiti ve incelenmesine dayanan hem bilimsel hem popüler açıdan pek çok çalışma yapıldığından yola çıkarak; bu çalışmalarda birbirinden oldukça farklı hatta tezat görüşler ileri sürüldüğünü ele almaktadır. Yunus Emre ile ilgili üretilen farklı yorumların millî kimlik tasarımıındaki farklı yönelişlere bağlı olarak çeşitlendiğini öne sürmektedir.

Hadra Kübra Erkinay Tamtamış, “Yunus Emre Divanı’ndan Tarama Sözlüğü’ne Katkılar” başlıklı makalesinde Yunus Emre Divanı’nda yer alan fiillerin Tarama Sözlüğü’ndeki durumunu incelemektedir. Elde edilen sonuçlar, Türkçenin tarihî söz varlığı, sözcük bilimi ve anlam bilimi alanlarına katkı sağlayacak niteliktedir.



Serdar Karaoğlu, “Risâletü’n-Nushiyye’de Önvarsayım Tetikleyicilerinin Çözümlemesi” başlıklı makalesinde nasihatnâme türü eserlerden biri olan Risâletü’n-Nushiyye örneğinde önvarsayım tetikleyicilerini ele almaktadır. Eski Anadolu Türkçesi döneminde yazılmış bir eser üzerinde bu makalede belirlenen ölçüde önvarsayım konusu çalışılmamıştır. Bu yönüyle çalışma önem arz etmektedir.

Hüsnü Çağdaş Arslan, “László Tusnády’ye Göre Yunus Emre’nin Manevi Dünyası ve Sanatının Etkileri” başlıklı makalesinde aylık süreli yayın olarak çıkan sivil, kültürel ve sosyal içerikli Macarca Búvópatak dergisinin 2019 yılında László Tusnády tarafından yazılan “Török versek -Yunus Emreról, az Ómagyar Mária-siralom idejéből” (“Türkçe şiirler – Yunus Emre’den, Eski Macarca Meryem’in Yası zamanından”) adlı yazıyı konu edinmektedir. Tusnády’nin Batılı Hristiyan ancak Macarlığını koruyan, Türkçe bilen ve Türk-İslâm medeniyetine aşina bir yazar olarak, mekândan ve zamandan bağımsız, evrensel ölçekte Yunus Emre’nin düşünce yapısını ve etkisini nasıl ele aldığını aktarmaktadır.

Sema Aslan Demir, “Yunus Emre’nin Şiirlerinde Dilbilimsel Bir Kategori Olarak Kanıtsallık” başlıklı makalesinde Yunus Emre’nin şiirlerini kanıtsallık kategorisi açısından incelemektedir. 13. yüzyılda, Eski Anadolu Türkçesinde, Yunus Emre’nin şiirleri çerçevesinde, hangi dolaylı bilgi türlerinin işaretlendiğini göstererek dönemin dilbilimsel manzarasını kanıtsallık kategorisi açısından aydınlatmaktadır.

Mevlüt Erdem, “Olumsuzluğun Yunus Emre’nin Şiir Diline Yansıması” başlıklı makalesinde Yunus Emre’nin şiir dilindeki olumsuzluk kategorisini, Eski Anadolu Türkçesi örnekleriyle karşılaştırmaktadır. Yunus Emre’nin şiir dilinde olumsuzluğun oldukça belirgin olduğunu ve Yunus Emre’nin şiir diline dair izler taşıdığını tespit etmiştir. Bu yapıların Yunus Emre’nin şiirlerinde bu kadar belirgin ve dikkat çekici olmasını, onun düşünce dünyasını daha açık ve anlaşılır hâle getirmek istemesiyle açıklamaktadır.

Bilal Uysal, Yunus Emre Divanı’nda “kalp, dil (Far.), hatır/hâtır, gönül, yürek, cân” sözcüklerinin eşdizimlilikleri üzerinde durmaktadır. Bu sözcüklerin birbirlerine oldukça yakın anlam değeri taşımalarına rağmen, her birinin farklı sözcüklerle eşdizimlilik oluşturduklarını ve bu yapıların da oldukça farklı duygu değerlerine sahip olduklarını tespit etmektedir.



Nurtaç Ergün Atbaşı, “Köy Seyirlik Oyunları Geleneği ve Çağdaş Tiyatronun Kesişim Noktasında Bir Oyun: Yunus Diye Görüldüm” başlıklı makalesinde, Yunus Emre’nin konu edildiği “Yunus Diye Görüldüm” oyununun, geleneksel halk tiyatrosu içinde yer alan köy seyirlik oyunlarından ve ritüellerden ne tür izler taşıdığı üzerinde durmaktadır. Yunus Emre’nin yaşadığı devirden, düşünce dünyasından ve kültürel bir değer olan köy seyirlik oyunlarından da faydalanan Nihat Asyalı’nın oyununda insana ait evrensel gerçekleri nasıl bir biçim ve içerik düzleminde işlediğini ele almaktadır.

Yunus Emre’nin geçtiği Anadolu topraklarında bu özel sayının hazırlanması için imkân sağlayan Anadolu Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Fuat Erdal’a, Yunus Emre adına bir özel sayı hazırlama düşüncesinin sahibi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü Prof. Dr. Saime Önce’ye, sürecin her aşamasında olağanüstü bir çaba gösteren Dergi Teknik Editörü Gülgün Bulut’a, Yunus Emre Külliyesi ve çevresinin fotoğraflarını sağlayarak bize destek olan Mihaliççik Belediyesi’ne çok teşekkür ederim.

Yunus’un insanlara vermek istediği sevgi ve hoşgörünün unutulmamasına, yaşatılmasına, evrenselleştirilmesine ve gelecek kuşaklara aktarılmasına aracı olmak dileğiyle...

Prof. Dr. Hülya PİLANCI
Özel Sayı Editörü



İçindekiler / Contents

Araştırma Makalesi / Research Article

Yunus Emre'yle Sohbet Üstüne

On Conversation with Yunus Emre

Abdulkadir ERKAL 1 -8

Araştırma Makalesi / Research Article

Yunus Emre'nin Anadolu Halkını Gözlemleri, Eleştirdiği Topluluklar ve Dile Getirdiği Şiir Diline Ait Bazı Değerler

Yunus Emre's Observations of the Anatolian People; Communities Criticized in His Poems; Some Values of Poetry Language

Bekir SARIKAYA 9-26

Araştırma Makalesi / Research Article

Yünus Emre'nin Ahlâk Anlayışı: Dîvân'daki Ahlâk-İbadet İlişkisi Üzerine Bir İnceleme

Yünus Emre's Moral Conception: A Study on the Relationship of Morality and Worship in Divan

Mustafa TANRIVERDİ 27-42

Araştırma Makalesi / Research Article

Yunus Emre Döneminde Anadolu'nun İktisadi Çöküşü ve Vergi Zulmü

The Economic Collapse and Tax Oppression of Anatolia in the Period of Yunus Emre

Burak ÖKDE 43-56

Araştırma Makalesi / Research Article

Andreas Tietze'nin Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugati Işığında

Yunus Emre'nin Söz Varlığı Üzerine Notlar

Notes on Yunus Emre's Vocabulary in the Light of Andreas Tietze's Historical and Etymological Dictionary of Turkish

Emine YILMAZ 57-66

Araştırma Makalesi / Research Article

Yunus Emre'de İdeal Dünyanın Unsurları

Virtues of the Ideal World at Yunus Emre

Cüneyt AKIN 67-78

**Araştırma Makalesi / Research Article****Yunus Emre'nin Şiirlerinde Dünya Tasviri**

Description of the World in Yunus Emre's Poems

Murat VANLI 79-104

Araştırma Makalesi / Research Article**Nezihe Araz'ın Ballar Balını Buldum Adlı Oyununda 'Arama/Arayış Arketipi'**

The 'Archetype of Seeking' in Nezihe Araz's Play Titled Ballar Balını Buldum

Ahmet DEMİR 105-118

Araştırma Makalesi / Research Article**Yunus Emre'nin Tarikat Sorunu ve Yaşadığı Dönemde Eskişehir Kent****Merkezinde Bulunan Zaviyeler**

The Problem of Obscurity Over Yunus Emre's Religious Sect Membership and Zaviyahs in Eskişehir City Center In His Lifetime

Selma MANAZ 119-138

Araştırma Makalesi / Research Article**Yunus Emre'nin Kurmacasından Tasavvufun Kuramsalına:****Risâletü'n-Nushiyye'de Mekân Algısı**From Yunus Emre's Fiction to the Theory of Sufism:
Perception of Space in Risâletü'n-Nushiyye

Alper GÜNAYDIN 139-154

Araştırma Makalesi / Research Article**Milletleşme Sürecinde Yunus Emre Yorumları**

Comments on Yunus Emre in the Process of Nationalization

Serdar ŞİMŞEK 155-170

Araştırma Makalesi / Research Article**Yunus Emre Divanı'ndan Tarama Sözlüğü'ne Katkılar**

Contributions from Yunus Emre's Divan to the Tarama Dictionary

Hadra Kübra ERKINAY TAMTAMIŞ 171-190

Araştırma Makalesi / Research Article**Risâletü'n-Nushiyye'de Önvarsayım Tetikleyicilerinin Çözümlemesi**

Analysis of Presupposition Triggers in Risaletu'n-Nushiyye

Serdar KARAOĞLU 191-210

**Araştırma Makalesi / Research Article****László Tusnády'ye Göre Yunus Emre'nin Manevi Dünyası ve Sanatının Etkileri**

Yunus Emre's Spiritual World and The Effects of His Art According to László Tusnády

Hüsnü Çağdaş ARSLAN 211-222

Araştırma Makalesi / Research Article**Yunus Emre'nin Şiirlerinde Dilbilimsel Bir Kategori Olarak Kanıtsallık**

Evidentiality in Yunus Emre's Poems

Sema ASLAN DEMİR 223-234

Araştırma Makalesi / Research Article**Olumsuzluğun Yunus Emre'nin Şiir Diline Yansıması**

Reflection of Negation in Yunus Emre's Poetry

Mevlüt ERDEM 235-248

Araştırma Makalesi / Research Article**Yunus Emre Divanı'nda Kalp, Dil, Hatır/Hâtır, Gönül, Yürek ve Cân Sözcüklerinin Eşdizimlilikleri**

Collocations of the Words Heart, Tongue, Sake/Remember, Heart, Heart and Soul in Yunus Emre's Divan

Bilal UYSAL 249-270

Araştırma Makalesi / Research Article**Köy Seyirlik Oyunları Geleneği ve Çağdaş Tiyatronun Kesişim Noktasında Bir Oyun: Yunus Diye Göründüm**

A Play at the Intersection of Dramatic Village Plays and Contemporary Theatre: Yunus Diye Göründüm

Nurtaç ERGÜN ATBAŞI 271-286

Şiir / Poem**Yunus'un Yolu**

Engin KÜKRER 287-288

Fotoğraf Albümü / Photo Album**Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi****Yunus Emre ve Dünya Dili Türkçe Yılı Özel Sayısı**

Yunus Emre Fotoğraf Albümü 289-294



Yunus Emre'yle Sohbet Üstüne ¹

Abdulkadir ERKAL²

Başvuru Tarihi: 14.10.2021

Kabul Tarihi: 26.11.2021

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Bugün sohbet bizüm oldı bize bizüm diyen gelsün
İçürdi 'ışk bize şehdin nûş eyleyüp yudan gelsün
(Yunus Emre, g.230/1)

Öz

Tasavvufi literatürde çok derin anlamları olan sohbet, genel anlamıyla 'kısa süre de olsa birlikte olmak anlamında Arapça bir sözcüktür. Genel olarak ise 'arkadaşlık edip ünsiyet kurmak, bedenle ya da gönülle uzun süre beraberlik hali, dinî veya dünyevî konuların konuşulduğu toplantı' gibi manalarda kullanılır. Tasavvufta sohbetin ayrı bir yeri ve önemi vardır. Yaygın olarak, şeyhin ya da âlimin sözlerini dinlemek üzere düzenlenen toplantılara sohbet denir. Bundan dolayı özellikle mutasavvif şairler eserlerinde sohbetin adabına ve önemine yönelik ifadelerle sık yer vermişlerdir. Yunus Emre de şiirlerinde sohbet'e ve sohbetin önemi ve işlevine yönelik duygu ve düşüncelerine sıklıkla yer vermiştir. Bu çalışmada Yunus Emre'nin şiirlerinde yer alan sohbet metaforu detaylı olarak incelenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Yunus Emre, Tasavvuf Edebiyatı, Sohbet, Klasik Edebiyat

Atıf: Erkal, A. (2022). Yunus Emre'yle sohbet üstüne. *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 22(Özel Sayı), 1-8.

¹ Bu çalışma etik kurul izin belgesi gerektirmemektedir.

² Anadolu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı, abdulkadirerkal@anadolu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-5699-2430





On Conversation with Yunus Emre

Abdulkadir ERKAL³

Submitted by: 14.10.2021

Accepted by: 26.11.2021

Article Type: Research Article

Abstract

Conversation, which has very deep meanings in Sufi literature, is an Arabic word meaning to be together, albeit for a short time. In general, it is used in the meanings of 'making friends and intimacy, being together with the body or heart for a long time, a meeting where religious or worldly issues are discussed'. Conversation has a special place and importance in Sufism. Commonly, meetings held to listen to the words of the sheikh or scholar are called conversation. For this reason, especially mystic poets have frequently included expressions about the etiquette and importance of conversation in their works. Yunus Emre often included in his poems his feelings and thoughts on conversation and the importance and function of conversation. In this study, the metaphor of conversation in Yunus Emre's poems has been tried to be examined in detail.

Keywords: Yunus Emre, Sufi Literature, Conversation, Classical Literature

³ Anadolu University Faculty of Humanities Department of Turkish Language and Literature, abdulkadirerkal@anadolu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-5699-2430



Giriş

Sözlükte “kısa bir süre de olsa birlikte olmak” anlamındaki sohbet kelimesi “arkadaşlık edip ünsiyet kurmak, bedenle ya da gönülle uzun süre beraberlik hali, dinî veya dünyevî konuların konuşulduğu toplantı” gibi manalarda kullanılır (Uludağ, 2009, s.350). Sohbet kelimesinin sözlük anlamı dikkate alınarak Resûlullah’ın sohbetinde bulunan Müslümanlar için “ashap” ve “sahâbe” terimleri kullanılmıştır. Aynı kökten olan “sahip” kelimesinin Türkçe karşılığı “arkadaş”tır. Arkadaş, dostunun hemen arkasında duran, yerinden oynamayan, geri adım atmayan, kaçmayan ve arkadaşına destek olandır. Sohbet, bir veya birden fazla kişiyle ülfet ve ünsiyet edip onlarla uyumlu ve uysal bir şekilde arkadaş ve dost olmak anlamına gelir. Sohbet, aynı inancı taşıyan, can gurubu aynı olan insanlar arasında olur. Manevî eğitimde insanın ruhuna ve kalbine tesir maksadıyla başvurulan vâsıtaların başında “sohbet” gelir. Sohbet, Peygamber Efendimiz’in en mühim terbiye ve tezkiye metotlarından biridir. O’nun ashâbını sohbetle yetiştirmesi, sûfiyye yolunda vazgeçilemez ve göz ardı edilemez bir metot olarak kabul edilmiştir.

Tasavvufta birlikte olma, maiyetinde olma tasavvuru etrafında sohbet sınıflandırılmıştır. Buna göre Allah ile sohbet, peygamber ile sohbet, veliler ile sohbet gibi türlerden bahsedilmiştir. Kuşeyri bu sohbet türlerinin mahiyetini şöyle açıklar: “*Tanrı ile sohbet, iyi terbiye ve korkuya devam ile olur; Peygamber ile sohbet, sünnetine uymak ve zahirî ilme sarılmak ile olur. Tanrı velileri ile sohbet, saygı gösterip hizmet etmekle olur, ev halkı ile sohbet, iyi huyla olur; kardeşlerle sohbet birbirinin hâlini sormakla, cahillerle sohbet ise, onlara dua etmek ve Tanrı’dan rahmet dilemekle olur*” (Yazıcı, 1978, s.83). Tasavvufta sohbet türü kadar şekli de çeşitlilik arz etmektedir. Sohbet’in cismani, ilahi ve ruhani şekilleri ilk etapta göze batan şekilleridir. Cismanî sohbet; yaşayan meşâyihle ülfet edip sözlerinden faydalanmaktır. Tasavvufta sülûk ehlinin çoğunluğu bu tür sohbetlerde bulunur. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’nin Şems-i Tebrîzî, Sadreddin Konevî’nin Muhyiddin İbnü’l-Arabi ile birlikteliği cismani sohbebe örnektir. Ruhani sohbet; “vefat etmiş ya da uzak bir beldede bulunan büyük evliyanın ruhaniyetiyle beraber olmak ve onlardan mânen istifade etmek” anlamına gelir. İlâhi sohbet; vasıtasız bir şekilde Hakk’ın terbiyesine mazhar olmaktır (Uludağ, 2009, s.350). Bunların yanında ayrıca hal diliyle yapılan sohbet vardır ki, o da sözle veliler arasında vuku bulan ve konuşma şeklinde değil de beden diliyle yapılan sohbettir. İbn Arabi hal diliyle olan sohbeti şöyle açıklar: “*Aramızda bilinen bir konuşma veya bakışla anlaşılan herhangi bir terim (jest ve mimik) yoktu. Fakat ona baktığımda, benden öğrenmek istediği her şeyi anladığım gibi o da bana baktığında ondan öğrenmek istediğimiz her şeyi anlamıştı. Böylece onun bana bakması bir soru veya cevap olduğu gibi benim ona bakmam da bir soru ya da cevap olmaktaydı. Böylelikle, konuşma olmaksızın, aramızda pek çok bilgiler meydana gelmiştir*” (İbn Arabi, 2006, s.172).

Sohbet mi? Muhabbet mi?

Sohbet ile muhabbet kavramları anlam olarak birbirleriyle ilişkilendirilse de işlev olarak birbirinden ayrıldılar. Tasavvufta sohbet bir irşat mekanizmasıdır ve bir topluluk içinde (tekke, dergâh, medrese) yapılan bir eylemdir. Sohbet dinleme esasına dayalıdır. Şeyh, mürşid, eren vb gibi insanları dinlemek ve onların sözlerinden feyz almak bir sohbettir. Muhabbet ise iki dostun, âşğın sevgi üzerine yaptıkları karşılıklı konuşmadır. Muhabbetin konusu aşk ve sevgi üzerinedir. Günlük konuşma dilinde muhabbet; ‘sohbet, dostça konuşma ve yarenlik’ gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Arapça ‘h, b, b’ kökünden türemiş olan muhabbet aslında ‘sevgi ve aşk’ anlamına gelir. Tasavvufi literatürde ise; her şeyini sevdiğine vermek, bağışlamaktır. Zira muhabbet, yaradılışın yaratılmışlar arasındaki cazibenin temeli olması bakımından tasavvufun temel terimlerinden biri olarak kabul edilmektedir.

Muhabbet, şairlerimiz tarafından ağırlıklı olarak sevgi, aşk anlamlarında kullanılmıştır. Bu aşk, özellikle Hz. Muhammed’e duyulan aşkın tezahürü olarak karşımıza çıkmaktadır. Muhabbet mazmunu şiirlerde sıkça yer aldığı gibi, bazı şairler bu kavram üzerine müstakil eserler dahi vücuda getirmişlerdir. Muhabbet aslında

sevgiliye duyulan aşkın, coşkunun bir şekilde ifadesidir. Bundan dolayı da insani bir özellik arz eder. Yaradan dünyayı sevgi (muhabbet) üstüne bina etmiştir:

Yaradıldı yir ile gök Muhammed dostlığına
Levlâk ana delil durur ansuz yir ü gök olmadı (g.386/7)

O, sevginin merkezine ise Hz. Muhammed'i koymuştur. Hz. Muhammed bir sevginin dünyadaki somut ifadesidir.

Allah, Hz. Peygambere öncelikle muhabbet ederek onu yüceltmış, inananların da ona muhabbet edip ona anmalarını, yâd etmelerini istemiştir. Çünkü Hz. Muhammed, Allah'ın insanlara olan sevgisinin, merhametinin, şefkatinin bir tecellisidir. Hz. Muhammed, tüm beşer güzelliğinin arketipi haline gelmiştir. Çünkü en soylu manevi nitelikler ve bu niteliklerin temeli olan sevgi kendisinde somutlanmıştır. Eski ve yeni bütün Müslüman şairler peygamberimizin olağanüstü güzelliğini övmek için sürekli yeni mazmunlar oluşturarak, yeni imgeler yaratarak bu inancı dile getirmişlerdir. Şairler tarafından telmih yoluyla kullanılan 'Allah güzeldir ve güzeli sever' mealindeki kudsî hadis, Hz. Muhammed'in Allah'ın sevgilisinin güzelliğiyle ilişkisi bağlamında algılanabilmektedir. Bilindiği gibi İslam tarihinde bazı peygamberler belli bir sıfatlarla nitelendirilmiştir. Hz. Musa için Kelimullah (Allah'ın konuştuğu), Hz. İbrahim için Halilullah (Allah'ın dostu) vs. Hz. Muhammed içinse Habibullah (Allah'ın sevgilisi) sıfatı kullanılmaktadır. Hz. Muhammed'in Habibullah rolünden İslam'ın bir sevgi dini olduğu sonucu da doğal olarak çıkarılabilmektedir. Çünkü gerçek sevgi makamı başka bir peygamberin ötesinde Hz. Muhammed'e tahsis edilmiştir.

Yünus yalvar getür Hakk'a salâvât
Hak'un dostı Habib'i Mustafâ'dur (g.100/7)

Bu bağlamda muhabbet, şairler tarafından Hz. Muhammed'le özdeşleştirilmiş ve onun isimlerinden biri olarak kabul görmüştür. Muhabbet'in olduğu yerde Muhammed vardır. Yunus Emre şiiirlerinde 'muhabbet' kelimesine hiç yer vermemiştir. Fakat yukarıda da verdiğimiz örneklerden de hareketle Hz. Muhammed ile muhabbet ilişkisini ifade eden söylemlere oldukça sık yer vermiştir. Bunun yanında şiiirlerinin bazı yerlerinde de yine sohbet kelimesini muhabbet anlamında kullandığı da görülmektedir.

Sohbet cânı semirdür hem 'âşıkun 'ömridür
Hak Çalab'un emrile erenün himmetidür (g.34/4)

.....

Dostıla sohbetdeydüm içerü halvetdeydüm
Âdem niçe nesnedür hîç dahı anılmazdan (g.233/2)

Yunus Emre, burada sohbeti (muhabbet anlamında) halis sevginin ismi olarak kendi sıfatlarından kaybolup, sadece sevilenin varlığının mevcudiyeti (emri) olarak görür. Aşk ise bu sevginin son mertebesidir. Dost ile sohbet halinde yalnız, başbaşa (halvet) olmak, benlik davasından sıyrılarak Rablerine doğru yola çıkan samimi insanların (âşıkların) alametidir. Allah mü'minin gönüldaşı olma anlamında sohbetdaşdır. Yani sahibi ve müsahibidir. Kul Allah için olursa Allah da onun için olur.

Yunus Emre'nin Şiiirlerinde Sohbet

Yunus Emre'yi zaman ve mekândan münezze bir konuma ve onu hâlâ canlı tutan en önemli unsurlardan bir tanesi şüphesiz ki onun dilidir. Samimi, içten, sıcak, her türlü resmiyetten ve edebi endişeden uzak teklifsiz üslubu onu 'Bizim Yunus' kılmış, ferdiliği aşarak kolektif bir hüviyet kazanan kimliğiyle Yunus, Anadolu dünyasının ruh ve gönül yapısında en derin tabakalara kadar nüfuz edebilmiştir. Tanpınar'ın da ifadesiyle tam bir kalp adamıdır (2005, s.137). Şairlerin kullandıkları dil ile duygu ve düşünce dünyaları arasında açık bir paralellik bulunmaktadır. Bu bağlamda Yunus Emre'nin şiiirlerinde sıklıkla kullandığı kavramlardan biri olan

'sohbet', hem Yunus'un algı çerçevesinde hem de dönemin sosyo-kültürel ortamını yansıtmaları açısından büyük önem arz etmektedir. Yunus Emre'nin biyografisine bakıldığında zaman onun hayatının büyük bir kısmı seyahat etmekle geçmiş ve buralarda da sık sık sohbetlere katılmıştır. Anadolu'nun birçok yerinde onun adına olan mezarların varlığı da onun hem çok sevildiğini hem de çok seyahat yaptığını göstermektedir. Yunus Emre şiirlerinde ağırlıklı olarak talep eden, irşad olmak isteyen bir kişi (mürid) yönünü ifade etmiştir. Bundan dolayı da evliya, eren sohbetlerine ayrı bir önem vermiştir.

Sohbet, yaygın olarak "şeyhin (evliya, eren) ya da âlimin sözlerini dinlemek üzere tertip edilen dinî-tasavvufî toplantı" anlamında kullanılır. Tasavvufta sohbet eğitim ve öğretim yolu olarak kabul edildiğinden mutasavvıf şairler eserlerinde sohbetin fazilet ve âdâbına ayrı bir yer ayırmışlardır. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi tasavvufta en önemli irşad mekanizması sohbettir. Herhangi bir tarikata girip sufi olmak isteyen kişilerin yegâne yerleri bu evliyaların sohbetine iştirak etmekten geçer. Mevlâna'nın da vurguladığı "*Hak Teâla ile hemdem ve sohbet etmek istersen O'nun evliyasının huzurunda ol. Eğer evliyanın huzurundan uzak kalırsan mahvolorsun. Çünkü sen küll'ün cüz'üsün*". (Mesnevi II, s.166) *Evliyanın huzurundan uzak kalmak, aslında Hak'dan uzak kalmaktır. İlim öğrenmenin yolu öğretim, sanat öğrenmenin yolu meşktir. Sufi olmak istiyorsan bunun yolu sohbettir.*" (V, s.88). Yunus Emre de Mevlâna'nın düşüncesine paralel olarak sohbet'in İlahi boyutuna vurgu yaparak, bu tür sohbetlerin insanları ilim ve irfan yönünden güçlendirdiklerini ifade eder:

Sohbetümüz ilâhîdür sözümüz kevser âbıdur
Şâhumuz şâhlar şâhıdur çalgumuzdur dost firâkı (g.366/2)

....

Erenlerin sohbeti arturur ma'rifeti
Bî-derdleri sohbetden her dem süresüm gelür (g.46/5)

.....

Bu cân ni'meti kanı gelün bulalum anı
Asâyiş kılan cânı evliyâ sohbetidür (g.34/3)

Tasavvufî sohbetler karşılıklı konuşma ve soru-cevap şeklinde değil sohbet şeyhini can kulağıyla dinlemekle gerçekleşir. Sohbetin temeli Allah sevgisi ve rızasıdır. Maddî ve dünyevî çıkarlar bu tür sohbetlerde akla gelmez. Bu bakımdan sohbet erbâbı kişilerin, sohbet âdâbına sıklıkla uymaları beklenir. Bu tür sohbetler maneviyata yönelik olduğu için, sohbete katılan kişilerin de maddiyattan (dünya işlerini) kurtulmaları gerekmektedir.

Ger toğrı turmazısa mâl terkin urmazısa
Yola cân virmezise tuymaz sohbet içinde (g.295/17)

Sohbetler insanların maneviyatını olgunlaştırır ve kalplerine Allah sevgisini nakşeder. Sevmenin önemini ve şeklini öğretirken insanı olgunlaştırır. Böylece insanın dünyaya ve hayata bakış şeklini değiştirir.

Yûnus'un gönli gözi toludur Hak sevgüsü
Sohbet ihtiyâr iden yâd u bilişden geçer (g.70/8)

İnsanın maneviyatını güçlendirmeye yönelik ve tamamen Allah rızası için yapılan sohbetlere katılmayan, dinlemeyen insanlar bu tür sezgi ve duygulardan uzak kalır.

Bu sohbete gelmeyenler Hak nefesi almayanlar
Sürün anı bundan gitsün tururısa çok iş ider (g.80/4)

Tasavvufî sohbetlere iştirak eden kişilerde gönül birliği mevcuttur. Bu sohbetlerin müdavimleri, aynı dertle dertlenen, aynı şeyi arzulayan, ilme ve marifete susamış insanlar (sufi) gürûhudur. Böyle hasletleri içerisinde barındırmayan insan bu sohbetlerden feyz alamayacağı gibi diğerleri içinde sıkıntı yaratabilmektedir. Bundan

dolayı sohbet erbabı da sohbet âdâbına uygun olmalıdır. Yunus Emre yek-âvâz gazellerinden birinde bülbül-karga paradoksundan da misal vererek bu durumu anlatmaya çalışır:

Mine'l-kalbi ile'l-kalb yol var demişler erler
Her gönülden gönüle rast toğru yol degül mi
Kargayla bülbülü bir kafese koysalar
Birbiri sohbetinden dâim melül degül mi
Eyle ki karga diler bülbülden ayrılmaga
Bülbülün de gönlinde maksûdı şol degül mi
Câhil ile 'ârifün meseli şuna benzer
Câhil katında îmân ma'lûm mechül degül mi (g.352/2-5)

(Erler (erenler) kalpten kalbe yol vardır demişler. Her gönülden gönüle doğru yol değil mi? Karga ile bülbülü bir kafese koysalar Birinin sohbetinden diğeri usanmaz mı? Farzet ki karga bülbülden ayrılmak ister, Bülbülün de istediğı o değil mi? Cahil ile ârifin durumu da buna benzer ki cahil katında, (herkesçe) bilinen iman bilinmez değil mi?)

Bülbül-karga (tûti-zâğ) mazmunu klasik Türk şiirinde sıklıkla kullanılan, hatta alegorik mesnevi konusu da olan mazmunu üzerinden sohbetin mahiyeti ve işlevini anlatmaya çalışan Yunus, bu örnek üzerinden hem sosyal, kültürel hem de yaşam tarzı açısından birbirine zıt olan ya da birbirini anlama konusu bakımından sıkıntılı olan insanların aynı ortamda bulunmalarındaki sıkıntıyı ifade etmektedir. Aynı düşünceyi aşğıdaki beyitte ise âşık ile aşk duygusundan uzak kişilerin bir yerde, aynı sahbet ortamda bulunamayacağını, aşkın anlatıldığı bu sohbetlerin aşkı bilmeyen veya tatmayan insanlar için bir bela olacağını ifade eder:

İşkdur 'âşıklar dermânı 'ışkdan hâsıldur murâdı
'Âşık kişünün sohbeti 'ışksuz kişiye belâdur (g.59/2)

Yunus Emre'ye göre aşk hâline yabancı olanlara sohbet kapısı da kapalıdır. Sohbet âşinâyâ yapılır. Âşinânın âşinâ olanla ülfetine sohbet denir. Niyetini hâlis tutup bu ülfet derdinde olanlar içinse, zahiren kabiliyetli olmasa da, ümmî de olsa, bedenlen sohbette bulunmasa da, kalbî yakınlığı vesilesiyle hiçbir zaman mahrum olacak değildir. Sohbet gelen ve ders dinleyenlerin başka şeylerle meşgul olmamaları, gözünü ve kulağını konuşmacıdan ayırmaması gerekir. Yunus Emre "Çeşmelerden bardağın doldurmadan koyarsan, Bin yıl orda durursa kendi dolası değil (g.158/5)" der. Nasıl ki testi ile çeşmeden su alacak olanın dikkatlice testinin ağzını su oluşuna tutması gerekir. Sağa sola bakarken testinin ağzını kaydırırsa su boşa akar; testi de dolmaz. Yunus Emre sohbetlerde gönül ehli insanların gönle hitap eden sohbetlerine vurgu yaparken, kendisinin de bu insanlardan biri olduğunu ve kendisinden sonra da yapılacak olan bu tür sohbetlerde adının da anmasını umarak, bu gönül insanlarına mesaj yollamıştır:

Şîrin hulklar eylegil tatlu sözler söylegil
Sohbetlerde Yûnus'ı hergiz unutmayalar (g.57/9)

Sonuç

Yûnus'un asıl dehası, Türkçe'yi bir sanatçı duyarlılığıyla kullanmasındadır. O, Türkçe tasavvuf ve manâ dilinin kurucusudur. Onun asıl farkı, Türkçe'ye getirdiğı değişik ses ve kelimelere yüklediğı kendine özgü manâlardadır (Tatçı, 2011, s.21). O, sade bir dile derin manâlar yüklemesini bilmiştir. Şiirlerinde hâkim olan üslup, konuşma üslubudur. Bu özellik ilâhîlerin asırlarca dilden dile yaşayarak günümüze gelmesinin gerçek sebebidir.

Onun gayesi ilâhîdir. Ona göre, varlığın özü önemlidir. Her şeyin özünde hakikati aşk olan Allah vardır. Aşk bu manada hakikatin hem kendisi, hem de vasıtasıdır. Dolayısıyla Allah'a yine aşk ile ulaşılabilir. Bu düşünceler ışığında Yunus Emre'nin sohbet kavramını tamamen insanların beynine değil de gönlüne hitap eden bir iletişim aracı olarak kullandığı görülmektedir. Bumanada sohbetin ana kitlesi halktır. Halkın gönlüne nüfuz ederek, onları manevi yönden bilinçlendirmek gayesi gütmektedir. Bu manevi gücün ana şifresi ise aşktır. Allah'a aşk ile ulaşmanın yolu da bu tür tasavvufi sohbetlerden geçer. Buna göre de aşk, sadece duyusal bir olmanın ötesinde bir metoddur ve bu metod da öğrenmeyle elde edilebilecek bir edimdir. Aşk metodunu öğrenmenin yegâne yeri ise sohbet'tir. Yunus Emre, "Sohbetlerde Yûnus'ı hergiz (asla) unutmayalar" dizesini söylerken yüzyıllar boyu dost sohbetlerinin baş konuğu olacağını bilemezdi elbet. Bu dizeyi bir dua cümlesi olarak göreceğ olursak, bu mısrayı Yunus Emre'nin kabul edilmiş duası olarak da görebiliriz.

Kaynakça

- İbn Arabî (2006). *Fütûhat-ı Mekkiyye*. (çev.). Ekrem Demirli. C.2, İstanbul: Litera Yay.
- Mevlânâ (2007). *Mesnevi*. (çev.). Adnan Karaismailoğlu. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Tanpınar, A. H. (2005). Yunus Emre. *Edebiyat Üzerine Makaleler*, (Yay. haz.). Zeynep Kerman. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Tatçı, M. (2011). *Yunus Emre Divân, Risâletü'n- Nushiyye*. İstanbul: H Yayınları.
- Uludağ, S. (2009). Sohbet. *Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 37, 350-51.
- Yazıcı, T. (1978). *Kuşeyri, Tasavvufun İlkeleri-I*. İstanbul: Tercüman Gaz. Yay.

Extended Abstract

Purpose

The general purpose of this article is to determine how the concept of conversation, which is the means of human relations today, is expressed in the semantic world of Yunus Emre's poems. As it is known, the concept of chat is in Arabic and it is used in the sense of mutual conversation between two or more people in Turkish. This concept is seen in the same meaning circle with the concept of love today. However, the concept of conversation is expressed differently in the Sufi literature, except for its accepted meaning. In this respect, conversation is accepted as a method of education in Sufism and a way of raising public awareness. It aims to determine whether Yunus Emre, a sufi poet, uses the concept of conversation in mystical or general sense in his poems and whether he attributes other meanings to this concept.

Design and Methodology

Classical literature studies are generally text-oriented studies. Poets, who are in the tradition of classical Turkish literature, present their ideas, thoughts and dreams to the reader by enriching them with metaphors we call mazmun. They support the created images and dreams with terms, concepts, information, etc., from daily life, science, culture, history, etc. Conversation is one such concept. After determining the general meaning circle of the concept of conversation as a method, it is based on presenting a general information on its expression in Sufism, and then examining the sections in Yunus Emre's poems in which the concept of conversation takes place, and trying to determine the metaphorical aspects of this concept through these texts.

Findings

Findings obtained in the texts related to the concept of conversation in Yunus Emre's poems, it was seen that the poet evaluated the conversation from a mystical point of view in general. In Sufism, conversation has been classified around the imagination of being together and being in his company. Accordingly, conversations with God, conversation with the prophet, conversation with parents were mentioned. It has been seen that Yunus Emre's conversation is commonly used in the sense of "religious-mystical meeting organized to listen to the words of the sheikh or scholar". Since conversation is accepted as a way of education and training in Sufism, Yunus Emre also allocated a special place to the virtue and manners of conversation in his poems. In addition, it has been determined that the poet does not include the concept of conversation, which has the same meaning as conversation, but has a difference in its function. Conversation (muhabbet) has been used by our poets mainly in the meaning of love and love. Yunus Emre, moving from the examples we gave, Hz. He frequently gave place to discourses expressing his affectionate relationship with Muhammad. In some parts of his poems, it was also seen that he used the word love in the sense of conversation.

Research Limitations

The main limitations of the research are related to time and text. Due to the fact that Yunus Emre is in the center of the study, it is limited to the sections of the poet's poems about the concept of conversation. In other mystic poets, the world of meaning of this concept has not been dealt with in a general framework such as identifying common or different situations with Yunus Emre.

Implications (Theoretical, Practical and Social)

The meaning world of classical Turkish poetry and mystical poetry is very diverse and multidimensional. Words used in daily life or known in terms of lexical meaning take on a very different structure in this language of poetry, and they can appear with a meaning beyond their original meaning. Therefore, while examining such texts, words and concepts should be interpreted and interpreted according to the conditions and characteristics of the period in which the work was written, the poet's mentality, etc.

Originality/Value

The original value of the study is to reflect the known meanings of the words and concepts in the poems in Yunus Emre's poetry interpretations on the axis of the concept of conversation, as well as the ways in which we come across with different images and dreams. It is to show the importance of approaching poems in this way by always preserving the fact that the language of poetry has its own dictionary.

Araştırmacı Katkısı: Abdulkadir ERKAL (%100).



Yunus Emre'nin Anadolu Halkını Gözlemleri, Eleştirdiği Topluluklar ve Dile Getirdiği Şiir Diline Ait Bazı Değerler ¹

Bekir SARIKAYA ²

Başvuru Tarihi: 18.10.2021

Kabul Tarihi: 30.12.2021

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Öz

Yunus Emre, Anadolu insanını iyi gözlemlemiş, betimleyici anlatımı kullanmış, bunun yanında din ve tasavvuf anlayışını halka ulaştırmak amacıyla didaktik/öğretici anlatıma başvurmuştur. Şiirlerinde gözlemlerden sonra kendi iç dünyasına dönmüş, farklı topluluklara seslenmiştir, bu seslenişte; sözünün/şiiirinin özellikleri ve insanlara tesiri yanında bu topluluklarla girdiği polemikler kendini hissettirir. O; Anadolu insanının duygu ve düşüncelerini, ifade hâlindeyken yaptığı hareketleri, vücut dilini ve kullandığı söz varlıklarını dikkatle gözlemlemiş, bu gözlemlerini en ince ayrıntısına kadar işlemiştir. Şiirlerinde Allah aşkına götüren veya aşka engel olan unsurlara değinen Yunus, sözde/şiiirde bulunması gereken değerlerden bahseder, bu bağlamda özeleştirilerde bulunur, gözlemlediği Anadolu halkının hâl dilinin betimlemelerini yapar, deyimleri, atasözlerini ve halk deyişlerini sıkça kullanır. Allah aşkı bağlamında katagorize ettiği toplulukların bazılarını olumlu, bazılarını olumsuz fakat nefrete dönüşmeyen kendine özgü bir öfke ile dile getirdiği benzetmeler eşliğinde uyarır. Bu çalışmada Yunus'un şiiirlerinin türü, da'visinin dili/sözü, Anadolu halkının hâl ve hareketlerinin betimlemeleri ve Allah aşkına göre ârif, derviş, kâfir, dost, düşman gibi isimlerle konumlandırılmış topluluklar hakkında yaptığı benzetmeler ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Yunus Emre, Betimlemeler, Eşdizimlilik, Sosyal Gruplar

Atıf: Sarıkaya, B. (2022). Yunus Emre'nin Anadolu halkını gözlemleri, eleştirdiği topluluklar ve dile getirdiği şiir diline ait bazı değerler. *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 22(Özel Sayı), 9-26.

¹ Bu çalışma etik kurul izin belgesi gerektirmemektedir.

² Afyon Kocatepe Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, bsarikaya@aku.edu.tr, ORCID: 0000-0002-9842-237X



Yunus Emre's Observations of the Anatolian People; Communities Criticized in His Poems; Some Values of Poetry Language

Bekir SARIKAYA ³

Submitted by: 18.10.2021

Accepted by: 30.12.2021

Article Type: Research Article

Abstract

Yunus Emre observed Anatolian people well, used the narrative channel, as well as using didactic/instructive expression in order to convey his own religious and mystical understanding to the public. After the observations in his poems, he returned to his inner world and addressed people according to the community namings made according to their religious perspectives. In the oratory of Yunus; The characteristics of his words and poetry, his influence on people, and his polemics with these communities make themselves felt. While he carefully observed the movements, body language and vocabulary of the Anatolian people while expressing their feelings and thoughts, he discussed these observations in his poems to the smallest detail. Yunus talks about the values that should be found in the poetry, makes self-criticisms in this context, describes the mood language of the Anatolian people he observes, and frequently uses idioms, proverbs and folk sayings. He warns some of the communities he categorizes in the context of love of god with metaphors expressed by his own anger, which is positive, some negative but does not translate into hatred. In this study, the genre of Yunus's poems, the language and words he used while expressing his ideals, the descriptions of the states and movements of the Anatolian people will be discussed. In addition, the metaphors he made about the communities he positioned with names such as "wise (arif), dervish, infidel (kafir), friend (dost), enemy (düşman)" will be discussed.

Keywords: Yunus Emre, Descriptions, Collocation, Social Groups

³ Afyon Kocatepe University, Faculty of Science and Literature, Department of Turkish Language and Literature, bsarikaya@aku.edu.tr, ORCID: 0000-0002-9842-237X



Giriş

Eski Türkçe, Eski Uygurca, Karahanlıca ve Harezme dönemlerinden sonraki, Türk siyasi otoritesinin dağılık görüntü arz ettiği 13. ve 15. yüzyıllarda Anadolu’da gelişen Türkçe dönemine genel itibarıyla *Eski Anadolu Türkçesi* adı verilmektedir. Bu dönemin en güçlü temsilcisi ve aynı zamanda Türk edebiyatında kendisi ve dönemi hakkında çalışma yapılan şairlerden biri halk ve tekke edebiyatı şairi Yunus Emre’dir.

Yunus, didaktik ve lirik şiir türlerine güzel örnekler vermekle birlikte ilden ile yaptığı yolculuklarda gördüğü tabiat güzelliklerini anlattığı pastoral şiirlerinin yanı sıra özellikle insanlar arasındaki olumsuzluklar karşısında dile getirdiği düşüncelerini içeren dramatik şiir örnekleri de verir. Gölpınarlı, Yunus’un didaktik şiirlerinde bile lirizmin üstün olduğunu belirtir ve bu özelliğiyle onun Mevlana’ya çok benzediğini söyler (2008, s. 137). Aktaş ise, Yunus’un şiirinde fikrî unsurun duygu potasında eridiğini ve fikrî olanı aramanın Yunus-vârî güzelliğe ihanet olacağını belirtir (1988, s. 2). Yunus’un şiirlerini okumak, terennüm etmek mi yoksa sözlüklerde edebiyat terimi olarak kabul edilmeyen didaktik şiir türüne göre incelemek mi doğrudur?

Yunus’un iç dünyasından kopan öğütlerin kendinden sonraki nesillere kimi zaman ulaşamayacağı kimi zaman da miras kalacağı düşüncesi hakimdir (Tatçı, 1990/II, s. 268-277).⁴ Tatçı’ya göre Yunus’un sade dile yüklediği derin manaları içeren konuşma üslubu, ilahilerinin asırlarca dilden dile aktararak günümüze kadar miras olarak getirilmesinin gerçek sebebi olmuştur (1990/I, s. 69). Konuşma üslubundaki deyimler, atasözleri ve halk deyişleri örnekleri ilahilerde duru bir şekilde kendini gösterir ve sözü hemen anlaşılır kılar.

Toplumun her kesiminden insanlarla iç içe olan ve hayatının her kesitini şiire yansıtan hoşgörü şairi Yunus Emre’nin bazen kendi nefsi, bazen kendisiyle aynı görüşü paylaşanlar, bazen de kendini suçlayan dervişler, medreseliler, münkirler, münafıklar gibi bazı topluluklara yönelik eleştirilerini içeren şiirleri de vardır. Bilindiği üzere en çok tenkide uğradığı ve cezbe hâlindeyken vahdet-i vücûd ile ilgili şeriate ters olan ya da şeriate ters gibi görülen düşüncelerinin bulunduğu şiirleri gayriihtiyarî dile getirdiğini, içinde bulunduğu cezbe hâlini yaşamayanların kendisini anlayamayacağını belirten Yunus, gösterilen tepkileri hoşgörü ile karşılarken aynı zamanda irfan sahibi olmayan kişilerin bu şiirleri açıklamaya kalkışmamasını ister (1990/II, s. 349). Anlayamadan şiirlerini açıklamaya çalışanlara serzenişlerde bulunur, ağır sözler söyler. Yunus Emre, devrinde birçok konuda kendinden farklı düşünen kişilerin yaptığı eleştirilere farklı yaklaşmış, bu kişilere farklı sözler ve anlatımlarla tepkisini göstermiştir. Yunus’un onları eleştirmekteki amacı, sadece duygu ve düşüncelerini açıklamaktır, hakaret ve nefret gibi asil olmayan duyguları ortaya koymak değildir.

Yunus’un Şiirlerinin Türü

Batı edebiyatındaki *didaktik*, *lirik*, *pastoral*, *satirik* ve *dramatik* veya Doğu edebiyatındaki *garamî* ve *hikemî* şiir tarzlarının izlerini görmek mümkündür. Şiirlerde sıkça geçen *öğüt* kelimesinin tanımı Türk Dil Kurumu’nun *Türkçe Sözlük*’ünde [TDK] “*Bir kimseye yapması veya yapmaması gereken şeyler için söylenen söz, nasihat*” (2010, s. 1841), *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*’te [MBTS] ise “*bir kimseye doğru yolu göstermek, yapması ve yapmaması gereken şeyler üzerine dikkatini çekmek için söylenen söz, verilen fikir, nasihat*” (2006/III, s. 2419) olarak yapılmıştır. Bu tanımlardaki *nasihat* kelimesinin türevi *nasihatnâme* kelimesi divan edebiyatında bir tür adı olmuştur. “*Fert ve toplumu eğitmek, devlette dirlik ve düzenliği sağlamak amacıyla yazılan eserlerin genel adı*” olarak tanımlanan nasihatnâmelerin (pendnâmelerin) genelde ahlâkî-didaktik eserler olduğu belirtilmiştir (Pala, 2006, s. 409). Araştırmacıların, *didaktik* kelimesini tek başına Türk edebiyatında bir şiir türü terimi olarak kullanmadığı görülür. Okay, şiiri tasnif ederken klasik Türk edebiyatında hikemî tarzın tanımında *felsefi* terimine *didaktik* kelimesini ekleyerek kullanır:

⁴ / işaretinin öncesindeki sayı, sayfa numarası; sonrasındaki sayı ise şiirin numarasını gösterir.

“Batı edebiyatında genel olarak nazma dayanan klasik devir şiirinde lirik, epik (destani), dramatik (manzum tiyatro), didaktik, pastoral gibi konuya bağlı nazım türlerinin adları kabul görmüştür. Türk edebiyatının klasiği sayılan divan şiiri için açık olarak türlerden söz etmek kolay değildir. Bu şiirde genellikle *garamî* (lirik) ve *hikemî* (felsefi-didaktik) diye bir tasnif yapılmıştır.” (Okay, 1994, s. 396)

Didaktik kelimesi MBTS’de “Öğretici” ve “Öğretim yöntemlerini inceleyen bilim dalı, öğretim bilgisi” (2006/I, s. 697) olarak iki tanım yapılmış olup *edebiyat* etiketiyle kaydedilmemiştir. Bu durum TDK’de de aynı şekilde “Öğretici ve eğitim bilimi etiketiyle “Öğretim yöntemlerini ele alan bilgi, öğretim bilgisi” (2010, s. 655) olarak tanımlanmış olup *eğitim bilimi* terimi olarak alınmıştır.

Lirik kelimesine gelince, TDK’de ikinci tanımda *edebiyat* etiketiyle “Çok etkili, coşkun, genellikle kişisel duyguları dile getiren edebiyat.” (2010, s. 1588) denerek bir edebiyat terimi olarak alınmış, MBTS’de ise tanımda ve tanıkta “şiir” kelimesi geçse de “1. Coşkun, duygu dolu, şahsî duyguları içli bir biçimde dile getiren (şiir, nesir, beste vb. eser): Sakın lirik şiir yazmayınız (Yusuf Z. Ortaç). 2. Eski Yunanlılar’da lir çalınarak söylenen (şiir), bu şiirlerden alınarak bestelenmiş (tiyatro eseri).” (2006/II, s. 1872) olarak tanımlanmış, edebiyat terimi olarak alınmamıştır.

Lirik terimi klasik edebiyatımızda *garamî* şiir teriminin karşılığı olarak kullanılmıştır. Okay ve Kahraman, beşerî aşkın bir köprü sayılarak hakikî aşka, ilâhî-tasavvufî aşka ulaştırdığı ve duygusal/lirik özellikler taşıyan tarzdaki şiirlere *garamî* adı verildiğini belirtirler (2010, s. 159).

Hikmet kelimesinin tanımı TDK’de *eskimiş* etiketiyle “öğüt verici söz” (2010, s. 1100) olarak, MBTS’de ise 6. tanımda *edeb.* etiketiyle “Ahmet Yesevî tarzında yazılan tasavvufî manzûmelere verilen isim” olarak aktarılırken, bu maddenin tanığında konumuz bağlamında Yunus’un ilahisi ile art ve eş zamanlı olarak aynı anlama geldiği belirlenir: “Anadolu Türkleri’nde bu tarz tasavvufî manzûmelere nasıl “ilâhî” adı veriliyorsa, şark Türkleri’nde de Ahmet Yesevî’nin ve o tarzda şiirler yazan diğer dervişlerin eserlerine umûmiyetle “hikmet” derler (Fuat Köprülü).” (2006/II, s. 1270).

Okay, hikemî şiiri parantez içinde (felsefi-didaktik) kelimeleriyle açıklar (1994, s. 396). Okay ve Kahraman, *İslam Ansiklopedisi*’nde şiir maddesini açıklarken “şiirin düşünceye dayanan bir koluna klasik Türk edebiyatında hikemî şiir dendiğini” ifade ederler (2010, s. 159).

Didaktik kelimesi nasihatnâme, ilâhî ve hikmet şiir türlerinin tanıtımında terim anlamıyla tek başına kullanılmaz, “ahlakî” ve “felsefî” kelimeleriyle birlikte kullanılır. Sözlüklerde edebiyat terimi olarak kabul edilmeyen didaktik kelimesini şiir türü kabul edip Yunus’un şiirlerini buna göre incelemek doğru mudur? Şiirler didaktik özelliğine göre kesin çizgilerle tasnif edilebilir mi? Yardımcı kelimeler de katılarak iki kelimelik terimler oluşturularak mı tasnif edilmelidir?

O hâlde Yunus’un şeriata uygun olan, nasihat içeren ve sayı bakımından oldukça zengin olan şiirlerini *ahlakî-didaktik* şiir, cezbe hâlindeyken söylediği ve daha çok vahdet-i vücûd anlayışının hâkim olduğu şiirlerini ise *felsefî-didaktik/lirik* şiir olarak mı adlandırmalıyız?

Ahlakî-Didaktik Şiir Örneği

Dünya sevgisi, niyaz, terk-i dünya, ana baba ve komşu haklarını ele alıp güzel harekette bulunanların mutluluğa ulaşacağını müjdeleyen Yunus, bu bilgileri erenlerden öğrendiğini belirttiği bir şiirin mahlas beytinde de kişiye hür iradesini kullanarak bu konularda gereğini yapmasını tavsiye eder (Tatçı, 1990/II, s. 279-286). “n’ideyin ben” ve “ben n’ideyin n’eyleyeyin” redifli şiirlerinde cezbe hâli ile değil, acziyetini ifade eden bir ruh hâliyle ortaya koyar bahsedilen dostun Allah olduğunu. O’nun *Sen benim kulum degülsin* demesi veya sorguya çekildiğinde cevap verilememesi hâlinde *n’ideyin, n’eyleyeyin* kelimelerini kullanarak vahdet-i vücud anlayışının dışında bir söylemle sadece Hakk’ın inayetiyle kurtulabileceğini belirleyen görüş kendini hissettirir (1990/II, s. 275-282).

Yûnus bu sözleri erenden aldı / Sana dahı geregise alasın beyti, Yunus'un erenlerden dinlediği sohbetleri şiir hâline getirdiğini gösterir. Dünya-köhne saray; murad-agu; insan-kanatsız kuş, diken-gül; eren nefesi-asa benzetmeleri yapılır, sonra ibadet, terk-i dünya, ana-baba-komşu hakları ve yapılan olumlu/olumsuz hareketlerin sonuçları hakkında görüşler ortaya konur (1990/II, s. 279-285). Dostu bulmak için veya kendine arkadaş temin ederken *gelsin berü, bir adım öne çıksın* halk söyleyişleriyle; benlik-senlikten vaz geçme, kâl u kıylı terk etme, Mansur gibi canından geçme, hizmet etme ve kendini gizleme şartını ileri süren Yunus, *Yûnus gel anlat hâlünü bildür nedür ahvâlünü / Derde bıraktı cânını derman iden gelsün berü* makta beytiyle de sadece kendini dertlendiren gerçek dosttan medet ummaktadır (1990/II, s. 288-293). Yunus, âlem dolusu düşmandan ancak dostu tarafından kendisine açılacak bir kapı ile kurtulacaktır. Aynı zamanda halk kültüründe evin kutsallığı veya aman dilemenin şekli ile ilgili bilgi de sunulmuş olur: *Kime kim dost kapı aç a düşmanı elünde kaç a* (1990/II, s. 337-341). Yunus'un, halk söyleyişlerini ve atasözlerini içeren öğütlerine şu örnekler de sunulabilir: *Biregüyçün kuyı kazan akıbet kendü düşe⁵, Nefsün begenmeyeni ayruklara sanmagıl, Adı müsülman anun kendü benzer keşişe*. Bu mısralardan sonra Yunus, *dikçi, kovcu ve gammazın* Hak yüzünü göremeyeceği, nasihatın tutulması ve öğüdün dinlenmesi hâlinde insanın *yatluluktan* kurtulacağı görüşünü dile getirir (1990/II, s. 293-297).

Tasavvuf dünyasında kurulan vücut sarayında dilin görevi tercümanlık yapmaktır. Tasavvuf sarayının şeriat, tarikat, marifet ve hakikat bölümlerinden iştene en hoş ve en şirin gelen bölüm şeriattır. Şeriat kapısında olanlar taat içinde olmalı, üstada varmalı, şeriati bilmeli, okumalıdır. Aksi takdirde şeriat *lanet eder*, adına *abes der*, yeri *od* olur. Yunus'un gözyaşları dökerek marifeti dile getirebilmesi de pek kolay değildir. Birçok konudan bahsedildikten sonra şiirin sonunda bu sözlerin *kıyl u kâl* olmadığı bunca avazın içinde *manî* sözlerin Tapduk'tan geldiği belirtilir (1990/II, s. 295-299). *Bir pula sayılmayan⁶* Yunus, erenlere ermekle *barmağıla gösterilir⁷* olmuştur. Erenler nazar edip *Yûnus* diye ünlediklerinde saygıyı elden bırakmadan *kulak urarak gözünü açmakta* ve hemen *örü turmaktadır* (1990/II, s. 296-302). *Kulak urmak, gözünü açmak* ve *örü turmak* kelime öbekleri hem gerçek hem de mecaz/deyim anlamlarında kullanılmıştır. Vuslat hâlini bilenlere yedi nişandan; *cümle milleti yermemek, nefisini semirtmemek, heveslerden geçmek* ve *dünyadan münezzeh olmak* gibi dört nişanı açıklar, diğer üç nişanı gizler, gizlediklerini meraklı olanlara/halvet soranlara açıklayacaktır (1990/II, s. 298-304). Görüldüğü gibi Yunus, tasavvufi konulara ait meseleleri felsefi-lirik şiirlerinde ulu orta ele almak istemez. Ayrıca on sekiz bin âlem halkının dili O'nu söylemektedir. Tur dağında Allah tarafından Musa'ya *len-terânî* sözü söylenmiştir. Hz. Peygamberin Sidre-i Müntehâ'daki kelimesi doksan bindir. Otuz bini âm u hâsa, otuz bini hâsa söylenirken, sır olarak kalan otuz binini söylemektedir Yunus (1990/II, s. 305-312).

Ahlakî-didaktik şiir örneklerinde Yunus, daha çok emir kipini kullanır: *ben söyleyeyin, sen dinle* gibi. Bazı şiirlerde anlatımdan sonra sözü güçlendirmek amacıyla büyüklerin sözleri de *Yavuzluktan kem bitdi yâ eyülükden kim yitti* ve *manide kardaşdan yâr yigrekdür / oğıldan dahı tatlu / eger togrı yarısa* şeklinde dile getirilir. Yar, gerçek yar ise *ciğerini yedir egri ise nen varsa ver* kurtul. Yine u(s)lulardan meseldür işittiğin varsa -işitmişliğin varsa- sözü ile başlayıp *Etmek yiyüp tuz basmak ol nâ-merdler işidür / Etmek anı komaya tuzun hakkı varısa*. mısralarını "Tuz ekmek hakkı (Aksoy, 1989, s. 980)." deyimini ve "Dağlanmak, kebab olmak" anlamlarındaki "*ciğerini delmek, ciğerini sökmek, ciğeri yanmak* (1989, s. 611-612)" deyimlerini çağrıştıran eşdizimli kelimelerle dile getirir, sonrasında içinde ironi olan bir hükme ulaşır: Çok sözün hayvan yükü, az sözün erin görkü olduğunu, arif olana bir sözün yettiğini belirtir ve kendisini *deliye döndüğü* için eksik sözlerinden dolayı ayıplamalarını ister (Tatçı, 1990/II, s. 300-306). Kopuz ve çeşte ile söyleşide bulunan Yunus kopuza sual eyler, cevap alır. Kopuz, aklın *beleşe konmamasını* ister, kendisinin mismil/temiz olduğunu

⁵ Atasözü: El için kuyı kazan, evvela kendi düşer (Kazma kuyuyu kendin düşersin). (Aksoy, 1989: s. 263).

⁶ Deyim: Bir paralık olmak (Aksoy, 1989: s. 580).

⁷ Deyim: Parmakla gösterilmek (Aksoy, 1989: s. 913).

söylerken, bir kısım insanlar kendisinin haram olduğunu söylemektedirler. Kolmaşa durmayan⁸ daima aşkla hareket eden kopuz, âlemi şadılıkla/neşeyle doldurmaktadır. Meleklerin meyhaneye de puthaneye de insanları muhafaza için girdiği gibi, kopuz ile çeşte de arifin görevini yaparak gönülde Allah'ı vafettiğini söyler (1990/II, s. 301-308). Yunus, ışık tuzağa düşürmek ve ele geçirmek istemektedir. Bunun için bu ilmi bilen kişiyi arar, işine öyle yön vermek ister (1990/II, s. 330-335):

*Câna tuzak kuralum şâyed ışk ele gire
İşkî niçe avlarlar soralum dutmuşlara*

Bir işte boş yere uğraşmanın ancak o işin ilmini bilenlere sormakla mümkün olduğunu hatırlatan mısralarla devam eder sözüne, yoksa gereksiz uğraşlar çoğalacaktır:

*Şöyle hevât gelür duzak ilmin kim bilür
Niçe duzak kuralum bu konmaduk kuşlara*

İşi bilenler hedefine ulaşmıştır. Yanlış kişilere sorulmaması üzerinde de tavsiyede bulunur:

*Yûnus gönlün alanı sen kime söyleyesin
Sorarısan sor imdi sen anı bulmuşlara*

İşk hakkında kendisine *yalan olma* diye nasihatte bulunduktan sonra atasözü gibi hislerini mısralara döker (1990/II, s. 331-336):

*Gel imdi Miskin Yûnus yolunda yalan olma
Bilürsin 'İşk aldanmaz yalan söyleyenlere*

Yine bir şiirinde Yunus, meslek erbabını gözlemler ve gözlemlerini mısralarına döker. Bahrilerin bulduğu cevherlerin değerlerini sarraflar takdir ederken öte yandan simsarların da ortaya çıktığını bildirir. Aynı şiirde alimlerin karayı aka yazarak kitap düzdüklerini, asıl kitabın gönüllerde olduğunu ve alimleri yanından “*Yüri hey sufi zerrak ne salusluk satarsın?*” mısrasıyla kovarken, yine soru yoluyla “*Hak'tan artuk kim ola kula dilek viresi?*” sözü gönül dünyası ile Tanrısı arasına kimseyi sokmadığını gösterir (1990/II, s. 378-381).

Yunus'un şiirlerinde, kişi davranışlarının zaman zaman tasvir edildiği bölümler de dikkatleri çeker: *Adım adım yer ölçer kendü, yere göge sığmayan, (ugrı) dutın diyü çağırur, kara nikab dutunmuş girmiş külhan içinde, ol izi ben izledüm sagum solum gözledüm* (1990/II, s. 302-309) gibi. “*Hak yolunu gözlerisen... / Aşık izini izlerken...*” mısralarından da Yunus'un mürid olanların hareketlerini gözlemlediği görülür. Onlara dost yoluna kurban olmayı tavsiye eder. “*Kanı ata, kanı ana...*” sorularıyla fenalığın mutlaka insanı bulduğunu, bu fenalık gelmeden insanın dostunu bulması gerektiğini belirtir (1990/II, s. 322-329). Aşık olduktan sonra aşğın hareketleri betimlenirken; “*Her kancaru bakarısam oldur gözüme görinen / Önüm ardum sağum solum küncile göz kaş oldı*” mısralarıyla aşğın devamlı birileri tarafından göz kontrolünde olduğu gerçeğini ortaya koyar. Hatta bu aşıkların sıfatı koyuna benzetilirken arslan gibi hareketli olan kızanlar da zamanla yavaş hareket etmeye başlarlar ve sonunda yavaşlarlar (1990/II, s. 354-355).

Bazen beyitlerde deyişlerin somutlaştırılmış hâline rastlanır. Farklı şekillerde kullanılan deyimlerin yardımıyla sözün pekiştirildiği görülür. *Elden bir şey gelmemek* (Aksoy, 1989, s. 682), *kanı kanla yumazlar, kanı su ile yurlar* (1993, s. 343), *pamuk ipliğiyle bağlamak* (1989, s. 909) gibi deyimlerin farklı söyleyişleri aşağıdaki beyitlerde; *Dilden nesene gelmez suyula gönül yunmaz / Girçegin gelenleri yederler bir kılıla / Dün ü gün çekerler o kıl üzülün diyü / Ömrin anda berkitmiş yedilür bir kılıla* şekilleriyle görülür (Tatçı, 1990/II, s. 304-312).

Yunus, “*Ben dost için ağlarısam gözüm yaşını kim sile*” ve “*İy yaranlar gelün berü anladayum ahvalümi*” mısralarının bulunduğu şiirinde söze başlamak için yarenlerin kendine yaklaşmasını ister, öte yandan şefkate muhtaç insanların gözlerinin yaşını silecek kudretli bir elin gözyaşlarına temâsına vurgu yapmaktadır. Böylece

⁸ kolmaşa durmak: boş sözlerle meşgul olmak

şairin “*Bunda çok ağlayan kişi anda gider güle güle*” insanların zaman zaman iki zıt hali peş peşe yaşadıklarını gözlemlediği anlaşılır (1990/II, s. 317-323). Bu gözlemler ve tasvirler, tiyatro gibi gözlerde canlanır. Tören, tiyatrodaki sahne bilgileri (didaskali) terimiyle ifade edilen açıklayıcı, bilgi verici ve betimleyici sözler, semantik bağlamda ana metni tamamlasa da, kompozisyon itibarıyla metin dışı olduğunu belirtir (Tören, 2013, s. 185) Yunus’a ait daha evvelden tiyatro/oyun oluşturulduğu gibi, şu anda da Yunus’a ait farklı şiirlerin bir araya getirildiği tiyatro metinleri oluşturulabilir. Yunus’un hakikat sözleri ile toplulukların tenkit edildiği yönleri/sözleri metin hâline getirilirken yukarıda halkın gözlenen davranışları da parantez içinde verilerek metne katkı sağlanabilir.

Ağızlarda geçen “Sağlık olmayınca n’ederim dünyayı?” cümlesindeki *etmek* fiili, “*Yidi deniz suyu n’ider susamış aşık canına*” mısrasında işe yaramaz/gerekmez anlamında farklı şekilde karşımıza çıkar. Susalığın gitmesi için dervişe şeyhinin yüzü gerekmektedir. Yüz görüldüğünde baş indirilecek, el kavşurulacak, karşı turulacak, derilip devşirilecektir. Daha sonra şeyhi, dervişin elini eline alıp kaldıracak, şad edip güldürecektir (Tatçı, 1990/II, s. 329-335). Aşkı ele geçirmek için kurulacak tuzağı aşkı tutmuşlara “*Aşkı nice avlarlar?*” sorulmuş derken bir sonraki mısralarda “*Sorar isen anı şimdi bulmuşlara sor.*” cümleleriyle kimlere sorulması gerektiği hakkında edindiği hayat tecrübesini sunar (1990/II, s. 331-336). Yunus halk içinde gezen kör aşıkların yol üzerinde oturup şiirler söylediğini ve dinlendiğini de hatırlar. Bunları dinleyip beğenen ve kendine ders çıkaran Yunus’un dilinden, *el elden üstündür* sözünü hatırlatan mısralar dökülür: “*Sözler eyitdüm diyü Yünus nükte itmegil / Dahı yigrek eydür var el vardur el üstüne*” (1990/II, s. 334-338). Yunus aşktan bahsederken *karga kovalamak, yüreğinin yağı erimek* (Aksoy, 1989, s. 1026), *hastanın halinden hasta anlar* ve *gözünde zerrece değeri olmamak* gibi folklorik kültür öğelerini şiirinde kullanır (1990/II, s. 365-367):

*Zira ki sultan tahtıdır bunda komazlar zağları
Gözden sızup olur seven her dem yüreğim yağları
Dertli hâlin dertli bile sayru ne bilsün sağları
Gelmez gözine zerrece Firdevs-i a’la bağları*

Dünyanın fena olduğunu bilip dost yoluna da girmek için yolu sorup tembellik yapanlara da cevapları içinde olan şu soruları sorar: “*Ne yatarsın döne döne? Uyku mu uyur kana kana dost yolını soran kişi?*” (1990/II, s. 372-376).

Didaktik kelimesini çağrıştıran öğüt, Yunus’un şiirlerinde birçok yerde geçmektedir. Öğüt dinlemeyi seven insanlar bazı konularda ariflerden edindiği bilgilere göre hareket ederler. Yunus’a da bu sorulardan gelir. Şiirine “*Anı bana sorarsın ...*” ve “*Anı bana soranlara niçe nişan eydivirem / Diliyle kim eydibile bu ışkun turagı kanda*” (1990/II, s. 318-325). Bazen de Yunus başkasından öğüt/hikmet ister nedense Yunus’un kesinlikle yapamayacağı işler tavsiye edilir. Birinde *sabrın taşması* ve *sabrın sınırı* anlamlarını çağrıştıran *sabrın perdesi* kullanılır, öğütçüler perdesini/sınırını muhabbet ateşinin yakıp yok ettiği sabrı öğütlerler: “*Kimden öğüt istesem sabır gösterür bana / Sabrumun perdesini mahabbet odı yakdı*” (1990/II, s. 363-366). Bî-mekan olduğunu ve Eyyüb, Cercis, Yusuf ve Mansur’un özelliklerini taşıdığını düşünen Yunus, aynı zamanda kendisini dilinde menşur taşıyan bir bülbüle benzettir, sonrasında deli gibi pend tutmadığını ve öğüt sözünü işitmediğini ifade eder. Benzetmelerden sonra gerçeğe döner, hikmeti açıklar; kulağını ahirete tuttuğunu ve Yunus’un mekanının Muhammed nurunu gördüğü ahiret mülkü olduğunu açıklar (1990/II, s. 310-317).

Felsefi-Didaktik/Lirik Şiir Örneği

İç dünyasında yaşadığı buhranı aşk sayesinde yok eden Yunus’un aynı zamanda lirik bir şair olduğu söylenir. İçten geçeni olduğu gibi belli bir coşku ile ifade etmekte ve özümlediği/öğrendiği bütün bilgileri, insanlar ister anlansın ister anlamasın, şiirine dökmektedir. Lugatte *insanın çok duyulduğu bir şey karşısında aşırı bir heyecan ve coşkunlukla kendinden geçmesi durumu* ve tasavvufta *Allah’ın, kulumu mânen kendisine*

çekmesinden doğan coşkunluk, kendinden geçme ve istiğrak hâli (MBTS, 2006/I, s. 483) anlamına gelen cezbe Yunus'u coşturur. Yunus'ta lirizmi sağlayan işte bu cezbedir/aşktır. Cezbe hâlinde yazılan aşağıdaki beyitte *lisân ve dil* aynı anda kullanılmakla birlikte başka şairlere şiir alanında sanki yer bırakılmamaktadır:

Bu cümle cânda oynayan tamarlarında kaynayan

Küllî lisânda söyleyen küllî dilde diyen benem (Tatçı, 1990/II, s. 187-198).

Yunus gibi cezbeyle kapılanları/mezcûbları bazı topluluklar *Allah aşkıyle akli başından gitmiş, dünyâyâ aldırılmaz duruma gelmiş olan (kimse), cezbeli (Hak âşığı)* (MBTS, 2006/II, s. 1973) olarak meczub kelimesinin birinci anlamını; Yunus'un eleştirdiği bazı topluluklar da *deli, dîvâne* olarak ikinci anlamını kullanırlar. “*Eydürler miskin Yûnus niçün delü oldun sen*” mısralarından kendisine miskin ve deli denildiği anlaşılan Yunus, Hakkın canlılara iyilik ve kötülük işleme iradesini verdiğini anlatan mısraları, *tavşana kaç tazıya tut* sözünü hatırlatır:

Bir niçesine kaç dir bir niçesine tut dir

Kaçanla bile kaçır bile turur turanda (Tatçı, 1990/II, s. 328-333).

Yunus'a göre gerçek deli ise, dünyada uslu/akıllı kişi olarak adlandırılan fakat yüce saraylar yapan kişilerdir (1990/II, s. 380-383). Tabi ki şiirlerde görülen coşku her zaman vahdet-i vücuda götüren cezbe derecesine ulaşmaz. Yunus, içinden gelen duyguları samimiyetle dışa vururken şiirlerinde de açıkladığı kendine yardımcı olan aşağıdaki ölçütleri kullanır.

Hoş söz

Yağma olsun redifli şiirinde Yunus aşk kaynağına ulaştıktan sonra geride kalan her şeyi yağmalatır. Mahlas beytinde sözün hoş olmasını benzetme yoluyla bal ve şeker yenmesine bağlar. Ballar balı olan dostu söz söylemede Yunus'a yardımcı olmaktadır (1990/II, s. 271-280). Cezbesiyle hareket ettiği aşk-ı ilâhî, Yunus'un gurbette kalan biçâre bülbüle benzetir, artık sözler gayriihtiyârî dile gelmeye başlamıştır (1990/II, s. 289-294).

Yumuşak söz

Allah'ın sonsuz kudretini ele alan Yunus, “*Kimün nesi var, kim sana vire, kim cünbiş eyleyübile, kim sebep eyleyübile, kim ola*” söyleyişleriyle Allah'ın gücünü ifadeden sonra sözünü yaranlarının gönül kulağıyla dinlemelerini ister. “*Birlik diyen katında sen ben demek hiç yok durur*” gibi benliği kıran cümleler, varlıkların aciziyetini ortaya koyar ve “*Yûnus dilin sen yumşatdun bu tevhidî eyitmege*” mahlas beyti, Hakkın birliğini anlatabilmenin ancak dili yumuşatmak ile mümkün olacağı fikri ile sözü noktalar (1990/II, s. 323-329).

Acizlik/Yetersizlik

Yunus, kendi dilinin ilim ve amel konusunu şiirlerinde işleyemediğini belirtir, sonrasında dostu anlatmaya çalıştığı hâlde başaramadığını da kabul eder:

İlm ü amel sözi degül Yûnus dili söyledüğü

Dil ne bilür dost haberin ben dostıla niçe birem (1990/II, s. 205-222).

İnsanlara fikrini ulaştırmada başarısız olduğunu düşünen, dostunun özelliklerini anlatamayan ve dostuna ulaşamayan kişi, dostu için önce bülbül gibi ötecek âh u zâr edecek, anlaşılmaz sesler çıkaracak ve sonunda deli olup dağlardan ses verecektir. İçindeki *ben'e; eyit bana neyleyeyin ve derdüm kime söyleyeyin* sorularıyla seslenen Yunus, *beninden* “dost ilindeki aşk bağında hezardestan olup zârlıklar ederek cihanı gulgule ile doldurmak” cevabını alır (1990/II, s. 283-289). *Ağlaşalum ol gün için* (kıyamet günü) redifli şiirde, ahiret kavramı söz konusu olduğunda her şey biter, söz söylenmez, sözler yetersiz kalır. Söz yerini artık katı bir efgâna bırakır (1990/II, s. 272-280). Seven kişi gelenekte deli olup dağa düştüğü gibi Yunus da dili ile eyidemez ancak can tutağı ile söyler. *Geniyle* söze gelmeyen aşkın sözleri, dertsizlere/aşık olmayanlara göre dağdan gelen *kaya yankusu* gibi birtakım anlaşılmaz seslerdir (1990/II, s. 359-363). Çok güzel sözler söylediğini düşündüğü zamanlarda da daha güzellerinin yazılabileceğini düşünür. “*Bir söz geldi dilüme eydem ölüm üstine*” ile başlayan

üstine redifli şiirin son beytinde sözler söylediği için nükte kılmamasını, “*el elden üstündür (ta arşa kadar) (arşa çıkıncaya, varıncaya kadar)*” (Aksoy, 1993, s. 261)” atasözünü de kullanarak daha güzel sözlerin başkaları tarafından söylenebileceğini,

*İy Yûnus nükte kılma sözler eydürem diyü
Niçe bilürler vardır el vardur el üstine*

mısralarını yazarak alçakgönüllülikle kabul eder (Tatçı, 1990/II, s. 340-343).

Kolmaşlık/Gevezelik

Yunus bazen kendini kolmaş (geveze) veya kelecî (hoşsohbet) olarak görür. Hırs ve heves dolu nefis, kafese konmuş bir kuş gibidir. Bu kuş bazen münacaatta bulunan bir mü'mindir, bazen harabatta kolmaşlık yapan bir rinddir:

*Gâh mü'minem taatde dem-be-dem münâcâtda
Gâh rindem harâbatda ben bir aceb kolmaşam* (1990/II, s. 227-241).

Başka bir şiirde Yunus konuştuğu dilin kuş dili olduğunu ve konuşma adabının da ötmek olduğunu ödmediği takdirde dinlenmeyeceğini söyler. Öttüğünde de kendisini anlayanların gey aşıklar olacağını belirtir. “*Pes kolayından bir aşık kaçan hasıla gelir?*” cümlesiyle halk diliyle aşığın olgunlaşmasının zorluğuna değinirken öte yandan “*Bir kelecî gelmez dile gönüllerde bitmeyince*” gibi atasözü özellikleri çağrıştıran deyiş ile de sözlerinin halk ve kalp kaynağına işaret eder (1990/II, s. 325-331).

Orijinallik/Söylenmediklik

Yunus, dile getirilemeyecek ve yakıcı olan bir aşk ister Allah'tan. Bu aşka sahip olan Yunus'a kimileri sövecek kimileri de gülecektir. Böyle durumlarda susmayı arzulamaktadır (1990/II, s. 269-277). İçinde anlatamadığı duyguları hissetmeyi isteyen Yunus, başka bir beyitinde ise;

*Bir toyı toylamak gerek, bir soyı soylamak gerek
Bir sözi söylemek gerek kimse anı bilmez ola*

ile şiir söylemede söylenmedik sözleri söyleme prensibini uygulamak gerekliliğini belirtir (1990/II, s. 326-333).

Usûl

Ârifin katında malum olan iman câhil katında meçhuldür. Ârif olmayanlar sözleri yerli yerinde kullanamazlar. Mesela itikadı düzgün ameli bozuk kişi kendi gibi kötü iş işleyene kendine yakıştıramadığı ve kendisi için kullanılmasından hoşlanmayacağı sıfatları kullanmakta ve kendisi de o kötü işleri yapmaya devam etmektedir. Halkın iç dünyasını iyi gözlemleyen Yunus soru yoluyla ikisinin birbirinden farklı olmadığını belirtir ve bu durumu ancak âriflerin usûlüne uygun açıklayabileceğini belirtir:

*Işık ile danişmend sûi işler her zaman
Dânişmend Işık'a eydür bî-şeriat degül mi
Yitmiş iki milletin sözünü ârif bilür
Yûnus Emre sözleri daim usûl degül mi* (1990/II, s. 352-353).

Halk Deyişleri

Yunus, bazen iç dünyasından kopan öğütlerin kendinden sonraki nesillere ulaşamayacağını bazen de miras kalacağını düşünür (1990/II, s. 268-277). Tatçı'ya göre Yunus'un sade dile yüklediği derin manaları içeren konuşma üslubu, ilahilerinin asırlarca dilden dile yaşayarak günümüze kadar miras olarak gelmesinin gerçek sebebi olmuştur (1990/I, s. 69). Konuşma üslubunda kullandığı deyimler, atasözleri, halk deyişleri ve bazı farklı birleşik şekil örnekleri ilahilerde duru bir şekilde kendini gösterir ve söz hemen anlaşılır. Tabii ki Yunus ve unutulmuş kelimeleri üzerine çalışmalar yapıldığında ve bu kelimeler öğrenildiğinde Yunus'un sözleri anlaşılacaktır. Cumhuriyet döneminde Köprülü, Gölpinarlı, Timurtaş ve Tatçı tarafından *Yunus Emre Divanı*

ortaya konmuş ve Yunus'un kullandığı kelimeler üzerine birçok makaleler yazılmıştır (Özkan, 2011; Akdemir, 2013; Doğan, 2015; Kaymaz, 2015; vb.). Eşdizimli kelimeler ve deyimler üzerine makaleler çoğaltılmalıdır.

Yunus'un yaptığı anlatımlar, birçok benzetmeler sehl-i mümteni örneğidir. Yunus, yel esip geçmiş ve göz açup yummuş gibi bir ömür sürer, kafesden kuş uçmuş gibi çıkıp giden bir can taşır, kimi biten kimi yiten tohum saçan bir ekincidir ve ayrıca gök ekinin biçildiği gibi yiğitken ölenlere de özü göynümektedir (Tatçı, 1990/II, s. 388-389). Didaktik anlatımlarda sıkça başvurulan ve yukarıda örnekleri sunulan deyişler, deyimler ve atasözleri gibi birleşik şekiller, Yunus'un mısralarında bazen öğretici/emredici anlatım unsurunu çağrıştıran öğelerle karıştırılarak kullanılır: “*Can ne turur dost önünde fetva budur kamu dilde / Gel göresin bu meydanda topdır dostı seven başı*” mısralarında canın tarifi “Dostı sevenin başı, bu meydanda (dost önünde) topdır.” deyişiyle ifade edilmiştir (1990/II, s. 360-363). Şiirlerde “kurda kuşa yem olmak”, “*Bir gün ola sensüz kalam kurda kuşa öğün olam*” (1990/II, s. 384-386) veya “ağlanacak hâle gülmek” “*Bu ne gülecek yirdür ağlasana key katı*” (1990/II, s. 385-386) gibi mısralarda halk deyişlerinin farklı şekillerini görmek mümkündür.

Şiirlerde bazı kavramlar, en önemli özelliklerine vurgu yapılarak anlatılır. Anlatımda kelimelerin olumsuzluk anlamına veya karşıtlık anlamına başvurulur. Bir şiir, tamamen bu örgü üzerine kurmuştur: a. âşık, maşuka canını vermeye, b. âkil, dünyeyi isteye, c. âdem, ömrini kullukta geçürmeye, d. ârif, sud u ziyanı anlamaya, e. âlim, ilme layık ameli olmaya, f. câhil, ışka iki cihana sata, g. âbid, taat u ihlas işlemeye, h. fâsık, kendüzini suçlu bile, ı. esrük, dostdan kadehi nuş itmeye, i. iyü, gafletile nefse uya, j. gönül, hikmeti tefekkür kılmaya, k. göz, yaş yerine kan dökmeye (1990/II, s. 357-360) gibi. Âşık, ârif, fâsık gibi kavramların en önemli özelliğini ölçü olarak ortaya koyan Yunus, bu ölçülere uymayan kişilerin, varlıkların bu kavramlarla adlandırılmasından rahatsız olmaktadır.

Yunus'un şiirleri âdeta bir deyişler ırmağıdır. Art ve eş zamanlı bir inceleme sonunda varyantlarıyla deyimler, atasözü ve deyişler ortaya çıkarılmalıdır. Her ne kadar Bizim Yunus'un şiirleri tam olarak tespit edilemese de mevcutlardan hareketle bir mesafe almaya başlanmalıdır. Albayrak, eldeki verilere bağlı olarak bir *Yunus Emre Sözlüğü* hazırlamıştır. Bir kişinin yazdığı sözlükler farklı bakış açılarını yakalayamadığı için daima eksiklikler bulunmaktadır. Bütün eldiklerine rağmen böyle eserler *Deyimler Sözlüğü* hazırlamada daima faydalı olmaktadır.

Pastoral Şiir Örneği

Anadolu'nun her tarafını gezen Yunus gördüğü tabiat güzelliklerine karşı kayıtsız kalmamıştır. Doğa özelliklerinin ele alındığı pek çok şiirleri bulunmaktadır fakat bu tür şiirlerin tamamında mutlaka hikemi tarzın gereği ibretlik mesajların bulunduğu birçok mısraya yer verilir. Burada verilen bir örnekte kıştan sonra gelen *bahar yazda bağ ve bostanın tekrar yaratıldığı* ele alınır. Kuşları gözlemleyen şair, keklüklerin keklüklerle bazların bazlarla uçtuğunu, baykuşların harabelerde olduğunu, tutilerin kafeste bülbüllerin gül üstünde el kuşunun el üstünde olduğunu gözlemler. Sonra insan topluluklarının -sadıkların, sûfilerin, ariflerin ve aşıkların- yaptığı hareketleri sırasıyla *ikrar, namaz, niyaz ve didar* gibi tek kelime ile özetler. *Ben dervişin* deyip dervişlik taslayanları ulu divanla tehdit eder. Sonra çarşıdaki insanların durumunu tasvir eder. Eğrilere eğri ile togrular togru ile yalan yalan ile gammaz gammaz ile arkadaşlık eder. Kimi esnaf öyle bakar kimi sohbet eder. Kimi bir pula muhtaç iken kimi başını işten kaldıramaz. zengin olan esnaf için atasözü gibi *Kula nasib degicek sultan elden alamaz* mısrasını ekler. Bu gözlemlerden ders çıkarmasını bilen Yunus,

*Yûnus imdi gam yime, niden, ne kılam deme
Gelür kişi başına ezelde ne yazıla*

mısralarıyla kaderine teslimiyet ile şiirini bitirir (1990/II, s. 335-339).

Dramatik Şiir Örneği

Hayatın bütün canlılığını şiire yansıtan Yunus, ölümle birlikte başından geçecekleri de düşünmektedir, münker-nekir meleklerinin sorgu için gelmesiyle Yunus'un hâli çetin olacaktır. Meleklerin sualine kendi dillerince cevap vermek onun gerilimini bitirecektir, tek temennisi bunun gerçekleşmesidir. Yunus'un kendisini diri tutan erenler sohbetine gitmediği günün, öldüğü gün olarak bilinmesini ister (1990/II, s. 276-284). Yunus bazen sözlerini ağlayan gözlerle söylemektedir (1990/II, s. 277-284):

*Söyler dilüm aklar gözüm gariblere göynür özüm
Meger ki gökde yılduzum şöyle garib bencileyin*

Ölüm hâli geldiğinde Yunus, elini Allah'a sunduğunda vücudunda ilk bozulan uzvunun dil olduğunu, sonra diğer uzuvlarının geldiğini,

*Dilüm tetigi bozuldu, cânım gevdemden üzülür
Uşda gözlerüm süzülür Allah sana sundum elüm*

mısralarıyla dile getirir (1990/II, s. 184-192). Çünkü mezarlıkta teferrüc eden Yunus, mevtaların geçmişi ile bağlantı kurmuş, “*Bar dutmuş söylemez olmuş ağızda dilleri gördüm*” mısrası dilinden dökülmüştür. Dillerin ölümle birlikte konuşamaz hâle geldiğini gözlemlemiş ve kendisinin de bir gün bu hâle geleceğini düşünerek halk kültüründe yer alan *konuşan bülbül dillerin susması* olayına işaret etmiştir (1990/II, s. 207-223). Şiirde geçen ölüm sonrasında gerçekleşecek olaylar, sanki görülen olaylara yapılmış gözlemler sonucu sergilenmiş betimleme gibidir: Sorucular/melekler ölümle birlikte *karanu sin* içinde insanların yanına oturup hesap soracak, amel olmazsa hışımına tonlarına yapışacaklardır. Bu sözleri Yunus, kendü özünden eyitmediğini ve Haktan/Çalaptan geleni eyittiğini belirtir (1990/II, s. 311-318). Kıyamet kopup İsrâfil sûru urduğunda da her bir kulun “*Gel fülân ibn-i fülân*” denilerek kığırılacağı zamanın zorlu bir süreç olacağına vurgu yaparken de gözlem izleri görülmektedir (1990/II, s. 306-313).

Satirik Şiir Örneği

TDK'de “yergi ile ilgili, yergi niteliğinde olan” (2010, s. 2042) ve MBTS'de ise “hicivle ilgili, hiciv niteliği taşıyan” tanımı yapılmış olup tanık olarak sadece “Satirik şiir.”(2010, s. 2686) verilmiştir. Bu sözlüklerde *satirik* kelimesi de *didaktik* kelimesi gibi edebiyat terimi olarak geçmemektedir. Acaba Yunus'un polemige girdiği şiirlerini taşlama veya hicviye adı da verilen satirik şiir türünde inceleyebilir miyiz?

Yunus'un kendine özgü bir yergi anlayışı vardır. Toplumun her kesiminden insanlarla iç içe olan ve hayatının her kesitini şiire yansıtan hoşgörü şairi Yunus Emre'nin bazen kendi nefsi, bazen kendisiyle aynı görüşü paylaşanlar, bazen de kendini suçlayan dervişler, medreseliler, münkirler, münafıklar gibi topluluklar ile polemige girdiği şiirleri vardır. Bilindiği üzere en çok tenkit edildiği, cezbe hâlindeyken vahdet-i vücûd ile ilgili şeriate ters olan/ters gibi görülen düşüncelerinin bulunduğu şiirlerini gayriihtiyarî dile getirdiğini, içinde bulunduğu cezbe hâlini yaşamayanların kendisini anlayamayacağını belirten Yunus, gösterilen tepkileri hoşgörü ile karşılarken irfan sahibi olmayan kişilerin bu şiirleri açıklamaya kalkışmamasını ister (1990/II, s. 349). Anlayamadan şiirlerini açıklamaya çalışanlara serzenişlerde bulunur, ağır sözler söyler. Yunus Emre, devrinde birçok konuda kendinden farklı düşünen kişilerin yaptığı eleştirilere farklı yaklaşımlarda bulunmuş, bu kişilere tepki mahiyetinde farklı sözler söylemiş ve farklı anlatımlarla cevap vermiştir. Yunus'un polemiklere girme amacı, sadece duygu ve düşüncelerini açıklamaktır, hakaret ve nefret gibi asil olmayan duyguları ortaya koymak değildir.

Yunus'un kendi nefsiyle olan polemikleri

Eğitimcilerin en büyük zaaflarından biri, kendi nefsi emmaresini gafletten uyarmayıp halka nasihat etmeleridir. Yunus bu durumu kendisiyle özdeşleştirerek,

*Yûnus sözü'n kime dersin yâ kimün kaygusın yersin
Nasîhat halka eylersin yâ özün neye tutmazsın* (1990/II, s. 235-248)

diyerek özeleştiri yapar. Dert ile gelip aşk odunda canını yakacak olan Yunus, binlerce can ile birlikte binlerce hazine bulacağına ve dinin zahirinden kurtularak batının her menziline tadını yaşayabileceğine inanır. Kendisinin sözlerinde eksiklik ve aksaklıkların olduğunu birçok şiirinde belirtir, kendine uyarıda bulunur.

Unutulacak söz

Yunus, sözlerinin herkes tarafından söylenip unutulacağını farkında olup boş hayallere kapıldığını iç benliğine sorularla anlatmaya çalışır (1990/II, s. 281-287).

*İy Yûnus kanı 'aklun gensüzün söyler dilün
Pâyânı yok bu yolun sen kanda tolanasın*

Yarım söz

Bir gün ile isimlendirilen günler dönüm noktalarıdır. Oğlan, sala ve cenaze namazı için danışmana gider, mezar taşına yazılar/heceler yazılır. Bu durumda Yunus'un şiiri yarım kalır. Yunus, işaret ettiği eksiklikleri gidermek ister, bunun için de üstadına kavuşmak ister (1990/II, s. 241-252).

Yalan söz

Yunus'un şiirinin bir özelliği de aşkı anlatırken gerçekçi olmak yalan olmamaktır. Kalıplaşmış güzel bir sözü hatırlatır: "*Bilürsün ışk aldanmaz yalan söyleyenlere*" (1990/II, s. 331-336). Bir başka şiirinde ise söz söylerken konuştuğu kişiye bakmayanların da yalan söylediğini hatırlatır: "*Yalan söyler aşık degül gözün senden iran kişi*" (1990/II, s. 372-375).

Yunus'un, Toplulukları Düşüncelerine Göre İsimlendirmesi ve Bu Topluluklarla Polemikleri

Dervişler

Gelsün redifli şiirde *derviş dediğin ...* deyişle başlanarak derviş tarifi yapılırken, "*Dervişin gözi açuk düni günü uyanık*" olduğuna dair Tanrı'yı tanık tutar. Yunus'a göre; derviş daha dil dudak deprenmeden çabuk duyan kulağıyla dersini, konuşandan değil Hak'tan alır (1990/II, s. 239-250). Dini imanı var olanlar, devletlüler, Fahr-i âlem Mustafa ve Hz. Allah, dervişleri sever. Dervişler, bilgili olan tersâları zebûn eder. Kendilerini incitenleri gözsüz hâle getirip yedilen (esir alınan) kişiler hâline getirir. Zaten kör olan münkirlerin gözü dervişlerin meziyetlerini asla göremeyecektir (1990/II, s. 374-378).

Bir derdi olduğunda Yunus'un derdini paylaşacağı kişiler dervişlerdir. Hatta onların kademinin uğurlu olduğunu belirtir (1990/II, s. 330-335). Süreten dervişlere kendini benzetip yalan dervişlik davası güdenlerin özellikleri şiirde tek tek sayılır: İçi taşı murdar olan, gönül gözü uyuyan, âşıklara yoldaş olmayan, ölmezden evvel ölmeyen, dünya gözünü rûşen kılan, gönlü zulmet ile dolu olan ve bütün işleri dilde kalan sözde dervişler ışk'ı bulup hakikate ulaşamazlar. Bir taraftan bu kötü davranışlara devam ederken öte taraftan âşık olduğunu iddia eden kişilere *'ışk neylesün senünjile* redifiyle rindane bir şekilde meydan okur (1990/II, s. 347).

Müminler/müslümanlar

Miskin olan Yunus için düşmanlar veya ıssızlıklar hiçbir zaman mesele değildir. Bunlar kendisini Allah'a yaklaştıran unsurlardır. Şeriate uygun olarak müminleri has ve ham olarak ikiye ayırır. Ham olanlara dünyalıklar helal iken has olanlara dünyalıklar haramdır (1990/II, s. 333-338).

Üstine redifli şiirinde Yunus "Bir söz geldi dilüme eydem ölüm üstine" ile başlayıp ölüm karşısında sünni müsleman ve zalimi bir tutarak ikisine birden hitap eder. Ölüm halinde yapılan işleri betimlerken gözlemlerinden faydalanarak tahkiyeli anlatım yapar. Can çıktığında ayakların bağlandığını, ellerin iki yana birleştirildiğini, arı yunup meşhede konduğunu, burada ise yılanın çıyanın karıncanın önce diline üşüşerek

zarar verdikten sonra insanlar tarafından alınarak mezarına gömüldüğünü ve ölenin evine gidilip mal mülk savaşları yapıldığını gözlemler. Kâfirlerin de bundan ders çıkarmasını ister (1990/II, s. 340-343). Namazın ihmal edildiğini gözlemleyen şair, sanatın en yücesi olarak namaz kılmayı görür. Yunus, namazını kılmayanın kazandığının haram olduğunu, bin altınının birinin bile işe yaramayacağını hatta namaz kılmayan eşi boşamanın bile günah olmayacağını açıklar, bu kişilere müslüman denemeyeceğini ve bağırklarının taşla döndüğünü söyler (1990/II, s. 341-343).

Müsülmânlar zamâne yatlu oldu (Müslümanlar, zaman kötü oldu) mısralarıyla başlayan şiirinin tamamı zamanlar üstü bir anlayışla yazılmış gibidir. Şiirin tamamını burada zikretmek daha uygun olurdu. Her bir beyitte müslüman özelliğini olumluluk/olumsuzluk bakımından ele alır. Helal haram, Kur'anın dinlenmemesi, şeytanlar, hamir/içki, fesad işler, şakird üstad arbedesi, oğul ata polemikleri, fakirlerin miskinlikten el çekip heybetli davranmaları, peygamber yerine geçen hocaların millete zahmet vermeleri, peygamber hadislerinin tutulmaması ve müslüman geçinen insanların yaptıkları kötü işlerden dolayı muzdarip olduğunu şiirinde belli eder (1990/II, s. 387-388).

Dânişmendler

Türkçe söz dizimiyle “*Gönülden gönüle (kalpten kalbe) yol vardır. (Kalp kalbe karşıdır)*.” (Aksoy, 1993, s. 290)” atasözünü “*Mine'l-kalbi ile'l-kalb yol var demişler erler*” dizeleriyle dile getirdikten sonra, kafesteki karga ile bülbülün gönüllerinin birbirinden melul olacağını ve birbirlerinden ayrılmak isteyeceğini açıklar. Sonra câhil, ârif, ışık ve dânişmend arasındaki bağlantıdan söz açar. Ârifin katında malum olan iman câhil katında meçhuldür. Gerek dânişmend gerek ışık aynı kötülüğü her zaman işleyebilirler. Dânişmend olan kişi ışık/batını mezhebindeki kişiye bî-şeriat/dinsiz demektedir. Halk kültürü gözlemine sunan Yunus soru yoluyla ikisinin birbirinden farklı olmadığını belirtir:

*Işık ile dânişmend sâi işler her zaman
Dânişmend Işık'a eydür bî-şeriat degül mi
Yitmiş iki milletin sözünü ârif bilür
Yûnus Emre sözleri daim usûl degül mi* (Tatçı, 1990/II, s. 352-353).

Âlimler

Yunus, “*Zaman geçdi, devir döndi saladur kudse gidelim*” ile başlayan şiirinde insanlığın en büyük dertlerinden biri olan kuşak çatışmasını başka bir deyişle genç kuşakların saygısızlığını ele alır. Sâlihler kalmamış, şeytanlar dünyayı fesada boğmuştur. Âlimlerden “*Âlimler okuyup tutmaz halkı görüben gözetmez*” (1990/II, s. 218-233) mısralarıyla şikayette bulunur. Allah'ın emirlerini okuyup tutmayan, emr-i maruf yapmayan âlimler, sünnetlerin yok olup bid'atlerin çoğalmasında sessiz kalmışlar ve halkı görüp gözetleme görevini yapmamışlardır. *Gelsün* redifli şiirinde ise Hak yoluna girenlere seslenen Yunus, sohbet sırasının kendisine geldiğini ve âlimlerin okuyamadığı divandan manalar sunduğunu belirterek sohbetine *bize bizim* diyenlerin katılmasını ister. Yunus feyiz almanın yolunun istekli olmaktan geçtiğine vurgu yapar (1990/II, s. 230-243):

*Yûnus miskin anı görmüş eline hem divân almış
Âlimler okuyamamış bu ma'niden tuyan gelsün*

Bir başka şiirinde aşk şarabını sunduğu sohbetinde şeyh ve fakırlara abıkevseri içirdiğinden müftü ve müderrisin mat olduğundan bahsederken, hırka, takye ve fereci aldatıcı unsur olarak görür ve bunlara bakarak insanlar hakkında karar verilmemesini tavsiye eder (1990/II, s. 366-368).

Müddeiler/değme ârifler

Ulu hoca bir sohbetinde Nûr-ı Muhammedî'den bahsetmiş, Yunus'un gönlü açılmış, beti benzi atmıştır. Yüz kez ulu hac yapsalar da “*Müddeî bizi görmez gözine girersevüz*” gözünün içine girmiş gibi olan bu durumu kavrayamayanları müddeilikle suçlar. Bu kişileri dolaylı olarak kuru ağaca benzetir, kuru ağacın sonu kesilip oda yakılmaktır. Müddeilerle işinin olmadığı ve onları kâle almadığı “*Yûnus'ı ögen ögsün sögen Yûnus'a sögsün*”

mısralarından anlaşılmalıdır (1990/II, s. 342-344). Birtakım müddeîler Yunus'u namaz kılmamakla da suçlarlar. Namazını kıldığını ifade ederek şiirine başlayan Yunus, bu durumun Allah'tan başkasını ilgilendirmedğini ve meydan okurcasına “*Müslüman veya kâfir kimdir?*” sorusunu sormaktadır. Yunus, kendi şiirini anlamayan değme âriflerin şiirinin şerhine girişmemesini ister, şiirdeki gizli sırları açıklayamayacaklarını belirtir. Gerçekten dost arayanlara kendisinin gerçek dostu göstereceğini ve kendi özünü çok iyi bildiğini ve özgüven duygusu içinde olduğunu dile getirir (1990/II, s. 349):

Yûnus imdi söyle Hak'ı münkir dutar sana takı (takı: özür, kusur)
Bişür kotar Hak h'ânını ârifler datsun duzumı

Fakîhler

Allah'ın gökten indirdiği kitabı bina/morfoloji ve i'rabı/söz dizimi ile uğraşıp tasnif eden ibret almadan ilim okuyan fakîhler, *Havf u reca sende yok eyle ki bir Tatar'sın ve Pes kendözünü bilmezsen bir hayvândan betersin* mısralarından anlaşılacağı üzere Tatarlara benzetilir, hayvandan daha beter görülür. Öfkenin hâkim olduğu şiirde on iki bin hadisi şerh ile satıp halka fetvalar veren bu kişiler, kendi öğütlerini kendilerinin tutmadığını ve işlerinin millete *taş atmak* olduğunu belirten Yunus, bu kişilerin ihlasla kendilerine gelerek söz dinlemelerini ve bir şeyler elde etmelerini, bilmeden konuşmalarını ister. Yunus, şiirlerine *kendi özünden hiçbir şey katmadığını*, ancak olanları anlattığını belirtir (1990/II, s. 248-258).

Câhiller/değme müminler

Aşk sahibi olmayan ve câhil olanlar mümin de olsa, öğütten anlamaz. Yunus, aşksız âdemi, *hayvâna, kara taşa ve yoz yapalak devlengeçe* benzetir. “*Işksuzlara virme öğüt öğüdünden alur degül / Işksuz adem hayvan olur, hayvan öğüt alur degül*” Aynı şiirde başka benzetmeler de yapan Yunus, işinin erbabı bir sarraf ve iyi bir avcı olduğu izlenimini bırakır. Ehil olanlara yakın olmakla ancak irfan sahibi olunacağı öğüdünü verir (1990/II, s. 157-166). Sultana erişinceye kadar çektiği çile ile hazinelere erişen Yunus, elde ettiği cevherleri nâdânlara harcama niyetinde değildir (1990/II, s. 309-316):

Yûnus sen bu gevheri harceyleme nâdâna
Bu yolda neler çekdün ol kâne erişince

Yunus manî beratını eline alıp Hak sözünü söylemeye başlayınca câhiller ve degmeler etkilenmedikleri gibi Yunus'a hâldeş ve yoldaş olamazlar. Ancak sofiler, kazların ve ördeklerin topluluklar hâlinde göle indikleri gibi manî sohbetlerine geldikleri, ulular karşısında baş indirdikleri ve söylenen Hak sözlere itibar ettikleri takdirde manî hazinelerine kavuşabileceklerdir (1990/II, s. 319-325).

Kâfirler

Cezbe hâlinde söylenen sözlere karşı çıkanlar kâfirlikle suçlanır. Bu arada meydana gelen tabiat olaylarının kendiliğinden olmadığını, bir meydana getiricisinin olduğunu farkına varılması istenir.

Evvel benem, ahir benem cânlara cân olan benem
Azup yolda kalanlara hâzır meded olan benem

beytiyle başlayan ve cezbe hâlinde söylenen bu şiirin,

Yûnus degül bunu diyen kendüligidür söyleyen
Kâfir olur inanmayan evvel-âhir hemen benem

mahlas beytinde *ben* kelimesinin karşılığının *Yûnus* değil de adı geçen varlığın *Allah* olduğu imasında bulunur, ne var ki sözdeki çelişki/tenakuz ortadan kalkmaz (1990/II, s. 193-206).

Münafıklar

Yunus, *her kancaru bakarısam gördüğüm seni sanayım* mısrası ve vahdet-i vücûdu çağrıştıran fikirlerinin bulunduğu bir şiirinde ilm-i hikmet okuyarak aşk ehli olmaya çalışanların aşk fakiri olduklarını ve sözlerinin

dillerde olmasını arzuladıklarını belirtirken; kendisinin dosttan gelen avazı haykırdığını ve zamanla dillerde kalacağını ve bunu da gözü kör munafıklara gösteremeyeceğini belirtir (1990/II, s. 268-277). Bir şiirde *İnnî enellâh, Kul küllün min indillâh ve men arefe nefsehû fekad arefe rabbehû, küntü kenzen mahfiyyen* ayetlerinin ve hadislerinin açıklamasını yapamayan ve kendini suçlayan bu kişileri bir adım öne çağırarak açıklamalarını ister, onlara öfkelenir. Kendisi ise,

*Münkir-munafıklar beni öldürelim derlerimş
Beni yaradan öldürür yok-var iden gelsün berü*

hatta

*Gelsün beni ol öldüren külümü göge savuran
Ben küntü kenz'em mahfiyem izhar iden gelsün berü*

beyitiyle düşüncelerini kendilerinin ispatlayacağını söyleyerek ironi yapar, üstlerine gider (1990/II, s. 287-292). Halk deyişlerinden *Taş yüzine ol sızar içinde ne varısa* mısrasının bulunduğu ve gönül yıkmanın bedbahtlık olduğunu ele aldığı şiirde daima birlikte bulunduğu *ak sakallı pir koca* deyişini de kullanır. Sözü anlamamak için ısrarcı olanlara şöyle serzenişte bulunur (1990/II, s. 299-305):

*Sagır işitmez sözi gece sanur gündüzi
Kördür münkirin gözi alem münevver ise*

Aşık, aşk menziline *iman aldaguçlarıyla* ve *riya çerileriyle* savaşmalı ve onları yenmelidir (1990/II, s. 375-378). “*Kerametim var*” diyerek halka riyakarlık/salusluk satan nefsinin müslüman edemeyenler yüz bin peygamber de gelse kendilerine şefaah edilmeyeceğini, ancak nefsinin müslüman ederse Hz. Peygamberin şefaatine ulaşabileceğini ifade ederek gerçek sahtecileri tanıtır (1990/II, s. 380-383).

Sonuç

Tasavvuf edebiyatı şairi Yunus Emre, Batı edebiyatındaki didaktik, lirik, epik ve pastoral şiir türlerine güzel örnekler sunmuştur. Yunus’un şiirleri, aynı zamanda Doğu edebiyatı şiir türlerinden ahlakî-didaktik ve felsefî-didaktik şiir türlerinin en güzel örneklerindendir, denilebilir.

Yunus’un tasavvuf anlayışı, şiir anlayışına yön verir. Bu anlayış mısralarda kendini gösterir. Ayrıca Anadolu halkının inançlarını tespit eden ve söyleyişlerini en ince ayrıntısına kadar gözlemleyen Yunus, halkın söyleyişlerini ön planda tutarak fikirlerini akıcı bir şekilde ve özenle ifade eder.

Atasözleri, deyimler ve eşdizimliler hemen hemen Yunus’un her şiirinde kendini gösterir. Bu şiirlerin bir kısmı sonradan yazıya aktarıldığından dolayı bazı değişikliklere uğramıştır. Yine de bu şiirlerde, Türkçenin tarihî sürecinin açığa çıkmasına katkı sağlayacak unsurlar kendini göstermektedir. İlahîlerdeki söz dizimlerinde anlam bakımından birbirine bağlı olan ve birlikte kullanılan yukarıda örnekleri sunulan kelimeleri veya kelime öbeklerinin yer aldığı *Yunus Emre Deyimler Sözlüğü* ve *Yunus Emre Eşdizimliler Sözlüğü* hazırlanmalıdır.

Yunus, şiirlerinde halkın hâlini, hareketlerini ve kâlini dile getirir. Bunlar, daha şiir okunurken insanın gözünde canlanır. Hâl ve hareketlerin olduğu bölümler, tıpkı tiyatro/oyun metinlerindeki parantez arası sözler gibidir. Bu bölümler, Yunus’un tiyatro/oyun yeteneğinin olduğunu gösterdiği gibi, farklı şiirlerinin senteziyle tiyatro/oyun oluşturulabilir ve metinlerde parantez içinde verilerek kullanılabilir.

Tasavvufu yaşayan ve yaşatmaya çalışan Yunus da her insan gibi sevgi, korku, öfke ve nefret gibi farklı duygular taşır. Farklı farklı insanlarla muhatap olur, onların iç dünyalarına girer, onları aşka ve Hakka davet eder. Onun “Aşk ve Hak şairi” payesinin yüzyıllar boyunca kendinde kalmasını sağlayan unsur, öfkesini yansıtırken günümüzde de ağır sayılabilecek benzetmeleri kullandığı hâlde, gönül bağı koparmayan ve nefret duygusuna dönüşmeyen dostane bir anlatımla dilini kullanmasıdır, denilebilir.

Kaynakça

- Akdemir, Y. (2013). Yunus Emre'de kelime kadrosu. *Turkish Studies*, 8(9), 429-458. doi.org/10.7827/TurkishStudies.5128
- Aksoy, Ö. A. (1993). *Atasözleri sözlüğü*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Aktaş, Ş. (1988). Yunus Emre'de lirizmin kaynağı. *Milli Kültür*, 64, 2-5.
- Albayrak, N. (2014). *Gönül Çalab'ın tahtı: açıklamalı Yunus Emre Sözlüğü*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Albayrak, N. (2015). Gönül Çalab'ın tahtı açıklamalı Yunus Emre Sözlüğü'ne saldırı. *Türk Dili*, 758, 94-100. Erişim adresi: <https://tdk.gov.tr/wp-content/uploads/2015/04/20150423.pdf>
- Ayverdi, İ. (2005). *Misalli büyük Türkçe sözlük* (Cilt. 1-3). İstanbul: Kubbealtı Neşriyat.
- Develi, H. (2015). Açıklamalı Yunus Emre Sözlüğü'ne dair/derviş Yunus bu sözü eğri büğrü söyleme. *Türk Dili*, 757, 83-94. Erişim adresi: <https://tdk.gov.tr/wp-content/uploads/2015/01/20150123.pdf>
- Doğan, M. (2015). Yunus Emre Divanı'ndaki söz varlığının Aksaray ili ağızlarındaki izleri. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim (TEKE) Dergisi*, 4(4), 1513-1523. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/teke/issue/12856/155948>
- Gölpınarlı, A. (2008). *Yunus Emre ve tasavvuf*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Kaymaz, Z. (2015). Eski Anadolu Türkçesi bağlamında Yunus Emre'nin eserlerindeki atasözlerine bir bakış. *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, 40, 101-119. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tdded/issue/23677/252088>
- Okay, O. (1994). Edebiyat. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (Cilt 10, ss. 395-397). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Okay, O. ve Kahraman, A. (2010). Şiir. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (Cilt 39, ss. 158-161). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Özkan, M. (2011). Türkçenin Anadolu'da yazı dili olarak teşekkülünde Yunus Emre'nin rolü. *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 0(41), 25-68. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/iutded/issue/17027/177783>
- Pala, İ. (2006). Nasihatnâme. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (Cilt 32, ss. 409-410). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Tatçı, M. (1990). *Yunus Emre divanı* (Cilt 1-2). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Tören, H. (2013). Tiyatro metinlerinde yer alan metin dışı sözler: Keşanlı Ali destanı örneği. *Türkiyat Mecmuası*, 23(2), 171-186. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/iuturkiyat/issue/18520/195424>
- Türk Dil Kurumu. (2010). *Türkçe sözlük*. Ankara: TDK Yayınları.

Extended Abstract

Purpose

Yunus Emre used the descriptive narration channel to describe the states and movements of the Anatolian people he observed. In order to convey the understanding of religion and mysticism to the public, he applied didactic/instructional expression. He carefully observed the movements, body language and vocabulary of the Anatolian people while expressing their feelings and thoughts, and he processed these observations in the finest detail in his verses. After his observations, he returned to his inner world, and sometimes addressed different communities, which he named according to their religious perspectives, in different ways. In Yunus's poems; The characteristics of the word, its influence on people and the polemics it enters with some communities are felt.

Design and Methodology

Yunus Emre's poems contain examples of didactic, lyric, pastoral and dramatic poetry styles in Western literature, and examples of *garamî* and *hikemî* poetry styles in Eastern literature. In Turkish literature, moral-didactic poetry, which contains advice and is quite rich in number; The poems sung while in a mystical mood are called philosophical didactic/lyrical poetry.

Yunus Emre, in moral-didactic poems; reinforces his/her expression by using observations, collocations, idioms and proverbs. He turns the conversations he hears from dervishes into advice. He uses phrases in his poems in both literal and metaphorical/idiom senses. In order to strengthen the power of expression, the words of great personalities are also uttered. He sometimes makes judgments, including irony.

Yunus Emre's life experiences are reflected in his poems. tells his religious-mystical discoveries about ultimate union phenomenon. In Yunus's poems, there are sections in which professional and personal movements are depicted. Idioms are seen in different forms in his poems on religious subjects.

An original sense of satire is felt in Yunus Emre's philosophical-didactic poems. Yunus Emre sometimes enters into dialogues with himself and sometimes with those who share the same view with him. Sometimes he argues with self-blaming dervishes, madrasah teachers, and hypocrites. Yunus makes you feel that the meaning of the word "I" is Allah, not Yunus, but the contradiction in his word does not disappear. He reproaches those who insist on not understanding the words he explains.

Findings

Yunus, in moral-didactic poems; He uses phrases that mean to be worth less than money, to be shown with one's finger, to listen with one's ears, to open one's eyes, both literally and metaphorically.

The words of the sages are expressed with words such as "no one is harmed by evil, a good friend is better than a son". He gives judgments adorned with irony such as "If the friend is a true friend, share everything", "If he has a wrong character, give whatever you have and get rid of it".

Life experiences related to science are reflected in poems. Yunus also observes the craftsmen. For example, he states that only the money changers know the value of the ores found by the *bahrîs* and that the brokers are also seen immediately.

In poems, idioms such as "adım adım yer ölçer kendü, yere göge sığmayan, (ugrı) dutın diyü çağırur, kara nikab dutunmuş girmiş külhan içinde, ol izi ben izledüm sagum solum gözledüm gibi bölümler de bulunur, tavşana kaç taziya tut sözü, elden bir şey gelmemek, kanı kanla yumazlar, kanı su ile yurlar, pamuk ipliğiyle bağlamak", in which the movements of the person are depicted, are seen in different ways.

Yunus Emre sincerely expresses his feelings with a certain enthusiasm in his philosophical-didactic poems. And he transfers all the information he has absorbed/learned to people, whether they understand it or not.

Stating that his poems will remain in people's language even if time passes, Yunus Emre complains that he cannot show them to blind hypocrites who do not see that his poems come from a divine friend.

Yunus's purpose of entering into polemics is only to explain his feelings and thoughts. It is not about expressing non-noble feelings such as insults and hatred. He criticizes the educators to give advice to the public without being heedless. He makes an effort to ensure that his words are not forgotten words, missing words and false words. He does not hesitate to enter into polemics with communities that he named according to his thoughts and that have negative qualities.

Yunus shares his troubles with the dervishes, whose virtues he tells. Although he is not a dervish, he criticizes those who introduce him as a dervish. He condemns scholars who do not educate themselves and do not fulfill their duties. By dealing with the morphology and syntax of the book that Allah has sent down from the sky, he criticizes the jurists who do not take a lesson, the ignorant believers without love, the people without love and the ignorant disbelievers.

Research Limitations

In this study, the poems in Yunus Emre's divan (Tatçı, 1991) and the sources mentioned in the bibliography were reviewed. The verses of Yunus have been tried to be evaluated in the context of poetry genres. Attention was drawn to the descriptions of the states and actions of the Anatolian people, some idioms, proverbs and collocations..

Implications

Yunus reinforced his poems with proverbs, idioms, folk sayings and collocations. These different combined shapes made his style simple, clear and fluent. A correct understanding of this style will be possible with studies on Yunus Emre and the words he uses. Some researchers have written articles on the words in the poems. However, the poems of Yunus have the quality of a sea of sayings; It is an example of rhetoric and sehli-mumteni. The proverbs, idioms, sayings and collocation words in the poems are waiting to be examined sequentially and simultaneously and to be revealed in detail with their variants.

Originality/Value

Preparation of data based on the couplets in Yunus Emre's Divan, comparison and evaluation of these data in the context of the main types of poetry such as didactic, lyric and pastoral ensured the reliability and originality of the findings of this study.

Araştırmacı Katkısı: Bekir SARIKAYA (%100).



Yûnus Emre'nin Ahlâk Anlayışı: Dîvân'daki Ahlâk-İbadet İlişkisi Üzerine Bir İnceleme ^{1 2}

Mustafa TANRIVERDİ ³

Başvuru Tarihi: 18.10.2021

Kabul Tarihi: 28.12.2021

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Öz

Yûnus Emre yaklaşık olarak 13. yüzyılın son yarısı ile 14. yüzyılın ilk çeyreğini içine alan bir dönemde Anadolu'da yaşamış, değer ve hikmet yüklü mesajları ile adından söz ettirmiş önemli bir şahsiyettir. Anadolu'nun siyasî ve ictimai açıdan en buhranlı dönemlerinde bölgede etkin bir faaliyet yürütmüş; irfanî birikimi ve ahlâkî öğütleri ile toplumu aydınlatmıştır. Bu sayede etkileri hâlâ devam eden ahlâkî bir örneklik ortaya koymuştur. Bu çalışmada Yûnus Emre'nin ahlâk telakkisi, ahlâk-ibadet ilişkisi özelinde ele alınmaktadır. Makalede öncelikle Yûnus'un ahlâk anlayışı incelenmekte ve onun İslam düşünce geleneğinin ürettiği ahlâk teorileri içerisindeki yerine değinilmektedir. Yûnus'un Dîvân adlı eseri taranarak ahlâk-ibadet birlikteliğine gönderme yapan beyitler değerlendirilmekte, buradan hareketle onun ahlâk-ibadet ilişkisine dair görüşleri, temel referansları ve ana hatlarıyla ortaya çıkarılmaya çalışılmaktadır. Öyle ki Yûnus, ibadetlerin insana ahlâkî bir bilinç ve farkındalık kazandırması gerektiği iddiasındadır. İbadetlerin şekil ve merasim boyutundan ziyade onların insanı güzel ahlâkî davranışlara taşıyan yönüne odaklanmaktadır. Ona göre ibadet; insanı ahlâken eğiten, donatan ve bütünüyle dönüştüren bir anlama sahiptir. Yûnus'un ibadetlerle ahlâkî tutum ve davranışlar arasındaki sıkı irtibata vurgu yapan yaklaşımı, teorik yönü Kur'an'a pratik yönü Sünnet malzemesine dayanan bir çerçeveye sahiptir. Bu bağlamda Yûnus'un ahlâk telakkisinin temel dinamiklerinin tespiti, onun doğru anlaşılması bakımından büyük önem taşımaktadır. Ahlâk-ibadet ilişkisine dair onun nasıl bir tutuma sahip olduğunun tespit edilmesi, bireysel ve toplumsal hayattaki birçok problemin çözümüne ilişkin insanı ve ihtiyaçlarını önceleyen bir perspektif geliştirmeye yardımcı olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Yûnus Emre, İslam Ahlâkı, Ahlâk, İbadet, Dîvân

Atıf: Tanrıverdi, M. (2022). Yûnus Emre'nin ahlâk anlayışı: Dîvân'daki ahlâk-ibadet ilişkisi üzerine bir inceleme. *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 22(Özel Sayı), 27-42.

¹ Bu çalışma etik kurul izin belgesi gerektirmemektedir.

² Bu makale, II. Uluslararası Din ve İnsan Sempozyumunda sözlü olarak sunulan "Yunus Emre'nin Ahlak Anlayışı: Ahlak-İbadet İlişkisi Bağlamında Bir İnceleme" başlıklı bildirinin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş halidir.

³ Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hadis Bölümü, mustafatanriverdi@mu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-3329-0019



Yûnus Emre's Moral Conception: A Study on the Relationship of Morality and Worship in Divan

Mustafa TANRIVERDİ ⁴

Submitted by: 18.10.2021

Accepted by: 28.12.2021

Article Type: Research Article

Abstract

Yunus Emre is an important person who lived in Anatolia during the last half of the 13th century and the first quarter of the 14th century and made a name for himself with his valuable and wise messages. He carried out an active activity in the region during the politically and socially depressed periods of Anatolia; enlightened the society with his moral advice. Thus, he set forth a moral example whose effects still continue. In this study, Yunus Emre's moral conception is discussed in terms of the relationship between morality and worship. First, Yunus's moral conception is examined and his place in the moral theories produced by the tradition of Islamic thought is mentioned. By examining the work of Yunus named Divan, couplets referring to the unity of morality and worship are evaluated. Thus, it is tried to reveal his views, basic references and outlines on the relationship between morality and worship. So much so that Yunus claims that worshipping should bring moral consciousness and awareness to a person. He focuses on the aspect of worship that carries people to good moral behavior rather than the form and ritual dimension. According to him, worship has a meaning that morally educates, equips and totally transforms people. The theoretical and practical aspects of this approach of Yunus are based on the Qur'an and the Sunnah, respectively. In this context, determining the basic dynamics of Yunus's moral understanding is of great importance for his correct understanding.

Keywords: Yunus Emre, Islamic Ethics, Morality, Worship, Divan

⁴ Muğla Sıtkı Koçman University, Faculty of Islamic Sciences, Basic Islamic Sciences, Department of Hadith, mustafatanriverdi@mu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-3329-0019



Giriş

Yûnus Emre 1240-1320 yılları arasında yaşamış, Anadolu'nun edebî ve tasavvufî figürlerinden biridir. Hayatı boyunca sade yaşantısıyla insanları etkilemiş, vefatından sonra da fikirleriyle Türk kültürüne yön vermiştir. O, tıpkı Ahmed Yesevî (ö. 562/1166), Ahî Evran, (ö. 660/1261?), Mevlânâ (ö. 672/1273) ve Hacı Bektâş-ı Velî (ö. 669/1271?), Sarı Saltuk (ö. 697/1297) gibi Anadolu'nun İslamlaşmasına katkı sunan tasavvufî şahsiyetlerden biridir (Özköse, 2003, s. 254-255). Yûnus Emre, şiirlerinin merkezine insanı yerleştirmiştir. Eserlerindeki hâkim tema insandır. İnsanın insanla münasebetine odaklandığı gibi, insanın Allah ve evrenle olan ilişkisine de değinmiştir. Yûnus Emre, tevarüs ettiği tasavvufî gelenekten hareketle eserlerinde teorik çerçevesini çizdiği insan merkezli ahlâk anlayışının somut olarak yerleşip kökleşmesi için çaba sarf etmiştir.

Bu çalışmada Yûnus Emre'nin ahlâk tasavvuru üzerinde durulmakta; onun ahlâk anlayışı, ahlâk-ibadet ilişkisine yaklaşımı çerçevesinde incelenmektedir. Yûnus Emre benimsediği tasavvufî ahlâk anlayışından hareketle ibadetleri, şerî bir emir gereği müstakil olarak yerine getirilmesi gereken bir *ritüel* olarak görmemektedir. Esasen o, dinin kendisi üzerine inşa edildiği inanç, ibadet ve ahlâk saç ayaklarını birbirinden farklı ve bağımsız alanlar olarak değerlendirmemektedir. Yûnus Emre, söz konusu sahaların birbirini teyit ve takviye etmesi gereken sahalar olduğunu ve bunların uzlaşısının da somut olarak kişinin söz ve davranışlarına *fazilet* olarak yansması gerektiğini savunmaktadır. Bu bağlamda onun ahlâk anlayışında, insanı ahlaki olgunluğa sevk etmesi bakımından ibadetlerin belirleyici bir role sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Yûnus Emre'de ana hatlarıyla çerçevesi çizilen ahlâk anlayışının söz ve davranışa dönük somut yansımalarını ahlâk-ibadet ilişkisi açısından ele alma amacı taşıyan bu çalışmada Yûnus Emre'nin *Dîvân* adlı eseri merkeze alınmıştır (Tatçı, 2020).⁵ Eserde, temsil kabiliyeti bakımından Yûnus'un ahlâk-ibadet münasebetine yönelik düşüncelerini ortaya koymaya elverişli olduğu düşünülen beyitler incelenmiş, söz konusu beyitlerde ibadetler ile güzel ahlâkî tutum ve davranışlar arasındaki sıkı irtibata dikkat çekilmiştir. Bu beyitlerde ibadetlerin insanı ahlâkî bakımdan donatmaya dönük önemli bir fonksiyon icra etmesi gerektiği bazı faziletler üzerinden temellendirilirken bazı beyitlerde de söz konusu düşünce, kaçınılması gereken reziletlerden hareketle ortaya konulmaktadır. Bu anlamda *Dîvân*'daki ahlâk-ibadet birlikteliğine dair beyitlerin teorik yönünün Kur'an'a pratik yönünün ise Sünnet malzemesine dayanan bir çerçeveye sahip olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla bu çalışma, *Dîvân* özelinde Yûnus Emre'nin ahlâk-ibadet ilişkisine dair yaklaşımını tespiti odaklanması bakımından kendisinden önceki çalışmalardan hem metot hem muhteva bakımından ayrılmaktadır.

Örneğin, Çubukçu (1971) Yûnus Emre ve din felsefesine dair bir araştırma yapmıştır. Maraş (2005) çalışmasında, Yûnus Emre'yi hümanist bir kimlikle ilişkilendirmeye çalışan araştırmacılara yönelik eleştirel bir durum tespitinde bulunmuştur. Yaran (2010), *Risâletü'n-nushıyye* üzerinden Yûnus'un ahlâk felsefesini erdem etiği açısından incelerken Karamustafa (2012), Yûnus Emre'nin tasavvuf anlayışını eserlerindeki hâkim unsur olan sevgi teması üzerinden ele almıştır. Yılmaz (2013), incelemesinde Yunus Emre'nin insan anlayışına yönelirken Altun (2020), *Dîvân*'da sabır ve ahlak temalı bir çalışma ortaya koymuştur. Dolayısıyla *Dîvân*'dan hareketle Yûnus Emre'nin ahlak telakkisini eserdeki ahlak-ibadet birlikteliğine gönderme yapan beyitleri incelemek suretiyle ortaya koyma hedefinde olan bu çalışmanın hem yöntem hem de içerik yönünden yazındaki çalışmalardan ayrıştığı ve bu konudaki literatüre mütevazı bir katkı sağlama amacıyla olduğu söylenebilir.

⁵ Yûnus Emre, günümüze ulaşan iki eseriyle tanınmaktadır: İlki *Risâletü'n-nushıyye* olarak bilinen tasavvufî içerikli mesnevi türünde bir eserdir. *Dîvân*'a kıyasla daha az şiirsel bir tarza sahip bu eser, kendi sınıfında Anadolu'da yazılan ilk özgün nasihatname kabul edilmektedir. İkincisi ise *Dîvân* isimli eser olup genellikle hece vezniyle yazdığı şiirlerden oluşur. Eserin çok sayıda nüshası bulunmakta ve yapılan metin tenkidi çalışmalarında Yûnus Emre'ye nispet edilen şiirlerin sayısı değişkenlik göstermektedir. Bu çalışmada, tenkitli neşri Mustafa Tatçı tarafından yapılan nüsha esas alınmıştır. Metnin insicamını bozmamak için ilgili referanslar dipnotta verilmiş olup -ilki şiir, ikincisi beyit numarası olacak şekilde- beyitlerin sonunda parantez içinde gösterilmiştir.

Ahlâk Kavramı ve Çerçevesi

Türkçe’de *ahlâk* şeklinde yerleşik bir kullanım alanına sahip olan bu kavram, Arapça’da *huluk* veya *hulk*, Batı dillerinde ise *ethics* veya *morale* şeklinde kullanılmaktadır. Arapça’da tekil formuyla kullanılan bu kelime; tabiat, seciye, huy ve karakter şeklinde karşılanabilecek bir anlam sahasına sahiptir (İbn Manzûr, t.y., c. 10, s. 86-87; el-Cevherî, 1990, c. 4, s. 147; ez-Zebîdî, 1409/1979, c. 25, s. 257; el-Fîrûzabâdî, 2005, s. 880-881). Ancak söz konusu kavram, farklı disiplinlerce birbirinden farklı anlamlarda kullanılabilecek bir esnekliğe sahiptir.

Ahlâka ilişkin tanımlar ana hatlarıyla üç grupta ele alınabilir: İlki, insan davranışlarını meleke ile ilişkilendiren yaklaşımdır. İkincisi, insanın eylemlerini kendisine göre düzenlemesi gereken toplumsal normlarla ilgili açıklamaları merkeze alan yaklaşımdır. Üçüncüsü ise söz konusu iki yaklaşımı telif eden, insan davranışlarını teorik ve pratik açıdan inceleyen yaklaşımdır (Kılıç, 2007, s. 40; Kaymakcan ve Meydan, 2014, s. 16-20). Ancak ne tür davranışların değerlendirme kapsamına girdiği ve söz konusu eylemlerin neye göre ahlâkî sayılıp sayılmayacağı tartışma konusudur. İnsan davranışlarının *ahlâkî* ya da *gayr-ı ahlâkî* oluşunu tespit etmede referans alınan ölçütler üzerinde bir mutabakat bulunabilse bile bu tür bir yargının nihaî anlamda öznel bir değerlendirme olduğu peşinen kabul edilmelidir (Yaran, 2014, s. 71-96).

Ahlâkın mahiyetine ilişkin bu yaklaşımlar ışığında İslam düşüncesinde ahlâk kavramının ele alınış biçimine bakıldığında, söz konusu kavramın genellikle nefiste bulunan bir *hâl* veya *meleke* ile ilişkilendirilerek tanımlandığı görülmektedir. Bu tanımın kökeni Grek tabip ve filozofu Galen’e kadar uzanmaktadır. Söz gelimi İbn Adî’ye (ö. 364/975) göre ahlâk [huy], nefsin bir hali olup kişi onun sayesinde üzerinde (iyiden iyiye) düşünüp taşınmaksızın davranışlarını gerçekleştirir. Zira onun bu görüşü Arap asıllı Hristiyan filozof Yahyâ b. Adî aracılığıyla İslam dünyasına taşınmış olmalıdır (Yahyâ b. Adî, 2013, s. 34-36). Benzer şekilde İbn Miskeveyh (ö. 421/1030) ahlâkî, tıpkı Galen ve Yahyâ’da olduğu gibi nefsin bir hâli olarak nitelenmektedir. [الخلق فالحلق عبارة عن هيئة في النفس] İşte bu *hâl* nefsi, ölçüp tartmaksızın davranışları yerine getirmeye iten şeydir (İbn Miskeveyh, 2011, c. 1, s. 265). Benzer şekilde Gazzâlî (ö. 505/1111) [حال للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا روية] [راسخة عنها تصدر الأفعال بسهولة] tarifiyle ahlâkî, nefiste yerleşik vaziyette bulunan ve kendisiyle davranışların zorlanmaksızın ortaya çıktığı bir çeşit *meleke* olarak tanımlamaktadır (Gazzâlî, 1402/1986), c. 3, s. 53). Nasîrüddîn-i Tûsî (ö. 672/1274) de yine ahlâka ilişkin görüşlerinde *hâl* ve *meleke* kavramlarına gönderme yapmaktadır. Ona göre huy [huluk] ne doğustandır ne de sonradandır. Tûsî, insanın mizacına uygun düşen bir huyun kolaylıkla, uygun düşmeyen de güçlükle edinileceği görüşünü benimsemektedir (Çelikel, 2014, s. 57-59).

Ahlâk, insanın irâdî davranışlarına konu olan bir kavramdır. İnsanın utandığı, korktuğu veya öfkelenildiği anda vücudunda istemsizce meydana gelen psikolojik değişimler, ahlâkın konusu olmadığı gibi insanın elinde olmayan kalbinin veya akciğerinin çalışma prensipleri de iyi-kötü şeklinde ahlâkî bir değerlendirmeye konu edilemez. Ahlâka konu olan husus, bireylerin iradî söz ve eylemleridir. Bu açıdan *meleke* veya *hâl* ile kastedilen *yeti*, nefse mündemiç bir özelliktir ve bu ondan hiçbir zaman ayrılmaz. Örneğin cömertlik, insana hayatı boyunca eşlik eden bir melekedir. Buna sahip zengin bir kimse varını yoğunu kaybetse, infak edemeyecek duruma gelse bile ondaki cömertlik melekesi devam eder. Diğer taraftan bu melekeye sahip olmayan varlıklı bir kimsenin de riyasından, kibrinden veya çevresinden takdir beklentisinden ötürü yaptığı infak cömertlik değildir. Tabiatıyla cömertlik arzusuna sahip olduğu halde maddi durumu infaka el vermediği için yardım yapamayan birine cimri denilemeyeceği gibi, ortam bulamadığı yahut imkânı el vermediği için kamu malına göz koyamayan tamahkâr birine de iffetli ve dürüst denilemez (Kandemir, 2000, s. 15). Bu doğrultuda Aristoteles’in kaynaklık ettiği itidali gözetme ve orta yolu takip etme tutumunun, aşırı uçlardan uzak durma mekanizmasını faal kılma anlamındaki erdemle sonuçlanacağı söylenebilir (Aristoteles, çev. 2014, s. 110, 1106-b; Çınar, 2007, s. 178-180; Canfer ve Özcan, 2020, s. 292-294).

Yûnus Emre'nin Ahlâk Telakkîsi

İslam düşünce geleneğindeki ahlâk teorileri incelendiğinde, birbirinden farklı tasnifler olmakla beraber (Fahrî, 2004, s. 23-25) bu nazariyeler; gelenekçi, felsefi ve tasavvufi ahlâk teorileri şeklinde sınıflandırılabilir (Muslu, 2020, s. 368-371; Karaman, 2020, s. 186-193). Yûnus Emre'nin ahlâk anlayışı söz konusu edildiğinde ise onun ahlâka dair görüşlerinin felsefi ve gelenekçi ahlâk anlayışlarından ziyade tasavvufi ahlâk anlayışı ile paralellik arz ettiği söylenebilir. Çünkü Yûnus, hem sûfi bir gelenekten beslenmiş⁶ (Tosun, 2013, s. 109-112; Köprülü, 2014, s. 360-365; Altınok, 2017, s. 230-231, s. 237-238; Gölpinarlı, 2020, s. 23-24, s. 29-30; Tatçıl, 2020, s. 111) hem de yaşadığı dönemin diğer önemli figürlerinde olduğu gibi sade ve gösterişten uzak bir yaşam biçimini benimsemiştir. Takip ettiği sevgi ve hoşgörü teması, söylemlerinde belirgin bir unsur olarak öne çıkmaktadır. Öyle ki evvel emirde insanın ahlâkî bakımdan yetkinliğini gaye edinen bu tasavvufi anlayış, içinden çıktığı toplumla bütünleşen sûfiler sayesinde Anadolu'da güçlü bir karşılık bulmuştur. Böylece bölgede hem İslam'ın yayılışı hız kazanmış hem de etkilerini uzun yıllar sürdürecektir tasavvufi bir gelenek yerleşmiştir. Söz gelimi Yûnus'un asırlar öncesinden açtığı ve "kendözünü bilmek" şeklinde ortaya koyduğu ahlaka giden bu yolun 20. asır mutasavvıflarından Bacı Sultan'da "öze dönüş" şeklinde karşılık bulduğu görülmektedir (Sarıtış, 2018, s. 127-131). Bu tasavvufi geleneğin etki sahasını genişleten başat faktör ise, takip ettikleri irfanî metotlarla mutasavvıfların öncelikli olarak insanın ahlâkî yönünü güçlendirmeye yönelmiş olmalarıdır. İnsanı doğru ahlâkî tavır ve davranışlara çağırarak hemen her mutasavvıfta, güzel ahlâkın belirgin ve öncelikli bir rolü vardır (Öngören, 2020, s. 271; Arslan, 2020, s. 395-415).

Yûnus Emre'nin ahlak anlayışını tasavvufi bir çerçeveden bağımsız ele almak mümkün değildir. Ancak onun benimsediği ahlâk telakkisinin nispeten farklı bir üslup ve içeriğe sahip bulunduğunu ve bazı yönleriyle geleneksel tasavvufi ahlâk anlayışının içerisinde kendisine özgü farklı bir renge sahip olduğunu da belirtmek gerekir. Öyle ki Yûnus'un ahlâk anlayışını, sûfilerin ahlâk yaklaşımından farklı kılan bazı unsurlar bulunmaktadır. Bunların başında hiç şüphesiz sûfi geleneğe baskın bir unsur olarak dikkat çeken insan ve fiilleri konusunda cebri çağrışımlar ihtiva eden anlayış gelmektedir. Zira Yûnus, şiiirlerinde yer verdiği kadarıyla insana ve insan iradesine daha esnek ve bağımsız bir rol biçmektedir. Oysa mutasavvıfların insan iradesine ve fiillerine ilişkin yaklaşımları nispeten cebri bir çizgiye sahiptir. Her ne kadar Kelâbâzî (ö. 380/990) gibi bazı âlimler, insanın irade ve ihtiyar sahibi bir varlık olduğunu ve mutasavvıfların da insanın fiilleri hakkında bu görüşe sahip olduklarını ileri sürmüş olsa da (el-Kelâbâzî, 2019, s. 80-82) bu açıklamanın ihtiyatla karşılanması gerekmektedir. Zira tasavvufi anlayış, insanın iradesini doğrudan doğruya Allah'ın iradesine refere etmekte ve bir sûfinin kendi iradesinden söz etmesini edebe aykırı bulmaktadır. Bu durum insanın Allah'a karşı sorumluluğu ve bu noktada nefisle girilen mücadele anlamında mücadele kavramıyla açıklanabilirse de (Konur, 2009, s. 34-36, 142-143) özellikle zühd döneminde irade hürriyeti konusunda sûfilerin bu meselede farklı bir tutum benimseyen Mu'tezile ile ayrı düşükleri bilinmektedir (Çağrı, 2020, 116-119). Örneğin ilk sûfi ve muhaddislerden Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857), irade hürriyetini savunduğu ve Kaderiyye'den olduğu gerekçesiyle babasından kalan mirası kabul etmemiştir (el-Kuşeyrî, t.y., c. 1, s. 51). Gazzâlî de eserinde yer alan tevekkül, tevhid, tövbe gibi kavramların tasavvufi izahları sırasında cebre düşmeme konusunda zorlanmıştır (Muslu, 2020, s. 374-375).

Ayrıca Yûnus Emre'nin Hz. Peygamber'e ve onun temsil ettiği peygamberlik makamına yönelik benimsediği ihtiram biçimi itidal üzeredir (Çubukçu, 1971, s. 8-10). Öyle ki aşırı kabul edilebilecek bazı yaklaşımların aksine (el-Hücvîrî, 1982, s. 356; Uludağ, 2013, 25-27) Yûnus, Hz. Peygamber'in manevî hâli ile velîlerdeki haller

⁶ Yûnus Emre'nin tasavvuf silsilesi ve tarikatı hakkındaki çeşitli görüşler bulunmaktadır. Ancak Yûnus'u belirli şahıslar üzerinden birtakım silsilelerle belli odaklara nispet etmek yerine onun Tabduk Emre ile olan irtibatı ve bağı dışında bu konudaki her türlü görüşün tartışmaya açık olduğunu kabul etmek daha makul görünmektedir. Kanaatimizce Yûnus'un erkânını herhangi bir silsileye kesin biçimde raptetmek veya belirli bir tarikat çevresiyle ilişkilendirmek isabetli olmasa gerektir. Öyle ki Anadolu'nun hemen her köşesinde kendisine nispet edilen bir makamın varlığı, Tabduk Emre'nin de pek haklı şekilde nitelediği üzere, onun sadece "Bizim Yûnus" olarak kalması gerektiğini göstermektedir. Bununla beraber Maraş'ın (2005) da isabetli tespitlerle ortaya koyduğu gibi Yûnus Emre'yi başta "hümanizm" olmak üzere çeşitli akımların temsilcisi olarak takdim etmeye çalışmak, onun açık yüreklilikle, son derece şeffaf ve güçlü bir şekilde ortaya koyduğu görüşlerin istismarına kapı aralamakta, Türk ve İslam kültüründen neredeyse tamamen soyutlanmış bir Yûnus profili ortaya çıkarmaktadır.

arasında herhangi bir ilişki veya benzerlik kurmamakta, peygamberdeki manevî hâlin velîlerde de bulunacağı yönünde bir iddiada bulunmamaktadır. Onun Hz. Peygamber algısı, Kur'an'ın takdim ettiği peygamber anlayışına uygun şekilde ölçülüdür. Yûnus'un peygamber tasavvurundaki bu itidal, nübüvvet müessesesine ilişkin Kur'an tarafından çerçevesi çizilen bir bakış açısı ile kendini göstermektedir. Zira ona göre velî, en başta Hz. Peygamber'in ahlakî yönünü örnek almalı; farz ve nafile ibadetlerin yanı sıra takvâ ve verâya gösterdiği hassasiyetle Cenab-ı Allah'ın sevgisini elde etmeye (Buhârî, Rikâk, 38) öncelik vermelidir. Çünkü tasavvufî gelenek, nefis tezkiyesi ile ahlakî terbiyeye özel önem vermektedir. Zaten tasavvufî anlayışta sûfî, iç dünyasıyla mütemediyen bir mücadele halindedir. Söz gelimi, kalp ve nefse yönelen ve adına "havâtır" denilen ilham yahut vesvese kabilinden birtakım özel duygular, kişinin iç âlemindeki mücadele mekanizmasını harekete geçirmektedir. Rahmanî veya şeytanî birtakım ilkâlarla kendisini gösteren bu tür hâtır olguları, kişinin hayırdan veya şerden yana tavır geliştirmesinde psikolojik bir eşişte tekabül etmektedir (Çelikel, 2009, s. 63-66; Gökbulut, 2018, s. 40-44).

Öte yandan Yûnus Emre'nin ahlâk anlayışını bütünüyle tasavvufî kavramlardan bağımsız düşünmek de mümkün değildir. Çünkü onun benimsediği tasavvufî ahlâk, öncelikli olarak herkesi Kur'an ve Sünnet'e uymaya çağırılmaktadır. Yûnus, şiirlerinde sıklıkla şerî esaslara riayeti incelemekte; iman ve ibadete teslimiyetin somut ahlâkî tezahürleri olması gerektiğine işaret etmektedir. Nitekim bu durum Kur'an'da iman-ahlâk-amel bütünlüğü biçiminde takdim edilen çerçeveyle de uyumludur (Özdeş, 2006, s. 11-21). Ayrıca Kur'an semantiği bağlamında iman ve küfür kavramlarının anlam sahası incelendiğinde ahlâkî değer ve tutumların iman kavramına mündemiç olduğu, gayr-i ahlâkî tutum ve yönelimlerin de küfür kavramına içkin olduğu anlaşılmaktadır (İzutsu, 1991, s. 129-137). Buradan hareketle, iman ve ibadetin kişiye ahlakî bir olgunluk kazandırması gerektiği ortaya çıkmaktadır.

Tasavvufî gelenekte asıl hedef olarak gösterilen insan-ı kâmil olma ülküsünü paylaşan Yûnus, *mâsiva* kavramı üzerinde durmakta ve Allah'tan gayri her türlü meşguliyetten vazgeçme düşüncesini seyrisülûkun önemli bir esası olarak benimsemektedir. Bu bağlamda İslam tasavvufunda genellikle dört kapı ve kırk makam olarak dile getirilen ve seyrisülûkun mertebeleri olarak gösterilen şeriat, tarikat, marifet ve hakikat safhaları, Yesevî çizgide olduğu gibi Yûnus Emre'nin tasavvuf anlayışında da önemli bir yere sahiptir (Köprülü, 2014, s. 414; Kahraman, 2017, s. 6-9). İslam'ın irfanî yönünü ifade eden bu kapılar,⁷ Yûnus'a göre hakiki ve olgun bir mü'min olma yolundaki manevî yolculuğun dört ana durağını oluşturmaktadır.⁸ Yûnus'a göre bu yolculukta bir mürşid-i kâmil'e intisap edilerek tasavvuf yolu takip edilmeli;⁹ ibadete gösterilen ihtimam, kişiyi fani ve dünyevi gailelerden uzaklaştırarak edeb ve ahlâk yoluna sevk etmelidir.¹⁰

Yûnus Emre'nin ahlâk anlayışında karşılaşılan hususlardan biri de söz ve eylemlerin arkasında yatan itici güce yani niyete değer atfetmiş olmasıdır. Bilindiği gibi bir davranışın ahlâkî açıdan değerini tespit etmede, temelde sonuç ve niyet odaklı iki yaklaşım söz konusudur (Kılıç, 2007, s. 44-45). Davranışı sonuçları açısından ele alan yaklaşımda bir davranışın ahlâkî değerinin tespiti, o davranışın neticesinde ortaya çıkan durumla ölçülür. Niyet odaklı yaklaşımda ise bir eylemin ahlâkî değerini belirleyen yegâne unsur, o davranışın hangi sâikle gerçekleştirildiğidir (Saruhan, 2014, s. 56-57).

Yûnus Emre'nin davranışların ahlâkîliğini sonuçlarına göre değerlendirmeyi, insanın söz ve davranışlarının altında yatan niyeti göz ardı ettiği için, tutarlı bulmadığı anlaşılmaktadır. Bu açıdan ona göre bir davranışın ahlâkî değerinin tespitindeki temel ölçüt niyettir. O, bu konuda Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi İslam filozoflarının benimsediği yaklaşımdan farklı bir tutuma sahiptir. Bu doğrultuda kendisinin

⁷ Evvel kapu şerî'at emr ü nehyi bildürür / Yuya günâhlarını her bir Kur'an hecesi (351/3) İkincisi tarikat kulluga bil bağlaya / Yolu togrı varanı yarlıgaya hocası (351/4) Üçüncüsü ma'rifet cân gönül gözün açar / Bak ma'nî sarâyına 'Arş'a degin yücesi (351/5) Dördüncüsü hakikat ere eksük bakmaya / Bayram ola gündüzi Kadir ola gicesi (351/6)

⁸ Şerî'at-Tarikat yoldur varana / Hakikat-Ma'rifet andan içerü (290/8); Dört kapudur kırk makâm yüz altmış menzili var / Ana irene açılır vilâyet derecesi (351/13)

⁹ Tâlib meseli irmak mürşid meseli deryâ / Seyr ü seferi hoş gör 'ummân bulasın birgün (229/3)

¹⁰ Yûnus başarılması zor olan bu yolu, birçok meşakkatler barındıran çetin bir yol olarak nitelemektedir. Menzili irak bu yolun bu yola kim varası / Müşkilî çok bu hâlün bunu kim başarası (375/1)

davranışlar ile niyetler arasında organik bir bağ kuran Kant'ın yaklaşımıyla benzerlik taşıdığı ileri sürülebilir. Nitekim Kant, insanın davranışlarında kendisine referans olarak gördüğü subjektif ahlâk kriterlerine *maxim* adını vermektedir (Kılıç, 2007, s. 36-37). Yûnus'u bu düşünceye sevk eden âmil, muhtemelen ameller ile niyetler arasındaki sıkı irtibata vurgu yapan hadislerdir. Öyle ki Hz. Ömer, Ebû Hureyre ve Ebû Ümâme gibi sahâbilerden gelen rivayetlerde Hz. Peygamber kulun niyetinin önemini vurgulamış; [إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل [امرى ما نوى] herkesin niyetinin karşılığını alacağını ifade etmiştir (Buhârî, Bedü'l-vahy, 1; Müslim, İmâre, 155; Tirmizî, Zühd, 21; Ebû Dâvûd, Talak, 10). Benzer şekilde kudsi bir hadiste de kulun iyi bir iş yapmaya niyet etmesi, davranışın sonucu her ne olursa olsun, mükâfatla ilişkilendirilmiştir. Dahası, niyetin ilgili davranıştan daha üstün bir değere sahip olduğuna [نية المؤمن خير من عمله] gönderme yapan bir rivayet de bulunmaktadır (Taberânî, 1415/1994, c. 6, s. 185-186).

Ayrıca Yûnus Emre'nin ahlâk düşüncesinin temelini gayeci ahlâktan ziyade ödev ahlâk anlayışının oluşturduğu söylenebilir. Çünkü ödev ahlâkı, meşruiyet temelini genel geçer bir ahlâk yasasından ve bu yasanın ardındaki otoriteye duyulan saygıdan almaktadır. Yani isteyerek ve saygı duyularak yerine getirilmeyen hiçbir *ödev*, ahlâkî bakımdan da değer taşımamaktadır. Oysa gayeci ahlâk anlayışında herhangi bir ödev yahut ahlâk yasası referans alınmaksızın doğrudan doğruya *gaye* öne çıkartılır. Yani burada asıl önemli olan ölçüt gayedir (Kant, 2002, s. 12-17). Fakat her insanın her türden gayesinin altında bencil bir talep yer aldığından verili bir ödül veya hedefi elde etmeye dönük yaşam sürmeyi Yûnus doğru bulmaz. Nitekim Yûnus, kendi deyimiyle cehennemde yer eylemeye, cennette köşk bağlamaya odaklanmaz. Cenneti bir ev ile birkaç hüriden ibaret sayar ve onlara hevesi olmadığını belirterek doğrudan doğruya Hakk'ın rızasını arzuladığını ifade eder.¹¹ Bununla birlikte Yûnus Emre, özellikle *Risâletü'n-nushıyye* eserinde ahlâkî ilkeleri *erdem* üzerinden incelediğinden onun ahlâk felsefesini erdem etiği açısından da ele almak mümkün görünmektedir (Yaran, 2010, s. 56-57).

Yine buradan hareketle Yûnus Emre'nin ahlâk öğretisinde göze çarpan bir başka özellik de onun ahlâkın amelî yönüyle ilgilenmiş olmasıdır. İslam düşüncesinde ahlâkın nazarî yönüne odaklanan, ahlâka dair çeşitli kanun ve esaslar geliştirmekle ilgilenen bilginler bulunmakla birlikte İslam ahlâkçıları, ağırlıklı olarak ahlâkın teorik yönünden çok pratik yönüne odaklanmışlardır. Zira teorik ahlâk, nihai anlamda ahlâkın nasıl değerlendirilebileceğine ilişkin bir kalıp oluşturma iddiası taşır. Oysa pratik ahlâk, böyle bir temele odaklanmak yerine doğrudan doğruya, insanın kendisine ve çevresine karşı görevlerine odaklanır (Eralp, 1943, s. 96; Kılıç, 2007, s. 44-45). Bu açıdan bakıldığında Yûnus Emre'nin ahlâk anlayışındaki hâkim temanın ahlâkın amelî yani pratik boyutu olduğu söylenebilir.

Yûnus Emre'de ahlâkın etki sahası oldukça geniştir. O ahlâkı, insanlar arası münasebetlerle sınırlı tutmamaktadır. Çünkü bu yaklaşıma göre ahlâk, insanla başlayıp insanla noktalan bir temele yaslanır. Buna göre bireyin insan dışı varlıklarla olan ilişkisi doğrudan 'insan' ile başlayıp bitmediğinden ahlâkî değerlendirmelerin dışında kalır. Yûnus'a göre ahlâk, insan ile başlayan, ancak son durağı insan olmak zorunda olmayan bir sürecin adıdır. Çünkü o, ahlâkı 'insanlar arası' değil; 'insanî ilişkiler' boyutunda ele almakta, merkezinde insanın olduğu her türlü münasebeti bu kapsamda değerlendirmektedir. Öyle ki insan, sadece insanla ilişki kurmaz; onun başta Yüce Allah olmak üzere birbirinden çok farklı muhatapları vardır. İnsanın insanlarla, diğer canlılarla hatta evren ve Yaratıcı ile olan münasebeti bu bağlamda değerlendirilebilir. İşte Yûnus'un cephesinde insanın bütün bu tür münasebetleri ahlâkî değerlendirmeye konu olan ilişkilidir. Çünkü tüm bu davranışlarda insan, iradî ve merkezî bir role sahiptir.

Yûnus Emre, ahlâk telakkisine işaret eden şiirlerinde muhtemelen tevarüs ettiği tasavvufi geleneğin etkisinden ötürü *karşıtlık* ilkesine yer vermektedir. O, şiirlerine yansıyan ahlâkî ilkeleri tamah-kanaat, riya-ihlas, zulmet-

¹¹ Ne Tamu'da yir eyledüm, ne Uçmak'da köşk bağladum / Senün için çok akladum, bana seni gerek seni (381/7); Cennet Cennet didükleri, bir ev ile bir kaç Hürî / İsteyene virgil anı, bana seni gerek seni (381/8); Korkmaya Tamu'sından ummaya Hürîsinden / Dâim anun maksûdı Hakk'un didârı gerek (142/5); Sekiz Uçmagun Hürîsi eger bezenüp geleler / Senün sevgünden özgeyi gönüm hiç kabul itmeye (3/11); Seni gördüm güneş gibi, Cennet bana zindân gibi / Cennet'üne zâhidün ko, Uçmak'da arzûm yok durur (52/6). Aynı doğrultuda diğer beyitler için bk. Bugün cânım yolda koyam yarın 'ivâzin viresün / 'Arz eyleme Uçmagunı hiç arzûm yok Uçmagıçün (234/2); Uçmak Uçmagum didüğün mü'minleri yeltediğün / Bir evile bir kaç Hürî hevesüm yok kuçmagıçün (234/4); Söfilere vir sen anı bana seni gerek seni / Ben niçe terk idem seni şol bir ev ü çardagiçün (234/6)

nûr, eğrilik-doğruluk, buhl-sehâvet, davi-sevi, kibir-tevâzu gibi ağırlıklı olarak zıtlarıyla ortaya koyduğu unsurlar üzerinden temellendirmektedir. Ona göre samimi bir Müslüman'ın öğüt alıp ders çıkarmasını istediği ahlâki ilkeler, insanda ve evrende zıt unsurlar şeklinde bulunduğundan Yûnus Emre, ahlâki prensiplere dair mesajlarını birbirinin muhalifi olarak zikrettiği bu karşıt unsurlar üzerinden vermektedir.

Özetle Yûnus Emre'nin ahlâk telakkisi her şeyden önce Kur'an'a ve onun pratize edilmiş hali olan Sünnet malzemesinin temel ilkelerine¹² dayanmaktadır (Maraş, 2005, s. 39). Beyitlerinde sıklıkla atıfta bulunduğu gibi onun ahlâk tasavvurunun temelinde *insan* unsuru yer almaktadır. Kendine has üslubu ve özgün yorumuyla Yûnus, tasavvufi çevrelerce benimsenen insana dair potansiyel *kötü* algısı yerine, sevgi ve hoşgörü temelli bir yaklaşım biçimini tercih etmektedir. Bu yönüyle o, Kur'an'ın referansı ile insanı (sahip olduğu nimetler bakımından) değerli görmekte, bizzat Yüce Yaratıcı tarafından muhatap alınan saygın bir varlık olması bakımından da ona dair potansiyel *iyi* algısını yerleştirmeye çalışmaktadır (Kur'an-ı Kerim, İsrâ 17/70). Bu nedenle *Dîvân*'da insanın kendi özünü keşfetmesine yönelik atıfların yanı sıra insanın kendi iç benini tanıyıp bilmesi öncelikli bir ödev olarak takdim edilmektedir.¹³ Yûnus'a göre insanın kendi cevherini fark edip ortaya çıkarması, ahlâki bakımdan olgunlaşmasını sağlayacak bu özü tanıma ve keşfetme ödevini yerine getirmesine bağlıdır.

***Dîvân*'da Ahlâk-İbadet İlişkisi**

İbadet kelimesi sözlükte kulluk etmek, boyun eğmek, itaat etmek gibi anlamlara gelir (İbn Manzûr, t.y., c. 3, s. 271; *ez-Zebîdî*, 1409/1979, c. 8, s. 330-332). Bununla birlikte bu terim, umumî ve hususî olmak üzere ele alınırsa umumî manada ibadet, kulun acizliğini kabul ederek yaşamı boyunca tevazu ve teslimiyet içerisinde Yüce Allah'a karşı hürmet ve tazim duygusuyla hissetmesi gereken şuur ve duyarlılık hâlini ifade eder. Yani en geniş anlamıyla ibadet, kulun Yüce Allah'ın kendisinden hoşnut ve razı olmasını temin etmeye dönük bütün çabalarını içine alan bir kavramdır. Bu doğrultuda belirli bir vakit ve eda şekli ile sınırlı olmaksızın kulun samimiyet bilinci içerisinde Yüce Allah'ın rızasına nail olma niyetini ihtiva eden her türlü söz ve davranışı ibadet sınıfına girer. Ancak bu kavramın birtakım şartları haiz düzenli davranış kalıpları anlamında kullanılması daha yaygındır. Öte yandan bu kavramla ilintili olarak ibadete eşlik etmesi gereken ahlâki tutum, samimî tavır ve manevî öz ağırlıklı olarak *ubudiyet* kavramının anlam sahasına içkindir (Sinanoğlu, 1999, c. 19, s. 233-235). Dar kapsamlı kullanılan ibadet terimi ise kul olma hâlinin bir şükürünü ifade eden ve şerî bir emir gereği belirli form ve ölçütlerle yerine getirilmesi istenen davranış biçimleridir. Bu bağlamda Allah ve Resulü tarafından yapılması istenen namaz, dua, kurban, itikâf, hac, zekât ve oruç gibi dinî görevler hususî manada ibadet kapsamına giren davranışlar arasında sayılabilir.

İbadetlerin insana ahlâki bir olgunluk katması gerektiği iddiasında olan Yûnus Emre, sonuçları bakımından ibadetleri birtakım faziletlerle ilişkilendirmektedir. Şekil ve merasim düzeyinde kalan özellikle de riya ve gösteriş maksatlı eylemlerin ibadet değeri taşımadığı kanısındadır.¹⁴ Ona göre bu tür girişimler, ibadetin özüne ve ruhuna aykırı olduğu gibi söz konusu ibadetin yerine getirilmesinde öncelikli saik olan Yüce Allah'ın rızasını kazanma amacını da zedelemektedir. Dolayısıyla niyet-eylem ilişkisi bakımından bu tür bir kusur, ibadetin adet düzeyine düşerek ihlastan yoksun bir *rutin* halini almasına sebep olmaktadır. Zira ibadette asıl olan onun kul üzerindeki dönüştürücü etkisidir (Certel, 1999, s. 217-220). Tabiatıyla kulluk bilinci içerisinde yapılması gereken ibadetin şuur dışı birtakım pratiklere dönüşmesi, ibadeti sıradanlaştırdığı gibi kulun da söz konusu ibadetin dönüştürücü etkisinden mahrum kalmasına yol açmaktadır. Yûnus Emre'ye göre bu tür bir ibadetin sıradanlığı aşması mümkün olmadığı gibi değer üreterek sahibini ahlâki bakımdan donatması da mümkün ve olası değildir.

¹² Yûnus'un sözi şî'irden ammâ ashı(dur) kitâbdan / Hadisile dinene key (bilgi) sâdik olmak gerek (137/9)

¹³ Miskîn Yûnus aç gözünü, Uyar gafletten özünü / Tâ bilesin kendözünü, Tanla seher vaktinde tur (88/9)

¹⁴ 'Amelüm ne ki varsa hep riyâdur / 'Acedür ihlâsı unutmışam ben (258/5); Kılursın riyâ namâz yazugun çok hayrun az / Dinle neye varur söz Cehennem'de yatarsın (248/8); Bana namâz kılmaz diyen ben kıluram namâzımı / Kılurısam kılmazısam ol Hak bilür niyâzımı (349/1); Hak'dan artuk kimse bilmez kâfir müselmân kim durur / Ben kıluram namâzımı Hak geçürürse nâzımı (349/2)

Yûnus Emre'deki bu düşünce, esas itibarıyla Kur'an-ı Kerim'in ve Sünnet malzemesinin ibadet-ahlâk ilişkisini ele alma biçimiyle örtüşmektedir. Zira ibadetlerin insanı erdemli kılma gibi çok aslı bir gaye gözettiği gerek ayetlerden gerekse konuyla ilgili rivayetlerden anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Yûnus Emre, Müslüman vasfı taşıyan bir kimsenin her türlü söz ve davranışlarında ahlâkî olmayı önlemesi gerektiği üzerinde durmaktadır.¹⁵ Cenab-ı Hakk'ın rızasına ermenin ehemmiyetli ve evleviyetli bir yolu olarak Hz. Peygamber'in ahlâkını örnek almayı salık vermektedir.¹⁶ O bu konudaki beyitlerinde ahlâkâ sevk etmeyen ibadetin şuur ve ihlastan yoksun olduğu gerçeğini hatırlatmakta bu tür ibadetlerin kulun söz ve davranışlarını müspet yönde değiştirmekten uzak olduğu üzerinde durmaktadır.

Öyle ki Yûnus, bu konuda her fırsatta samimi niyet ve içtenliği ön plana çıkartırken ibadetleri de ifasından hoşnut olunan zevkli bir görev olarak mütalaa etmektedir. Esasen onun namaz, oruç, zekât, hac vb. gibi ibadet formlarına yönelik bu tutumu, ibadet ile ahlâk arasındaki sıkı irtibata atfettiği bir değer olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü ibadetin anlam sahasına da içkin olan saygı, tazim ve ihtirama layık olan yegâne varlık doğrudan doğruya rızası uğrunda ubudiyete yöneldiğimiz Yüce Allah'tır. O'na gösterilen tazim ve hürmet, kulun kendi özüne duyduğu saygının bir yansımasıdır. Zira Yûnus, ibadetleri belirli kalıplar üzerinden icra edilmesi gereken vazifelerden ziyade pratik hayatın hemen her safhasında kişiyi ahlâklı davranışlarda bulunmaya sevk eden kulluk ödevleri olarak değerlendirmektedir. Bu sayede kul, ibadetlerin somut ve müspet yansımalarını söz ve eylemlerinde ahlâkî tavır alma yönünde görünür kılabilme tutumu elde edebilmektedir. Onun bu tutumu Kur'an'ın ibadete yüklediği aktif rol bakımından da sağlaması yapılabilir bir ahlâk-ibadet ilişkisine dayanmaktadır.

Örneğin Kur'an'da titizlikle yerine getirilen namaz ibadetinin, insanı kötülüklerden muhafaza ettiğine vurgu yapmaktadır. Benzer şekilde ilgili rivayetlerde de namazın manevi kirlilerden arındırıcı etkisi üzerinde durulmaktadır (Buhârî, Mevâkîtü's-salât, 5; Müslim, Salâtü'l-müsâfirîn, 283; Tirmizî, Emsâl, 5; Ahmed b. Hanbel, 1421/2001, c. 14, s. 494). "...Muhakkak ki namaz, ahlâk dışı her türlü hayâsızlıktan ve kötülükten alıkoyar. Allah'ı anmak (demek olan namaz) elbette (ibadetlerin) en büyüğüdür..." (Kur'an-ı Kerim, Ankebût, 29/45).

Söz gelimi *Divân*'da "kalp kırıp gönül yıkmak" gibi unsurlar, ibadetin güzel ahlâka ulaştırma gayesinin önünde bir engel olarak görülmektedir. Dolayısıyla ibadetlerin müspet yönde dönüştürücü etkilerine dikkat çeken Yûnus, bir kez olsun gönül yıkmayı namaz ibadetinin kabulünün önünde engel olarak görmektedir.¹⁷ Benzer tablolar, eserin başka beyitlerinde çeşitli ibadetler için de gündeme gelmektedir. Nitekim kalp kırıp gönül yıkmamanın tıpkı namaz ibadetindeki gibi hac ibadetinin kabulüne de mâni olduğu hatırlatılmakta, ahlâkî olmayan bu tür bir tutumun ibadet ruhuyla bağdaşmayacağı vurgulanmaktadır.¹⁸ Yûnus Emre, kimi beyitlerinde söz konusu eleştiriyi kendisini merkeze alarak vermektedir.¹⁹

Benzer hususlar ahlâk-ibadet ilişkisi bağlamında oruç ibadeti açısından da düşünülebilir. Örneğin Kur'an'da oruç ve kurban ibadetinin takvâ şuuruna erdirmesi gerektiği vurgulanmaktadır. "Ey iman edenler! Oruç, sizden öncekilere farz kılındığı gibi takvâyâ ulaşabilmeniz için size de farz kılındı" (Kur'an-ı Kerim, Bakara, 2/183). "Onların ne etleri ne de kanları Allah'a ulaşır. Fakat Allah'a ulaşacak olan şey sizin takvânızdır..." (Kur'an-ı Kerim, Hac, 22/37). Benzer şekilde rivayetlerde orucun kişiye ahlâkî olgunluk katması gerektiği üzerinde durulmaktadır (Buhârî, Savm, 2; Savm, 8-9). Yine bir kısım rivayetlerde ise gereği yapılmayan bir ibadetin değerden yoksun olduğu vurgulanmaktadır. Öyle ki (gündüzleyin) oruç tutan nicelerinin nasibinin sadece açlık olduğu gibi (geceleyin) namaz kılan çoklarının da nasibinin uykusuzluktan başka bir şey olmadığı

¹⁵ Evvel bize vâcib budur hoş hulkıla 'amel gerek / İslâm adı okınıcak yoldaşumuz imân gerek (388/1)

¹⁶ Hulkun olmayınca Muhammed gibi / Hak didârin sana göstermeye (326/7)

¹⁷ Bir kez gönül yıkdunısa bu kaldugun namâz degül / Yitmiş iki millet dahı elin yüzün yumaz degül (166/1)

¹⁸ Bin kez hacca vardunısa bin kez gazâ kıldunısa / Bir kez gönül sıdunısa gerekse yüz yıl yol doki (366/6); Ak sakallu pîr koca bilmez ki hâli nice / Emek yimesin hacca bir gönül yıkarısa (299/3)

¹⁹ Yûnus Emre dir hoca gerekse var bin hacca / Hepisinden eyüce bir gönüle girmekdür (91/5)

dile getirilmektedir (İbn Mâce, Sıyâm, 21; Ahmed b. Hanbel, 1421/2001, c. 15, s. 428). Çünkü namazdan kasıt beden eğitimi olmadığı gibi oruçtan kasıt da riyâzet değildir. Dolayısıyla ibadetler ile ahlâkî söz ve davranışlar arasında güçlü bir bağ bulunmalı, ibadetler bireyin ahlâkına müspet yönde etki etmelidir (Yıldırım, 2015, s. 22, 26). Yani ibadeti yerine getiren kimse, nefisini kötülüklerden arındırdığı gibi gündelik yaşamında söz ve davranışlarında güzel ahlâklı bir tutum ortaya koyabilmelidir.

Müslümanın müspet yönde ortaya koyması gereken ahlâkî tavrı, yerine getirmekle yükümlü olduğu ibadetlerle ilişkilendiren Yûnus Emre, birey üzerinde yapıcı ve dönüştürücü herhangi etkisi bulunmayan ibadetlerin adet ve rutin faaliyetlerden öteye geçemeyeceğini hatırlatmaktadır. Söz gelimi bu düşüncenin örneklerinden biri *Dîvân*'da, gereği gibi amel edilmediği halde Kur'an'ın defaatle okunmasının kişiye fayda getirmeyeceği örneği üzerinden sunulmaktadır. Öyle ki Hakk ve hakikati ikrar etmeye sevk etmeyen bilgi edinme faaliyetinin eleştiri konusu yapıldığı görülür.²⁰ Bu durumun sadece Kur'an okuma (ancak onunla amel etmeme) örneği ile sınırlı olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim ilmi başlı başına bir ibadet olarak değerlendiren Yûnus, söz konusu ibadetin Hakk katında kıymetli olabilmesini kulun ilmiyle âmil olmasına bağlamaktadır.²¹ İlim; kendisini şekli birtakım sembollerle değil, doğrudan doğruya yaşayış biçimi ile değer üreterek görünür kılmalıdır.²² Ona göre kalp kırıp gönül yıkan bilgili kimse, amelsiz bir ilim taşımaktadır. Yûnus, faydasız ilme sahip bu tür kimselerin kendilerini ahlâkî olgunluğa sevk etmeyen ibadet peşinde olmalarını da eleştirmektedir.²³

Yûnus Emre bu minvaldeki eleştirilerini öncelikli olarak -belki de eserde üzerinde en çok durduğu ibadet olduğundan- namaz üzerinden sunmaktadır. Söz gelimi o "nefis putu" ve "gönül pası" olarak nitelediği kötülüklerden uzaklaşmayan bir kimsenin namaz kılmasını abes bulmakta, böyle birinin yerine getirdiği hiçbir namazın onu kötülüklerden koruyup ahlâklı kılma konusunda fayda sağlamayacağını belirtmektedir.²⁴ Benzer bir durum abdest için de geçerlidir. Abdest bedenî kirlere arındırsa da buradaki asıl gaye gönüldeki manevî kirlere arınmaktır. Kötü söz ve tavırları ile çirkin tutum ve davranışlarından sakınmayan bir kimse ibadet ve ahlâk birlikteliği açısından eleştirilmektedir.²⁵ Ona göre ubudiyetin yolu ibadetten geçmekteyse de ibadeti yerine getiren herkes ubudiyete erişememektedir. Dolayısıyla ubudiyet, ancak ve ancak kâmilin yerine getirilmesi gereken taat [namaz] ile mümkündür.²⁶ Namazı hakkıyla yerine getirmeye büyük bir değer atfeden Yûnus, söz konusu ibadetin hem dünyada hem ahirette kişiye bir mükâfat olarak döneceğini savunmaktadır. Ahiretteki karşılığının cennet olacağını söylediği bu ibadetin dünyadaki nasibinin de sahibini ahlâkî bakımdan şekillendirmesi olduğu anlaşılmaktadır.²⁷

İbadetler ile erdemli tutum ve davranışlar arasında organik bir bağ kuran Yûnus Emre, bu düşüncesini hac ibadeti üzerinden temellendirdiği gibi bazı beyitlerinde de Kâbe temsili üzerinden ortaya koymaktadır. Nitekim bazı eserinde *Kâbe* ile *Gönül* motiflerini karşılaştıran Yûnus, bu mukayesede Kâbe karşısında "gönül" kavramını önceleyen bir perspektif sunmaktadır. O sanılanın aksine bu mukayesede Kâbe'nin saygınlığını düşürmemekte; tam aksine gönlün saygınlığını artırmaktadır. Yüce Allah'ın (sevgisinin) bulunduğu bir mahal

²⁰ Okıdun yidi mushafı tâ'at gösterürsün sâfi / Çünkü 'amel eylemedün gerekse var yüz bin okı (366/5); Lâ-şerikden okursın sonra şerik katarsın / Bire iki dimeği kimden fetvâ datarsın (248/1); Çün Kur'an gökden indi anı Allâh buyurdu / Andan haber virsene hâ kitâbdan ötersin (248/3)

²¹ 'Âlim midür ol 'ilmine lâyık 'ameli yok / Câhil midür ol 'ışka sata iki cihânı (357/3); Yûnus olma câhillerden ırak olma ehillerden / Câhil ne var mü'minise câhillikten kalur degül (157/8)

²² Hırka vü takye yol virmez fericile 'âlim olmaz / Dîn diyânet olmayıcak n'eylersün bunca varakı (366/4)

²³ 'İlm ü 'amel ne assı bir gönül yıkduñsa / 'Ârif gönül yapduğı berâber hicâz ile (335/12); Halkı fetvâ virürsün yâ sen niçün dutmazsın / 'İlmün var 'amelün yok hâ günâha batarsın (248/9)

²⁴ Sımasan bütin nefsün 'abes kamu tâ'atün / Anı sımağa çâre hele şimdi buldum ben (280/6); Bir tona kan bulaşıcak yumayınca mismil olmaz / Gönül pası yunmayınca namâz edâ olmayısar (24/2)

²⁵ Şu ne kadar arıda çün yavuz hüyun bile / Meger bizi pâk ide Hak'dan 'inâyetümüz (116/6)

²⁶ Eserde amel ve taat kavramlarına sık sık müracaat eden Yûnus; ilkiyle umumi manada her türden ibadeti, ikincisiyle ise bu ibadet formları içerisinde kendisine önemli bir paye verdiği namaz ibadetini kastetmektedir: Eger varısa 'amelün gin olısar sinün senün / Eger yogısa 'amelün oddan şarâb içdi gönül (152/15); Şer'at sûret evi tâ'ate girer kavî / 'Âleme çıkdı çavı 'ubüdiyyet içinde (295/10)

²⁷ Gel imdi tur bu fâniden mahrum kalmadın bâkiden / Tâ'at kulup bu dünyeden kullar nasib almak gerek (137/4); Kim durur kim ire ana dün-gün tâ'at kılan ana / Virülür uçmak anlara zirâ bilişdür yâd degül (154/5)

olması yönüyle gönülün ve gönül kazanmanın önemini hatırlatmaktadır.²⁸ Bununla birlikte mefhumu muhalifi ile gönül tahribinin hac ibadeti ile dahi tafisi mümkün olmayan bir ahlâkî zafiyet olduğunu vurgulamaktadır.²⁹

Görüldüğü gibi Yûnus Emre, ibadetlerin insanı reziletlerden uzaklaştırıp faziletlerle donatması gerektiği düşüncesini eserinde çeşitli ibadet türleri için örneklendirmektedir. Yûnus'un bu doğrultudaki en temel eleştirisi, ibadetlerin kulluk bilinci doğrultusunda samimiyetle yerine getirilmemesi sonucunda ortaya çıkan ahlâka mugayir tablodur. Bu tablonun sebebi ise ibadete gereken ihtimamın gösterilmemesidir. Ona göre özü ve ruhu olmayan bir ibadetin insanı kötülüklerden uzaklaştırıp iyi ve güzel davranışlara sevk etmesi düşünülemez. Bu bağlamda ibadetin değer üretmesi ve ahlâklı bireyler yetiştirmesi için içtenlikle yerine getirilmesi gerekmektedir.³⁰

İlim ve irfan sahibi olmanın kişinin kendi özünü bilmesi gibi değerli bir ahlâkî olgunluğu beraberinde getirmesi gerektiğini savunmaktadır.³¹ Hakk'a karşı nankör olmak, elde edilen ilmin hakkını vermemek demektir.³² Yûnus Emre kişiyi olgun ve ahlâklı kılan bilgiğe büyük bir değer vermekle beraber insan-ı kâmil olma yolunda katkısı olmayan ilim ve ibadetin ise uğrunda çaba gösterilecek birer amaç olmadığı iddiasındadır. Nitekim o, bu tür kimselerin çabasının bir "kuru emek" olduğunu dile getirmektedir.³³

Sonuç

Kur'an-ı Kerîm'in en temel ve öncelikli mesajlarından biri, kulluk şuur ve farkındalığı oluşturmakla ilgilidir. Onun ortaya koyduğu ilkeler bütüncül bir şekilde incelendiğinde Kur'an'da takvâ kavramıyla ifadesini bulan bu duyarlılık halinin yerleştirilmesinin amaç-değer olarak gözetildiği söylenebilir. Buradan hareketle kullar için edâ edilmesi gereken bir yükümlülük olarak vaz' edilen ibadetler de kendileriyle takvâ bilincinin ikamesi hedeflenen kulluk görevleridir. Bu bağlamda ibadetler, sadece şekli bakımdan icra edilmesi gereken hukûkî birer eylem olarak değerlendirilmemelidir. Öyle ki Yüce Allah'a kulluk ve nimetlerine şükür manalarını ihtiva eden ibadetlerin birincil amacı, kişiyi bireysel ve toplumsal hayatın hemen her safhasında ahlâkî tutum ve davranışlardan yana tavır almaya sevk etmektir.

Söz gelimi namaz *fahşâ ve münker* olarak ifade edilen kötülüklerden alıkoymalı, oruç ise onu hakkıyla tutanı *müttakî* kılmalıdır. Benzer şekilde kurban, *takvâ* bilincine ulaştırmalı; zenginlik nimetinin bir şükürü olarak yerine getirilen zekât da *tezkiye* ve arınmaya vesile olmalıdır. Aksi takdirde ibadet ve ahlâkî birbirinden bağımsız kategoriler olarak görmek gibi Kur'an ve Sünnet malzemesinin özüne bütünüyle aykırı bir yönelim ortaya çıkabilmektedir. Bu durum iki açıdan problemlili görünmektedir. Zira ahlâkî değerleri ibadetlerden soyutlayan bir din anlayışının müntesiplerine armağan edeceği herhangi bir şeyi bulunmamaktadır. Çünkü bu durumda, ya ahlâklı olmayı devre dışı bırakarak salt ibadet eksenli bir yönelime ya da erdemli hareket karşısında ibadete yönelmeyi gereksiz gören bir yaklaşıma savrulmak kaçınılmaz hâle gelmektedir. *Dîvân* özelinde Yûnus'un ahlâk-ibadet ilişkisini incelediğimiz bu etütte sözü edilen aşırı uçları temsil eden yaklaşımlardan ziyade Kur'an'ın, Sünnet'in ve aklın makul bulunduğu mutedil bir yol benimsemenin isabetli olduğu anlaşılmaktadır.

²⁸ Gönül mi yig Ka'be mi yig eyit bana 'aklı ire / Gönül yigdür zîrâ ki Hak gönülde tutar turakı (366/7)

²⁹ Dürîş kazan yi-yidür bir gönül ele getir / Yüz Ka'be'den yigrekdür bir gönül ziyâreti (380/4); Müdde'i bizi görmez gözine girersevüz / Gerekse yüz kez varsun Ka'be'ye ulu hacca (342/4)

³⁰ Benden öğüt isterisen eydivirem bildigümden / Budur Çalab'un buyruğı tutun oruç kılun namâz (109/2); Niyâz için buyurdı Hak namâzı / Niyâzdan vay sana gâfil olasın (279/7)

³¹ Okursın tasnif kitâb niçe binâ vü i'râb / Havf ü recâ sende yok eyle ki bir Tatar'sın (248/4); 'İlm okımak bilmeklik kendözini bilmekdür / Pes kendözün bilmezsen bir hayvândan betersin (248/5); 'İlm okımak ma'nîsi 'ibret anlamagiçün / Çün 'ibretten degülsin görmedin taş atarsın (248/6)

³² Şeyh ü dânişmend ü fakı gönül yapan bulur Hak'ı / Sen bir gönül yakdunısa gerekse var yüz yıl okı (410/4)

³³ 'İlim 'ilim bilmekdür 'ilim kendin bilmekdür / Sen kendüni bilmezsin yâ niçe okumakdur (91/1); Okumakdan ma'nî ne kişi Hakk'ı bilmekdür / Çün okudun bilmezsin hâ bir kurı emekdür (91/2); Okıdum bildüm dime çok tâ'at kıldum dime / Eri Hak bilmezisen 'abes yire yilmekdür (91/3)

Yûnus Emre, *Dîvân* adlı eserinde ahlâkî tutum kazanmayı ibadetlerin temel amacı olarak gören bir yaklaşımı savunmakta, ibadetlerin kişiyi söz ve davranışlarında ahlâklı kılmaya sevk eden bir dinamiğe sahip olması gerektiği üzerinde durmaktadır. Takvâ kavramının anlam sahasını içkin bir bakış açısı benimseyen Yûnus, kulluk bilinci ve farkındalığının ortaya çıkarılmasında ve dolayısıyla kişiyi söz ve eylemlerinde ahlâklı kılması noktasında ibadetlerin son derece önemli bir fonksiyon icra ettiğini hatırlatmaktadır. Ona göre ibadetlerin aslî amacı, sahibini ahlâk ve erdemli davranmaya sevk eden bir şüura ulaştırmaktır. Zira ibadetler, samimiyet ve ihlasla onları yerine getirmeyi sürdürenleri iyiliğe eriştirir.

Başta namaz, oruç, zekât, hac vb. gibi ibadetler olmak üzere ilim öğrenmenin bile kişiyi güzel ahlâka eriştirmesi gereken bir yönünün olduğunu ifade eden Yûnus, ahlâk-ibadet münasebetini düzenleyen Kur'an ve Sünnet verilerine uygun mutedil bir yaklaşım biçimi benimsemektedir. Onun bu yaklaşımının, ibadetlerin amaç-değeri olması bakımından takvâyı önceleyen ayetlerle ve bu bakış açısının pratik hayattaki somut izlerini düzenlemesi bakımından rivayet malzemesiyle örtüştüğü görülmektedir. Teoride olmasa da uygulamada söz konusu iki sahanın birbirinden net şekilde ayrılmaya başladığı günümüzde *Dîvân*'da salık verilen bu düşüncenin son derece işlevsel olduğu açıktır. Yûnus Emre, konuyla ilgili beyitlerinde her fırsatta ahlâk-ibadet birlikteliğine vurgu yapmaktadır. Nitekim o, her iki sahanın da birbirini istilzam ettirdiğini özlü bir şekilde ortaya koymakta, söylem-eylem insicamı ve tutarlılığı bakımından günümüze çok önemli mesajlar vermektedir. İbadetlerin tabii ve müşahhas bir neticesi olarak kişiyi ahlâken değiştirip dönüştürmesi gerektiğini savunan Yûnus, sahibini ahlâk ve erdemden yana tavır almaya sevk etmeyen ibadetlerin "kuru birer emek" olduğunun altını çizmektedir.

Son olarak, Yunus Emre'nin diğer eseri olan *Risâletü'n-nushıyye*'deki ahlâkî temalar üzerinde aynı doğrultuda yürütülecek yeni araştırmaların yapılması önemlidir. Öyle ki bu yönde yapılacak bir çalışma, bu yazıda ulaşılan bulguların, tespitlerin ve sonuçların tutarlılığının kontrol edilmesi açısından bir nevi test aracı işlevi görebilecektir. Yine aynı doğrultuda ahlak-ibadet ilişkisine dair yaklaşım biçimleri Ahmed Yesevî (ö. 1166), Ahî Evran (ö. 1261 ?), Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî (ö. 1273) ve Hacı Bektaş-ı Velî (ö. 1271 ?) gibi Anadolu'nun Müslüman kimliği kazanmasında rolü olan önemli şahsiyetler ve eserleri üzerinden incelenebilir. Bu doğrultuda pek çok farklı eser ve müellifin iman-ahlak, ibadet-ahlak ilişkisine yaklaşım biçimi ilgili yöntemle araştırılabilir. Söz gelimi Yûsuf Has Hâcib (ö. 1070 ?) tarafından 5./11. asırda telif edilen Türk dilinin, edebiyatının ve Türk kültür tarihinin önemli kaynaklarından biri olarak kabul edilen *Kutadgu Bilig* üzerinden gerçekleştirilecek bir inceleme, ilgili dönemin ahlak telakkisine ışık tutmak açısından elzem görünmektedir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Muhammed eş-Şeybânî. (1421/2001). *el-Müsned*. (Cilt 14, 15). Şuayb el-Arnaût vd. (thk). Beyrut: Müessesetü'r-risâle.
- Altınok, B. Y. (2017). Yeni vesikalara göre Yûnus Emre'nin Ahi Evran, Hacı Bektaş ve Şeyh Ede Balı ile ilişkisi. O. K. Tavukçu, (Ed.), *Yûnus Emre Kitabı* içinde (s. 229-242) Ankara: Akçağ Yayınevi.
- Aristoteles. (2014). *Nikomakhos'a Etik*. Z. Özcan (Çev.). Ankara: Sentez Yayıncılık.
- Arslan, H. (2020). Yesevi Hikmetlerinde Bencillik Eleştirisi. Y. E. Tansü (Ed.). *Bilge Tonyukuk anısına Türkiye ve Türk Dünyası araştırmaları-I* içinde (s. 395-415). Gaziantep: İksad Publishing House.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. (1993). *el-Câmiu's-sahîh*. (Cilt 1, 2). Mustafa Dîb el-Buğâ. (thk). Beyrut: Dâru İbn Kesîr.
- Canfer Bayraktaroğlu, H. Özcan, Z. (2020). Nikomakhos'a Etik bağlamında Aristoteles'in erdem etiği. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29(1), 277-296. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/uluidf/issue/55016/536022>
- Certel, H. (1999). Dinî hayatta ibadetin yeri ve önemi. *Dinî Araştırmalar*, 1(4), 209-222. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/da/issue/4441/61195>

- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. (1990). *es-Sihâh tâcü'l-lüga ve shâhî'l-'Arabîyye*. (Cilt 4). Ahmed Abdulfâfir Attâr. (thk.). Beyrut: Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn.
- Çağrıncı, M. (2006). *İslam düşüncesinde ahlâk*. İstanbul: Dem Yayınları.
- Çelikel, B. (2014). *Benliğin inşâsı Ahlâk-ı Nâsırî'nin eğitim bakımından içerik analizi*. İzmir: Tibyan Yayınları.
- Çelikel, B. (2009). *Gazâlî ve eğitim*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları.
- Çubukçu, İ. A. (1971). Yûnus Emre ve din felsefesi. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19(1), 1-15. doi: 10.1501/Ilhfak_0000000502
- Çınar, A. (2007). Aristoteles'in Nikomakhos'a Etik'inde pratik hikmet kavramı ve günümüz açısından önemi. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16(1), 171-191. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/uluifd/issue/13486/162942>
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. (1420/1999). *Sünenü Ebî Dâvûd*. Sâlih b. Abdilazîz (thk.). Riyad: Dâru's-selâm.
- Eralp, H. V. (1943). Ahlâk ve adetler ilmi. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 2(2), 94-104. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/iusosyoloji/issue/539/4975>
- Fahrî, M. (2004). *İslam ahlâk teorileri*. M. İskenderoğlu ve A. Arkan (Çev.). İstanbul: Litera Yayınları
- Firûzabâdî, Ebu't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb. 1426/2005. *el-Kâmûsü'l-muhît*. Beyrût: Müessesetü'r-risâle.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. (1402/1986) *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*. (Cilt 3) Beyrut: Dâru'l-ma'rife.
- Gökbulut, S. (2018). Sûfinin iç dünyasındaki mücadele: Havâtır. *Sûfî Araştırmaları* 9(18), 35-60. Erişim adresi: http://isamveri.org/pdfdr/D03784/2018_18/2018_18_GOKBULUTS.pdf
- Gölpınarlı, A. (2020). *Yûnus Emre hayatı ve bütün şiirleri*. İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- Hücvîrî, Ebû'l-Hasen Ali b. Osmân b. Ebî Ali. (1982). *Hakikat Bilgisi (Keşfü'l-mahcûb)*. S. Uludağ. (Yay. haz.). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- İbn Adî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ. (2013). *Tehzîbü'l-ahlak (Ahlâk Eğitimi)*. H. Kuşlu (Çev.). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. (t.y.). *Sünenü İbni Mâce*. (Cilt 1). Muhammed Fuâd Abdalbâkî. (thk.). Mısır: Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabî.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed. (t.y.). *Lisânü'l-'Arab*. (Cilt 3, 10). Beyrut: Dâru Sadr.
- İbn Miskeveyh, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb. (2011). *Tehzîbü'l-ahlâk*. İmâd el-Hilâlî. (thk.). Beyrut: Menşûrâtü'l-cemel.
- İzutsu, T. (1991). *Kur'an'da dinî ve ahlâki kavramlar*. S. Ayaz (Çev.). İstanbul: Pınar Yayınları.
- Kahraman, A. (2017). Yunus Emre Divan'ında şeriat, tarikat, hakikat ve marifet (dört kapı). *Kocaeli İlahiyat Dergisi*, 1(1), 1-18. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kider/issue/29468/344713>
- Kandemir, M. Y. (2000). *Örneklerle İslam ahlâkı*. İstanbul: Nesil Yayıncılık.
- Kant, I. (2002). *Ahlâk metafiziğinin temellendirilmesi*. I. Kuçuradi (Çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Karaman, H. (2020). İslam ahlâk anlayışları ve temel erdemler. M. S. Saruhan (Ed.). *İslam Ahlâk Esasları ve Felsefesi El Kitabı* içinde. (5. Baskı). (s. 186-193). Ankara: Grafiker Yayınları.
- Karamustafa, A. T. (2012). İslam tasavvuf düşüncesinde Yunus Emre'nin yeri. A. Y. Ocak (Ed.). *Yunus Emre* içinde. (s. 287-304) Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Kaymakcan, R. ve Meydan, H. (2014). *Ahlâk değerler ve eğitimi*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebû İshâk. (2019). *Doğuş devrinde tasavvuf (Taarruf)*. Süleyman Uludağ (Yay. haz.). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Kılıç, R. (2007). Ahlâk kavramının analizi. *İslam Ahlâkı ve Sevgi Sempozyumu* içinde (37-48). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Konur, H. (2009). *İnsana yolculuk: Tasavvuf ahlâkı ve ilâhî ahlâk*. İstanbul: H Yayınları.
- Köprülü, M. F. (2014). *Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar*. İstanbul: Alfa Yayınları.

- Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Zeynülsîlâm Abdülkerîm. (t.y.). *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. (Cilt 1) thk. Abdülhalîm Mahmûd - Mahmûd b. eş-Şerîf (thk.). Kahire: Dâru'l-me'ârif.
- Maraş, İ. (2005). Yunus Emre'nin hümanist yorumcuları. *Dini Araştırmalar*, 8(23), 29-38. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/51890>
- Muslu, R. (2020). İslam ahlâk nazariyeleri. K. Özköse (Ed.). *Tasavvuf El Kitabı* içinde (s. 368-371). Ankara: Grafiker Yayınları.
- Muslu, R. (2020). Tasavvufî ahlâk. K. Özköse (Ed.). *Tasavvuf El Kitabı* içinde (s. 372-376) Ankara: Grafiker Yayınları.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. (1412/1991). *Sahîhu Müslim*. (Cilt 1, 3) Muhammed Fuâd Abdülbâkî (thk.). Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye.
- Öngören, R. (2020). Anadolu tasavvuf geleneğinin oluşması. K. Özköse (Ed.). *Tasavvuf El Kitabı* içinde (s. 271). Ankara: Grafiker Yayınları.
- Özdeş, T. (2006). Ahlâk-vahiy ilişkisi ve Kur'an'da iman-ahlâk-amel bütünlüğü. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10(2), 5-21. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuifd/issue/4297/255430>
- Özköse, K. (2003). Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında tasavvufî zümre ve akımların rolü. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7(1), 249-280. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuifd/issue/4302/257445>
- Sarıtaş, K. (2018). Karacalarlı Bacı Sultan'da (Zehra Şahbaz) öze dönüş. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5(9), 109-134. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd/issue/41757/504240>
- Saruhan, M. S. (2014). İslam düşüncesinde ahlâk ilmi. *Eskişeni*, 28, 53-66. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskişeni/issue/36911/424991>
- Sinanoğlu, M. (1999). İbadet. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/233-235. İstanbul: TDV Yayınları.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. (1415/1994). *el-Mu'cemü'l-kebir*. (Cilt 6). Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefi (thk.) Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye.
- Tatçı, M. (2020). *Yûnus Emre Dîvânı*. İstanbul: H Yayınları.
- Tirmizî, Ebü İsâ Muhammed b. İsâ. (1975). *Sünenü't-Tirmizî*. (Cilt 4, 5). Ahmed Muhammed Şâkir (thk.). Mısır: Dâru İhyâi'l-kütübî'l-Arabî.
- Tosun, N. (2013). Yûnus Emre Rifâî, Hacı Bektaş Vefâî. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 14(31), 109-115. Erişim adresi: http://isamveri.org/pdfdr/D02193/2013_31/2013_31_TOSUNN.pdf
- Uludağ, S. (2013). Velî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43/25-28. İstanbul: TDV Yayınları.
- Yaran, C. S. (2010). Erdem ettiği açısından Yûnus Emre'nin ahlâk felsefesi. H. B. Başer (Ed.). *Uluslararası Yûnus Emre Sempozyumu, 26-27 Kasım 2010, İstanbul, Türkiye, Bildiriler* içinde (s. 57-67). İstanbul: İBB Yayınları.
- Yaran, C. S. (2014). İslam'a göre ahlâkî davranışlar ve kıstasları. M. Ş. Aydın (Ed.). *İslam Ahlâkî Temel Konular Güncel Yorumlar, 2014, Ankara, Türkiye, Bildiriler* içinde (s. 71-96). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları
- Yıldırım, M. (2015). Usûl hatasının ibadet-ahlâk ilişkisine olumsuz etkileri. A. Ünal (Ed.). *Geçmişten Geleceğe Ahlâk Sempozyumu 13-14 Mayıs 2015, Bartın, Türkiye, Bildiriler* içinde (19-27). Bartın Üniversitesi Yayınları.
- Yılmaz, Ö. (2013). Zaman ve mekânı aşan söylemleriyle Yunus Emre'de insan anlayışı. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 14(3), 153-168. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ogusbd/issue/11004/131667>
- Zebîdî, Ebu'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ. (1409/1979). *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. (Cilt 8, 25). Komisyon (thk.). Kuveyt: Matbaatu Hukûmetü'l-Kuveyt.

Extended Abstract

Purpose

Although there are many studies on Yunus Emre, when the relevant literature is examined, it is seen that studies focusing on the determination of his moral understanding are quite rare. Especially in the field of theology, there is a need for studies that focus on Yunus's views and thoughts. For example, the relationship between morality and religion and its relationship with worship, which is an important element of religion, should be examined. Considering that each study will shed light on a different aspect of Yunus Emre, it is undoubtedly important to determine what his views correspond to in such important areas as morality and worship. What kind of attitude does Yunus Emre have regarding morality, which is always up-to-date? According to him, what kind of relationship is there between morality and worship? What kinds of discourses stand out in the Divan? Based on these and similar problems, the main purpose of this research is to examine Yunus Emre's understanding of morality in the context of morality-worship relationship, based on the Divan.

Design and Methodology

The focus of this research is the work called Divan. As a method in the research, the couplets that we think refer to the unity of morality and worship in the Divan were used. Therefore, in the research, Yunus's views are tried to be determined by directly centered on the work in question. From this point of view, in the research, primarily Yunus Emre's moral understanding is discussed and his moral vision is associated with the moral theories that exist in the tradition of Islamic thought. The mystical understanding adopted by Yunus appears as a determining factor in analyzing his moral approach. Afterwards, couplets with the theme of morality and worship are evaluated in the Divan, and the relationship between these two concepts is examined. From this point of view, it is aimed to reveal what kind of attitude Yunus Emre has regarding the relationship between morality and worship. Finally, the strong relationship he established between these two concepts is evaluated in the light of the data of the Qur'an and Sunnah, which are the main sources of Islam. In accordance with the method adopted in this study, which deals with Yunus Emre's moral conception in terms of the relationship between morality and worship, the couplets referred to in the Divan throughout the research are shown in the footnotes in order not to disturb the flow of the text. However, it should be stated as the method followed in the article that care has been taken to preserve the original wording of the quoted couplets. In order to preserve the shape and stylistic features of the language used by Yunus Emre, the relevant couplets were used in keeping with the structure of the language in the copy prepared by Tatçı, and the words in the couplets were not simplified. Due to the nature of the study, informed consent or ethics committee approval was not required.

Findings

The close relationship between morality and worship is one of the primary issues Yunus underlines in the couplets in the Divan. Yunus Emre claims that worship is a duty of servitude that should make a person morally mature. Yunus draws attention to this at every opportunity in his couplets; he reminds us that acts of worship such as prayer, fasting, and pilgrimage should purify people from bad traits, ugly words and actions, and unbecoming attitudes and behaviors. Therefore, it is understood that in Yunus's conception of morality, worship and morality are not independent categorical distinctions. These terms are concepts that should reinforce each other. Yunus emphasizes that, technically, worship should lead to servitude and give people the consciousness of moral maturity. When the dominant theme in his works is examined, it is seen that he has a moderate approach of religion that overlaps with the basic sources of Islam and that he has developed an approach of morality that directly focuses on people. So much so that both in the verses in the Qur'an in which the value aimed with worship is expressed, and in the Prophet (pbuh). It is seen that this understanding was adopted as a principle in the words and practices of the Prophet (pbuh). As a matter of fact, Prophet

Muhammad (pbuh) also establishes a close connection between worship and good moral attitudes and behaviors in his narrations on the subject; He states that as long as they are performed sincerely, worship will lead a person to good morals. Yunus Emre, who seems to have internalized the orders and recommendations of the Qur'an and Sunnah on this subject, set a good example in his life as well as in his poems. Because, in addition to the exemplary life style he adopted and his guiding moral messages, it is understood that he offers a moral understanding based on love and tolerance to people and society.

Research Limitations

The study examines Yunus Emre's understanding of morality in the light of the couplets in the Divan. It is important that new researchers to be carried out in the same direction are made on the moral themes in Yunus's other work, Risâletü'n-nushiyye. So much so that a study in this direction can serve as a kind of test tool in terms of controlling the consistency of the findings, determinations and results reached in this paper.

Implications

Yunus Emre (d. 1320?), like Ahmed Yesevî (d. 1166), Ahî Evran (d. 1261?), Mevlânâ (d. 1273) and Hacı Bektâş-ı Velî (d. 1271?) he is one of the important figures who have a role in the society's gaining a Muslim identity. Like Yunus Emre, they placed the human element at the center of their works. In this context, the determination of the basic dynamics of Yunus's moral conception is of great importance in terms of its contribution to the correct understanding of these persons. In addition, determining Yunus's attitude towards the relationship between morality and worship will help us to develop a perspective that prioritizes people and their needs regarding the solution of many problems in individual and social life.

Originality/Value

One of the most basic and primary messages of the Qur'an is about creating the consciousness and awareness of servitude. When the principles he put forward are examined in a holistic way, it can be said that the establishment of this state of sensitivity, which is expressed in the Qur'an with the concept of taqwa, is considered as a goal-value. In this study, in which we examine Yunus's morality-worship relationship specifically in the Divan, it is understood that it is appropriate to adopt a moderate way that the Qur'an, Sunnah and reason find reasonable rather than approaches that represent extremes. According to him, the main purpose of worship is to bring its owner to a consciousness that leads to moral and virtuous behavior. Worship brings goodness to those who continue to fulfill them with sincerity and sincerity. Yunus argues that worship should change and transform a person morally as a natural and concrete result. Therefore, he underlines that the worships that do not lead the owner to take a stand on the side of morality and virtue are "vain effort".

Araştırmacı Katkısı: Mustafa TANRIVERDİ (%100).



Yunus Emre Döneminde Anadolu'nun İktisadi Çöküşü ve Vergi Zulmü ¹

Burak ÖKDE ²

Başvuru Tarihi: 01.11.2021

Kabul Tarihi: 28.12.2021

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Öz

Yunus Emre Türk Dünyası'nın yetiştirmiş olduğu saygın şair ve düşünce insanlarından biridir. Yetiştirdiği dönemin zor şartlarına rağmen hoşgörü ve barış dilini şiirlerinde temel alan bir üslup belirlemiştir. Bu üslup onu yüzyıllar boyunca hatırlanan ve saygı gören bir isim hâline getirmiştir. Özellikle yaşadığı dönem göz önüne alındığında Yunus'un dili daha çok takdir görmektedir. 13. yüzyılda Anadolu tarihte örneği az rastlanır bir değişim yaşamıştır. Bu yüzyılın ilk yarısı bolluk, refah ve huzur dönemi olmuştur. Yunus'un yaşadığı ikinci yarısı ise savaşlar, isyanlar, yağmalar ve Moğol baskısı ile geçen, can ve mal güvenliğinin olmadığı bir dönemdir. Çalışmanın amacı da 13. yüzyılın ikinci yarısında ve 14. yüzyılın başlarında yani Yunus'un yaşadığı dönemde, Anadolu'da meydana gelen iktisadi ve ticari hayatın değişimi ortaya koymaktır. Çalışma sonucunda Anadolu'da halk üzerinde yoğun bir vergi yükünün olduğu, huzur ve refahın yerini sefalet ve savaşların aldığı ve iktisadi hayatın sistemsiz olarak çöktüğü ortaya konulmaktadır. Ortaya çıkan yeni durum Anadolu'da büyük göçlerin yaşanmasına, batı bölgelerinde yer alan uç beyliklerinin nüfusunun artmasına neden olmuştur. Beyliklerin doğu tarafından Moğol baskısı ve işgali ile kuşatıldıklarını göz önüne alırsak, Türkler'in batıya doğru olan fetih ve yerleşme politikalarını da daha iyi anlayabiliriz. Devlet otoritesinin olmadığı, yokluk, kıtlık, savaş, yağma ve isyanların olduğu bir dönemde, Yunus'un sevgi ve hoşgörü yaklaşımı, O'nu daha değerli kılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Yunus Emre, Anadolu Selçuklu Devleti, Vergi, Vergi Baskısı

Atıf: Ökde, B. (2022). Yunus Emre döneminde Anadolu'nun iktisadi çöküşü ve vergi zulmü. *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 22(Özel Sayı), 43-56.

¹ Bu çalışma etik kurul izin belgesi gerektirmemektedir.

² Hakkari Üniversitesi İİBF Maliye Bölümü, burakokde@hakkari.edu.tr, ORCID: 0000-0002-0314-1293



The Economic Collapse and Tax Oppression of Anatolia in the Period of Yunus Emre

Burak ÖKDE³

Submitted by: 01.11.2021

Accepted by: 28.12.2021

Article Type: Research Article

Abstract

Yunus Emre is one of the respected poets and intellectuals that the Turkish World has raised. Despite the difficult conditions of the period in which he grew up, he determined a style based on the language of tolerance and peace in his poems. This style has made him a name that has been remembered and respected for centuries. Yunus's language is more appreciated, especially considering the period in which he lived. Anatolia in the 13th century has experienced a change that is rare in history. The first half of this century has been a period of abundance, prosperity and peace. The second half of the century in which Yunus lived was a period of wars, rebellions, looting and Mongol pressure, and there was no security of life and property. The aim of the study is to reveal the change in the economic and commercial life in Anatolia in the second half of the 13th century and the beginning of the 14th century, that is, in the period when Yunus lived. As a result of the study, it is revealed that there is a heavy tax burden on the people in Anatolia, misery and wars have replaced peace and prosperity, and the economic life has collapsed systematically. The new situation that emerged caused great migrations in Anatolia and an increase in the population of the border principalities in the western regions. If we consider that the principalities were surrounded by Mongolian pressure and occupation from the east, we can better understand the Turks' westward conquest and settlement policies. Yunus's approach of love and tolerance makes him more valuable at a time when there is no state authority, poverty, famine, war, plunder and rebellion.

Keywords: Yunus Emre, Anatolian Seljuk State, Tax, Tax Pressure

³ Hakkari University Faculty of Economics and Administrative Sciences Department of Public Finance, burakokde@hakkari.edu.tr, ORCID: 0000-0002-0314-1293

Giriş

Yunus Emre, Türk tarihi açısından önem arz eden ve Türk tarihinin dönüm noktası sayılabilecek 13. yüzyılın ikinci yarısı ile 14. yüzyılın ilk çeyreğinde yaşamıştır. Hoşgörü ve sevgi merkezli yaşam felsefesi ile tarihte yer alan Yunus'un, günümüze kadar ulaşmış olmasının bir nedeni de yaşadığı dönemde mevcut olan zor şartlar, savaşlar, kıtlıklar ve yoksulluk olabilir. İçinde yaşadığı döneme tezat olabilecek şekilde hoşgöründen ve sevgiden bahseden Yunus, bu tezat durum sayesinde gönüllerde daha derin yer etmiş olabilir. Bu nedenle Yunus'u anlamak için yaşadığı dönemdeki zorlukları iyi tahlil etmek gerekmektedir.

Anadolu, 10. ve 11. yüzyıldan itibaren Türk göçlerine sahne olmuştur. Türkler geldikleri yerlerin kültürünü ve iktisadi özelliklerini de birlikte getirmişlerdir. Genellikle tarım ve hayvancılıkla uğraşan Türkler, toplayıcılıkla da ilgilidirler. Yunus Emre de toplamış olduğu yabancı meyveleri, Hacı Bektaş-i Veli ile buğday karşılığında takas etmek istemiştir (Baykara, 2004, s. 279).

1204 yılında meydana gelen 4. Haçlı Seferi, İstanbul'un işgaline neden olmuştur. Bu işgal neticesinde İstanbul yıllarca yağmaya uğradığı gibi, Anadolu'da da siyasi yapıda değişimler gözlemlenmiştir. Bizans yönetiminin zayıflaması ile, Moğol istilasının da başlamadığı dönemde, yani 13. yüzyılın başlarında ortaya çıkan bu siyasi boşluktan Anadolu Selçuklu Devleti (Selçuklular) faydalanmış ve Anadolu'da siyasi ve iktisadi ağırlığını ortaya koyarak mevcut boşluğu doldurmuştur. Bu durumun daha sonraki yıllarda ortaya çıkacak iktisadi ve siyasi etkileri olacaktır (Aksoy, 2019, s. 192).

13. yüzyıl tarih sahnesinde ilginç olayların yaşandığı bir asır olarak dikkat çekmektedir. Türkler açısından da müstesna bir asır olarak değerlendirilmektedir. Türkler Anadolu'da bu yüzyılın başında güçlü bir ilerleme sergiledikleri gibi yüzyılın ikinci yarısında bir çöküş dönemine girmişlerdir (Turan, 1996, s. 539). Yabancı kaynaklar da 13. yüzyılda Selçuklular'ın refah ve zenginliğinden sıkça bahsetmektedirler. Şüphesiz bu refahın kaynağı bilinçli bir şekilde uygulanan devlet politikalarıdır (Bedirhan, 2015, s. 28).

Bu politikalarından en önemlisi Selçuklular'ın izlemiş olduğu iskân politikasıdır. Nitekim Anadolu Rum, Ermeni ve Arap kökenli yerleşiklerin bulunduğu bir yerdir. Ancak, bu unsurlar zorunlu nedenler olmadıkça kendi bölgelerinin dışına çıkmaz ve farklı bölgelerle sınırlı olarak ticaret yaparlardı. 12. yüzyıldan sonra Anadolu'ya yayılan Türkler farklı bölgelerde ziraat ve hayvancılıkla uğraşmış ve farklı bölgelerdeki Türkler ile ticaret yapmışlardır. Türkler arasında mevcut olan bu bağ ticaretin hızlanmasını ve Anadolu'ya yayılımının artmasına neden olmuştur (Aksoy, 2019, s. 196).

13. yüzyılın ikinci yarısı ile 14. yüzyılın ilk yıllarında ise mevcut durum tersine dönmüştür. Bu dönemde her türlü olumsuzluk yaşanmıştır. İç karışıklıklar, Türkmen isyanları, halka uygulanan ağır vergiler, kuraklık ve yağma hareketleri gibi olayların yanında Moğol saldırıları da durumu iyice kötüleştirmiştir (Günay ve Horata, 1994, s. 8).

Yunus Emre de bolluğun ve refahın değil, çöküş döneminin başladığı ve Babailer İsyanının gerçekleştiği 1240 yıllarında dünyaya gelmiştir. Akabinde 1243 yılında Moğollar ile yaşanan Köseadağ Savaşı'nın kaybedilmesi, Selçuklular'ın Anadolu'da hakimiyetini kaybetmesine ve Moğol idaresinin gölgesinde var olan bir devlet hâline gelmesine neden olmuştur. Daha sonra meydana gelen iç çatışmalar ve Moğol baskıları neticesinde Anadolu'da yaşanan çöküş dönemi, İlhanlı Devleti'nin (İlhanlılar) yıkılacağı 1335 yılına kadar devam edecektir (Yediyıldız, 1991, s. 24).

Böyle bir dönemde yaşayan Yunus'un geçimini nasıl sağladığı net değildir. Yerleşik olarak ziraat ile uğraşmış da olabilir, göçebe olarak hayvancılık da yapmış olabilir. Çöküş ve yokluk döneminde ayırım yapma fırsatı bulamadan çalışmış da olabilir. Yunus'un hoşgörü yaklaşımı bu şartlarda şekillenmiş, ayrıca farklı etnik ve dini kimliklerin de yoğun olduğu Anadolu'da eşitlik söylemi bu unsurlardan da etkilenmiş olabilir (Göçer, 2020, s. 826).

Selçuklular'ın çöktüğü, beyliklerin ortaya çıktığı bir dönemde yaşayan Yunus, şüphesiz bu ortamdan etkilenmiştir. Siyasi belirsizlik ve iç çekişmeler ile beraber Moğol saldırılarının sürdüğü bu ortamda halkın herhangi bir can ve mal güvenliği de bulunmuyordu. Böyle bir ortamda Yunus, sabrı, metaneti, hoşgörülü ve sabırlı olmayı telkin etmiştir. Şiirlerinin yaşadığı çevreye ve daha uzaklara ulaşarak Türkmen boylarına umut verdiği ve manen insanları desteklediği sonucu çıkarılabilir (Arayancan, 2021, s. 205).

Ahi örgütüyle göçebe Türkmenler'in birbirine destek olması da bu yokluk, savaş ve kaos ortamıyla açıklanabilir. Yunus Emre'nin babasının da muhtemelen Babailer İsyanına katılan ahiler ile hareket ettiği düşünülebilir. Bu durumda Yunus'un, sevgi, sükûnet ve barış ortamına olan özlemi ve söylemi daha iyi anlaşılabilir. Yunus, hiç kimseyi sevgi ve hoşgörü söyleminin dışında bırakmadan, tüm Anadolu unsurlarını kucaklamaktadır. Çünkü bu yıkım ve çatışma ortamının tüm halklar üzerinde olan olumsuz etkilerinin farkındadır (Göçer, 2020, s. 827).

Türkiye Selçuklu Devletinin İktisadi Gelişimi

Malazgirt Zaferinden (1071) sonra Türklerin Anadolu'ya yayılması ve yerleşmesi hız kazanmıştır. Türkler bu tarihten sonra gerçekleştirdikleri iskan politikaları ve zenginleştirdikleri ticari hayatın ardından bir refah ve huzur dönemi yaşamışlardır. Bunu yaparken de yerel unsurlarla kaynaşma yolunu seçmiş, savaş ve yağma yöntemlerini kullanmamışlardır.

Selçuklular'ın Anadolu'ya entegre olmasının, ekonomik ve kültürel faaliyetlerinin takip edilmesinin en çarpıcı kanıtı olarak kervansaraylar ve dini yapılar gösterilmektedir (Peacock, 2014, s. 278). Bu durum Selçuklular'ın Anadolu'yu bayındır ve güvenli bir bölge hâline getirmelerinin bir sonucu olarak değerlendirilmektedir. Bu ortam sayesinde ülke çapında üretim ve ticaret hayatı zenginleşmiş, yolların güvenli hâle getirilmesi ve kervansaraylar yapılması sayesinde yeni ticaret yolları ortaya çıkmış ve Anadolu'da birçok kent zenginleşmiştir.

Selçuklular döneminde önem kazanan ticaret hayatının bir sonucu olarak kuzey-güney doğrultusunda yer alan şehirler, yeni ticaret yolları arasında yer almışlardır. Bağdat-Halep-Malatya-Sivas-Trabzon doğrultusunda yer alan hattın orta noktasında yer alan Sivas, ticari bir merkez hâline gelmiştir (Darendeli ve Binan, 2021, s. 147). Bir diğer gelişen şehir ise doğu-batı aksında yer alan Erzincan'dır. Erzincan da Sivas ve Konya gibi ticari hayatın zenginleştiği illerdendir (Yuvalı, 1990, s. 597). Aynı şekilde güneyde de liman kenti olan Ayas, ithalatın ve ihracatın yaygın olarak gerçekleştiği bir kent konumundadır (Bedirhan, 2016, s. 20).

Ülkenin başkenti Konya ise tüm bu ticari faaliyetlerin merkezindedir. Kuzeyden güneye ve doğudan batıya ülkedeki ticaret yollarının coğrafi konumu gereği kesişim noktasında olan Konya, başkent olmasının yanında ticaret merkezi olarak da dikkat çekmektedir (Aksoy, 2019, s. 211).

Selçuklular, canlı ticaret hayatı ve güçlü mali yapı ile birlikte kültürel ve bilimsel alanlarda da çalışmalarını yaygınlaşmasına zemin hazırlamıştır. Bu konuda özellikle islami alanlarda yapılan çalışmalarda Ahlat dikkat çekmektedir. Bu çalışmalarından ve çok sayıda din aliminin yetişmesinden dolayı Ahlat 'kubbetül İslam' olarak adlandırılmıştır. Aynı zamanda çok sayıda mimari eserin ortaya koyulmasında Ahlat önemli bir paya sahip olmuştur (Bedirhan, 2015, s. 41).

Anadolu'da yapılan yatırımlar ile birlikte huzur ve güven ortamının sağlanması iktisadi ve sosyal hayatı geliştirmiştir. Bununla birlikte ticaret ve ihracat hayatının zenginleşmesi için, kara komşularından bağımsız olarak deniz ticaretinin de gelişmesi gerekmektedir. Çünkü o yıllarda sıklıkla karşılaşılan kara komşuları ile çıkan çatışmalar ve savaşlar gümrüklerin kapanmasına neden olmaktadır. Bu nedenle ticarete ve üretimde istikrarın sağlanması için sahil kentleri de fethedilmiştir.

Kuzeyde ve güneyde yer alan liman kentlerinin ele geçirilmesi ile Selçuklular, ticarete denizlerden önemli oranda istifade etmiştir. Gemilerle yabancı ülkelerden gelen ürünler Antalya'ya indirildikten sonra, Anadolu'ya Kayseri, Konya, Sivas ve Erzincan gibi iller üzerinden yayılma imkânı bulmuştur (Bedirhan, 2016, s. 24).

Bu dönemde gerek ticaret hayatının gelişmesi gerek göç ile gelen Türkmenlerin iskân edilmesi için, ülkede barış ve huzurun tesis edilmesi gerekliliği ortaya çıkmıştır. Bu amaçla ülkede yer alan diğer etnik ve dinî unsurlarla çatışma değil, uzlaşma ve birlikte çalışma ortamından istifade edilmiştir (Aksoy, 2019, s. 193).

Huzurun ve barışın tesis edilmesi, canlı ticaret hayatı ve düşük vergiler sadece Selçuklu hakimiyetinde yaşayanları değil, komşu ülkeleri de cezbetmiştir. 12. yüzyılın sonlarına doğru Bizans ile komşuluk ilişkilerinin yaygınlaşması, Bizans'ın uygulamış olduğu yüksek vergiler ve adalet anlayışının zedelenmesi, birçok Bizans köylüsünün Selçuklular hakimiyetindeki köylere yerleşmesine neden olmuştur. Bu durum iktisadi olduğu kadar, kültürel etkileşimin artmasına da neden olmuştur. Bu şekilde gerçekleşen göçlerin en önemli sebeplerinden biri de Selçuklular'ın kendisine bağlanan köylülerden vergi almayacağını belirtmiş olmasıdır (Demirkent, 2000, s. 153).

Ticaret hayatında yaşanan bu gelişmelerin etkileri devletin vergi gelirlerinde de görülmektedir. Artan ticaret ve üretim sonucunda devletin gelirleri Moğol işgaline kadar artmıştır. Moğol işgalinden önce Anadolu'dan 15 milyon, Doğu Anadolu ve Musul'dan 10 milyon, Ahlat'tan ise 2 milyon Dinar vergi toplanmaktaydı. İşgal ve yağma hareketinin başlamasından sonra ise Anadolu'dan 3,3 milyon, Doğu Anadolu ve Musul'dan 1,9 milyon, Ahlat'tan ise 390 bin Dinar vergi toplanabilmiştir (Turan, 2003c, s. 371). Bir başka kaynakta ise 13. yüzyılda Avrupa ile kıyaslanınca Selçuklular'ın vergi gelirleri 27 milyon altın iken, Fransa 3 milyon, İngiltere ise 4 milyon altın vergi gelirin sahipti (Turan, 1993b, s. 361). Moğol işgali ile Anadolu'da yaşanan gerilemenin mali boyutu açıkça görülmektedir.

Bu tablonun ortaya koyduğu bir diğer sonuca göre, vergilerin sadece bir devletin gelir kaynağı olarak yorumlanmaması gerektiği anlaşılmaktadır. Vergiler, aynı zamanda devletin ülkedeki hakimiyetini, otoritesini ve sahip olduğu iktisadi gücü de göstermektedir. Güçlü bir vergi sistemi bir devletin varlığını sürdürebilmesi için de gereklidir (Demir, 2018, s. 80). Bir devletin ülkedeki hakimiyeti kaybetmesi ile ekonomik faaliyetler zarar göreceği gibi, devletin mali durumu da şüphesiz olumsuz etkilenmektedir.

Selçuklular'ın siyasi ve idari yapısı incelendiği zaman ise görülmektedir ki, dönemdeki diğer devletlere benzer şekilde idari ve mali yapılanmasının başında divan yönetimi bulunmaktadır. Divan örgütlenmesinin başında büyük divan yer almaktadır. Alt kademedeki divanlar ise sultanın dış ülkelerle ilişkilerinin ve yazışmalarının görüşüldüğü Divanül İnşa, ordu ile alakalı mevzuların görüşüldüğü Divanül Arz ve mali işlerin görüşüldüğü Divanü İstifa olarak adlandırılmaktadır (Küçük, 2013, s. 239). Böyle bir yapılanma mevcut olmasına rağmen, kayıtların net olmaması ilginçtir. Nitekim, Selçuklular'ın idaresi altında farklı din ve milletlerden insanlar yaşamakta idi. Bu yapı nedeniyle vergi sisteminin tam olarak netleşmediği düşünülebilir.

Farklı din ve milletlerin bir arada yaşaması dolayısıyla, zenginleşen ticaret hayatına karşılık, Selçuklular'da devletin hangi vergileri aldığı net olmamakla birlikte, toplanan vergilerin sadece şer'i vergiler olmadığı da bilinmektedir (Ağdemir, 2021, s. 640). Vergiler üzerindeki belirsizlik, Osmanlı Devleti öncesi Türk devletlerinde karşılaşılan genel bir sorundur. Eğer vergileme ile ilgili detaylı bilgiler olsaydı, buradan yola çıkarak nasıl bir idare ve üretim yapısı olduğu konusu da daha iyi anlaşılabilirdi (Polat, 2010, s. 49). Vergilerin toplanmasında ise zamanla yöntem değişikliğine gidildiği görülmektedir.

Bazı tarihi belgelere göre bir ile atanan komutanın aynı zamanda o ilin vergilerini toplamada yetkili kılındığı görülmektedir. Bu durum il valilerinin aynı zamanda ikta sahibi olduğuna da işaret etmektedir (Köymen, 1964, s. 336).

Ancak, kuruluş zamanlarında görülen illerin iktâ sistemiyle en yüksek rütbeli komutanlara tahsis edilmesinin birtakım sakıncaları bulunuyordu. Özellikle merkezi sistemin zayıflaması ve iktâ sahiplerinin güç kazanma ihtimali, daha sonraki dönemlerde bu uygulamadan vazgeçilmesine neden olmuştur. Yeni uygulama ile, bir ilin başındaki komutan, bölgedeki vergiler üzerinde hak ve sorumluluk sahibi olmadan sadece kendisine görevi karşılığında verilen maaş ile gelir sahibi olmaya başlamıştır. Bu durum şüphesiz devletin daha merkezîyetçi bir anlayışa sahip olduğunu göstermektedir (Göksu, 2009, s. 146). İktâ sisteminin bir diğer olumsuz tarafı ise, merkezi otoritenin zayıflaması durumunda, kontrolsüzlük sonucunda sistemin halkı ezen bir görüntü vermesine neden olmasıdır (Demir, 2018, s. 83).

Selçuklularda iktâ sistemi, siyasi istikrarsızlıklar ve mücadeleler dolayısıyla yavaş yavaş sarsılmış ve İlhanlılar'ın Anadolu'yu tamamen işgal altına almaları ile birlikte Selçuklu ordusu fiilen ortadan kalkmış ve Selçuklu iktâ sistemi de yıkılmıştır (Aktan, 1986, s. 172).

İktâ sistemi daha sonraki dönemlerde siyasi, iktisadi ve sosyal huzur ortamının bozulmasıyla etkinliğini iyice kaybetmiş, Moğol saldırıları ve İlhanlı işgali ile yok olan Selçuklu ordusu ile birlikte tarihe karışmıştır. Ülkeye yapılan işgal hareketleri ve savaşlar, vergilerin artırılmasına neden olmuştur. Bu durumun bir sonucu olarak isyan hareketleri görülmektedir.

Bu isyanların en bilinenlerinden Babailer isyanıyla birlikte Selçuklular üzerinde olumsuz etkiler meydana getiren Oğuz isyanı da Türkmenlerin çıkarmış olduğu isyanlardır. Bu isyanlara baktığımız zaman halk üzerinde olumsuz etkileri olan vergilerin etkileri dikkat çekicidir (Ağdemir, 2021, s. 644).

Selçuklular 1237-1246 tarihleri arasında siyasi ve iktisadi olarak zayıflaması sonucunda ortaya çıkan isyanlar ile birlikte gücünü iyice kaybetmiştir. Moğol saldırılarına karşı da savunmasız kalan devlet yok olmuş ve 1330'lu yıllara kadar Anadolu'yu Moğol valileri yönetmiştir (Soltani ve Rezaei, 2019, s. 160).

13. yüzyılın ilk yarısında sultanların büyük başarısı ile devlet büyük bir yükseliş göstermiştir. İç çekişmelerle birlikte zayıflayan bu yükseliş, Moğollar nedeniyle yerini bir yıkıntıya bırakmıştır. Bu yok oluş sonraki yüzyıllarda Anadolu'nun batısında yerini yeni gelişmelere ve ilerlemelere bıraksa da Anadolu'nun doğusu bir daha eski canlı ve zengin günlerine kavuşamamıştır (Yuvalı, 1990, s. 589, 590). Anadolu'da halkın üstünde İlhanlılar'ın baskıları yeterince zorluk yaşatırken, kıtlık ve kuraklıklar ile sıkıntılar dayanılmaz boyutlara ulaşmıştır (Yuvalı, 1990, s. 586).

Selçuklular'ın ekonomiye ve ticarete vermiş olduğu önem, döneminin en ayırt edici özelliklerinden biridir. Ticarete vergi indirimleri, sermaye sahiplerinin gerekli görülen yerlere iskan, ahi teşkilatı, ticaret güzergahlarının oluşturulması ve güvenceye alınması gibi uygulamalar ticarete verilen önemi göstermektedir (Bedirhan, 2015, s. 41).

Ticaret hayatının önemli bir parçası olan ahiler, Anadolu'da yerleşik hayata yeni geçen unsurları içinde barındıran bir topluluk hüviyetindedir. Yerleşik hayata tam olarak adapte olamayan Türkmenler, kent çevrelerinde eski alışkanlıklarına devam etmişlerdir. Moğol saldırıları başladığı zaman tekrar göçebe yaşam tarzına dönüldüğü bilinmektedir. Bununla birlikte göçebe yaşam tarzını benimseyen ahilerin Moğol istilasına direniş gösterdikleri de değerlendirilmektedir (Polat, 2010, s. 55).

Kösedağ Savaşı Sonrası Çöküş Dönemi

Anadolu'nun yaşamış olduğu bolluk, bereket ve huzur dönemi kalıcı olmamıştır. Yunus Emre'nin doğduğu yıllardan ölümüne kadar Anadolu kıtlıklar, isyanlar, işgaller ve yağmalarla yok edilmiştir.

13. yüzyılın ortalarından itibaren Moğol saldırıları devlet otoritesini zayıflatmış ve halk ağır vergiler ödemek durumunda kalmıştır. Can ve mal güvenliğinden endişe eden halk, sınır köylerine doğru yoğun göç hareketleri başlatmış ve Bizans Devleti sınırlarında bir nüfus artışı meydana gelmiştir (Akın, 1968, s. 4).

Özellikle Moğol saldırıları ve işgali başladıktan sonra halk artık eski huzur ve refah dönemini bir daha görememiştir. Moğollar ile olan savaşı kaybeden Selçuklular, bundan sonraki dönemde giderek artan istek ve vergileri karşılayabilmek için daha çok vergi toplamak durumunda kalmıştır. Bunun yanında Moğollar bazı yerlere kendi askerlerini ve yöneticilerini görevlendirerek buraları bizzat yönetmiş ve vergilendirmiştir.

Moğolların topladığı verginin değerini anlayabilmek için şöyle bir karşılaştırma yapılabilir. Moğol devletinde "Baliş" yaygın bir para birimidir. İlhanlılar'da da Moğol Devleti'nde olduğu kadar olmasa da bu para birimi kullanılmıştır. Bir Altın Baliş 200 kağıt paraya, bir dinar ise bir gümüşe denk gelmekteydi (Kopar, 2008, s. 126).

Moğol Devleti'nin mali yapısı üç temel vergi unsuruna dayanmaktaydı. Bu vergilerden ilki toprak sahiplerinden alınmaktaydı. İkinci vergi türü konar-göçer yapıda bulunanlardan alınan hayvan vergisi, üçüncü vergi ise şehirlilerden ve tacirlerden alınan vergiydi (Validi, 1931, s. 18).

Vergiler, önceden türleri ve oranları belirlenmiş olarak tahsil edilirdi. Bununla birlikte vergilerin ödeme zamanı da önceden belirlenmiştir. Vergi konusunda Moğollar kaideleri belirlenmiş olan verginin tahsilini kısa zamanda gerçekleştirmiş, ihmali olan görevlileri ise cezalandırmıştır (Köymen, 1964, s. 357).

Selçuklular'da ise vergilendirme dört temel kaynağa ayrılmıştır. Özellikle Moğol saldırıları sonucunda alınan vergilerde Moğolların masrafları ve istedikleri haraçlar için de kalem ayrılmıştır. Cizye olarak alındığı düşünülen vergi ile birlikte, Anadolu'da konaklayan Moğol ordusu masrafları için de bir vergi toplanmaktaydı. Posta vergisi olarak toplanan diğer verginin de Moğol elçilerinin, kuryelerinin gidiş ve dönüş masraflarına harcandığı tahmin edilmektedir. Bu vergilerin dışında bir de sınır boylarında yerleşik olan beylerden alınan uç vergisi mevcuttu (Aksarayı, 2000, s. 68).

1243 Kösedağ Savaşı'nın kaybedilmesi ile birlikte Selçuklular'ın Moğollar'a yıllık vergi, köleler, yük ve besi hayvanları gibi tazminat ödemesi konusunda anlaşıldı. Bununla birlikte Moğolların da Selçuklu iç işlerine karışmaması konusunda karara varıldı. Ayrıca, Moğol elçilerinin yol masrafları da Selçuklular tarafından karşılanacaktı (Erdem, 1995, s.95).

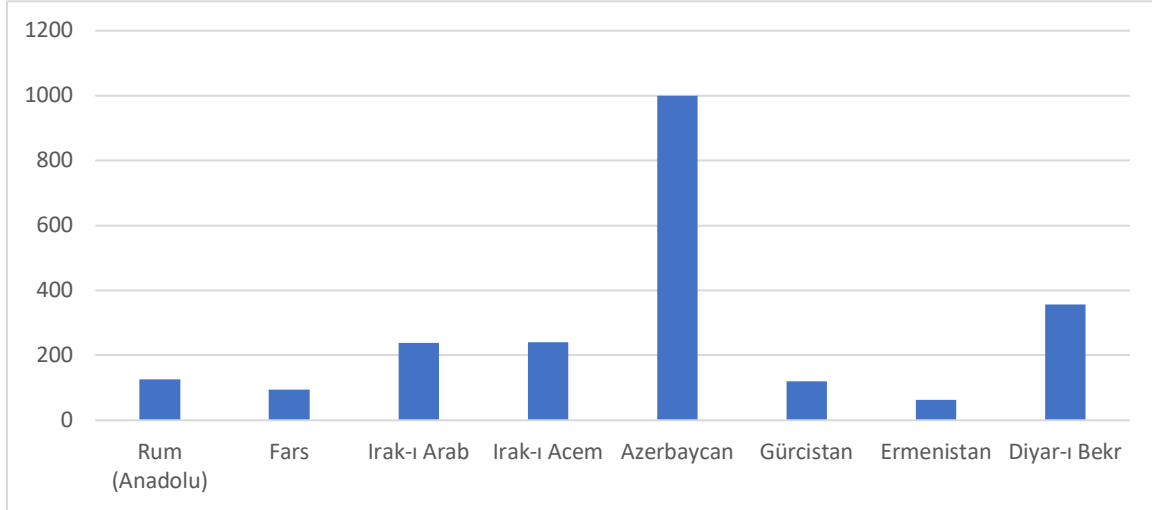
1258 yılında İlhanlı'lara Rum diyarından (Anadolu) ödenecek olan vergiler; yirmi tümen (1 tümen 10 bin dinar), kumaşlar, altın işlemeli eşyalar ve bin tane yük taşıma hayvanı şeklindedir (Aksarayı, 2000, s. 46). Yapılan anlaşma Selçuklular tarafından karşılanamayacak veya devleti zor duruma sokacak nitelikte değildi. Bununla birlikte Moğol istekleri ve vergileri gün geçtikçe artmış ve yük hâline gelmeye başlamıştır (Yuvalı, 1990, s. 582).

Bu durum 1276 yılına kadar vergilerin sürekli artışı ile devam etti. Selçuklular'ın iktisadi ve idari yapılanması yok olma noktasına kadar geldi. 1256'dan itibaren İlhanlı Devleti'nin kurulması ile de süreç kötüleşerek devam etti. Selçuklular üzerinde vergi yükü o kadar artmıştı ki, İlhanlı'lara ödenecek vergiler için kaynak bulunamadığından, devlet yönetimindeki idareciler, maaşlarından bu yükü karşılamaya çalışmışlardır. Ağır vergilerden dolayı isyan eden Türkmenlere beylik unvanı verilerek sorun çözülmeye çalışılmıştır (Kopar, 2008, s. 129).

Ortaya çıkan güvensizlik ortamı ticaret hayatını da olumsuz etkilemiştir. Ülke içinden ve dışından gelen kervanlar sürekli yağmalanır hâle gelmiştir. Kıymetli madenler yağmalandığından dolayı, bu durum sanayi alanında üretimin de yok olmasına neden olmuştur (Kopar, 2008, s. 134).

İlhanlı Devleti'nin kurulması ile Anadolu'nun durumu farklı bir boyuta ulaşmış durumdadır. Ülkenin ekonomisi ve idari yapısı çökmüş, ülke işgal altında kalmış, ülkede bulunan İlhanlı askerlerinin masraflarını karşılamakla yükümlü olan devlet bu yükün altında ezilmiştir (Yuvalı, 1990, s. 584).

Şekil 1'de 13. yüzyılda İlhanlılar'ın vergi gelirleri gösterilmektedir. Vergi gelirleri "tümen" cinsinden gösterilmiş olmakla birlikte, 1 tümen 10 bin dinara karşılık gelmektedir. Dolayısıyla Anadolu'dan elde edilen gelir 126 tümen yani 12 milyon 600 bin dinar etmektedir.



Şekil 1. İlhanlı vergi tahsilatı (Tümen, 10.000 dinar=1 Tümen) Kaynak: Güneş, 2021, s. 98.

Turan'ın (2003c: 371) verdiği bilgilerde Selçuklular Anadolu'dan Moğol istilası öncesinde 15 milyon dinar vergi toplamaktadır. Dolayısıyla Şekil 1'deki veriler göz önüne alındığında 15 milyon dinar verginin 12 milyon 600 bini İlhanlılara vergi olarak ödenmektedir. Bu tutarlara, Anadolu'ya yerleşik olan Moğol askerlerinin masrafları ve keyfi haraçlar dahil değildir.

Selçuklular'ın hakimiyetini kaybetmesi ile Anadolu'da ticaretin kontrolünü de Moğollar sağlamaya başlamıştır. İlhanlılar'ın doğudaki Memlûklüler ile olan rekabeti, batıda ticari etkileşim sağladığı hristiyan ve yahudi milletlerle ilişkilerini geliştirmesine neden olmuştur (Kopar, 2008, s. 127).

Bu durum aynı zamanda 13. yüzyılda görülen siyasi bloklaşmanın da bir sonucudur. İlhanlı ve Memlûklü Devletleri dönemin iki süper gücü olarak tarih sahnesinde yer almıştır. İlhanlı'lar Fars, Kafkas ve Anadolu üzerinde yaklaşık 100 yıl boyunca tek egemen güç olmuşlardır (Haykıran, 2019, s. 161).

Böyle bir durumda Selçuklular elde etmiş olduğu limanlar nedeniyle bir deniz gücü olmaya çalışmışsa da esas unsurları kara kuvvetlerindedir. Bu nedenle ticareti yönlendirebilmek ve etkin bir vergileme sağlayabilmek için kara kuvvetlerinin güçlü olması gerekmektedir (Aksoy, 2019, s. 211). Ancak, ortada bir mali güç kalmadığı gibi, düzenli bir ordunun varlığından söz etmek de artık mümkün değildir.

İlhanlılar'ın Anadolu'ya olan etkileri galip bir devletin mağlup devletten aldığı savaş tazminatı ve vergiler ile sınırlı değildi. İlhanlılar Anadolu'nun adeta varını yoğunu istediler, her zaman daha fazlası için geldiler. Artık vergi olarak alınacak bir şey kalmayınca da geri kalanları adeta yağmalayıp götürdüler. Anadolu'ya görevlendirilen İlhanlı görevlileri bir altın vergisi olan yerden on altın almış, üç bin altınlık yerden elli bin altın vergiyi tahsil etmiştir. Önüne gelene keyfi para cezaları uygulamış, devlet adamlarından rastgele paralar toplamıştır (Turan, 2003c, s. 632).

Özellikle 1256'dan sonra Moğol orduları Anadolu'ya tamamen yerleşmiştir. Yıllık ödenen vergi ve hediye yükünden bunalan Selçuklular, bu ordunun masrafına da katlanmak zorunda kalmışlardır. Zaman zaman farklı seferler için ordu geri çağrılmışsa da Anadolu artık sürekli Moğol askerleri ile yaşamak zorunda kalmıştır (Erdem, 2003, s. 51).

İlhanlılar istediği vergilerde sürekli artışa gitmiştir. Bu durum öyle bir noktaya gelmiştir ki, İlhanlı Veziri Kazvini "gerekli olmadığı hâlde" vergileri artırmış, hatta kişi başına "can" vergisi koyup tahsil etmeye başlamıştır. Bu durum artık insanların isyan etmesine neden olmuştur (Aksarayı, 2000, s. 117).

1285 yılında ise İlhanlı şehzadeleri Anadolu'ya gelerek Erzincan'da kışı geçirmek için konaklamışlardır. Erzincan Beyi, onların istek ve ihtiyaçlarını karşılamakta zorlanmıştır. Şehzadelerin istekleri o kadar büyüktür ki, elli yıllık hazine vergisi, eldeki paralar ve mallar şehzadeler için harcanmıştır. Söylenilenlere göre Moğolların isteklerini karşılamak için eldeki avuçtaki her şey harcanmış, halkta yakacak bir mum bile kalmamıştır. Yapılan harcamaların kayıtlarını tutmak bile bir günden fazla sürmüştür (Aksarayı, 2000, s. 115). Aksarayı vergi toplayan mültezimlerden bahsederken "her biri Ebu Leheb'e hizmetçi ve köle olmaya hazır" ifadelerini kullanmaktadır (Aksarayı, 2000, s. 208-209). Bu durum Anadolu'nun mahkûm kaldığı baskı, eziyet ve zulmü ifade eder niteliktedir.

Moğol ordusunun yapmış olduğu tahribat yanında, halkın İlhanlı taraftarı yöneticilere karşı göstermiş olduğu isyanlar ticaret hayatını ve ziraat üretimini olumsuz etkilemiştir. Yüksek ve sürekli vergiler her tabakada hissedilerek, insanların günlük yaşamlarını çekilmez hâle getirmiştir (Kopar, 2008, s. 135).

İlhanlılar'ın kurmuş olduğu yağma düzeni sürekli etkisini artırır niteliktedir. Bu dönemde kontrolü elden kaybetmemek için Anadolu'da Moğol birliklerinin sayısında da artışlar yaşanmıştır. Buna bağlı olarak kontrol ettikleri bölgedeki vergileri de sürekli artırmışlardır. Selçuklular'ı adeta esir aldıkları gibi, buldukları bölgelerin yöneticilerini de kendi aralarından atamışlardır (Akkuş ve Bağcı, 2018, s. 160). Bu durumda Selçuklular'ın bağımsızlığından veya hakimiyetinden bahsetmek mümkün değildir.

Aslında İlhanlılar'da mali yapı merkezi bir örgütlenmeye işaret etmektedir. Vergi memurlarının toplamış olduğu vergiler merkeze aktarılmaktadır. Devletin yapacağı harcamalar ise yine merkezi yönetim tarafından karşılanmaktadır (Haykıran, 2019, s. 162). Ancak, resmi olarak toplanan vergilerin dışında görevlendirilmiş olan vali ve komutanlar, kendi menfaatleri ve çıkarları doğrultusunda halktan ve idarecilerden haraçlar almış, yağmalar yapmışlardır. Bu nedenle Anadolu'daki mali yükü tam olarak belirlemek mümkün değildir.

Selçuklular'ın Anadolu'daki hakimiyeti zayıflayınca, İlhanlılar ellerindeki bölgelerin yönetimini görevlendirdiği valiler veya komutanlarca yürütmüşlerdir. Ancak, bu kişiler bir yönetim anlayışından ziyade, devletlerinin veya kendilerinin servet edinmeleri anlayışıyla hüküm sürmüşlerdir (Yuvalı, 1990, s. 592). Bu nedenlerden dolayı İlhanlı yönetiminde geçen sürelerde, Anadolu'da herhangi bir üretimden veya ticari hayatın varlığından söz etmek oldukça zordur (Yuvalı, 1990, s. 595).

Selçuklular ile ilgili nihai bir değerlendirme yapılacak olursa, 1277 yılından itibaren fiili bir devletin varlığından söz edilemeyeceği görülmektedir. Yaklaşık 50 yıllık bir süreç içinde ülkedeki savaş, yağma, soygun ülkenin tüm nizamını, ekonomisini ve hayat şartlarını yok etmiştir (Turan, 1993b, s. 506). Bu durumun etkileri o kadar derin olmuştur ki, İlhanlılar'a sadece Selçuklular değil, Osmanlı Devleti de kuruluşunun ilk elli yılında vergi ödemek durumunda kalmıştır (Küçük, 2013, s. 237).

Anadolu'da yaşanan bu gelişmeler ile birlikte, sınır boylarına yoğun bir Türkmen göçü yaşanmıştır. Bu göçler sonucunda sınırlarda küçük beylikler ortaya çıkmıştır. Bu küçük beylikler, Selçuklu veya İlhanlı Devletine bağlı sayılamayacak nitelikler taşımaktadır. Bu devletlerin genişleme sahası ise hristiyan topraklarına doğru olmuştur (Turan, 1948a: 558). Böylece Avrupa'nın ortalarına kadar sürecek olan Türk hakimiyetinin nedeni olarak, Moğol'ların Doğu'da yaşama şansı bırakmamış olması gösterilebilir.

Sonuç

Yunus Emre, Türk Dünyası için zamanının yetiştirmiş olduğu en önemli şair, düşünce insanı ve mutasavvıflarından biri olarak görülmektedir. Yunus'un kullandığı sevgi dili, hoşgörü anlayışı, tevazusu ve barışa olan yaklaşımı, adını asırlar sonrasına taşıyan en önemli etkenler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durumun bu kadar etkili olmasının ve Yunus'u unutulmaz yapmasının en önemli nedeni olarak Yunus'un içinde yaşadığı dönem gösterilebilir. Yunus, doğumundan 60-70 yıl önce doğmuş olsa söyledikleri bu kadar tesirli olmayabilirdi. Nitekim, o zaman Anadolu zenginliğin, huzurun, refahın ve farklı kimliklerin bir arada yaşayabildiği bir dönem olarak karşımıza çıkmaktadır. Oysa Yunus'un doğduğu yıllardan itibaren, Anadolu'da siyasi istikrar zayıflamaya başlamış, huzur ortamı bozulmuş, isyanlar ve çatışmalar artmış, ülke işgale uğramış, halkın can ve mal güvenliği ortadan kalkmış ve bir kaos ortamı Anadolu'ya hakim olmuştur.

Moğollar'a karşı yapılan Köseadağ Savaşı'nın kaybedilmesi ile, Anadolu artık işgal altına alınmıştır. Moğollar, Selçuklular'ı köşeye sıkıştırmış ve taleplerini reddedemez durumda olan Selçuklu idaresine yönelik vergileri ve talepleri sürekli artırmıştır. İlhanlı Devleti'nin kurulması ile Selçuklular artık müstemleke konumuna düşmüş, varlığını sadece bir formalite olarak sürdürmüştür. İlhanlılar, ülkenin tüm zenginliklerine el koymuş, ağır bir vergilendirme yoluna gitmiş, ayrıca görevlendirdiği valiler ve komutanlar ile de yağma ve talanda bulunmuştur. Bu durum ülkede can kayıplarına, yokluğa, sefalete, göçlere ve isyanlara neden olmuştur. Ülke elli yılda refahtan, huzurdan ve zenginlikten, yokluğa, savaşa ve esarete düşmüştür. Sadece bir yüzyıl içinde bu kadar keskin dönüşlerin olduğu bir dönem az görülebilir niteliktedir. Bu baskı ve zulüm ortamı insanların batıdaki uç beyliklerine göç etmesine neden olmuştur. Güçlenen beylikler doğu tarafı kapalı olduğundan, hareket edecek tek bir yöne, batıya doğru genişlemişlerdir.

Bu kadar savaşın, baskının, yokluğun, şiddetin, isyanların ve yağmaların olduğu, can güvenliğinin olmadığı bir ortamda yetişen Yunus'un sevgiyi, hoşgörüyü ve eşitliği savunması insanlar üzerinde daha büyük bir etkiye sahip olmasına neden olmuş olabilir. Türk tarihi açısından ilginç özellikler barındıran, bir o kadar da ders çıkarılması gereken olayların yaşandığı 13. ve 14. yüzyılların bırakmış olduğu en değerli miras ise Yunus Emre gibi kültür ve düşünce insanlarıdır.

Kaynakça

- Ağdemir, Z. (2021). Türkiye Selçuklu Devleti maliyesini İbn-İ Haldun ile anlamak: mali sosyolojik bir yaklaşım. *Yönetim ve Ekonomi*, 28(3), 631-655. doi: 10.18657/yonveek.909226.
- Akın, H. (1968), *Aydın Oğulları tarihi hakkında bir araştırma*. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları.
- Akkuş, M. ve Bağcı, B. (2018). Hülâgû Han döneminde Anadolu'da görev yapan Moğol komutanları. *USAD*, 9, 150-171. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/696752>.
- Aksarayi, K. M. (2000). *Müsâmeretü'l-ahbâr*. (M. Öztürk, Çev). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Aksoy, F. (2019). XII.-XIII. yüzyıllarda Türkiye Selçuklularının Anadolu'nun Türk Yurdu olmasına etki eden iktisadi ve ticari faaliyetleri. *Oğuz-Türkmen Araştırmaları Dergisi (OTAD)*, 3(1), 189-241. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/774471>.
- Aktan, C. C. (1986). İktâ sistemi: İslam Devletlerinde ve Selçuklu İmparatorluğundaki uygulaması. *Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı*, 44, 165-173. Erişim adresi: https://www.researchgate.net/publication/318672903_IKTA_SISTEMI_ISLAM_DEVLETLERINDE_VE_SELÇUKLU_IMPATORLUGUNDAKI_UYGULAMASI.
- Arayancan, A. A. (2021). Yunus Emre zamanında Anadolu'nun siyasi durumuna kısa bakış (1220-1318). *Fetih ve Medeniyet*, 1(2), 202-205. Erişim adresi: http://www.eskisehir.gov.tr/kurumlar/eskisehir.gov.tr/Dergi/dergi_2021_nisan.pdf.
- Baykara, T. (2004). *Türkiye Selçukluları sosyal ve ekonomik tarihi*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayınları.
- Bedirhan, Y. (2015). Türkiye Selçukluları devrinde Anadolu'nun ticaret şehirleri. *Tarih Okulu Dergisi (TOD)*, 24, 25-50. doi: 10.14225/Joh807.
- Bedirhan, Y. (2016). Selçuklu Türkiyesi'nde ticaret yolları, limanlar ve pazar yerleri. *Turkish Studies*, 11(11), 13-28. Erişim adresi: <https://app.trdizin.gov.tr/makale/TWpjeE1qUTBOQT09/selcuklu-turkiyesi-nde-ticaret-yollari-limanlar-ve-pazar-yerleri>.
- Darendeli, T. ve Binan, C. Ş. (2021). Seljuks inherit to Anatolia; caravanserais. *Athens Journal of Architecture*, 7, 137-172. doi: 10.30958/aja.X-Y-Z.
- Demir, H. İ. (2018). Türk vergi kültürüne etkisi açısından Türk vergi uygulamaları tarihine kısa bir bakış. *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, 5(18), 64-92. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/618313>.
- Demirkent, I. (2003). Tatikios, Türk asıllı bir Bizans kumandanı. *Belleten*, 67(248), 93-110. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/1458366>
- Erdem, İ. (1995). *Türkiye Selçuklu-İlhanlı ilişkileri (1258-1308)*. Basılmamış Doktora Tezii Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Erdem, İ. (2003). Türkiye Selçuklu-İlhanlı iktisadi, ticari ilişkileri ve sonuçları. *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 22(33), 49-67. doi: 10.1501/Tarar_0000000149.
- Göçer, K. (2020). Yunus Emre aslında ne dedi? *Turkish Studies*, 15(2), 817-842. doi: 10.29228/TurkishStudies.41589.
- Göksu, E. (2009). Türkiye Selçuklularında iktâ. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 26, 137-154. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/257860>.
- Günay, U. ve Horata, O. (1994) *Yunus Emre, risaletü'n nushiyye*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

- Güneş, İ. (2021). Hamdullah Mustevfi'ye göre 14. asırda ilhanlı vergi varidatı. *Artuklu Kaime Uluslararası İktisadi ve İdari Araştırmalar Dergisi*, 4(1), 88-109. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1621571>.
- Haykıran, K. R. (2019). *İlhanlılar'ın son dönemlerinde mali durumları vergi işleyişi ve risale-î felâkiye*. Üçüncü İktisat Tarihi Kongresi (s. 159-172) içinde. İzmir: İzmir Demokrasi Üniversitesi.
- Kopar, M. (2008). Moğol istilası sonrası Anadolu Selçuklu Devletinde paranın seyri. *Türk Dünyası Araştırmaları*, 174, 123-136. Erişim adresi: <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&profile=ehost&scope=site&authtype=crawler&jrnl=02550644&asa=Y&AN=33361016&h=BN2HEpHC2XFomK1YuFgHLkoHXHQzIwmTzLgY5IOyXMkTOVYh%2B1EDSGW0447zPsiYp5r0OUx7EM4tGVW6xmSA%3D%3D&crl=c>.
- Köymen, M. A. (1964). Selçuklu Devri Türk Tarihi araştırmaları. II. *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 2(2), 303-380. doi: 10.1501/Tarar_0000000293.
- Küçük, İ. (2013). Türk Devletlerinde mali yönetim- VIII.-XIII. yüzyıllar arası. *Muhasebe ve Finans Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 4, 223-245. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/319936>.
- Peacock, A.C.S. (2014). The Seljuk Sultanate of Rum and the Turkmen of the Byzantine frontier, 1206–1279. *Al-Masaq*, 26(3), 267-287. doi: 10.1080/09503110.2014.956476.
- Polat, M. S. (2010). Osmanlı öncesi Türkiye'nin iktisat tarihine ilişkin sorunlar. *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 21, 43-58. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/117922>.
- Soltani, G. ve Rezaei, D. (2019). The effects of interactions within communal conditions in Iran and Anatolia with Il Khānids over 13th and 14th centuries. *The Turkish Online Journal of Design, Art and Communication*, 9(2), 159-177. doi: 10.7456/10902100/009.
- Turan, O. (1948). Türkiye Selçuklularında toprak hukuku, miri topraklar ve hususi mülkiyet şekilleri. *Belleten*, 12(47), 549-574. Erişim adresi: <https://belleten.gov.tr/tam-metin-pdf/896/tur>.
- Turan, O. (1993). *Selçuklular zamanında Türkiye: siyâsi tarih Alp Arslan'dan Osman Gazi'ye (1071-1318)*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Turan, O. (2003). *Selçuklular tarihi ve Türk-İslam medeniyeti*. İstanbul: Ötüken Yayınevi.
- Turan, R. (1996). XIII. yüzyıl Anadolu buhranı ve ayakta kalan güçler. *Erdem*, 8(23), 529-540. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/688900>.
- Validi, A. Z. (1931). Moğollar devrinde Anadolu'nun iktisadi vaziyeti. *Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası*, 1, 1-42. Erişim adresi: http://isamveri.org/pdfs/bv/D00133/1931_1/1931_1_VALIDIAZ.pdf.
- Yediyıldız, B. (1991). Yunus Emre dönemi Türk vakıfları. *Vakıf Haftası Dergisi*, 8, 23-28. Erişim adresi: <http://acikerisim.fsm.edu.tr:8080/xmlui/bitstream/handle/11352/871/Yediy%c4%b1ld%c4%b1z.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.
- Yuvalı, A. (1990). *İlhanlıların Anadolu politikası ve Doğu Anadolu şehirlerinin vergi potansiyeli*. XI. Türk Tarih Kongresi (s. 581-600) içinde. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Extended Abstract

Purpose

The aim of this study is to reveal the difficulties of economic life in Anatolia during the time Yunus Emre lived. The aim is to determine the economic difficulties and high tax burden of the people in this period. By determining these conditions, it can be possible to better understand the concept of peace and tolerance that Yunus Emre mentioned in his poems during his lifetime. Because during the years Yunus lived in Anatolia, people of different religions and nationalities lived together. However, the wrong tax policies and pressures applied by the Anatolian Seljuk State caused rebellions within the country. The resulting rebellions weakened the central authority and the country became open to Mongolian attacks. With the loss of the war with the Mongols, the period of peace, tranquility and prosperity in the country came to an end. In the period when Yunus lived, there were heavy taxes, wars and poverty in Anatolia.

Design and Methodology

The study was carried out to understand the economic conditions of the period and the pressure of taxes on the people. It is aimed to investigate the events that took place seven hundred years ago. For this reason, two different methods were used within the scope of the research. These methods are qualitative research methods and quantitative research methods. The data obtained by using the numbers kept in the official records of the period and in the private books of the officials were evaluated within the scope of the quantitative research method. In order to support these data, qualitative research methods were used by making use of the texts that were not based on numerical values, but in which the people living in that period described the events. In this way, a harmony was achieved between the numerical data and the verbal data. It is very difficult to analyze the events that took place centuries ago. Considering the conditions of the period, the numerical data may not be sufficiently descriptive and detailed. It is also doubtful that these data have reached the present day completely. Likewise, non-numerical texts or memoirs may be written in a biased manner. Therefore, it is important to use these two data together. In this way, the research will be more consistent and the results will be easier to defend.

Findings

Many different sources were used to achieve the targeted results with the study. Among these sources are the official data and memoirs of the period, as well as current sources investigating the period. According to the results of the study, interesting results were obtained. In the period that is the subject of the study, it is seen that the political unity in the country has deteriorated. It has also been revealed that the existence of an institutional economic structure has collapsed. It is seen that heavy taxes were applied to the people living in Anatolia both by the Anatolian Seljuk State and by the Mongols. However, it is clear that as a result of the Mongol invasion, the Seljuk state actually disappeared and its authority was lost. The Mongols, on the other hand, took advantage of this situation and exploited all the resources of the country. The loss of political authority in the country has led to the emergence of an environment of chaos. Commercial life has come to the point of extinction and theft and looting have increased. As a result, intense migration movements were observed. These migration movements to the west of Anatolia caused political and social changes and the spread of Turks towards Europe.

Research Limitations

The limitations of the study stem from the period in which it was examined. Examining the events that took place centuries ago brings certain limitations. First of all, in this period, it is not possible to talk about the existence of effective institutions other than states in terms of record keeping. In addition, it is always possible for the records kept to disappear after many years. Another feature of the period is that records and libraries

were burned by the Mongols. Apart from official institutions, the habit of keeping records individually is not common and it is known that people appointed by the states usually keep records. In addition, it is very possible for the written reports to take sides.

Implications (Theoretical, Practical and Social)

The study tried to reveal the economic situation and tax burden of Anatolia in the period when Yunus Emre lived, namely in the second half of the 13th century and the first quarter of the 14th century. During this period, there were two superpowers in the east. These states are the Mongolian states and the Mamluk state. In the west of Anatolia, there is the Byzantine state, which is constantly losing power. For this reason, researchers who want to do research on the period should investigate the policies developed by the Byzantine state regarding the emerging developments. Likewise, the relations of the Mamluk state with the Mongols and the effects of the Mongols' weakening and returning to Central Asia should be investigated. Revealing the effects of Byzantium and Mamluk states in researches about this period will enrich the study.

Originality/Value

There are many studies about Yunus Emre. However, these studies generally deal with the simplicity of the language used by Yunus in his poems, and his approach based on tolerance and love. Some studies, on the other hand, examine Yunus's contributions to Islam, based on religion. In studies dealing with the period in which Yunus lived, the war environment is generally mentioned. However, studies investigating how the wars affected the economy and what kind of tax burden the people living with Yunus were exposed to are rare. This study more strikingly shows Yunus's approach to peace and tolerance by dealing with the economic problems and tax burden of the period with wars and invasions.

Araştırmacı Katkısı: Burak ÖKDE (%100).



Andreas Tietze'nin Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugati Işığında Yunus Emre'nin Söz Varlığı Üzerine Notlar ¹

Emine YILMAZ ²

Başvuru Tarihi: 09.11.2021

Kabul Tarihi: 02.01.2022

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Öz

Yunus Emre'nin şiirlerinin güvenilir bir akademik yayınının eksikliğinden ötürü bu şiirlerin dili üzerine akademik bir değerlendirme yapmak çok zordur. Öncelikle Yunus Emre'nin eserlerine ait nüshaların çoğu tarihsizdir ve en eski nüshanın hangisi olduğu belli değildir. Ayrıca nüshalarda imla ve harekeleme tutarlı değildir, bu da araştırmaları güçleştirmektedir. Karaman nüshası (Uysal 2014a) dışındaki yayınlarda yazı çevrimi yetersizdir. Bir diğer sorun ise yayınlarda kullanılabilir dizinler olmayışıdır. Bu durum Yunus Emre şiirlerinin söz varlığı çalışmalarını da zorlaştırmaktadır. Yunus Emre şiirlerinde okunuşu, anlamı, kökeni vb. tartışmalı epeyce sözcük yer alır. Bunların bazıları Tarama Sözlüğü'nde tek örnek olarak gösterilmiştir. Yunus Emre Divanı nüshalarının ayrı ayrı akademik yayınları yapılmadıkça söz varlığının incelenmesi çok mümkün olmasa da, bu yazıda, Andreas Tietze'nin 2020'de yayımlanmış olan Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugati'nin tanıklığıyla bazı sorunlara ışık tutulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Yunus Emre, Andreas Tietze, Sözlük, Söz Varlığı, Etimoloji

Atıf: Yılmaz, E. (2022). Andreas Tietze'nin Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugati ışığında Yunus Emre'nin söz varlığı üzerine notlar. *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 22(Özel Sayı), 57-66.

¹ Bu çalışma etik kurul izin belgesi gerektirmemektedir.

² Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, eminey2012@gmail.com, ORCID: 0000-0002-3399-3059





Notes on Yunus Emre's Vocabulary in the Light of Andreas Tietze's Historical and Etymological Dictionary of Turkish

Emine YILMAZ³

Submitted by: 09.11.2021

Accepted by: 02.01.2022

Article Type: Research Article

Abstract

Due to the lack of a reliable academic publication of Yunus Emre's poems, it is challenging to do an analysis on the language of these poems. First of all, most of the Yunus Emre manuscripts are undated, it is not clear which manuscript is the oldest. Also, the spelling and hareke's are not consistent in the manuscripts and this makes evaluation difficult. Transcription is insufficient in publications other than the Karaman manuscript (Uysal 2014a). Another problem is that there are no available indexes in the publications. This situation also makes vocabulary studies difficult. In Yunus Emre's poems, there are many words whose reading, meaning, etymology etc. are disputed. Some of these are included in the Tarama Sözlüğü as hapax. Although it is not very possible to study the vocabulary of Yunus Emre manuscripts unless separate academic publications are made, in this article, some problems have been tried to be solved with the evidences of Andreas Tietze's Historical and Etymological Dictionary of Turkey Turkish published in 2020.

Keywords: Yunus Emre, Andreas Tietze, Dictionary, Vocabulary, Etymology

³ Hacettepe University Faculty of Literature Department of Turkish Language and Literature, eminey2012@gmail.com, ORCID: 0000-0002-3399-3059

Giriş

Yunus Emre'nin şiirleri Eski Anadolu Türkçesi eserleri arasında, üzerinde en çok söz söylenenlerdendir. Buna karşın hâlâ güvenilir bir akademik yayınının eksikliğinden ötürü bu şiirlerin dili üzerine sağlıklı bir inceleme yapmak mümkün değildir. Öncelikle Yunus Emre nüshalarının çoğu tarihsizdir, en eski nüshanın hangisi olduğu belli değildir. Üzerinde istinsah tarihi bulunan en eski yazmalar 16. yüzyıldan kalmadır. Bazı tarihsiz yazmaların 14. ve 15. yüzyıllardan kalma olabileceği, sağlam dayanağı olmayan tahminlere dayanarak ileri sürülmüştür. Her yazmada aynı şiirler yer almadığı gibi şiirlerin metinleri arasındaki farklılıklar (nüsha farkları) da genellikle çok fazladır. Yunus Emre'nin hemen hemen bütün şiirlerinin zaman içerisinde az ya da çok değişikliğe uğramış olduğu açıktır (Tezcan, 2012, s. 72).

Nüshalarda imla ve harekeleme tutarlı değildir, bu da araştırmaları güçleştirmektedir. Karaman nüshası (Uysal 2014a) dışındaki yayınlarda yazı çevrimi yetersizdir. Yunus Emre'yle ilgili en çok yayını yapmış olan Mustafa Tatcı, baskı imkansızlıkları nedeniyle yeterli yazı çevrimi kullanmadığını belirtmiştir (Tatcı, 2005-II: VIII). Tatcı 2020'de de aynı sorunun devam ettiği gözlenmiştir.

Bir diğer sorun, yayınlarda kullanılabilir dizinler olmayışıdır. Bu durum söz varlığı çalışmasını çok zorlaştırır. Tatcı 2005-II ve 2020'de sözlüklerden ayrı dizinler varsa da sözlük ve dizinin içeriği uyumadığı için (sözlükteki her kelime dizinde yoktur) kullanılabilir durumda değildir.

Yunus Emre'nin şiirlerinde okunuşu, anlamı, kökeni vb. tartışmalı epeyce sözcük yer alır. Bunların bazıları *Tarama Sözlüğü*'nde tek örnek olarak bulunur. Yunus Emre nüshalarının ayrı ayrı akademik yayınları yapılmadıkça söz varlığı çalışması yapmak çok mümkün olmasa da, bu yazıda, Andreas Tietze'nin 2020'de yayımlanmış olan *Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugati*'nin tanıklığıyla bazı sorunlara ışık tutulmaya çalışılmıştır.

TÜBA-Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugati:

Andreas Tietze'nin neredeyse 20. yüzyıl boyunca toplamış olduğu tarihsel Türkiye Türkçesi söz varlığının basım hakları, 2015 yılında yapılmış bir anlaşmayla TÜBA'ya (=Türkiye Bilimler Akademisi) devredilmiştir. TÜBA, *Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugati Projesi* kapsamında, sözlüğün ilk dört cildini 2016 yılında Prof. Dr. Semih Tezcan editörlüğünde yayımlamıştır.

Tezcan'ın 2017'deki vefatından sonra kalan altı cilt Prof. Dr. Emine Yılmaz ve Prof. Dr. Nurettin Demir editörlüğünde 2020 yılında yayımlanmıştır. Ancak Nisan 2019'da Viyana'da gerçekleştirdiğimiz tanıtım toplantısında, sözlüğün eski yayın ekibinde bulunan Sena Doğan'dan almış olduğumuz, Tietze sözlüğüne ait 6478 adet yeni fişin sözlüğe eklenmesi ve formatta da değişikliğe gidilmesi nedeniyle birinci baskı dağıtılmadan ikinci baskıya geçilmiştir. *Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugati*'nin, son biçimiyle yedi cilt, bir *Dizin*'den oluşan, 4.215 sayfa, 41.981 madde başı ve 71.318 örnek cümle içeren, genişletilmiş ve gözden geçirilmiş ikinci TÜBA baskısı 2022'de okuyucuyla buluşacaktır.

Eski Anadolu Türkçesinin en geniş sözlüğü olan *Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugati*'nde (Tietze, 2016-2019) Yunus Emre'den fazla örnek yoktur. Bu durum, Tietze veritabanını oluştururken Yunus Emre'nin güvenilir bir yayınının bulunmayışından kaynaklanmış olabilir. Tietze sözlüğündeki az sayıda Yunus Emre verisi Nurettin Demir tarafından değerlendirilmiştir (Demir baskıda). Bu yazıda ise Yunus Emre söz varlığındaki tek örneklere ve kimi tartışmalı sözcüklere Tietze sözlüğünde yer alan tanıklarla açıklık getirilmeye çalışılacaktır.

Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugati Tanıklığında Değerlendirilmiş Olan Sözcükler

diñü, diği “dinleme, kulak verme”, **diñçi, diñici** vb. “dedikoducu, fısıltı ile söylenen sözü sezdirmeyle dinleyip sahibine ileten”, **dın** “söz, konuşma”

Bu dünyede üç kişi Hak didârın görmeye / Bir diñici bir kovıcı biri gammâzdur beşe (Tatçı, 2020: no 293)

Kimi eski okuyuşlarda *dikçi* “dedikoducu” olarak görülen (Timurtaş, 1980; Tatçı, 2005) bu sözcük yanlış okumayla ortaya çıkmıştır ve Tatçı 2005’in dizininde yer almaz. Bu veri Tezcan tarafından *diñçi* “dedikoducu” olarak düzeltilmiştir (2012, s. 82). Tatçı da 2005’te *dikçi* olarak okuduğu kelimeyi 2020’deki yayımının sözlüğünde *diñici* olarak düzeltilmiş ancak Tezcan’a göndermede bulunmamıştır. Ayrıca Tatçı 2020’nin dizininde *diñici* yer almadığı gibi, kitabın dil incelemesi bölümünde yine *dikçi* bulunur (2020, s. 193).

diñçi, diñici verisi Yunus Emre’deki tek örnekleri ele alan Serkan Şen’de de (tarihsiz: 2) yer alır: *diñçi* “fısıltıyla söylenen sözü sezdirmeyle dinleyip sahibine ileten kimse, gammaz”. Oysa bu kelime tek örnek değildir, Uygurcada *tinçi* “dedikoducu” olarak tespit edilmiştir (Tezcan, 2012, s. 82, Wilkens, 2021, s. 715). Yeni Uygurcada da *tinçi* “casus, dil avcısı, muhbir, jurnalci” biçiminde korunmuştur (Tezcan, 2001, s. 60)

Tietze II: 2016’da bu veriyle ilgili iki ayrı madde başı bulunur. İlki ağızlarda yer alan *diñü, diñi, dın* “dinleme; gizli olarak dinlenen söz” madde başıdır. Tietze bunu yıldızlı bir Eski Türkçe **tiñü* biçiminden getirir. Ayrıca Eski Türkçe *tin* “gürültü (?)” (Clouston, 1972 s. 512, *hapax* olarak belirtilmiştir) verisiyle ilişkisini de soru işaretiyle belirterek ikisi arasındaki ilişkinin anlaşılmadığını ekler. Yapısını ise *alu-satu* gibi örneklerle karşılaştırarak *tiñü*<*tiñ-i-g* tasarımı yapar. Tietze’nin en eski verisi *Ferec ba’d eş-şidde*’dendir:

İşledüğün iş harâm-zâdeler işidür. Öñümüzde ta’âm kûduñ, sen diñüye meşğül oldun. (Ferec v. 123b).

Tietze Eski Osmanlıca için de *diñü dinle-*, *diñi dinle-* ve ağızlar için *dın dinle-* “iki kişinin hafifçe konuştuğu sözlere kulak vermek” biçimlerini aynı maddenin altında verir ama *dın* varyantını ayrı madde başı olarak da değerlendirir ve Eski Türkçe *tin* “nefes, soluk” biçiminden getirir: Eski Osmanlıca *dın* (menfi cümlede) “hafif ses” <Eski Türkçe *tin* “nefes, soluk” (Clouston, 1972, s. 512). *İşitmezdi hiç kimse ünün, dımn.* (Mes’ûd bin Ahmed, 1991, s. 468 no. 4019); *Çarı haberümüzi veziyre degürmedin tefahhuş eyle, diñi dinle, bu kişünün aḥvâlini bil!* (Ferec v. 21b). *Bir yere gıtdiler-ki, bir tenesi-de bir daşı ğaldırmiş-da diği-diñiyor* (A. Caferoğlu, 1942, s. 107).

Köken olarak farklı iki sözcüğün anlamsal yakınlık nedeniyle literatürde zaman zaman karıştığı anlaşılmaktadır. Tietze’de ve *Tarama Sözlüğü*’ndeki *diñü, diñi* “dinleme, kulak verme”, *diñücü, diñici* “fısıltı ile söylenen sözü sezdirmeyle dinleyip sahibine ileten” verilerinin de tanıklığıyla iki ayrı etimoloji yapmak mümkündür:

Eski Türkçe **tiñ->*tiñü >diñü* “dinleme; gizli olarak dinlenen söz”

Eski Türkçe *tin* “gürültü (?)”

Derleme Sözlüğü’ndeki art ünlülü *dın* “gizli olarak dinlenen söz” ve ön ünlülü *diniş* “kulak kabartarak dinleme” verileri de bu etimolojileri ses ve anlam açısından desteklemektedir.

eserlü “delişmen, tasasız, gamsız”

Hücrede vü bucakda Hakk’a lâıyk olmadum / Kiminde derd ü firâk kiminde eserlü söz (Tatçı, 2020: no 106)

Kudret Emiroğlu (1989: 90) *eserli* “perili, cinlerin etkisinde kalan kişi” madde başı altında sözcüğün Arapça *eser* “nişan, iz, alamet” biçiminden bir örtmece olduğunu düşünür. Ayrıca Türkçe *es-* ve *esri-* “sarhoş olmak” kelimelerinin de *eserli* ile ilgili olabileceğini belirtir. *Derleme Sözlüğü*’nde *eserli I* “delişmen, deli; saralı” ve *eserli III* “sara; delilik” verileri bulunur ancak *Tarama Sözlüğü*’nde yer almaz.

Serkan Şen, sözcüğün, ağızlarında tanıklanabilse de yazı diline özgü kullanımının Yunus Emre'ye ait olduğunu belirtir (tarihsiz: 3). Ancak Tietze'deki tanık yakın tarihlerde bile sözcüğün yazı dilinde canlı olduğunu kanıtlar:

(Tietze II: 2016) *eserük, eserik, eserek, eserli* “delişmen; sarhoş; saralı; perili, cinlerin etkisinde kalan” *Düşünemedik değil, onu da düşündük ama, ne de olsa eserli çocuk tutar mezarı açmağa kalkar falan.* (M. Başaran, 1962 s. 60)

kayık-, kaykı- (?) “sapmak, yüz çevirmek”

Dostun yüzü gül bana 'aşıkam yol bul ana / Kaykımazam dört yana çün buldum 'ışk erini (Tatçı, 2020: no 397)

Tatçı 2005 ve Timurtaş 1980'deki *kaykı-* verisi yanlış okumayla ortaya çıkmıştır. Şen her iki okuyuşu da doğru sayar ve *kaykı-* fiilini Yunus Emre'de *hapax* olarak nitelendirir. Doğru biçim olan *kayık-* “doğrulup kalkmak”, Tarama ve Derleme sözlüklerinde mevcuttur. Uysal tarafından da *kayık-* olarak okunmuştur (2014a). Tatçı 2020'de *kaykı-* yanına *kayık-* biçimini de eklemiştir.

Tietze Eski Osmanlıca biçimi sadece *kayık-* “sapmak, yüz çevirmek” olarak verir ve *kay-* I “kaygan bir satıh üzerinde sürtünerek hareket etmek” fiilinin *-ık-* eki ile genişletilmiş şekli sayar (Tietze'ye göre fiilden fiil yapan *-(ı)k-* eki yalnız tek heceli fiil köklerine gelir ve fiile başlama veya pekiştirme anlamı verebilir; Tietze IV: 2016). *kay-* kökünü ise Clauson'da yer alan <Eski Türkçe *kaç-/kay-* “geri dönmek” (Clauson, 1972, s. 674) fiilinden getirir.

Tietze sözlüğünün ilk dört cildine editörlük yapmış olan Semih Tezcan bu etimolojiyi anlamsal açıdan sorunlu bulur ve sözcüğü Eski Türkçe *tay-* “kaymak” (Clauson, 1972, s. 567) fiiliyle birleştirir. Tezcan *t->k-* değişiminin çok nadir görüldüğünü, sözcüğün öteki Türk dillerinde *tay-* olarak yaşamaya devam ettiğini, Standart Türkçede *kay-* olduğunu, Azerbaycan Türkçesinde ise *kaybolduğunu* belirtir. Tezcan ayrıca dönüşlü biçim olan biçim olan *tayın-*'in Eski Osmanlıcada kullanıldığını da ekler.

Tietze sözlüğünde yer alan tanık: *Ķal'a cebbārda, iresiz aña siz / Yortuñ eglenmenüz, ĶayıĶmanñ tiz!* (Elvān Çelebi, 1984: no. 557).

Ayrıca Tietze'de bulunan *kayıkdur-*, *kayıkık*, *kaykıl-*, *kaykıl-*, *kaykın-*, *kaykıt-* türevleri de *kayık-* biçiminin doğruluğunu destekler.

soyak- “aslına erişmek, dönmek?; arka arkaya sıralanmak”

Sevdükli sevdüğe bile kopısar yarın / Benüm işim yarına küymez bugün soyakdı (Uysal, 2014: no 665)

Tatçı 2020'nin sözlük kısmında *sayak-* “aslına dönmek, aslına ulaşmak?”, *soyak-* “aslına dönmek” madde başları bulunur ama dizinde her iki kelime de eksiktir.

Serkan Şen *soyak-* fiilinin *soy* “nesep” sözünden *-ak* isimden fiil yapım ekiyle türediğini varsayar ve *Tarama Sözlüğü'*nde *Yunus Emre Divanı* dışında tespit edilemediğini öne sürer.

Tietze VII: 2019'da, *soyak-* “aslına dönmek” maddesi altında Yunus Emre dışında bir tanık daha bulunur:

Velî soyı gibi soyı şoyakşun / Hemîşe gül şuyıyla şekker akşun. (Şeyhoğlu Muştâfâ 1979 [1540] no. 7150).

Tietze'nin bu beyiti aldığı metni yayımlayan Hüseyin Ayan'da ilk dizinin sonu ... *sonrı şoyakşun* biçimindedir ve Ayan yayınının sözlüğünde *sonrı* yer almaz. Zaten Arap harfli metinde kelime açıkça *soy* okunacak şekilde yazılmıştır.⁴ Bu okuyuşa göre dizinin anlamı “Veliler soyu gibi soyu arka arkaya sıralansın, devam etsin” olmalıdır. Ayrıca Ayan, metinde *soyak-* okuduğu kelimeyi sözlüğüne *suyak-* olarak almıştır.

⁴ Tietze sözlüğü yayına hazırlanırken kullanılan fişlerde Tietze tanıkları yazmayıp sadece tanıklar için, sayfa/numara vb. bilgisi verdiği için gerçekte Tietze'nin bu beyiti nasıl okuduğunu bilmiyoruz. Ancak editörler tarafından (Emine Yılmaz, Nurettin Demir) Ayan

Tietze *soyak-* maddesi için bir köken bilgisi vermez ama bundan türemiş olan *soyagışub*, *soyalaşı* “birbiri ardınca” madde başını *soy III* “iz, iz kokusu; söz, haber” kökünden getirir. Tietze *soy III* ve *soyagışub* maddeleri için aşağıdaki tanıkları verir:

Ben size meded ériciyem ferıştelerden biñ kişile ki indükde soyagışub inerlerdi. (A. Zajaczkowski, 1937 [1405] II, 92).

*Yine düşdi bularun ardlarınca / Atın çapup seğirdür soylarınca.*⁵ (Aḥmed Ḥarāmī, 1972 [14.yy.] s. 96 no. 468).

Tietze bu beyitte yer alan *soy* kökünü Koşay 1932'deki *soy* “iz kokusu (*köpek soy alır*)”, *Tarama Sözlüğü*'ndeki *soy* “söz, haber” ve Derleme Sözlüğü'ndeki *soy IV* “iz sürmede, avda hayvanın aldığı koku” verileriyle birleştirmiştir.

Derleme Sözlüğü'nde ayrıca *soyak* “iz; iz sürmede, avda hayvanın aldığı koku; av köpeği”, *soyak soyak* “birbiri ardınca” verileri de bulunur.

Tarama Sözlüğü'nde tek örneği Yunus Emre'den alınmış görünen ve “aslına erişmek, dönmek” olarak anlamlandırılmış olan *soyak-* fiili, hem Yunus Emre, hem Şeyhoğlu Muştafâ (Hüseyn Ayan) tanıklığıyla “arka arkaya sıralanmak” olarak yeniden anlamlandırılmalıdır.

Sonuç

Yunus Emre şiirlerinde geçen tartışmalı *dinü*, *eserlü*, *kayık-* ve *soyak-* sözcükleri için Andreas Tietze'nin 2020'de yayımlanmış sözlüğünün tanıklığına başvurulmuş ve şu sonuçlara ulaşılmıştır:

dinü, *diği* “dinleme, kulak verme”, *dinçi*, *dinici* vb. “dedikoducu, fısıltı ile söylenen sözü sezdirilmeyerek dinleyip sahibine ileten”, *dın* “söz, konuşma” verileri için sırasıyla Eski Türkçe **tiñ->*tiñü >dinü* “dinleme; gizli olarak dinlenen söz” ve Eski Türkçe *tıñ* “gürültü (?)” rekonstrüksiyonları yapılmıştır. *eserlü* “delişmen, tasasız, gamsız” verisinin yazı dilindeki tek örnek olmadığı kanıtlanmıştır. *kayık-* “sapmak, yüz çevirmek” varyantının bir okuma yanlışı olduğu, doğru biçimin *kayık-* olduğu gösterilmiştir. Ve son olarak *soyak-* “aslına dönmek” fiilinin de tek örnek olmadığı, Yunus Emre dışında Şeyhoğlu Muştafâ divanında da geçtiği ve anlamının da “arka arkaya sıralanmak” olması gerektiği ortaya konulmuştur.

okuyuşundaki sorun farkedilip Arap harfli metne bakılarak Tietze sözlüğüne doğru biçim alınmıştır. (*Ḥurşid-Nâme* metninin Arap harfli metnini görmemi sağlayan Prof. Dr. Fatma Kutlar Oğuz'a teşekkür borçluyum).

⁵ Tietze'nin bu veriyi aldığı kaynaktan (Akaydın, 1972) kelime *sularınca* okunmuştur. Ancak Tietze bu tanığı *soy III* “iz, iz kokusu; söz, haber” madde başı için kullandığından *sularınca* verisi Tietze sözlüğünün editörleri tarafından *soylarınca* olarak düzeltilmiştir.

Kaynakça

- Akaydın, H. (1972). *Ahmet Harâmî Destanı*. Tercüman. 1001 Temel eser. İstanbul: Kervan Kitapçılık.
- Ayan, H. (1979). *Şeyhoğlu Mustafa. Hürşid-Nâme (Hürşid ü Feraşşâd). İnceleme-metin-sözlük-konu dizini*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi yayınları 93.
- Başaran, M. (1962). *Aç harmanı*. İstanbul: İzlem.
- Caferoğlu, A. (1942). *Doğu İllerimiz Ağızlarından Toplamalar I. Kars, Erzurum, Çoruh İlbaylıkları Ağızları*. İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Clauson, S. G. (1972). *An etymological dictionary of pre-thirteenth-century Turkish*. Oxford: at the Clarendon Press.
- Derleme Sözlüğü* (1963-1982). Ankara: TDK.
- Erünsal, İ. E. ve Ocak, A. Y. (1984). *Menâkıbu l-ıkdısiyye fî menâsıbi l-ünsiyye (Baba İlyâs-ı Horasânî ve Sülâlesinin Menkabevi Tarihi)*. İstanbul: Türk Tarih Kurumu.
- Emiroğlu, K. (1989). *Trabzon-Maçka etimoloji sözlüğü*. Ankara: Gülen Matbaası.
- Giese, F. (1929). *Die altosmanische Chronik des 'Âşik-paşazâde auf Grund mehrerer neu-ent-deckter Handschriften von neuem heraus-gegeben*. Leipzig: Harrassowitz Verlag.
- Gölpınarlı, A. (1965). *Yunus Emre. Risâlat al-nushiyya ve divân*. İstanbul: Eskişehir Turizm ve Tanıtma Derneği.
- Hazai, G. ve Tietze, A. (2006). *Ferec ba'd eş-şidde (Ein frühosmanisches Geschichtenbuch)*. 1. Band, Text. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.
- Koşay, H. Z. ve İshak, R. (1932). *Anadilden Derlemeler*. Ankara: Hakimiyeti Milliye Matbaası.
- Németh, G. (1919). "Das Feraş-nâme des Ibn Hâţib. Ein osma-nisches Gedicht aus dem XV. Jahrhundert". *Le Monde Oriental* XIII, s. 145-184.
- Şen, S. (2021). "Yunus Emre'nin Şiirlerinde Tek Örnek (Hapaks) Sözcükler". Erişim adresi: <https://www.google.com.tr/search?q=Serkan+%C5%9Een%2C+hapaks&sxsrf=11.09.2021>
- Tatçı, M. (2005). *Yûnus Emre Divânı. Tenkitli Metin*. I-V. İstanbul: MEB.
- Tatçı, M. (2020). *Yûnus Emre Dîvânı*. İstanbul: H Yayınları.
- Tezcan, S. (2001). *Dede Korkut Oğuznameleri Üzerine Notlar*. İstanbul: YKY.
- Tezcan, S. (2012). "Eski Anadolu Türkçesi ve Yunus Emre şiirlerinin dili üzerine". *Yunus Emre*. (yay. Ahmet Yaşar Ocak). Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay.
- Tietze, A. (2016-2019). *Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugati I-X*. Ankara: TÜBA.
- Timurtaş, F. (1980). *Yunus Emre Divânı. Fatih Nüshası*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Tarama Sözlüğü I* (1963-1977). Ankara: TDK.

Vámbéry, H. (1901). *Alt-osmanische Sprachstudien. Mit einem azerbaižanischen Texte als Appendix*. Leiden: E. J. Brill.

Wilkens, J. (2021). *Handwörterbuch des Altuigurischen Altuigurisch- Deutsch-Türkisch Eski Uygurcanın El Sözlüğü Eski Uygurca-Almanca-Türkçe*. Universitätsverlag Göttingen: Herausgegeben von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen

Zajączkowski, A. (1937 [1405]). *Studja nad jezykiem staroosmańskim. Études sur la langue vieille-osmanli. Polska Akademia Umiejetnosci. c. II*. Kraków: Polska Akademia Umiejetnosci. Prace Komisji orientalistycznej

Extended Abstract

Purpose

Yunus Emre's poems are among the most spoken works of Old Anatolian Turkish. Due to the lack of a reliable academic publication of Yunus Emre's poems, it is very difficult to make an academic evaluation on the language of these poems. First of all, most of the Yunus Emre manuscripts are undated, it is not clear which manuscript is the oldest. Also, the spelling and *hareke*'s are not consistent in the manuscripts and this makes evaluation difficult. Transcription is insufficient in publications other than the Karaman manuscript (Uysal 2014a). Mustafa Tatçı, who made the most publications about Yunus Emre, stated that he could not use enough transcription due to printing impossibilities (Tatçı 2005-II: VIII). Tatçı 2020 has the same problem. Another problem is that there are no available indexes in the publications. This situation also makes vocabulary studies difficult.

In this article, some problems have been tried to be solved with the evidences of Andreas Tietze's *Historical and Etymological Dictionary of Turkey Turkish* published in 2020.

Design and Methodology

As it is known, the Turkish material that Andreas Tietze started to collect during his student years (1932-1937) in Vienna was being prepared for publication by himself and his students since 1995. The first volume (A-E) was published by the Austrian Academy of Sciences in 2002 while Andreas Tietze was still alive. The second volume (F-J), which was also being prepared for publication by himself, was completed by his students six years after his death; that volume was also published by the Austrian Academy of Sciences in 2009.

All publication rights and related materials that cover Andreas Tietze's works were taken over by Turkish Academy of Sciences (= TÜBA) from all of Andreas Tietze's successors and Austrian Academy of Sciences in 2014 and *Historical and Etymological Turkish Dictionary Project* (TÜBA-TETTL) was started by Turkish Academy of Sciences in 2015. Semih Tezcan, the first director of the project, and the project team reviewed the two volumes previously published in a large format and rearranged them into three volumes (A-B, C-E, F-J) in more handy and useful formats. The fourth volume (K-L), which was published for the first time, was prepared in accordance with the drawings and language materials of Andreas Tietze. In December 2016, Turkish Academy of Sciences published four volumes covering A-L letters.

After the death of Semih Tezcan in September 2017, under the project leadership of Emine Yılmaz, with the editorships of Emine Yılmaz and Nurettin Demir, the 5th volume of the dictionary (M-N) was edited in June 2018, the 6th volume (O-Ö-P-R) was edited in September 2018, the 7th volume (S-Ş), the 8th volume (T-U-Ü-V), 9th volume (Y-Z) and the 10th volume (Index) were edited in 2019 and published. However, its distribution was stopped immediately after. We can list the reasons as follows:

In 2019, the new president of TÜBA, Prof. Dr. Muzaffer Şeker started his duty and decided to make changes on these issues, stating that the font and design of the dictionary were not suitable and the number of volumes was too high. Accordingly, the dictionary has been redesigned as seven volumes and an Index. In addition, as editors, at the dictionary introduction meeting we held in Vienna in April 2019, we had received 6478 new index cards from Sena Doğan, who was a former publication team of the dictionary. We saw it as an opportunity that the dictionary will make the second edition and we decided to add these index cards to the dictionary. TETTL was delivered to TÜBA in March 2021 as expanded and revised. The new edition includes seven volumes, 4.215 pages, 41.981 lexical units and 71.318 illustrative examples. We estimate that the second edition will meet the reader in 2022.

In Yunus Emre's poems, there are many words whose reading, meaning, etymology etc. are disputed. Some of these are included in the *Tarama Sözlüğü* as hapax. Although it is not very possible to study the vocabulary of Yunus Emre manuscripts unless separate academic publications are made, in this article, some problems have been tried to be solved with the evidences of Andreas Tietze's *Historical and Etymological Dictionary of Turkey Turkish* published in 2020.

Findings

For the controversial words in Yunus Emre, the testimony of Andreas Tietze's dictionary published in 2020 was consulted and the following conclusions were reached:

For the words *dinju*, *diği* "listening", *dinçi*, *dinçici* etc. "gossip, the one who listens to the whispered word and conveys it to its owner", *din* "word, speech" for Old Turkic **tiŋ*->**tiŋü* >*dinju* "listening; secret Word" and Old Turkic *tiŋ* "noise (?)" reconstructions were made. It has been proven that the word *eserlü* "carefree, madcap" is not hapax in the written language. The *kayk*- "to stray" variant has been shown to be a misread, the correct form being *kayık*-. And finally, it has been revealed that the verb *soyak*- "return the origin" is not hapax, it is also used in Şeyhoğlu Muştafa's *divan* other than Yunus Emre, and its meaning should be "to line up in a row".

Research Limitations

This article is limited to Yunus Emre's poems, data in the *Tarama Sözlüğü* and the Andreas Tietze's *Historical and Etymological Dictionary of Turkey Turkish*.

Implications

Due to the lack of a reliable academic publication of Yunus Emre's poems, it is challenging to do an analysis on the language of these poems. First of all, most of the Yunus Emre manuscripts are undated, it is not clear which manuscript is the oldest. Also, the spelling and *hareke*'s are not consistent in the manuscripts and this makes evaluation difficult. Transcription is insufficient in publications other than the Karaman manuscript (Uysal 2014a). Another problem is that there are no available indexes in the publications. This situation also makes vocabulary studies difficult. For these reasons, separate academic publications of Yunus Emre's *nüsha*'s should be made.

Originality/Value

Since the Andreas Tietze's *Historical and Etymological Dictionary of Turkey Turkish* has just been published, the vocabulary of Yunus Emre's poems has been evaluated for the first time in this article in the light of the data in this dictionary.

Araştırmacı Katkısı: Emine YILMAZ (%100).



Yunus Emre’de İdeal Dünyanın Unsurları ¹

Cüneyt AKIN ²

Başvuru Tarihi: 11.11.2021

Kabul Tarihi: 31.12.2021

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Öz

Yunus Emre gibi cennet sevdası veya cehennem kaygısından geçmiş (cennet cennet dedikleri, birkaç huri birkaç melek) bir dervişin, idealinde herhangi bir “dünya”dan çok, Allah’a kavuşma (bana seni gerek seni) söz konusu olabilir; ancak, “Yunus Emre’nin şiirlerinden yola çıkarak içinde bulunduğumuz dünyaya dair sorunlar çözüme kavuşturulabilir ve ideal bir dünya tasarlanabilir.” diye düşünebiliriz. “Yunus Emre’nin sözlerinin çağları aşarak bugünlere ulaşması, bugünün dünyasında ona ne kadar ihtiyaç duyulduğunun da bir göstergesidir.” Diyebiliriz; zira, şiirlerindeki evrensel mesajlar, bugünün insanlığının ortak dertlerine şifa niteliği taşımaktadır; çünkü, yirminci yüzyılın Aşık Veysel’indeki dava, Yunus Emre için de aynı davadır. Bu davanın adı, “insanlık davası”dır. Bugüne kadar yaşamış olan ve yaşadığı çağı aşan sözlere sahip olan kişiler, insanlık için hep yol gösterici olmuşlar ve ideal olan ne varsa insanlığa sunmaya çalışmışlardır. Bu kişilerin başını Yunus Emre, Aşık Veysel gibi ozanlar ve Cengiz Aytmatov gibi yazarlar çekmişlerdir. Çalışmada, Yunus Emre’nin ideal dünyasının unsurları, şiirlerinden yola çıkılarak dikkatlere sunulmaya çalışılmıştır. Allah aşkı, tevhit düşüncesi, ahlaklı olmak, tanış olmak, işi kolay kılmak, sevmek sevilmek, gönüller yapmak, hoşgörülü olmak, arif olmak, kendini beğenmemek, aç gözlü olmamak, kıskanç olmamak ve cömert olmak, sabırlı olmak ve öfkelenmemek, dedikodu yapmamak, iftira etmemek ve en önemlisi ise, doğru olmak, yenilikçilik gibi, Yunus Emre’nin ideal dünyasının içinde yer alması gereken unsurlar olarak tasnif edilebilecek başlıklar sıralanmıştır. Elbette ki, bu başlıkların sayısı çoğaltılabilir. Çalışmada, sadece Yunus Emre Divanı’nda yer alan şiirler incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Yunus Emre, Dünya, İnsan, İdeal Dünya

Atıf: Akın, C. (2022). Yunus Emre’de ideal dünyanın unsurları. *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 22(Özel Sayı), 67-78.

¹ Bu çalışma etik kurul izin belgesi gerektirmemektedir.

² Afyon Kocatepe Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, cuneyt.akin@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-6230-7222



Virtues of the Ideal World at Yunus Emre

Cüneyt AKIN³

Submitted by: 11.11.2021

Accepted by: 31.12.2021

Article Type: Research Article

Abstract

Like Yunus Emre, the ideal of a dervish who has gone through the love of heaven or the anxiety of hell (they call heaven, a few houri and a few angels) may be more about meeting God (I need you) than any other "world". However, based on Yunus Emre's poems, we can think that the problems of the world we live in can be resolved and an ideal world can be designed. We can say that the words of Yunus Emre that have survived through the ages are also an indication of how much he is needed in today's world. Because the universal messages in his poems are healing for the common problems of today's humanity. Because the case in Âşık Veysel of the twentieth century is the same case for Yunus Emre. The name of this case is "humanity case". People who have lived up to now and who have words that go beyond their age have always been a guide for humanity and have tried to present to humanity whatever is ideal. These people were led by poets (such as Yunus Emre, Âşık Veysel) and writers (such as Cengiz Aytmatov). In the study, the elements of Yunus Emre's ideal world have been tried to be presented to the attention, based on his poems. Love of Allah, the idea of oneness, being ethical, getting to know, making things easy, being loved, making hearts, being tolerant, being knowledgeable, not being self-conceited, not being greedy, not being jealous and being generous, being patient and not getting angry, not gossiping, slandering. Topics that can be classified as elements that should be included in Yunus Emre's ideal world, such as being truthful and being innovative, are listed. Of course, the number of these titles can be multiplied. In the study, only the poems in Yunus Emre's Divan were examined.

Keywords: Yunus Emre, World, Human, Ideal World

³ Afyon Kocatepe University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Contemporary Turkish Dialects and Literatures, cuneyt.akin@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-6230-7222



Giriş

Yunus Emre, dünya ve ahiret dengesini en ideal ölçülerde kurabilmiş, şiirlerinde insan için ideal olanın peşinde olmuş bir dervıştır. Yaşadığı hayatı cennet arzusu veya cehennem korkusundan uzak olan Yunus Emre:

Cennet cennet didükleri
Bir ev ile birkaç Hûrî
İsteyene virgil anı

Bana seni gerek seni (Tatçı 1991: 381/8) ifadeleriyle Allah aşkını hayatının merkezi yapmış; dolayısıyla, dünya ve ahiret kaygısından uzak yaşamıştır. Şiirlerinde bütün insanlığa verdiği mesajlarla çağları aşmış bugünlere sözleri ulaşan Yunus Emre, insanlığın ortak dertleriyle dertlenmiş ve daha yaşanabilir bir dünyanın anahtar kavramlarını şiirlerine yansıtmıştır.

Yunus Emre'nin ideal dünyasında, Tatçı'nın ifadesiyle, dört unsur yer alır. Bunlar "Allah aşkı", "Tevhîd düşüncesi", "ahlâk" ve "gelenek"tir; ancak, sadece bu kavramlarla, Yunus Emre'nin idealize ettiği dünyayı tanımlamamız mümkün görünmemektedir. Çalışma ile, Yunus'un şiirlerinden yola çıkarak zikredilen bu kavram dünyaları genişletilmeye çalışıldı. Çalışmanın amacı, Yunus Emre'nin insanlığa sunduğu evrensel mesajların daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamaktır. Bu çerçevede ele alınan kavramlar, bugünün dünyasında olması gerektiğini dile getiren Yunus Emre'nin bu bağlamda kullandığı kavramlar olarak düşünülebilir.

Yöntem

Çalışmada kullanılan yöntemle, Yunus Emre'nin şiirlerinde yer alan ve ideal dünyaya ait olduğunu varsaydığımız kavramlardan yola çıkılarak bu kavramlarla oluşturulan ideal dünya tasavvuru dikkatlere sunulacaktır. Bu makaleyle, Yunus Emre'de ideal dünyanın unsurlarının tespiti ve tasnifi amaçlanmaktadır.

Kavramsal Çerçeve

Yunus Emre'nin tasavvur ettiğini varsaydığımız ideal dünyaya ait unsurlar, çalışmanın kavramsal çerçevesini oluşturmaktadır. Burada varsayılan unsurlar, İslâmî veya evrensel olduğunu varsaydığımız değerler olarak düşünülmüştür. Söz konusu değerler, Allah aşkı, tevhit düşüncesi, ahlaklı olmak, tanış olmak, işi kolay kılmak, sevmek sevilme, gönüller yapmak, hoşgörülü olmak, arif olmak, yenilikçilik, kendini beğenmemek, aç gözlü olmamak, kıskanç olmamak ve cömert olmak, sabırlı olmak ve öfkelenmemek, dedikodu yapmamak, iftira etmemek ve doğru olmak gibi unsurlardır.

Allah aşkı

Yunus Emre'nin yüzyıllar öncesinden ideal dünyasının baş köşesine yerleştirdiği unsur olan "Allah aşkı", yirminci asrın ünlü yazar ve düşünürleri tarafından da kurtarıcı güç olarak insanlığa telkin edilmiştir.

Dünyaca ünlü Kırgız yazar Cengiz Aytmatov, Dişi Kurdu Rüyalı adlı romanında baş karakter Abdias, maddeciliğin dini ortadan kaldırdığını düşünür ve toplumdaki dini değerlerin zayıflamasından dolayı üzüntülüdür. Düşüncelerini özgürce -dogmatik olmadan- ortaya koymaya çalışan Abdias için dinin hakka ve hakikate götüren vicdanına -yani, kilisenin dogmalarından kurtulmuş bir iman ve vicdana- ihtiyaç vardır. "Öyleyse yapılacak şey veya tutulacak yol, insanları yeniden doğru yola, tanrının yoluna çekmektir. İnsanların kalbine, vicdanına yeniden *tanrı sevgisi* yerleştirilmelidir" (Söylemez, 2009, s. 306). Yirminci asrın ünlü düşünürü Heidegger'in bir söyleşide dile getirdiği gibi: Bizi ancak, bir tanrı -tek tanrı- kurtarabilir (Akın, 2015, s. 1567).

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere, insanların kalplerinde ve vicdanlarında Tanrı sevgisinin olduğu bir dünya, insanlar için yaşanabilir nitelikte bir yer olabilir. Aksi hâlde hiçbir dünya modeli insanlığı kurtaramayacaktır.

Tevhit düşüncesi

Yunus Emre şiirlerinde tevhit inancını geniş olarak işlemiştir. Yunus Emre’de tevhit, yetmiş iki buçuk millete -yani, bütün dünya insanlarına- aynı nazarla bakışı, dolayısıyla tevhîdî bir yaklaşımı ifade eder. Bu yetmiş iki millet, bütün dinlerin içinde olduğu bir millet olarak da düşünülmüştür. Böyle bir milletin fertleri, “din olan yerde kin olmaz” sözü gereğince, birbirine karşı hep müsamahalı davranmalıdır. Yetmiş iki millet tabirini mutasavvıf Türk şairleri arasında Ahmet Yesevî, Aziz Mahmut Hüdayî, Hacı Bayram Velî, Eşrefoğlu Rumî ve Muhammed Nazmî gibi şairlerin şiirlerinde göremediğimiz hâlde, Hz. Mevlâna, İbrahim Mâsukî ve Pîr Sultan Abdal’ın şiirlerinde bu tabire rastlamaktayız. Şair İlâmî’nin şiirlerinde ise yetmiş üç millet tabiri karşımıza çıkmaktadır. Yunus Emre ve Çağdaş Mevlâna’nın yetmiş iki millet anlayışı aynıdır. Mevlâna da Yunus Emre gibi inananların aynı yolda birleşmelerini ve mezhep-tarikat farklılıklarının ortadan kalkmasını istiyordu. Mevlâna’ya göre: “Âşıklar, mezhep ve milletten kurtulmuşlardır ve onlar için mezhep ve millet Tanrı’dır (Önder, 1986, s. 114).” “Biz bir perde ile yüzlerce ses çıkaran bir neyiz. Yetmiş iki millet sırrını bizden işitir” ve Pergel gibi bir ayağımla şeriat üstünde sağlamca durarak diğer ayağımla yetmiş iki milleti dolaşıyorum (Önder, 1986, s. 105, 106, 114).” sözleri milletin “ümme” anlamında kullanıldığına örnek gösterilebilir (bk. Tan, 1991, s. 339, 340); ancak, burada “ümme” kavramının bütün insanlığı kapsadığı düşünülmelidir. “Hz. Muhammed’in peygamberliğini, Müslüman olan ümmeti kabul etmekte; Müslüman olmayan ümmeti -yani, diğer insanlar- ise kabul etmemektedir.” diyebiliriz.

Yunus Emre’nin, içinde “yetmiş iki millet” kavramının geçtiği şiirlerinden birinde:

Yetmiş iki millete birliğile bakmayan

Şer’ile evliyasa hakikatde âsîdir (Tatçı, 1991, s. 29/4) sözleri yer almaktadır.

Bu yaklaşım, Hacı Bektaş Velî’de “yetmiş iki milleti ayıplamamak” düsturu olarak dört kapıdan biri olan “Hakikat kapısı”nın ikinci makamıdır (bk. Velî, 1990, s. 20).

Şair İlhamî dizelerinde⁴ tevhit düşüncesini söyle dile getirmektedir:

Yetmiş üç millete bir nazarla bak

Hak sevmiş yaratmış, söz etme gönül

Tasavvufun “birlik ilkesi”, Âşık Veysel’in şiirlerinde de karşımıza çıkar:

Veysel sapma sağa sola

Sen Allah’tan “birlik” dile

İkilikten gelir belâ

Dava insanlık davası

Yetmiş iki millete -yani, bütün insanlığa- aynı nazarla bakan insanların yaşadığı dünya, Yunus Emre’nin ideal dünyasıdır. Yukarıdaki dizelerinde dile getirdiği “birlik”, bugünkü dünya insanının yaşadığı “ötekileştirici” tavrı ortadan kaldıracak ve insanların birbirini “Hz. İnsan” da denilen “eşref-i mahlûkat” olarak görmelerini sağlayacaktır diyebiliriz.

Ahlâklı olmak

Dünyadaki Hinduizm, Budizm, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi çeşitli dinlerde en temel ahlâk ilkelerinden biri olan, “Başkalarına, kendine davranılmasını istediğin gibi davran.” pozitif şekilde söylenişi veya “Kendine yapılmasını istemediğin bir şeyi başkalarına yapma.” negatif şekilde söylenişi ile özetleyebileceğimiz

⁴ Ankara Devlet Türk Halk Müziği Korosu Arşivi, Nota 22.

ve diğerkâmlık olarak kavramsallaştırılan ahlâkî erdem (bk. Özcan, 2018, s. 285; Işık, 2011, s. 145) Yunus Emre'nin ideal dünyasında da bir ahlâkî erdem olarak karşımıza çıkmaktadır:

Sen seni ne sanursan ayruğa da anı san

Dört kitabın ma'nîsi budur eğer varısa (Tatçı, 1991, s. 299/6)

Yukarıdaki dizelerde Yunus'un ifade ettiği sözlerden, "Başkasını da kendin gibi say.", dolayısıyla "Ötekileştirme!", "Tevhide göre davran!", "Sen osun; o da sensin!", Âşık Veysel'in ifadesiyle: "Ne var ise sende bende, aynı varlık her bedende." (Akın, 2015, s. 56). Yunus'un aynı dizelerinden, "Kendine davrandığın gibi başkasına davran." anlamı da çıkarılabilir.

Tanış olmak

Yunus Emre'nin ideal dünyasındaki insanlar birbiriyle "tanış" olan insanlardır. Bugünkü dünya düzeninde birbiriyle "tanış" olmak yerine, "ötekileştirici" olan ve etnik ötekileştirmelerden tutun da komşuluk ilişkilerine kadar birbirine "yabancı" olan bir "yalnızlaştırıcı" anlayış ve yaşayış biçimi görülmektedir. Birbirimizi tanıdığımızda "bir"likler artacaktır. Vahdet oluşacaktır. İslâm'ın ve Tasavvufun ana unsuru olan bu vahdet, ancak "tanış" olmakla sağlanabilir.

Burada "tanış olmak" ifadesinin bir başka anlamı, insanlar arasında olması gereken "empatiyi" sağlamak olmalıdır. Modern dünyada "öteki" olarak bireylerin "anlaşılması gereken" ve "iletişim kurulmaya layık" bir "özne" olduklarını buyuran dinler, "eşitlik" kavramı üzerinden "duygusal", "zihinsel" ve "ahlakî" yakınlaşmayı sağlamaya çalışmakta ve bu anlamda "empatik iletişim" in temellerini atmaktadırlar. Bireyin en başta "kendini bilip" kendisinden yola çıkarak bütün varlığa yüklediği anlam kapsamında "sorumluluk bilinci" ne erişmesine yardımcı olan şey, empatik kabiliyettir (Özcan, 2016, s. 2765; bk. Uluç, vd., 2008, s. 457; Bauman, 2014, s. 50-58). Yunus Emre'nin ideal dünyasındaki ideal insanın geliştirmesi gereken sorumluluk bilinciyle oluşabilecek bu süreç, insanların öncelikle birbiriyle tanış olmaları yoluyla gerçekleşecektir.

İşi kolay kılmak

"...Allah, size kolaylık diler, zorluk dilemez..." (Bakara, 185) ayetinde ve "Kolaylaştırın zorlaştırmayın; müjdeleyin, nefret ettirmeyin!" (Buhârî, İlim, 11) hadisinde buyurulduğu gibi Allah (cc) ve Resulü, insanlar için kolaylığı dilemiş; işleri zorlaştırmadan, müjdeleyerek ve nefret ettirmeden kolay kılmayı salık vermiştir. Yunus Emre'nin ideal dünyasında da durum farklı olmamıştır. Esasında "tanış olmak" la başlayan süreç, kolaylığın habercisidir. İnsanların öncelikle birbirini tanıma safhası atlatıldıktan sonra işler kolaylaşacaktır; zira, bilmediğimiz her şey bizim için zordur; tanıdığımız ve bildiğimiz şeylerde işlerimiz kolaylaşır. Bugünkü dünyanın işlerindeki zorluk, insan unsurunun "yabancılaştırılması" -yani, "üretim" ve "tüketim" ekonomisinin "araçlaşmış olması" - ve birbirinden habersiz varlıklar hâline getirilmiş olmasından kaynaklanmaktadır.

Sevmek, sevilmek

Yaratılanı, yaratandan ötürü sevmek, Yunus Emre'nin ideal dünyasında onun insana bakışını yansıtmaktadır. Bu ideal dünyada insanoğlu "Hz. İnsan"dır. Evrende bir toz zerresine bile tekabül etmeyen bir gezegende yaşayan ancak "eşref-i mahlukat" mertebesinde görülen bir varlıktır. İşte bu varlığa karşı beslenecek duygu, "sevgi" den başkası olmamalıdır. Esasen bu "sevmek, sevilme" meselesi, bir "vahdet-i vücut" meselesidir. Yaratılanı, yaratandan ötürü seven ve sevilen bir varlık, aşk makamında Allah'la bütünleşir ve O'nunla yekvücut olur. Bu durum, gönülde birlik demektir; çünkü, gönüller bir olunca, etraf da gülistan olacaktır. "Gönüller bir olsun." sözünü gündelik hayatta çok defa kullanıyoruz. Yunus Emre'nin derdi, gönüllerde birliktir. Bunu sağlayacak büyümlü kelimeler ise "sevmek" ve "sevilme" kelimeleridir.

Gönüller yapmak

Yunus Emre'nin ideal dünyası, insanların gönüller yaptığı ve savaşlar çıkaran değil davası "sevi (sevgi)" olan varlıklar olarak yaşadığı bir dünyadır. Bu nedenle, Yunus şiirinde:

Ben gelmedüm da'vîyiçün benüm işüm seviyiçün

Dostun evi gönüllerdür gönüller yapmaga geldüm (Tatçı, 1991, s. 179/2) der.

Tasavvufun merkezindeki en önemli unsur olan gönül kavramı, Yunus Emre'nin de şiirlerinin odak noktasında yer alır. "Yunus, dünyadaki sorunların temelinde, insanoğlunun "dava"larının -ki, Bu davalar, dünyaya ait her türlü menfaatlerdir.- yer aldığını, oysa, bu davaların yerine "sevgi" kavramı yerleştirildiğinde gönüllerin huzur bulacağını ve "imar" edileceğini -yani, "mamur" olacağını- düşündürmektedir." diyebiliriz.

Hoşgörülü olmak

Sevmek ve sevilme gibi yaratılanı yaratandan ötürü hoş görmek de Yunus Emre için ideal olandır. Bugünkü insanlığın en büyük hastalıklarının başında gelen hoşgörüsüzlük, en başta çevremiz olmak üzere bütün insanlığı saran bir tahammülsüzlüğe dönüşmüştür. Allah'ın kullarına hoşgörüsü ile ilgili, Kur'an'daki ayetlerde şöyle buyurulmaktadır: "Dinde zorlama yoktur; artık hak ile batıl iyice ayrılmıştır..." (Bakara, 2/256), "De ki: 'Gerçek Rabbinizdendir. Dileyen inansın dileyen inkâr etsin ...'" (Kehf, 18/29), "Ey Muhammed, eğer Rabb'in dileseydi yeryüzündekilerin hepsi elbette iman ederlerdi. O hâlde sen, inanmaları için insanları zorlayacak mısın? (Yûnus, 10/99). Ayrıca, Rahman ve Rahîm olan Allah'ın kullarına rahmet olarak gönderdiği peygamberi (SAV), "Ben lanet edici olarak değil; rahmet olarak gönderildim." (Müslim, "Birr", 87) buyurarak, hoşgörüsünün maksadını dikkatlere sunmuştur. Buradaki "rahmet" kavramı, Allah'ın kullarına olan "empati" sini ifade etmektedir. İslam "rahmet" tir. Bu kavram, empatiyi de içine alan çok kuşatıcı bir kavramdır.

Arif olmak

Yunus Emre'nin ideal dünyasının insanı, dünyanın esprisini çözmüş ve beklentilerini azaltarak, hayâl kırıklıkları veya muhtemel mutsuzlukların önünü almış insandır. İlimden maksat, kendini bilmektir. Okumaktan murat Hakk'ı bilmektir. Dolayısıyla, olması gereken, dünyayı arifane görmektir, anlamaktır diyebiliriz:

"Yunus bunda gelen gülmez,
Kişi muradına ermez,
Bu fanide kimse kalmaz,

Derdim vardır inilerim" (Aksakal, 2005, s. 103- 104) dizelerinde Yunus Emre, dünyanın murad alınacak ve gülünecek bir yer olmadığı ve kimseye kalmayacak bir yer olduğu hususlarını dile getirmektedir. Bir nasihat şairi olarak değerlendirebileceğimiz Yunus Emre'ye göre kişi, yukarıdaki dizelerde geçeni anlayarak hayatına içselleştirirse, beklentilerini daha dengeli yapacak ve mutluluğu yakalayabilecektir.

Yenilikçilik

Bir mutasavvıf şair olarak Yunus Emre'de "yenilik" veya "yenilenme" düşüncesinin temelleri, Zariyat Suresi 47. ayetteki, "Göğü kudretimizle biz kurduk ve şüphesiz biz genişletmekteyiz." ifadeleriyle ilişkilendirilebilir. Ayette Yaratan'ın tekdüze ve yerinde duran bir yaratış yerine, sürekli genişletmek suretiyle, "yenileyen" bir yaratma içinde olduğu dikkatlere sunulmuştur.

"İki günü birbirine eşit olan ziyandadır." (Aclûni: 233) hadisinde olması gereken insan tasavvuru, Yunus Emre'nin ideal dünyasında, "Her dem yeniden doğarız -yeni dirlikte, bizden -sizden- kim usanası (Başgöz, 1999; Tatçı, 1991, s. 333)." dizelerinde karşılık bulmaktadır. Bugünün inovasyon -yenilik- çağında bu söz çok daha fazla anlam kazanmaktadır. Dolayısıyla, bu çağda insan, kendini her an ve her gün yenilemeli ve güncellemelidir. Yani, ideal dünyanın insanı, "yenilikçi" olmalıdır. Bu yenilik "gönülde" de olmalı; "filde" de olmalıdır; ki, Yunus'un deyişiyle "Sizden kimse usanmasın." Evrende her an, atomlardan en büyük galaksilere kadar gerçekleşen "yenilenme"ye insanoğlu kayıtsız kalmamalı ve kendini zamanın ruhuna uygun bir şekilde ve her bakımdan -dil, düşünce, gönül vb.- yenilemelidir.

Kendini beğenmemek

Yunus Emre'nin ideal dünyasında mutluluğun anahtarı "alçak gönüllülük"tür. Yunus, bunu dizelerinde şöyle ifade eder:

Kapu gözet Kapu ko dip gözetme
 "Alçak gönüllü ol ve yükseklere heveslenme!"
 Ki devlet kapudadur koma gitme
 "Mutluluk alçak gönüllülüktedir, ayrılma!" (Boz, 2012,s. 15/96)

Allah Kur'an'da: "İnsanları küçümseyip yüz çevirme; yeryüzünde böbürlenerek yürüme. Allah, kendini beğenmiş övünen kimseyi sevmez." (Lokman, 31/18) buyurarak kibrin sevmediği bir haslet olduğunu belirtmektedir.

Tasavvufun da en baştaki düsturu olan "tevazu" veya "kibirilenmemek", Yunus Emre'ye göre mutluluğa götüren yoldur. İnsanların mutlu olduğu bir dünya için hem birey düzeyinde hem de toplumlar düzeyinde kibirden uzak kalınmalı ve mutluluğu bu şekilde tesis etmeye çalışmalıdır.

Açgözlü olmamak

Yunus Emre, *Risâletü'n-Nushiyye* adlı eserinde, insanın dünyasına ilişkin bazı olması gereken veya olmaması gereken özellikleri sıralamıştır (bk. Boz, 2012,s. 11-23). Bunlar arasında en başta gelen özellik, "Nefis - açgözlülük- ve ruh -gönül zenginliği- (14-82. beyitler arası)" kavramlarıdır.

"Açken sen sen değilsin!

Daha fazlasını iste!" gibi günümüz dünyasının açgözlü ve aşırılık içeren söylemleri karşısında Yunus, nefsin büyük oğlu olarak nitelediği açgözlülüğü, iyi iş yapmayan ve dünyayı kendisine esir etmiş bir kötü huy olarak görmektedir (bk. Boz, 2012, s. 12):

Ulu oğlu tonlu tururlar kapusunda
 "Büyük oğlu olan açgözlülük, iyi iş yapmaz."
 Cihân mülki anuñ olursa yitmez
 "Dünyanın (bütün) malı onun olsa (ona) yetmez."

Yunus Emre'nin ideal dünya dünya tasavvurunda, bugünkü dünyanın esiri olduğu "aç gözlülük" yer almamaktadır. Yunus Emre, ideal dünyasının tahtına "kanaat"i oturtmaktadır (bk. Boz, 2012,s. 70):

Kanâ'at geldi oturdu tahtı aldı
 "Kanaat geldi ve (gönül dünyasının) tahtına oturdu"
 Harâmiler hemân yollarda kaldı
 "Harâmilerin (hırs, aç gözlülük vb.) eli boş kaldı.

 Di otursun ki tâc u taht anuñdur
 "Söyle otursun, tac da taht da onundur."
 İlâhî devletle baht anuñdur
 "İlâhî lütuflar ve talih onunla birliktedir."

Kıskanç olmamak ve cömert olmak

Yunus Emre, kıskanç kişinin hem kendine hem de etrafına zarar verdiğine ve özellikle başkasına kuyu kazarken, kendi kazdığı kuyuya düşmesine değinir." (Kıskançlık-cimrilik ve cömertlik, 303-438. beyitler arası)" (bk. Boz 2012, s. 20):

Hasûd edli anuñçün irmez işe
 “Kıskanç, sürekli sıkıntı çeken biridir.”
 Kime kim kuyı kazsa kendü düşe
 “Yaşarken sıkıntıyla kahrolur (ölür)”

Bugünkü dünyanın en büyük sorunu olarak düşünebileceğimiz açlık ve yoksulluk, Yunus Emre’de “cimrilik” sebebiyle, dolayısıyla, “zekâtsuzluk” sebebiyle gerçekleşmektedir. Dünyadaki bu mutsuzluğun kaynağı da “zekâtsuz”luktur:

Zekâtsuz hayvân sadakasuz mal
 “(Cimrilikten) zekâtı verilmeyen hayvan ve sadakası verilmeyen mal!”
 Ne berhûrdâr ola bunun gibi hâl
 “Böyle bir hayat mutluluk vermez.”

Beyitlerden yola çıktığımızda, Yunus Emre’nin dünyasında kendine ve etrafına zararı olan kötü huylar olarak gösterilen kıskançlık ve cimrilik karşısında, akıl tarafından önerilen “cömertlik” bulunmaktadır:

Akıl eydür gele bir gözlerün aç
 “Akıl söyler; hele gel, gözlerini bir aç;
 Sehavet kandayısı ol yana kaç
 “Cömertlik neredeyse otarafa git.”

Sabırlı olmak ve öfkelenmemek

Yaşadığımız çağ, “Hız ve haz çağı” olarak da kısaca özetlenmektedir. “Sabrı” imanın yarısı (Taberani, 8544; Heysemî, 57) olarak gören bir dinin mensubu olan Yunus Emre, ideal dünyasında sabrı ve bu sabrı öfkesine - buşu- ekerek sükûnu bulmayı hedeflemiştir. “Öfke ve sabır (181-302. beyitler arası)”:

Çıkageldi sabır aña olokdem
 “Sabır o anda oraya çıkageldi.”
 Sanasın buşuyı İbrahim edhem
 “Baksanız, öfke İbrahim Ethem gibi evliya olmuş.”

Buradaki dizelerde Yunus Emre, sabrın öfke üzerine ekildiğinde insanın evliya gibi bir kişi olacağını belirtmektedir (bk. Boz, 2012, s. 18):

Dedikodu yapmamak, iftira etmemek ve doğruluk

Kur’an’da (Hucurât, 12) ölü kardeşinin etini yemekle eşdeğer görülen tiksindirici bir eylem olarak gösterilen “gıybet” -dedikodu-, Yunus Emre’nin dünyasında da insanlığı yiyip bitiren kötü bir haslet olarak karşımıza çıkmaktadır. İftira da dedikodu edilende olmayan özelliği söylemek olarak dedikoduyla yan yana geçmektedir. “Dedikodu-iftira ve doğruluk (439-562. beyitler arası)” (bk. Boz, 2012, s. 24):

Ki gaybet cânıla kadimî degül
 “Dedikodu, ezelden beri ruh ile (birlikte) değildir.”
 Ki gaybet kandaşa âdemî degül
 “Dedikodu neredeyse (orada) insanlık yoktur.”

 Ko ayruklar sözini sen seni gü
 “Başkalarının sözünü bırak, sen kendini takip et;
 Kınama kimseyi sen işit öğüt
 “Kınama kimseyi, sen öğüt dinle.”

Dedikodu ve iftiranın son bulması için akıl, doğruluğu öğütlemektedir ve faziletlerini uzun uzun sıralamaktadır:

Gör imdi togruluk bir neler eyler
 “Gör şimdi, doğruluk neler yapacak.”
 Yıkar gıybet evin kara yir eyler
 “Dedikodu evini yıkıp yerle bir edecek.”

Sonuç ve Değerlendirme

İnsanlığın ortak erdemlerini şiirlerinde dile getiren ve ideal bir dünyayı bu erdemler üzerine inşa ettiğini düşündüğümüz Yunus Emre, en başta Allah aşkının olduğu bir dünya idealini taşımıştır. Yunus Emre'nin Allah aşkı, hem yaşadığı hem de insanlığa salık verdiği “yaratandan ötürü sevmek” özü ile bütünleşmiş bir erdemdir. Bu erdem, dünyadaki insanları birbirlerine karşı hoşgörülü kılacak ve dünyayı daha yaşanır dünya hâline getirebilecektir.

Yunus Emre'nin tevhit düşüncesi çerçevesinde ideal görülebilecek dünyada ise “İnsanların birbiriyle tanış olarak “birliği” -tevhidi- sağladıkları, bu şekilde işlerini kolay kıldıkları ve birbirini sevdikleri bir dünya tasarlanmaktadır.” diyebiliriz.

Ahlâkı da tevhit düşüncesi çerçevesinde değerlendiren Yunus Emre, “İdeal dünyayı, herkesin kendini başkalarının yerine koyarak yaşadığı ve birbirini ötekileştirmeyen insanların doldurduğu empatik bir yer olarak tasavvur etmektedir.” diyebiliriz.

Yunus Emre, sevmek, sevilmek ve hoşgörülü olmak gibi hasletlerle gönüllerin yapılacağını düşünmekte ve şiirlerinden yola çıktığımızda Yunus Emre'nin ideal dünyasında seven, sevilen ve hoş gören insanların olduğunu görmekteyiz.

Yunus Emre'nin ideal dünyasında ilimden önce irfan gelmektedir. Kişi, irfana -yani, kendini bilmeye- Hakk'ı tanımaya ve varlık aleminde olan bitenin hikmetini anlamaya yönelmediği sürece, bildiği bilginin hiçbir kıymeti yoktur. Bütün bunların muradı, maksadı ve gayesi, Allah'a ulaşmaktır. Dolayısıyla, Yunus Emre, ideal dünyasına “irfan”ı yerleştirir. “Arif”, ideal dünyasının ideal insanıdır.

“Yenilik” ve “yenilikçilik” bugünün dünyasının da önemli kavramlarından biridir. Kur'an başta olmak üzere “Göğü kudretimizle biz kurduk ve şüphesiz biz genişletmekteyiz.”, hadislerde de vurgu yapılan “İki günü eşit olan ziyadadır.” vb. bir husus olan yenilik düşüncesi, Yunus Emre'nin ideal dünyasında her dem yenilenen hâl ve yaşayış biçimi olarak sizden kimsenin usanmamasını sağlamak şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bundan çıkarılacak sonuç için de “Yunus Emre'nin ideal dünyasındaki insanlar, “yenilik” ve “yenilenme” peşinde koşan insanlardan oluşmalıdır.” diyebiliriz.

“Yunus Emre'nin ideal dünyası, insanların bazı ortak erdemlerde buluştuğu ve bu erdemleri hayatlarına yansıttığı bir dünyadır.” denilebilir. Kendini beğenmemek başta olmak üzere aç gözlü olmamak, kıskanç olmamak, cömert olmak, sabırlı olmak, öfkelenmemek, dedikodu yapmamak, iftira etmemek ve en önemlisi doğru olmak, Yunus Emre'nin ideal dünyasının başat unsurları olarak düşünülebilir.

Kaynakça

- Aclûni, M. (1998). *Keşfü'l-Hafa ve Muzilu'l İlbas Amme's-Tehera Mine'l-Ehadisi Alâ Elsineti'n-Nâs*, Beyrut: Mektebetü't-türâsi'l-İslâmî, Dârü't-türâs yayınları
- Akın, C. (2015). Âşık veysel'in beni hor görme gardaşım şiirinin hermeneutik açılımı, *Alevi Araştırmaları Dergisi*, 10, 53-60. Erişim adresi: <https://yeni.aadergisi.com/wpcontent/uploads/2019/11/10.pdf>
- Akın, C. (2015). Cengiz aytmatov'un eserlerinde vicdan. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 4(4), 1561-1567. doi: <https://doi.org/10.7884/teke.524>
- Aksakal, A. A. (2005). *Yunus Emre'den altın öğütler*. İstanbul: Kozmik kitaplar.
- Başgöz, İ. (1999). *Yunus Emre – I inceleme, dünya klasikleri dizisi – 45*. İstanbul: Cumhuriyet yayınları.
- Boz, E. (2012). *Yunus Emre Risâletü'n-Nushiyye öğüt kitabı*. Ankara: Gazi kitabevi.
- Bauman, Z. (2014). *Sosyolojik düşünmek*. İstanbul: Ayrıntı yayınları.
- Buhârî, M. B. İ. (2001). *El-Câmi'u's-Sahîh. B.y: Dâru Tavki'n-Necât.1422*.
- DİA. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları. Erişim adresi: <https://kuran.diyanet.gov.tr/> 05.11.2021.
- Işık, M. (2011). Evrensel bir hadis denemesi: “ben ve öteki”, *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 29(1). 143-154. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/eruifd/issue/5972/79357>
- Özcan, Z. (2016). Empati ve dindarlık arasındaki ilişki. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 5, 2758-2781. doi: 10.15869/itobiad.258550
- Önder, M. (1986). *Mevlâna Celâleddin-i Rumî*. Ankara: Aslımlar matbaası.
- Özcan, Ş. (2018). Dünya dinlerinde altın kural: diğerkâmlık. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 7(1), 285-308. doi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/eruifd/79357>
- Söylemez, O. (2009). Cengiz Aytmatov'un romanlarında kader ve kadercilik, *Gazi Türkiyat*, 1(5), 303-320. Erişim adresi: <https://cms.hacibayram.edu.tr>
- Taberani, S. B. A. (1982). *El-Mu'cemü'l-Kebir, Kahire* ts., nr. 8544; Heysemi, Nureddin Ali b. Ebu Bekir, Mecmau'z-Zevaid, Beyrut.
- Tatçı, M. (1991). *Yunus Emre divanı*. Ankara: Akçağ yayınları.
- Uluç, G. vd. (2008). Duygusal zekâ ve öteki'yi anlamak: doğu batı üzerine bir çalışma. II. *Uluslararası Duygusal Zekâ ve İletişim Sempozyumu*, İzmir.
- Velî, H. B. (1990). *Makâlât*. (Baskıya Hzl. Esad Coşan, Hüseyin Özbay). Ankara: Sistem Ofset.
- Veysel, Â. (1999). *Birlik Destanı, Âşık Veysel klasikleri 2*. İstanbul: Özmüziksan.
- Veysel, Â. (1995). *Birlik Destanı, dostlar beni hatırlasın*. İstanbul: Nepa müzik yapım.

Extended Abstract

Purpose

With the method used in the study, starting from the concepts in Yunus Emre's poems and which we assume to belong to the ideal world, the ideal world imagination created with these concepts will be presented to attention. In this study, it is aimed to determine and classify the elements of the ideal world in Yunus Emre. The elements of the ideal world, which we assume as envisioned by Yunus Emre, constitute the conceptual framework of the study. The elements assumed here are thought of as values that we assume to be Islamic or universal. The values in question are the love of God, the idea of oneness, being ethical, getting to know each other, making things easy, loving, being loved, loving, being tolerant, being knowledgeable, being innovative, not being self-satisfied, not being greedy, not being jealous and being generous, being patient and being generous. not to get angry, not to gossip, not to slander, and to be truthful.

Design and Methodology:

Like Yunus Emre, the ideal of a dervish who has gone through the love of heaven or the anxiety of hell (they call heaven, a few houri and a few angels) may be more about meeting God (I need you) than any other "world". However, based on Yunus Emre's poems, we can think that the problems of the world we live in can be resolved and an ideal world can be designed. We can say that the words of Yunus Emre that have survived through the ages are also an indication of how much he is needed in today's world. Because the universal messages in his poems are healing for the common problems of today's humanity. Because the case in Âşık Veysel of the twentieth century is the same case for Yunus Emre. The name of this case is "humanity case". People who have lived up to now and who have words that go beyond their age have always been a guide for humanity and have tried to present to humanity whatever is ideal. These people were led by poets (such as Yunus Emre, Âşık Veysel) and writers (such as Cengiz Aytmatov). In the study, the elements of Yunus Emre's ideal world have been tried to be presented to the attention, based on his poems. Love of Allah, the idea of oneness, being ethical, getting to know, making things easy, being loved, making hearts, being tolerant, being knowledgeable, not being self-conceited, not being greedy, not being jealous and being generous, being patient and not getting angry, not gossiping, slandering Topics that can be classified as elements that should be included in Yunus Emre's ideal world, such as being truthful and being innovative, are listed. Of course, the number of these titles can be multiplied. In the study, only the poems in Yunus Emre's Divan were examined.

Findings

Yunus Emre is a dervish who was able to establish the balance of the world and the hereafter in the most ideal dimensions and pursued the ideal for human beings in his poems. Yunus Emre, whose life is far from the desire for heaven or the fear of hell:

heaven heaven twigs
A house and several Huri
Virgil moment for those who want it

He made the love of Allah the center of his life with the expressions I need you (Tatçı 1991: 381/8), therefore he lived away from the worries of this world and the hereafter. Yunus Emre, who has reached the present day with the messages he gave to all humanity in his poems, has been troubled with the common problems of humanity and has reflected the key concepts of a more livable world into his poems.

In the ideal world of Yunus Emre, in Tatçı's words, there are four elements. These are "love of God", "thought of oneness", "morality" and "tradition". However, it does not seem possible to define the world idealized by

Yunus Emre with only these concepts. In the study, these conceptual worlds were tried to be expanded based on Yunus's poems. The aim of the study is to contribute to a better understanding of the universal messages Yunus Emre presented to humanity. The concepts discussed in this framework can be considered as concepts used by Yunus Emre in this context, who stated that they should be in today's world.

Expressing the common virtues of humanity in his poems and thinking that he built an ideal world on these virtues, Yunus Emre carried the ideal of a world where God's love is the first. Yunus Emre's love of God is a virtue he lives and recommends to humanity (to love because of the creator). This virtue will make the people of the world tolerant towards each other and will make the world a more livable world.

Implications

In the world that can be considered ideal within the framework of Yunus Emre's idea of oneness, we can say that a world where people meet each other and ensure "unity (tawhid)", thus making their work easier and loving each other, is being designed.

Evaluating morality within the framework of the idea of oneness, we can say that Yunus Emre envisions the ideal world as an empathetic place where everyone lives by putting themselves in the place of others and where there are people who do not marginalize each other.

Yunus Emre thinks that hearts will be made with traits such as to love, to be loved and to be tolerant.

In Yunus Emre's ideal world, wisdom comes before science. Unless a person turns to wisdom, that is, to know himself, to know the Truth, and to understand the wisdom of what is happening in the realm of existence, the knowledge he knows is of no value. The aim, purpose and purpose of all these is to reach Allah.

Therefore, Yunus Emre places "lore" in his ideal world. "Arif" is the ideal person of his ideal world.

Originality

"Innovation" and "innovativeness" are also one of the important concepts of today's world. The idea of innovation, which is emphasized in the hadiths, especially in the Qur'an ("We built the sky with our power, and of course, we expand it.") It appears in the form of ensuring that no one gets tired of you as a state and in life. The conclusion to be drawn from this is that people in Yunus Emre's ideal world should be people who pursue "innovation" and "renewal".

It can be said that Yunus Emre's ideal world is a world where people meet some common virtues and reflect these virtues in their lives. Not being greedy, not being jealous, being generous, being patient and not getting angry, not gossiping, not slandering, and most importantly, being truthful can be considered as elements of Yunus Emre's ideal world.

Araştırmacı Katkısı: Cüneyt AKIN (%100).



Yunus Emre'nin Şiirlerinde Dünya Tasviri ¹

Murat VANLI ²

Başvuru Tarihi: 14.11.2021

Kabul Tarihi: 02.01.2022

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Öz

13. yüzyılın sonları ile 14. yüzyılın başlarında yaşadığı düşünülen Yunus Emre'nin (ö. 720/1320?) tarihi şahsiyeti menkıbelerle iç içe geçmiş durumdadır. Mutasavvıf kimliğinin yanı sıra büyük bir şair olan Yunus Emre, daha 14. yüzyıldan başlayarak Âşık Paşa, Kaygusuz Baba gibi kıymetli takipçiler bulmuş, şöhretiyle günümüze kadar ulaşmış ve aradan geçen 700 senede binlerce şairi etkilemiştir. Yunus Emre'nin seyr ü sülûk ehline nasihatlarını içeren ve 600 beyitten oluşan mesnevi nazım şeklinde yazılmış Risâletü'n-Nushiyye ve 417 şiirden müteşekkil Divan'ı olmak üzere iki eseri mevcuttur. Bu makalede, Divan'ındaki şiirlerinden hareketle Yunus Emre'nin dünya hakkındaki düşüncelerini tespit ve tahlil edeceğiz. Onun, dünyanın yaratılışı hakkındaki düşüncelerini, dünyayı benzediği unsurları, dünya ile mukayese ettiği mefhumları ve dünya hakkındaki umumî telakkilerini ele alacağız. Bu makalede, millî ve Türkçenin kurucu şairi olan Yunus Emre'nin Divanı'ndan hareketle metin merkezli verilerin incelenmesi yöntemiyle dünya hakkındaki duygu ve düşünce tasavvuru ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Yunus Emre, Dünya, Divan, Şiir, Beyit

Atıf: Vanlı, M. (2022). Yunus Emre'nin şiirlerinde dünya tasviri. *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 22(Özel Sayı), 79-104.

¹ Bu çalışma etik kurul izin belgesi gerektirmemektedir.

² Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı, muradvanlı@gmail.com, ORCID: 0000-0002-6516-9937





Description of the World in Yunus Emre's Poems

Murat VANLI³

Submitted by: 14.11.2021

Accepted by: 02.01.2022

Article Type: Research Article

Abstract

The historical personality of Yunus Emre (d. 720/1320?), who is thought to have lived in the late 13th and early 14th centuries, is intertwined with legends. The fame of Yunus Emre, a great poet as well as his Sufi identity, went beyond the borders of Anatolia and left many Sufis and poets under his influence. Having found some great and valuable followers such as Âşık Paşa and Kaygusuz Baba since the 14th century, Yunus Emre's reputation has reached the present day, affecting thousands of poets over the past 700 years, and he has succeeded in establishing a throne in the hearts of millions of people by addressing countless people with his immortal poems. The two known works of Yunus Emre are Risâletü'n-Nushiyye, which is written as a masnavi verse consisting of 600 couplets and contains advice to the people of seyr ü sülûk, and his Divan, which consists of 417 poems. In this article, we will identify and analyze Yunus Emre's thoughts about the world, based on his poems in his Divan. We will have him reflect on his thoughts on the creation of the world, the elements he likens to the world, the concepts he compares with the world, and his general views about the world. In this article, based on the Divan of Yunus Emre, the founding poet of the national and Turkish language, the design of feelings and thoughts about the world has been revealed by the method of examining text-centered data

Keywords: Yunus Emre, World, Divan, Poem, Couplet

³ Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology, Department of Islamic History and Arts, Branch of Turkish-Islamic Literature, muradvanli@gmail.com, ORCID: 0000-0002-6516-9937

Giriş

Bu makale Türk milletinin hafızasında ve gönlünde 700 seneden beri yaşayan Yunus Emre'nin dünya hakkındaki fikirlerini, duygu ve düşüncelerini ortaya koymak amacıyla kaleme alınmıştır. Yunus Emre'nin şiirlerinden hareketle, hakkında oldukça fazla tahlil çalışması yapılmıştır. Bu çalışmalarda onun güzel ahlâkı nasıl değerlendirdiği, tasavvuf yoluna girmiş yahut girecek olanların uyması gereken kurallar bütünü nasıl tertip ettiği, ortak insanî değerleri nasıl ele aldığı, Kur'ân-ı Kerîm ve sünnet-i seniyyeyi şiirlerinde nasıl işlediği, Kur'ân-ı Kerîm'de isimleri zikredilen peygamberlerin niteliklerinin analizi gibi konular incelenmiştir.⁴ Bu çalışmada ise Yunus Emre'nin dünyayı nasıl anlamış, tanımlamış ve yansıtmış olduğu üzerine odaklanılmıştır. Tahlil ve analiz için Mustafa Tatcı'nın hazırladığı Divan (Tatcı, 2008) esas alınmıştır.

Yunus Emre'nin dünya hakkındaki görüşlerini ortaya koyabilmek için fişleme yöntemini kullandık. Yunus'un dünya hakkındaki düşüncelerini içeren beyitlerini "dünyanın yaratılışı, yaşanılan yer olması itibarıyla dünya, dünyanın benzetildiği unsurlar, dünyanın kıyaslandığı kavramlar, dünya ve dinî edebî tipler, dünya hakkında genel düşünceler" olmak üzere 6 ana başlık altında ele aldık.

Dünyanın Yaratılışı

Dünyanın yaratılışı, mâhiyeti ve şekli hususunda asırlardan beri birçok görüş ortaya atılmıştır.⁵ Kur'ân-ı Kerîm'de de arzın (yerin) ve göklerin (semâvât) yaratılışına işaret eden onlarca âyet mevcuttur. Bu âyetlerin özünde dünyanın altı günde yaratıldığı, su üzerinde yaratılmış olan zeminin sarsılmaması için dağlarla kuvvetlendirildiği, göklerin yedi kat yüksekliğinde ve direksiz olarak bina edildiği vurgulanmaktadır. Yunus Emre, dünyanın yaratılışı hususunda âdetâ Kur'ân-ı Kerîm'i tercüme edercesine fikirler ileri sürmüştür. Ona göre Hak kudretinden bir gevher yaratmış, bu gevhere nazar edince o gevher Hakk'ın heybetinden erimiştir (249/1, 355/1). O gevherin nûrundan yedi kat yeri ve (eriyerek çıkarmış olduğu) dumanından da yedi kat göğü yaratmıştır (249/2). O gevherin damlasından yedi denizi yaratıp bu denizlerin köpüklerinden de dağları sağlamlaştırmıştır (249/3). Ardından mahlûkatına şefkatinden Muhammed (sas)'i, müminlere fazlından da Ali (kv)'yi yaratmıştır (249/4).

Yunus, dünyanın yaratılışı üzerine kaleme almış olduğu diğer bir şiirinde de yine benzer ifadeler kullanmıştır. Yeri göğü yaratmadan evvel Hak bir gevher yaratmış (355/1), bu gevherden çıkan dumanla göğü bina etmiş ve yıldızları bu göğe süs ve zinet yapmıştır:

*Gevherden bug çıkardı bugından gök yaratıldı
Gök yüzünün bizegin çok yıldızlar eyledi (355/2)*

Allah (cc), göğe dönmesini,⁶ ay ve güneşe yörüngelerinde hareket etmelerini emrederek⁷ yeri su üzerine⁸ düz bir şekilde inşa etmiştir:

⁴ Cumhuriyet döneminde Yunus Emre üzerine ilk ciddi çalışma Fuat Köprülü tarafından yapılmıştır. Eserinin son zamanlarda yapılmış bir baskısı için bkz. (Köprülü, 2013). Köprülü'nün bu ilk ciddi çalışmasından sonra Yunus Emre hakkında binlerce eser kaleme alınmıştır. Yazılmış bu kitaplar, yapılmış doktora ve yüksek lisans tezleri, sunulmuş bildiriler, yayımlanmış akademik ve edebi makaleler hakkında geniş bilgi için Mustafa Can (Can, M. (1987) ve Gökhan Coşgun ve Metin Yıldırım (Coşgun ve Yıldırım, 2021, s. 149-299) tarafından yayımlanmış makalelere müracaat edilebilir.

⁵ Dünyanın şekli ve mâhiyeti hususunda ortaya atılmış bu görüşler için bkz. (Unat, 2013, s. 478-482).

⁶ Târık 86/11.

⁷ Yâsin 36/38-39.

⁸ Hûd 11/7.

Göge eytdi dön didi ay gün yürisün didi
 Suyı muallak kodı üstünde yir eyledi (355/3)
 Düz döşedüm bu yirleri çöksü urdum bu tagları
 Sayvân eyledüm gökleri girü tutup duran benem (193/4)

Su üzerindeki yer çalkalanıp yerinde durmamış ve Hak yüce yüce dağları çöksü (mıh, çivi) olarak yeri sabit tutmaları için⁹ yaratmıştır:

Yir çalkandı turmadı bir dem karar kılmadı
 Yüce yüce tagları Hak çöksüler eyledi (355/4)

Yaşanılan Yer Olması Cihetiyle Dünya

Yunus, dünyayı üzerinde yaşanılan yer olarak telakki ettiği beyitlerinde dünyayı tarafsız bir gözle değerlendirir. Yunus, âhirette ölüm olmayacağı için dünyada ölüm derdini taşımadığını (129/2), her kim gönül yıkarsa iki cihânın da bedbahtı olacağını (299/5); iki cihân güneşi Hz. Muhammed (sas)'in (sadece) zâhir dünyasını değiştirdiğini yani aslında (âhirette yaşamak suretiyle) ölmediğini (157/7) zikrederken dünya hakkında herhangi bir hüküm vermez ve onu insanın menzillerinden bir menzil olarak görür. Tasavvufta sıkça işlenen vahdet-i vücûd (varlığın birliği)¹⁰ düşüncesinden hareketle kaleme aldığı ve bir nevi şathiyât addolunabilecek aşağıdaki beytinde Yunus, bu cihâna gelmeden evvel maşûk ile bir olduğunu belirtirken dünyayı elest bezmi ve cennet sonrası insanlık yurdu olarak niteler:

Bu cihâna gelmedin ma'sûkıla bir idüm
 Kul huva'llâh sıfatlu bir bî-nişân nûr idüm (223/1)

Bir başka beytinde de yine bu cihâna gelmeden evvel cihân sultânının yanında bulunduğunu (172/1) ve cânının O'nu daha bu dünyaya gelmeden sevmiş olduğunu (190/8) dile getirirken dünyayı elest ve âhiret arasında bir geçiş yeri olarak tasavvur eder. Ömrünü beyhûde yere geçirip de günâhlarına tevbe etmeyen kimseleri eleştiri oklarının hedefine koyduğu aşağıdaki beytinde ise dünyayı, günâhlardan arınmaya vesile olabilecek âhiret öncesi yaşanılan bir mahal olarak değerlendirir:

Niçeler bu dünyede günâhını yuyamaz
 Ömri geçer yok yire ey dirîga tuyamaz (105/1)

Bahâriye addolunabilecek bir manzumesinde bahârın gelişiyle dünyanın yeni bir elbise giydiğini, bu coşkuyla birlikte her türlü bitkinin yeni bir cân bulduğunu (312/3) tasvir ederken kişileştirmiş olduğu dünyayı müspet manâda zikretmiştir. Yine sahra ve çimenlikler, hoş akarsular (312/5) bilumum yeryüzü, donanıp kat kat renge karışarak bülbül güle karşı ötüşmeye başlamıştır (312/6):

Yine yini hazîneden yini hil'at giydi cihân
 Yine virildi yini cân ot u ağaç sesdi yine (312/3)

⁹ Nahl 16/15, Enbiyâ 21/31, Lokman 31/10, Fussilet 41/10, Mürselât 77/27, Nebe 78/7.

¹⁰ Vahdet-i vücûd, Allah (cc)'tan başka varlık olmadığının şuur ve idrâkinde olmaktadır. Bu idrâkteki sâlik, hakiki varlığın tek olduğunu ve bunun da Hakk'ın varlığından ibaret bulunduğunu bilir (Uludağ, 2005, s. 371-372).

Dünya'nın Benzetildiği Unsurlar

Ağu (Zehir), Lokma

Dünya, Âdem Peygamber'den beri nicelerine ev sahipliği yapmış bir mahaldir. Herkes bu dünyaya gelmiş, burada yaşamış; burayı değiştirmeye ve kendisine göre tanzim etmeye kalkışmış ve ömrünü tamamlayarak dâr-ı bekâya göç etmiştir. Bu yönüyle dünya, ağızlarında çiğnenmiş bir lokma gibidir. Çiğnenmek suretiyle birilerinin artığı olarak kişiye intikal etmiş olan (bu dünyayı) ağızda tutmanın manâsı yoktur. Çiğnenmiş olan ağızda tutulduğu müddetçe her an yutulmaya müheyyadır. Kişinin dilinde ve elinde olan dünya (ve sevgisi), her an bu kişinin kalbine girme tehlikesi barındırmaktadır. Bu yüzden sayısız insandan arta kalan bu dünya lokmasını çiğnemek için hiç ağza almamalıdır:

*Bu dünyâ bir lokmadur ağızdadur çeynenmiş
Çeynenmiş ne dutmak hâ sen anı yutdun tut (18/4)*

Aşağıdaki beytinde dünyayı aynı zamanda bir şehre da benzeten Yunus Emre, bu şehrin tadının önce şeker ve baldan lezzetli geldiğini lakin sonra yılan zehrini andırdığını söyler. Yani dünyanın, içine yılan zehri karışmış bir bal olduğunu vurgulamak ister. Nitekim bir testi balın zehre dönüşebilmesi için zehrin bir damlası kâfi gelebilmektedir. Balın içine karışmış zehirden sakındırmak isteyen şairin, beyitte altını çizmek istediği husus tam olarak da budur:

*Bu şârın evvel dadı şehd ü şekerden şîrin
Âhir acısını gör şu zehr-i mâra benzer (69/3)*

Aynı düşünceler çerçevesinde dünyayı ve dünya sevgisini yine zehre benzeten şair, mahiyetinin zehir değil de bal olduğunu vehmederek dünya sevgisini kalbine almak isteyen kimseleri ihtar edip bal zannıyla zehre parmak banmamaları hususunda uyanık olmaya çağırılmaktadır:

*Agudur bal degül dünyâ murâdı
Niçe bir aguya parmak banasın (279/4)*

Bâzâr (Pazar), Bostân (Bahçe, Tarla)

Yunus, iki beytinde dünyayı bostâna teşbih eder. Dosttan inayet olduktan sonra her iki cihân zindân da olsa kendisi için bostan sayılır (4/1). Pâdişâh (olan Allah) her dem hükmünü yürütür. Dünya O'nun (dilediğince tasarruf edeceği) bostanıdır. Sevdiği kimseleri (imtihan maksadıyla bu bostanda) üzer, sevdiğini denemek ister (72/1). Vahdet-i vücûd neşvesiyle terennüm edilmiş olan bir manzumenin aşağı aldığımız beytinde ise dünya pazara, görünen eşyâ da bu pazardaki dükkânlara teşbih edilmiştir. Bir önceki beyitte de (395/2) Hakk'ın (tecellilerinin) farklı sûretlerde tezahür ettiği ifade edilmiş, yani Hakk'ın yaratılmış olan eşyâda tecellileriyle ortaya çıktığı zikredilmiştir:

*Bu dünye bir bâzârdur sûretler olmuş dükkân
Bu dükkâna girüben oldur satan bu kânı (395/3)*

Câzû (Cadı, Sihirbaz), Mekkâr (Düzenbaz), Acûz Mekkâr (Düzenbaz Kocakarı), Ayyâr (Hilebaz), Avrat (Kadın), Gelin

Dünyanın cadı, düzenbaz, hilebaz, kocakarı, büyücü, kadın, gelin olarak zikredilmesindeki ana tema zevk ve eğlencesi itibariyle göze hoş görünmesi, aldatıcı oluşu, güzel yüzünü gösterip gaflete dalmış olanları tuzağına çekişi lakin aslı itibariyle kendisinden sakınılması gereken bir mahiyete sahip oluşudur. Yunus, aşağıdaki beytinde aynı zamanda şâra (şehir) benzetmiş olduğu dünya için 'câzû ayyâr' ibaresini kullanır. Benzetme unsurlarından sadece benzetme edatının kullanılmadığı teşbihte dünya, türlü desiselerle gâfilleri aldatan büyücü kocakarıya benzetilmiştir:

*Bu şârun hayâlleri dürlü dürlü hâlleri
Aldamış gâfilleri câzû ayyâra benzer (69/5)*

Aşağıdaki beyitte kandırması, aldatması yönüyle güzel yüzlü sevgililere teşbih edilen dünya, yüz döndürmesi ile de acûz mekkâr olarak tasvir edilmiştir. Kandırmak için güzel yüzünü gösteren dünya, nihayetinde çirkin sureti ve düzenbaz sireti ile ortaya çıkmaktadır:

*Evvel gönül almağı hûblara nisbet ider
Âhir yüz döndürmegi acûz mekkâra benzer (69/4)*

Dünya, yeşilli kırmızılı her türlü renkle donanmış, süslenmiş bir gelindir ve en mutlu gününü yaşamaya hazır olarak tüm güzelliğiyle meydandadır. Nasıl ki kişi, böyle bir güzellikle mücehhez olmuş yeni bir geline bakmaya doyamaz ise insanoğlu da eğlencesi, cazibesi, safası ve letafetiyle insanları kendisine çekmeye çalışan dünyaya karşı kayıtsız kalamamaktadır:

*Bu dünyâ bir gelindir yeşil kızıl donanmış
Kişi yeni geline bakubanı toyamaz (105/3)*

Yine zâhirdeki süsü ve gösterişiyle kadına benzetilmiş olan dünya, bätını itibariyle ayyâr (hilebaz) olarak tasavvur edilir:

*Dünyâ bir avretdür karı yoldan koyar niçeleri
Sürün gitsin ol ayyârı anı sevmek ardur bize (333/5)*

Dâr (Yer, Yurt), Mülk, Ev, Şâr (Şehir)

Dünyanın ev, yurt, memleket, şehir gibi mefhumlara benzetilmesinde yaşanan yer olmasının payı büyüktür. Yunus'a göre bu dünya kahr evidir (154/2). O, bu dünyaya bir eve konuk olmuşçasına (muvaakkaten) gelmiştir ve işte (artık) gitmektedir (203/6). Keder, üzüntü, sıkıntı evi olan bu dünya sonsuza kadar ayakta durmayacak, bir gün yıkılacaktır. Bir gün kıyamet ile sonu gelecek olan bu dünyaya aldanılmamalı, her an kıyametle (ve küçük kıyamet demek olan ölümle) karşılaşılacakmışçasına tevbe edilmelidir:

*Bu dünye kahr evidür hem bâkî degül fânîdür
Aldanuban kalma buna tîz tevbeye gelmek gerek (137/2)*

Yunus, nefsine hitap ettiği aşağıdaki beytinde imtihan yurdu (olan bu dünyada) onun fânî lezzetlerine aldandığını mütevazı bir şekilde ifade etmektedir. Dünyayı mihnet yurdu olarak tanımlaması hem sıkıntı, keder, ıstırap kaynağı olması hem de kimin daha güzel ameller işleyeceğinin ölçüldüğü sınanma ve denenme mahalli oluşu dolayısıyladır. Beyitte şair, Hakk'ın sohbetine, O'nun adının anıldığı meclislere değil de süflî lezzetlerin ardına düşmekten mustarip görünmektedir:

*Geldin bu dâr-ı mihnete aldandun fânî lezzete
Heves idüp Hak sohbele dadın datmayasın bigi (414/2)*

Yunus, dünya hakkında terennüm etmiş olduğu bir manzumesinin matla beytinde dünyanın meselinin bir ulu bir şâra (şehre), insanoğlunun ömrünün de kurulu bir pazara benzediğini ifade eder (69/1) ve devamındaki beyitte her kim bu şehre gelip de burada karar kıldıysa buradan ayrılacağı günün seferini aklından çıkar(mak suretiyle gaflete düş)düğünü dile getirir (69/2). Bu şehrin tadının önce şeker ve baldan lezzetli gibi gelmiş olsa da sonraları yılan zehrini andırdığını vurgular:

*Bu şârın evvel dadı şehd ü şekerden şîrin
Âhir acısını gör şu zehr-i mâra benzer (69/3)*

Bu şehirde üç çıkış kapısı bulunmaktadır. Bu kapıların biri cennete, diğeri cehenneme, bir diğeri de Hakk'ın didârına açılmaktadır (69/7). Bu şehir, önce güzel kadınlar gibi insanın gönlünü alır, sonra düzenbaz kocakarlar gibi yüz döndürür (69/4). Bu şehrin hayâlleri gâfil olanları aldatmıştır (69/5). Bu şehirdeki hayâllerin haddi hesabı yoktur. Bu şehirde nefse hoş gelen türlü zevk ve eğlence, Allah (cc)'in zikrinden alıkoyabilecek nice oyun ve meşguliyet vardır. Bu hayâle aldananlar (Hakk'ın halifesi olarak yaratılmış bir insan olmanın şânını taşımaktan ziyade) otlayan hayvanlara benzemektedir:

*Bu şârda hayâllerün haddi vü şumârı yok
Bu hayâle aldanan otlar tavara benzer (69/6)*

Değirmen, Düşman, Tuzak, Evren (Yılan, Ejderha)

Dünyanın değirmen, düşman, tuzak ve yılan gibi mefhumlara benzetilmesinin ardında bu unsurlardan müteessir olan nesnelere zarar görmesi yatmakta, dünyanın da tıpkı bunlar gibi insana zarar verebileceği vurgulanmaktadır. Değirmenler, içinde tahılların öğütüldüğü ve tarihî dönemlerde el değirmeni, yel değirmeni, su değirmeni gibi çeşitleri bulunan yapılardır. Bir manzumesinin aşağı aldığımız matla beytinde Yunus, dünyayı içine sayısız insanı alıp un ufak etmesi (ve nihayetinde toprağa karıştırması) cihetiyle değirmene benzetir. Burada öğütülen kişiler gaflette kal(mak suretiyle dünyaya ne için gelmiş olduğunu aklından çıkar)mış insanlardır:

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

O değirmenin balta şeklindeki âletinin dâneleri un ufak etmesi gibi bu dünya değirmeninde öğütülen (gâfil) insanların âkıbeti de dünyanın sonunun fenâ (kötü/sonlu) oluşu gibi fenâdır:

*Ol degürmenin tucı hep ol götürür güci
İşbu dünyâ son ucı fenâ olısar fenâ (313/9)*

Dünya insanların cân düşmanıdır. Maksûd, cânlar cânı Allah (cc)'tır. Bu sebeple bâkî olanın temini için fânî olanın terki icap etmektedir:

*Dünyâ halkun düşmanıdır maksûd ol cânlar cânıdır
Bilün ki dünyâ fânîdür dünyâyı terk itsen gönül (161/4)*

Kişinin kendi özünü bilmesinden, mahiyetini idrâk etmesinden daha iyi bir iş yoktur (247/1). Kişinin kendini bilmesi için yola çıkması, menzile varması gerekir (247/2). (Lakin) yol çok uzaktır ve bu dünya maksûda ulaşmanın önünde en büyük tuzaktır:

*Bu yol yavlak uzakdur dünyâ ana duzakdur
Bu duzaga uğrayan komaya kılavuzın (247/3)*

(Maksûda giden yolda) bu dünya aynı zamanda insanları yutabilecek (efsanevî bir yılan olan) ejderhadır. (Gâfil olup da maksûdu unutursak) bizi de yutup midesine indirmesi an meselesidir:

*Bu dünyâ bir evrendür âdemleri yuducu
Bize dahı gelißen yuda toyuna bir gün (246/2)*

Virâne, Harâbe, Köhne Saray, Murdâr

Dünyanın harâbe yahut virânelere teşbihi, köhne oluşu dolayısıyladır. Yaratıldığı günden beri hayli zaman geçmiş, içinde nice insanları misafir etmiş ve nice yapıları barındırmıştır lakin şimdi hiçbirinden eser kalmamıştır. Dünya, yaklaşık her yüz yılda bir yenilenmekte olsa da onun bu teceddüdü, temelinden sarsılan binanın boyanıp süslenmesi gibidir. Bu yüzden âbâd da görünse mamûr da zannedilse dünya aslında virânedir, harâb olmuş bir hâldedir. Şair bu yönüyle cihânı harâbe ve virâne olarak müşahede etmektedir. Yunus Emre, kalbinde dünya sevgisi taşıyanları yıkık dökük mekânlarda ömür süren baykuşlara benzetirken dünyayı da virâneye teşbih etmiş olmaktadır:

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

Bu harâbat ikliminin giysisi melâmettir. Bu dünyaya gönül verenler kınanmaktan kurtulamazlar (67/2). Cânân ilinden cânâ ansızın haber eriştiğinde bu harâbat ülkesinde oylanmanın bir anlamı yoktur, artık cânân ülkesine doğru sefer etme zamanı gelmiştir (67/1). Bu harâbe cihân, kendisini talep edip de bulanlara daima yıkıntılar sunarak asıl maksatlarından uzaklaştırmaktadır:

*İş bu cihân-ı harâb dâim işidür taleb
Harâbıklar gösterür kendüyi bulanlara (331/2)*

Aşkın şarabından kana kana içenler fenâ sarayından göçüp bekâ sarayına doğru ilerleyebilirler (286/6). Eskimiş, yıkılmaya yüz tutmuş bu cihân sarayında Allah (cc)'in halifesi olarak yaşam sür(mesi gerek)en insan, eskiye hasretlenmemeli, onun sevgisini içinde büyütmemelidir:

*Cihân köhne sarâydur sen begisin
Niçe bir eskiye hasretlenesin (279/3)*

Aklı başında alan insanın ölü bir hayvanın pis etini yemek için yeltenmesi de tıpkı harâbeye yahut köhne saraya meyletmesi kadar yadırganacak bir durumdur. Şairin harâbeye benzettiği dünya, aşağıdaki beyitte murdâr olarak karşımızdadır. Dünyanın murdâra teşbihi benzetme yönüne dayanır. Bu pis gövdenin başına ancak itler üşüşür, leş kargaları toplanır. Şerefli bir mahlûk olan insan ve insanın da şerefli addolunan Hak dostu kimseler bu murdârın yanından olabildiğince uzaklaşırlar:

*Bu dünyenün meseli benzer murdâr gevdeye
İtler murdâra üşdi Hak dostı kodı kaçdı (391/3)*

Zindân, Cehennem

Dünyanın zindâna teşbihi, müminlerin öldükten sonra buradan daha da güzel bir yurda, selâmet yurdu olan cennete gidecek olmaları dolayısıyladır. Bu yönüyle dünya, müminler için öldüklerinde kapıları açılacak olan zindândır. Allah (cc)'ın iman etmiş kulları, zindânda bulunmaları hasebiyle bu dünyada mutlu ve bahtiyar değildir:

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

Hız. Muhammed (sas), müminler şâd olmasın (gönüllerini kaptırıp da gaflete düşmesinler diye) bu dünyayı zindân olarak tavsif etmiştir (251/5). Dünya, cennet (kadar güzel) bile olsa, dervişler için zindân hükmündedir. Derviş olan kimsenin de bu dünyayı tamamen terk etmesi gerekir:

*Yunus eger dervîşisen terk eyle küllî dünyâyı
Dünyâ eger Uçmagısa dervîşlere zindân olur (97/5)*

Dost (Hak)'tan inayet olduktan sonra (değil sadece dünya), her iki cihân (da) zindân olsa Yunus için bostan sayılır (4/1). O'nsuz iki cihân Yunus'un gözüne zindân görünmektedir (4/4). Bir kimsenin yâri yoksa bu cihân ona zindândır (11/2).

Sözün kudretini anlatan ve mısra-ı berceste hâline gelmiş "söz ola kese savaşı, söz ola bitüre başı" mısrayı da içinde barındıran manzumesinin aşağı aldığımız beytinde dünya cehennem olarak tasvir edilir. Kişi sözün vaktini bilmeli ve kötüsünü söylememelidir. Çünkü bir söz bu dünya cehennemini sekiz cennete dönüştürebilecek olağanüstü bir kudrete sahiptir:

*Kişi bile söz demini dimeye sözün kemini
Bu cihân Cehennem'ini sekiz uçmagıde bir söz (102/5)*

Dünyanın Mukayese Edildiği Mefhumlar

Allahu Teâlâ

Dünya'nın Allah (cc) ile anıldığı beyitlerde vahdet-i vücûd ve vahdet-i şühûd düşüncesi ağırlıklı olarak işlenir ve Hakk'ın dünyaya dolmuş olduğu ve kalp gözü açık kimselerce her zerreden müşahede edilebileceği vurgulanır:

*Hak cihâna toludur kimsene Hakk'ı bilmez
Anı sen senden iste o senden ayru olmaz (103/1)*

Hakk'ın kudret eli, iki cihân varlığını da tutmaktadır. Her iki cihânı da kudret elinde tuttuğu için O'nsuz bir adım atmak mümkün değildir:

*İki cihân varlığını kudret eli tutup durur
Yol yok durur hiç kimseye sensüz bir adum atmaga (323/4)*

Dünya, âhîret (ve daha ne kadar âlem varsa) yer gök Hak ile doludur, lakin Hak bî-nişân ve bî-mekân olduğu için gözlere görülmez:

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

Allah (cc) sevgisinin yüceltildiği aşağıdaki bentte Allah (cc) aşkına mübtela olmuş âşıkların O'nu bulduktan sonra fânî dünyaya gönül vermeyecekleri, O'nun aşkından başka hiçbir şeye kalplerini bağlamayacakları ifade edilir. Dünya (sevgisi), Allah (cc) aşkı önünde en büyük engeldir ve bu engeli aşabilenler artık arkalarına dönüp bakmadan dosta doğru aşk ile yol alabileceklerdir:

*N'eylerler fânî dünyâyı
Allah sevgüsü var iken
Yâ dahı kanda giderler
Ol dost sevgüsü var iken (238/1)*

Allah (cc), didârı dolayısıyla da beyitlerde dünya ile birlikte ele alınmıştır. Halkın sözüne aldanıp da bu dünyanın yüzüne bakmamalı (dünyaya gönül bağlamamalı) dır. Didâr arzusu için Hakk'a yüz tutmak, O'na yönelmek gerekir (140/7). Dünya denilen bu pazarın cennete, cehenneme ve didâra olmak üzere üç çıkış kapısı mevcuttur. İnsanların kimisi cehenneme, kimisi cennete kimisi de Allah (cc)'in cemâline doğru açılan yolun tercihini yaparlar:

*Bu şârdan üç yol çıkar biri cennet biri nâr
Birisinin arzûsı maksûd didâra benzer (69/7)*

Didârı, dünyayı terk eden mekânsız âşıklar görebilecektir (96/5). Dost yüzünü görebilmek dünyadan, âhîretten (cennetten), türlü türlü nimetlerden vazgeçip her şeyinden geçen kimselere nasip olacaktır (135/16). Âşıklara davâ değil manâ, dünya değil Allah (cc)'in didârı gereklidir:

*Bize didâr gerek dünyâ gerekmez
Bize ma'nî gerek da'vâ gerekmez (101/1)*

Peygamberler

Dünya ve peygamberler mukayesesinde en fazla münasebete getirilen peygamber, Hz. Muhammed (sas) olmuştur. Nitekim Hak, dünyayı Hz. Peygamber dostluğu için yaratmıştır:

*Yaratdı Hak dünyâyı Peygamber dostlığına
Dünyâyâ gelen gider bâkî kalası degül (158/7)*

Hakk'ın kudret ve saltanatının tecelli ettiği göğün en yüksek katı olarak bilinen Hakk'ın arşı Hz. Muhammed (sas)'in ayağını bastığı kilim mesabesindedir; arş O'nun ayağının altına serilidir (O, Hak katında bu derece kıymetli ve üstündür). Mustafâ (sas), bu cihânın varılabilecek en son noktasıdır:

*Çalap Arş'ı ayagında olur Ferş
Cihânun müntehâsı Mustafâ'dur (100/3)*

O iki cihân güneşi (157/7), elinde hiç dünya malı tutmamıştır (145/4). Dünyanın tadı tuzu yoktur, nitekim ismi de fânîdir. Biz bu dünyaya gönül vermeyelim diye Muhammed (sas) bu dünyanın mümin için zindân olduğunu buyurmuştur (251/5). Hz. Muhammed (sas), sadece bu dünyanın değil her iki cihânın da sultânıdır (344/6). O'nu seven kimseler yoluna baş koyup canlarını hiçe saymışlardır. O, iki cihânın güneşidir:

*Şol seni seven kişi komış yoluna başı
İki cihân güneşi sensün yâ Resûla'llâh (344/2)*

Dünya ile anılan diğer peygamberler İsa (as) ve Süleyman (as) olmuştur. Kârûn gibi dünya peşinde koşanı yerin dibine geçirirlerken (353/4) İsa (as) gibi dünyayı terk edenleri de en üst mertebeye çıkarırlar. Beyitte Nisâ Sûresi'nin 157. âyetine telmih yapılmış olup İsa Peygamber'in Allah (cc) tarafından kendi katına yükseltilmesine işaret edilmiştir:

*Tiz çıkarurlar fevka'l-ulâya
Bil İsa gibi dünyâ koyanı (353/4)*

Süleymân Peygamber dünyanın geçiciliğinin vurgulandığı aşağıdaki beyitte saltanatıyla zikredilmiş ve dünyanın ona dahi kalmadığı görüşü ileri sürülmüştür:

*Bu dünyâ kime kaldı kimi ber-hûrdâr kıldı
Süleymân'a kalmadı anun ber-hûrdârlığı (361/3)*

Âhiret

Dünyanın âhiretle mukayese edildiği beyitlerde dünya fânî oluşuyla öne çıkarılmış ve âhiret karşısında tezyif edilmiştir. Dünyanın elden çıkarılıp âhirete hazırlık yapılması (314/7) öğütlenerek yaşanılacak asıl mahallin yokluğu aşikâr olan dünya değil varlığı şüphesiz olan âhiret sarayı olduğu (137/3) vurgulanmıştır. Dünya ve âhiret mukayesesinin yapılp âhiretin dünya karşısında yeğlendiği aşağıdaki beyitte gaflette kalıp tembel tembel yatma huyu tenkit edilerek gece gündüz ibadet taat ile meşgul olunması tavsiye edilmiştir:

*Bir gün ola bu dünyâyı âhirete deşüresin
Dün ü günü kılğıl tâ'at ayak uzadup yatmagıl (159/3)*

Bu dünyaya gelen her insanın aslı vatanına gitmek için günün birinde mutlaka ölümü tadacağıнын ifade edildiği aşağıdaki beyitte dünya bir misafirhâneye benzetilip âhiret yurdu yanında muvakkat bir dinlence yeri olarak tavsif edilmiştir:

*Bu dünyeye gelen kişi âhir yine gitse gerek
Müsâfirdür vatanına bir gün sefer itse gerek (139/1)*

Bu dünyada her canlı ölümü tadacaktır şüphesiz. Lakin bu ölüm, sonsuz hayatı barındıran âhiret yurdunun kapısını aralayacak ve orada artık ölüm olmayacaktır:

*Ne gam bu dünyede bir kez ölürsen
Anda ölüm olmaz ölmezem ayruk (129/2)*

"Esenledüm dünyam seni" nakaratlı bir şiirinin aşağı aldığımız bendinde bu dünyaya gelmiş olan herkesin ölüp gittiği hakikati dile getirilerek fânî dünyanın terk edilip bâkî yurda sefer için hazırlık yapılması zarureti üzerinde durulmuştur:

*Gelen geçermiş n'idelüm
Gelün âhrete gidelüm
Bu fenâyı terk idelüm
Esenledüm dünyâm seni (413/4)*

Dünyanın âhireti kazanma yeri olarak telakki edildiği aşağıdaki beyitte dünya, dünya ve âhiret mukayesesin yapıldığı diğer beyitlerdeki gibi menfi manâda düşünülmemiştir. Beyitte dünya, âhiret semeresinin elde edilebileceği bir tarla olarak zikredilmiştir:

*Eger gerçek kulmuşsam ana kulluk kılardım
Aglayadum bu dünyede yarın anda gülem diyü (285/3)*

Dünyanın terki salık verilirken âhiret de bundan nasibini almış ve Allah (cc)'in rızâsı, aşkı, muhabbeti, cemâli yahut bizzat kendisi karşısında dünya ile birlikte âhiretin (nimetlerinin) de hevesine kapılmamanın gerekliliği üzerinde durulmuştur: "Aşk şarabından kana kana içtikten sonra fenâ sarayından geçerek bekâ sarayına geçmek (dünya ile alakayı kesip âhirete temâyül göstermek) gerekir (286/6). Gerçek âşık olan kişi dünya ve âhireti anmamalıdır (2/1). Âşık olan dünya malına ve âhiretin korkusuna bir çöp kadar dahi kıymet biçmez (113/6). Dünya ve âhiretin nice nimetlerinden geçmeyen Hakk'ın cemâlini göremez (135/16). Biz bâkî (olan Hakk'a) tapdığımız için dünyayı elden çıkardık ve âhireti kabul ettik (319/6). Ey sevgili, seni sevdiğime karşılık benden bedel isterlerse bahâsını karşılayamayacak da olsa iki cihân mülkünü vermeye hazırım (3/5). Âşık, sensiz evi barkı yahut cânı cihânı neylesin? İki cihân da senin için fedâ olsun (3/10). Bu dünyada ne ola ki âhirette olmasın? Hûrî ve gilmânı gördüğünde âşık elini uzatmaz (3/12). Dosttan inayet olduktan sonra her iki cihân zindân olsa benim için bostan sayılır (4/1). Sensiz iki cihân benim gözüme zindân görünür (4/4). Dost aşkı bana eriştiğinden beri dünya âhiret gözümde bir olmuştur (7/8)."

Aşk

Dünyanın aşkla kıyaslandığı beyitlerde sadece dünya değil âhiret de aşk karşısında küçümsenip aşkın her iki dünya sevgisine tercih edilmesi gerektiğinin altı çizilmiştir. Dünyada kalbinde sevgi olmayan insan tasavur etmek mümkün değildir. Gönül taşıması dolayısıyla her insan bir şeyleri sever, bir şeyleri gönlüne koyar ve onunla gönlünü avutur. İster Allah (cc)'i isterse O'nun dışında herhangi bir şeyi sevsin fark etmez, insan sonuçta bir şeylerin âşığıdır:

*İşksüz âdem dünyede bellü bilün yok durur
Her biri bir nesneye sevgüsü var âşıkdur (86/1)*

Allah (cc)'in yaratmış olduğu bu dünyada sayılamayacak kadar sevgi çeşidi vardır. İnsan, kendi özüne hangi sevgi layık ise onun peşinden gitmeli, o sevgi ile ömrünü geçirmelidir. Mâl sevgisi, altın ve gümüş sevgisi, evlât sevgisi, makâm ve mevki sevgisi, insanlara önderlik etme sevgisi gibi binlerce sevgi türünden insana layık olan sevgi hiç şüphesiz ki Allah (cc) sevgisidir:

*Çalab'un dünyâsında yüz bin dürlü sevgü var
Kabûl it kendözüne gör kangısı lâyıkdur (86/2)*

Bu aşk, dünyada Peygamber (sas)'in başına gelmiştir (86/4). Bu dünyayı terk edip daima aşk eteğini tutmak gerekir (141/1). Âşık olduğunu iddia edenler dünya ve âhiret (sevgisin)i terk etmelidir (331/3). Aşk şarâbını içenler fenâ sarayından göçüp bekâ sarayına geçmeli (dünya sevgisini terk edip âhiret için çalışmalı)dir (286/6). İki cihânı aşka satan (aşkı tercih ederek her iki dünyaya değişen) kimse câhil değil, bilakis âlimdir (357/3). Dünyayı terk edip aşk evine girerek ileriki menzillere erişilmelidir (148/3). Fenâ mülkünden geçip o dost iline uçayım. Aşk ummanına dalarak (hararetimle) denizleri kaynatayım (283/2). Aşk hiçbir şeyle kıyaslanamaz. Dünyada ve âhirette aşkın yerini tutabilecek hiçbir şey yoktur:

*Işkî hiç bir nesneye bağlasam olmaz
Dünyâ vü âhiretde ne dutısar ışk yirin (254/5)*

İbadet

Yunus Emre dünyayı, âhireti kazanmak için bir araç olarak görür ve bu dünyada sâlih amel işlenip ibadetlerin ihlâsla yapılmasını salık verir. Yunus için bu dünya ibadet mahallidir. Dünyanın gözünde bir parça kıymeti varsa o da âhiretin kazanılmasına vesile olunacak taatların burada yapılabiliyor olmasındandır. Bu fânî dünya(nın sevgisi) bir kenara bırakılıp bâkî (olan âhiret)den mahrum kalmamak, ibadet edip taat kılarak bu dünyadan da nasibi almak gerekir:

*Gel imdi tur bu fânîden mahrûm kalmadın bâkîden
Tâ'at kılup bu dünyeden kullar nasîb almak gerek (137/4)*

Bu dünyadan hâsıl olabilecek şey âhireti elde edebilmektir. Hayatın semeresi cennetin kapısını açabilecek yegâne anahtar olan ibadetler ve iyiliklerdir. Kişinin gözü görüyor, eli tutuyor, kalbi atıyor yani âhireti kazanmak için Allah (cc)'in emaneten vermiş olduğu hayatı hâlâ devam ediyor iken fırsatı ertelemeyip insanlara iyilik yapması, onları yedirip giydirmesi, koruyup gözetmesi lazımdır. Dünyayı verip iyilikler karşısında âhireti almak en kârlı alışveriştir:

*Gözün görürken yi-yidür eylemegil bunca özür
Bu dünyede hâsıl nedür hayreyle bâzârı vir al (153/4)*

Dünyadan usanıp fâsit işleri terk etmek gerekir (267/1). Dünyada riyâlî bir hayat sürmek kişinin ardından iyi bir ad bırakmaz (154/6). İnsan, bir gün bu dünyasını âhiretiyle değiştirecektir. Terk edip gideceği bu dünyada gece gündüz ibadet etmelidir; ayaklarını uzatıp yatmak, boş işlerle meşgul olmak ve günah işlemek suretiyle ömrünü gaflet içerisinde tüketmemelidir (159/3). Dünyaya aldanan kimse, bu aldanişından vazgeçerek hayırlar işleyip ihsânı elde etmelidir. Şefkati, merhameti, yardımseverliği ve imânı bir kenara bırakmak yönüyle âhireti boşlamamalıdır (396/1). İbadetlerin başı dünyayı terk etmektir. Mümin bir kimseye düşen de bu inanç üzere yaşayıp dünya sevgisini kalbinden def etmektir. Gönülden dünya sevgisi çıktığında ibadet ve taatlerin lezzeti kalpte daha derinden hissedilebilecek ve bu sayede Allah (cc)'in rızâsına uygun bir ömür yaşanabilecektir:

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

Bir nevi serzeniş niteliğinde olan aşağıdaki beyitlerde iç muhasebesi yapar gibi görünen Yunus, bu dünyaya sanki nefesine kulluk etmeye gelmişçesine bir ömür tüketerek burada cehennem azabından kurtulmaya dair hiçbir iyi amel işlemediğini itiraf eder bir hüviyettir. Beyitlerden Yunus'un âsî, günahkâr yahut hiçbir amel ve iyiliği olmayan gâfil bir kul olduğunu çıkarmak doğru bir yaklaşım değildir. Yunus da Hakk'a taat ile emrolunmuş bir kuldur ve o, bu kulluğu en üst seviyede gerçekleştirmek isteyen azimli bir derviş, gayretli bir sûfidir. Sıradan bir Müslüman namazını kazaya bıraktığında kahrolmaktayken (Yunus gibi) dinini son derece mükemmel yaşama gayretinde olan Allah (cc)'a yakın kullar ise bir an dahi Hak'tan ayrı kaldıklarında aynı üzüntüyü çekebilmektedirler. Yunus da manevî derecesiyle Hakk'a yakın bir kul olarak neden daha fazla Hakk'ı anamadığının ve O'nu layığıyla tesbih ve takdis edemediğinin teessüfî içerisinde. Beyitleri ve Yunus'un iç muhasebesi yaptığı diğer benzer beyitleri bu doğrultuda düşünmek icap etmektedir:

*Eger gerçek kulmuşsam ana kulluk kılaydım
Aglayadım bu dünyede yarın anda gülem diyü (285/3)
Hemin geldim bu dünyâya nefsüme kulluk itmege
Eyü amel işlemedüm azâbdan kurtulam diyü (285/4)*

Kârûn

Edebiyatta zenginlik ve cimrilik sembolü olarak işlenen Kârûn (Pala, 2007, s. 258) Kur'ân-ı Kerîm'de Firavun ve Hâmân ile birlikte Musâ (as)'yı yalanlayanlardan biri olarak zikredilmiştir.¹¹ Ölüm temasının hâkim olduğu aşağıdaki beyitte Kârûn, zenginliği ve bu zenginliğiyle dünyaya (yerin dibine) batması inancına ver verilerek menfi bir kişi olarak ele alınmıştır:

*Ne kadar çok ise mâlun ecel sana sunar elin
Ne assı eyledi Kârûn bu dünyâya batmış iken (273/8)*

Yunus, dünya hakkında terennüm etmiş olduğu bir gazelinin matla beytinde dünya varlığındansa yokluğunun daha iyi olacağını dile getirirken 'bunca varlık var iken, gönül darlığı gitmez' diyerek dünya malını eziyet, mihnet ve meşakkat sebebi olarak görür (361/1). Devamındaki beyitte ise dünya mallarına batmış bir hâlde (çok zengin) olup da ölüm düşüncesini aklına hiç getirmeyen Kârûn'u misal vererek onun gibi servet ü sâ mân sahibi dahi olursa ölüm ve âhireti unutup ömür sürenlerin işinin zor olacağını ifade etmek suretiyle Kârûn'u teşbihin kendisine benzetilen unsuru olarak zikreder:

*Batmış dünyâ mâlına bakmaz ölüm hâline
İrmiş Kârûn mâlına zihî iş düşvârlığı (361/2)*

Yunus, Kârûn'u dünya ile münasebettar olarak zikrettiği bir diğer beytinde yine onun dünya sevgisine atıfta bulunarak yerin dibine geçirilmesi hâdisesine telmih yapar. Îsâ Peygamber gibi dünyayı terk edenlerin çok hızlı bir şekilde yüksek manevî derecelere ulaştırılacaklarını, Kârûn gibi dünya peşinde koşanların ise toprak altına indirilip aşağıların aşağısına atılacaklarını izah ederken Kârûn'un tüm malı mülküyle birlikte yere batırılışına göndermede bulunur:

¹¹ Bkz. Kasas 28/76-82; Ankebut 29/39; Mü'min 40/24.

*Tîz çıkarurlar fevka'l-ulâya
Bil Îsâ gibi dünyâ koyanı (353/4)
Tîz indürürler tahte's-serâya
Şol Kârûn gibi dünyâ kovanı (353/5)*

Ölüm

Yunus Emre şiirlerinde kısacık dünya hayatının bir sonu olduğunu belirterek dünya hayatının süsüne, gösterişine, zevk ü safâsına aldanmamak gerektiğini muhataplarına ihtar eder. Bu son, vadesi geldiğinde yaşayan her insanın başına bir gün muhakkak gelecektir. Nefsinin elinde tutsak olmuş insanoğlu bu dünyadan usanmamış olarak ölümünü asla anmayıp öleceği günü aklına getirmez olmuştur (76/2). (Oysa) dünyaya gelen kişilerin ölümü anıp gece gündüz ağlamaları gerekir (137/1). Ecelin bir gün ansızın gelip yutmasıyla nihayete erecek olan bu dünya (varlığı) ile gururlanmak beyhudedir (56/6). Yeryüzünde dolaşılıp gelmiş geçmiş milletlere ibret nazarıyla bakılacak olunursa büyük küçük, sultân gedâ, zengin fakir her türlü insanın toprak altında yattığı müşahede edilecektir (82/1). (Bu sebeple, henüz ecel gelip çatmamışken) dünyada ölenlerin ahvâline bakıp gafletten uyanmak, her an ölümle karşılaşılacakmış düşüncesiyle gafleti terk etmek ve azgınlıktan uzak durarak günahlara tevbe etmek gerekir:

*Gâfil olma aç gözünü hâlüne bak öleni gör
Kürelük itme dünyede yazukların dileni gör (22/1)*

Yunus Emre, tecrit sanatından istifade ile kendisine seslendiği aşağıdaki beytinde akıllı olan kimsenin bu dünyadan sanki hiç ayrılmayacakmışçasına burayı donatıp süslememesi gerektiğini belirtir. Nitekim mülke sûret bezeyenler yani dünya hayatını bâkî sanıp da hiç ölmeyecekmişçesine bu dünyasını imar etmeye çalışanların hepsi (nin bedenleri istisnasız bir şekilde) kara toprak olmuş bir şekilde yerin altında yatmaktadır: *Yunus âkilisen bunda mülke sûret bezemegil*

Mülke sûret bezeyenler kara toprak olmuş yatur (74/7)

Yunus, insanın dünyada Kârûn kadar dahi zengin olsa bir gün ölüp gideceğini belirterek gafletten uyanılıp fânî dünyanın sevgisine kalbi bağlamamak gerektiğini vurgulamıştır: "Dünyaya inanma, onun seni aldatmasına müsaade etme. Dünyayı kendisinin zanneden nice kimseler sade bir kefen ile bu dünyadan göçüp gitmiştir (335/18). Dünya süsünü, eğlencesini terk et; bu dünya rüzgâr gibidir, hayâlden ibarettir. Bu dünya bize vefâ kılmayacaktır, çünkü ecel her an pusuda beklemektedir (155/1). Bir gün bu cihân mülkünde ansızın sana seslenip ölümün gelip çattığını haber verirler (18/6). Behey miskin, gâfil olup da fânî dünyayı bâkî sanma. Ecel yettiği zaman ağzındaki lokmayı yutamayacak kadar fırsatın olmayacaktır (414/4). Kârûn gibi ne kadar çok malın olsa da ecel bir gün senin de yakana yapışacaktır (273/8)." (Bu yüzden) fânî olan bu dünyaya kanmayalım (160/5), ölüm haberi gelmeden, ecel yakamıza yapışıp da Azrâil (as) canımızı almak için hamle yapmadan evvel gelin dosta gidelim:

*Ölüm haberi gelmedin
Ecel yakamız almadın
Azrâil hamle kılmadın
Gel dostu gidelim gönül (160/9)*

Yunus Emre bazı beyitlerini ölüm hâlini müşahede eder bir edâ ile terennüm etmiş, dünya ve içindekilerle adeta vedalaşmasına ölümün sıcaklığını ensesinde hissedip bu hissiyatını şu sözleriyle dile getirmiştir: "Gelip dünyayı seyrettim, ya bu gün ya da yarın gittim (bir gün öleceğim). Ben bu dünyada eğlenemem; ne kadar

durursam durayım ben burada işlerimi bitiremem (204/5). Dünya bize gerekmez, çünkü o bâkî bir yapı değildir (154/1). Biz dünyadan gider olduk, burada (bir müddet daha yaşayıp) kalanlara (ve nihayetinde ölecek olanlara) selâm olsun. (Arkamızdan) bizim için hayır dua edenler varsa şayet, onlara da selâm olsun:

*Biz dünyâdan gider olduk kalanlara selâm olsun
Bizüm için hayır duâ kılanlara selâm olsun (231/1)*

Ölümü her daim bir nefes yakınındaymış gibi anan Yunus, ölümden korkmamaktadır ve dünyada öleceği için gam çekmemektedir. Çünkü bilmektedir ki öldüğünde hakikate uyanacak ve artık kendisi için ölümsüz bir yaşam başlayacaktır:

*Ne gam bu dünyede bir kez ölürsem
Anda ölüm olmaz ölmezem ayruk (129/2)*

Dünya ve Dinî-Edebî Tipler

Yunus Emre, dünyayı söz konusu ettiği beyitlerin bir kısmında şiirde bir kişilik olarak işlenen âşık, ârif, âlim, derviş, eren, sâlih, velî gibi tipleri dünya ile tenâsip yahut tezat teşkil edecek şekilde ele almıştır. Bunlar içerisinde dünya ile münasebettar olarak en fazla işlediği tip âşık olmuştur.

Âşık

Kendisini de âşık olarak tavsif eden Yunus'un tasavvurlarına göre dünya ve hatta âhiret sevgisini terk etmek âşığın en mühim vasfıdır. Âşık olduğunu iddia edenler her iki dünyayı da gönlüne almamalıdır:

*İşk dilde genez olur ışk bilici az olur
Dünyâ ahret terk gerek âşıkam diyenlere (331/3)*

Âşıklar lâ-mekân olur, cihânın terk edilmesine gayret eder (96/5). Âşıklar nazarında cân ve cihânın bir kıymeti yoktur çünkü onlar dostla bâzâr hâlinededir (93/5). Âşıklar, maşûksuz evi barkı yahut cânı cihânı istemezler. Onlar iki cihânı da Hak için fedâ ederler (3/10). Âşıklar bu dünya malına çöp kadar değer vermeyip (Hakk'a olan muhabbetlerinden ötürü) âhiret korkusunu akıllarına dahi getirmezler (113/6). Âşıklar bu dünyanın nimetlerine hâris olmadıkları gibi hûrî ve gilmânı gördüklerinde de (Hakk'a karşı istemeden bir edepsizlik edebilecekleri düşüncesiyle) ellerini uzatmazlar (3/12). Maşûkunu buluncaya kadar âşıkların gönülleri hiçbir yerde sükûna ermez, kalpleri hiçbir şekilde mutmain olmaz. Onlar bu dünyada maşûka eremezler ise kararsızca uçan kuşlar gibi kanat çırpıp dururlar:

*Âşık gönli dölenmez ma'şûkın bulmayınca
Karârı yok dünyâda pervâzı kuşa benzer (66/7)*

Kendisini de dost aşkına ermiş bir âşık olarak âşıklar zümresine dâhil eden Yunus, dünya ve âhiret kaygısından âzâde bir kişilikte sözlerini şu şekilde dile getirir: "Miskin Yunus bu dünyanın zahmetine sabreyle. Senin gibi sultâna eren âşık türlü cefâyâ katlanır (372/12). Cânım senin kokunu duyunca bu dünyayı terk ettim (268/3). Ey cân, yoluna cânlar fedâ olsun. Bana cihân kaygısı değil sen gereksin (165/1). Dosta âşık olanlar (kalplerini) iki cihândan ayırmışlardır (131/8). Sensiz iki cihân varlığı benim de olsa bana gerekmez; bana sen gereksin (202/5). Dost aşkı bana eriştiğinden beri dünya âhiret gözümde bir oldu (7/8). Benim cân u cihânım da gizli hazinem de sensin (8/5)."

Ârif, Âlim

Birer beyitte dünya ile birlikte anılmış olan ârif ve âlim tipleri Allah (cc)'ı bilme vasıflarıyla temayüz eder. Yine her ikisinin müşterek vasfı dünyayı hiçe saymış olmalarıdır. Ârifler için bu dünya hayatı hayâl ve rüyâ gibidir. Onlar kendilerini Hakk'a adanmış olduklarından bu hayâl ve düşten ibaret olan dünyayı çoktan terk etmişlerdir:

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

İki cihânı aşka satan (aşkı tercih ederek her iki dünyaya değişen) kimse câhil değil, bilakis âlimdir. İlmine layık ameli olmayan kimse de âlim değildir, âlim geçinen câhildir:

*Âlim midür ol ilmüne lâyük ameli yok
Câhil midir ol ışka sata iki cihânı (357/3)*

Derviş, Eren

Yunus, dünya mukayesesi yaptığı diğer tiplerde olduğu gibi dervişlik ve dünya kıyaslamasında dervişi de dünyayı terk eden bir tip olarak telakki eder. Dervişliği isteyen kimse için yazmış olduğu bir şiirin aşağı aldığımız dünya ile münasebettar beytinde dervişin vasfı olarak kalbin dünya sevgisinden arındırılması gerekliliğini ilk sırada zikreder. Diğer özellikleri olarak da çiftçilik yapmak suretiyle kendi ekini kendisi ekmesi ve elde edeceği hasat neticesinde yapacağı ekmeğe yarı yarıya kül katıp güneşte kurutmasını sıralar. Saf una karışan kepek tozu miktarı kül olarak değerlendirildiğinde, Yunus'a göre dervişin dünya sevgisini terk ile birlikte sıkı bir perhizden geçmesi gerekmektedir:

*Dünyâdan gönlini çeke eli ile arpa eke
Unna yarı kül kata güneşde kurutmak gerek (140/4)*

Bu dünyanın şerrinden emin olmak isteyen kibir ve kini terk ederek hırkaya girmeli, derviş olmalıdır (403/4). Dünyayı seven kimse derviş değildir, her ne kadar kendisini derviş olarak görse de onun dervişliği kabul edilmez (97/4). Bizlere gerçek derviş gerekir, lakin dünya dervişlik davasında bulunan müddeilerle dolmuştur (347/4). Dervişliğin aslı cândan ve iki cihândan geçmektir (167/4). (Şeriat, tarikat, hakikat, marifet diye adlandırılan) dört kapıya varan dervişe dünya da âhiret de keşfolur (351/9). Dünya, cennet (kadar güzel) bile olsa, dervişler için zindân hükmündedir. Derviş olan kimsenin de bu dünyayı tamamen terk etmesi gerekir:

*Yunus eger dervîşisen terk eyle küllî dünyâyı
Dünyâ eger Uçmagısa dervîşlere zindân olur (97/5)*

Erenler dünyayı terk edip âhirete göçtüler. Onlar (manen) göklere yükseldiler. Onlar, belli bir yüksekliğe kadar ulaşıp oralarda kanat açan kaz gibi değillerdir. Erenler, dünyayı terk etmeleri neticesinde üstün özelliklere sahip efsanevî bir kuş olan hümâ gibidirler, mekânları yücelerin de ötesindedir:

*Erenler gelüp geçdiler dünyâyı koyup göçdiler
Havâyâ agub uçdılar bular hümâdur kaz degül (166/2)*

Sâlih, Velî

Velî ve sâlih kulların dünya ile birlikte zikredildiği mahdut sayıdaki beyitlerde bu kimselerin tıpkı diğerleri gibi dünyaya ehemmiyet vermeyişleri dile getirilir. Bu dünyanın leş bir gövdeye teşbih edildiği aşağıdaki beyitte köpek(tabiatlı)lerin bu leşe üşüşükleri, Hak dostlarının ise bu pis gövdeye yanaşmak şöyle dursun yanından dahi geçmedikleri belirtilerek velî kulların da dünya sevgisini terk etmiş kimseler oldukları ifade edilmiştir:

Bu dünyanın meseli benzer murdâr gevdeye

İtler murdâra üşdi Hak dostı kodı kaçdı (391/3)

Sadece velî kulların değil, onlardan etek tutup tasavvuf yoluna adım atan kimselerin de manevî dereceler kat ederek dünya sevgisini kalplerine yerleştirmedikleri dile getirilmiştir. Etek tutmak, tarikata girmek demektir. El kelimesiyle birlikte söylenilip el etek tutmak diye de kullanılır. Eteğe yapışmak, kâmil bir mürşide intisap etmektir (Gölpınarlı, 2015, s. 55-109). Erenlerin eteğini tutan kimseler Muhammed (sas) nuruna gark oldukları için dünyaya bağlanmamışlardır:

Erenlerden etek tutan menzil alup Hakk'a yiten

Muhammed nûrına batan ol dünyâya kalmayandır (99/1)

Kendilerini Hak yoluna adanmış velî kullar dünyevî istekleri, arzu ve ihtirasları göz önünde bulundurmayıp sadece Hakk'ın rızâsını elde etme derdinde olmuşlardır. Bekâ mülkünü elde etmiş Hakk'ın bu sevgili kullarının fenâ mülküne meyletmeleri de zaten mümkün değildir:

Merdân-ı Hak bu dünyâda maksûdlara kalmadılar

Mülk-i bekâ bulmuş iken meyl-i fenâ kılmadılar (40/1)

Yunus, yaşadığı dönemin ahlakî yozlaşmalarını dile getirdiği sosyal tenkit muhtevalı bir manzumesinin aşağı aldığımız bendinde iyi kulların (sâlihlerin) artık kalmadığını ve bu sebeple dünyayı bozgunculuk, kargaşa ve fenâlığın aldığını iddia etmektedir. Cihânı fesat tutmuş, bu dünyanın işi artık bitmiştir. Artık dünyadan sefer edip âhirete, umulur ki cennete gitme vakti gelmiştir:

Sâlihler kalmadı gitti

Bu cihânı fesâd tutdı

Bu cihânın işi bitdi

Salâdur kudse gidelüm (218/2)

Dünya Hakkında Umumî Telakkiler**Dünya Sevgisi**

Yunus Emre'nin dünyayı terk etme, dünyaya aldanmama, dünyayı âhirete yeğlememe, dünyaya kıymet vermeme olarak işlediği tüm beyitlerinde dünya ile kastettiği mecâz-ı mürsel tarikiyle aslında dünya sevgisi olmuştur. Yunus, dünya sevgisini tüm kötülüklerin başı olarak görmüş ve bu sebeple dünyadan yüz çevirmek gerektiğini her fırsatta dile getirmiştir. Bu dünyaya gönül verenler sonunda pişman olacaktır. Dünyayı kendisinin zannedenler (günün birinde onun vefâ göstermediğini, kendilerine kalmadığını anladıklarında) ona düşman olacaktır:

Bu dünyâya gönül viren sonucu pişmân olusar

Dünyâ benim didükleri hep ana düşmân olusar (63/1)

Bu dünya türlü güzelliklerle süslenmiş bir gelin gibidir. Kişi bu geline bakmaya doyamaz, onun sevgisine gönlünü kaptırmadan edemez (105/3). (Lakin) Yunus bu dünyada dosttan başka hiçbir şeyi sevmemiştir (348/9). (Çünkü) derviş olanlar dünyayı sevmezler; şayet sevecek olurlarsa o kimselerin dervişliği kabul olmaz (97/4). Erenlerden etek tutup tasavvuf yoluna adım atan kimseler manevî dereceleri kat ederek dünya sevgisini kalplerine yerleştirmezler (99/1). Tûbâ dalları üzerinden uçup yüce makâmlar geçenler dünya ballarına banmazlar:

*Tûbâ talından uçanlar yüce makâmlar geçenler
Şarâben tahûr içenler banmaz dünyâ ballarına (345/7)*

Tasavvufi terminolojide kemâlâtın henüz başında bulunan, manen ve rûhen olgunlaşmayan kimselere hâm; tasavvuf yoluna girip kemâle ermiş seçkin kimselere de hâs denilir (Cebecioğlu, 2014, s. 194-200). Dünya, Hakk'ın hususi yakınlığına ermiş (hâs) kimselere harâm iken hâm (pişmemiş, toy) kimselere helâldir. (Hak ile üns hâlinde kullar olarak bizler) bu dünyayı dost olarak göremeyiz, bu dünya bizim nezdimizde murdârdır, kokuşmuş bir leş gibidir:

*Dünyâ harâmdur hâslara lâkin helâldür hamlara
Bu dünyâyı dost tutmazuz ol dünyâ murdârdur bize (333/6)*

Dünyayı öldürücü bir zehir, köhne bir saray, çürümüş bir hayvan leşi, yıkık dökük bir virâne olarak telakki eden Yunus Emre, böylesine adi bir şeyin sevgisine kapılmamayı her fırsatta dile getirerek dünya sevgisini kalbe yerleştirmemeyi tavsiye eder: "Dünya sevgisi öldürücü bir zehirdir, bal değildir (279/4). (Lakin) dünya, insanın yemeye can atacağı bir şekilde yağlı, semiz ve tatlı görünmektedir. Sakın kötü bir şey olan dünyaya tamah edip de onu kesip kemirerek yutma (159/7). Dünya çirkine, pisliğine bel bağlayanların âkibetinin iyi mi yahut kötü mü olacağı şüphelidir (358/9). Cihân köhne bir sarâydır, sen de onun padişahısın. Bir padişahın eskimiş olana iç geçirmesi doğru değildir (279/3). Dünya sevgisi peşinde koşanları Kârûn gibi yerin dibine geçirirler (353/5). Mülke sûret bezeyenler, dünyayı buradan hiç ayrılmayacakmışçasına sevenler (istisnasız bir şekilde) kara toprağa karışmış bir şekilde yerin altında yatmaktadır (74/7). Dünyayı seven baykuş gibi virândadır (44/3)." Dünyayı taparcasına sevip de özünü gaflette bırakma. Bu dünyaya iyi yahut kötü her kim gelmişse hepsinin bir gittiğini görmüyor musun?

*Gaflete virme özünü dünyâ-perestlik eyleyüp
Görme misin bu dünyâyı eyü yavuz geldi gider (87/7)*

Dünyanın Geçiciliği Vurgusu

Dünyanın geçiciliği vurgusu, Divan'da üzerinde en çok durulan konuların başında gelmektedir. Şiirlerde dünyanın yaratılışı itibariyle geçici ve sonlu, dünya hayatının âhiret hayatı yanında kıyas kabul etmeyecek kadar kısa olduğu sıkça tekrarlanarak dünya hayatına önem verilmemesi gerektiğinin altı çizilmiştir. Hz. Muhammed (sas) hatırına yaratılmış olan dünyaya gelen, bir gün buradan gidecek, bu dünya kimseye bâkî kalmayacaktır (158/7). Kahr evi olan bu dünya bâkî değil fânîdir (137/2). Fânî olan dünyanın tadı tuzu (251/5) ve vefâsı yoktur (322/2). Bâkî (olan hayat)den mahrûm kalmamak için bu fânî (olan dünya)den uzak durulmalıdır (137/4). Fânî olan bu dünyaya aldanmamalı, kalbi bu dünyaya bağlamamalıdır (160/5). Fenâ sarayı olan dünyadan göçüp bekâ sarayı olan âhirete geçmek gerekir (286/6). Ölenlerden ibret alınarak dünyadan bir gün göçüp gidileceği akıldan hiç çıkartılmamalıdır (22/1). Dünyaya gelen (ölüm) şerbetini içerek buradan geçer. Dünya, âhiret için (sadece) bir köprüdür, güzergâhtır, bâkî bir yurt değildir fakat câhillere bunun idrâkinde olmadığından dünyayı esas yurt olarak mesken edinmeye çalışırlar:

Dünyâya gelen göçer bir bir şerbetin içer
Bu bir köpridür geçer câhiller anı bilmez (103/4)

Yunus, dünyanın geçici oluğu hususunda bilinçli olmak gerektiğini işlediği beyitlerinde kısa ve geçici olan dünya hayatını âhirette fayda sağlayacak amellerle değerlendirmenin önemini vurgular. Kulların hazırlıklı olması gerektiğine dair Hak'tan haber geldiğini belirttiği (122/1) bir şiirinde fânî dünyadan geçip bâkî mülke geçmekte olduğunu söyler (122/3). Bu (dünya) sarâyının bâkî olmayıp önünde sonunda yıkılacağını, esas olanın (âhîret) evi (yurdu) olduğunu ve bu dünyada (iman, amel ve ibadet ile) hazırlık yapmayanın âhîret evin(deki huzur)ı unutmaması (böyle bir beklenti içine girmemesi) gerektiğini (122/4) sözlerine ekler ve diğer manzumelerindeki düşüncelerini şu şekilde dile getirir: "Dünyanın fânî olduğunu bildiğin hâlde (bu kısacık hayatı hayırlı bir şekilde geçirmek yerine) yatıp durmaktasın? Dost yolunu sual eden kimse uyku uyumaz (372/10). Bu dünya pâyidâr olmaz, gözünü açıp cânını uyar (160/8). Miskin Yunus, gel şimdi malını mülkünü Hak yolunda harca. Görüyorsun ki bu dünyanın varlığı (diğerlerine kalmadığı gibi senin de) elinde kalmayacaktır (361/5). Dünya süsünü, eğlencesini terk et; bu dünya rüzgâr gibidir, hayâlden ibarettir. Bu dünya bize vefâ kılmayacaktır, çünkü ecel her an pusuda beklemektedir (155/1). Kimse bu dünyada kalmayacak, bu dünyaya gelen buradan geçecektir (345/8). Dünyanın kendisi dahi önünde sonunda yok olacaktır (313/9). Bu dünyanın kararı, sebâtı yoktur (120/5). Cihân kimseye bâkî kalmayacaktır (24/1). Kendilerini Hak yoluna adanmış veli kullar dünyevî istekleri, arzu ve ihtirasları göz önünde bulundurmayıp sadece Hakk'ın rızasını elde etme derdinde olmuşlardır. Hakk'ın bu sevgili kulları bekâ mülkünü elde etmiş olduklarından fenâ mülküne meyletmemişlerdir (40/1)." Dünya bize gerekmez, çünkü o bâkî bir yapı değil. Bir kul bin sene de yaşasa sonunda ölecek ve o yaşadığını bir saatten de az olarak idrâk edecektir:

Gerekmez dünyeyi bize çünkü bâkî bünyâd degül
Bir kul bin de yaşarısa ölecek bir sâat degül (154/1)

Yunus, dünyanın geçiciliğini konu edindiği beyitlerinin bazılarında tecâhül-i ârif sanatından istifadeyle cevabını bildiği soruları sorarak dünyanın hiç kimseye kalmadığını ve kalmayacak oluğu hakikatini daha etkili bir şekilde dile getirmektedir: "Dünya kime bâkî kalmıştır (345/2)? (Bizden evvel) dünyaya gelenler nerededir (222/10)? Annen baban oğlun kızın (346/3), baban anan nerededir (322/5)? Bu dünya Süleymân Peygamber dâhil kime yâr olmuştur? Kimi mutlu, mesut, bahtiyar eylemiştir (361/3)? Evliyâ (ve enbiyâ gibi Hakk'ın hâs kulları) dünyadan geçip gitmiştir, dünya fazladan olarak bir saat dahi kime kalmıştır (63/5)? Kâf'dan Kâf'a (dünyanın bir ucundan öteki ucuna) hükmeden Muhammed Mustafâ (sas) nerededir? Kalsa dünya O'na kalırdı lakin dünya O'na dahi bâkî kalmamıştır (22/5)."

Dünyanın Terk Edilmesinin Gerekliliği

Yunus Emre dünyanın terk edilmesine dair görüşler belirttiği beyitlerinde dünya sevgisini kalpten atarak âhîret hayatı için hazırlık yapmayı öğütlemektedir. Dünya sevgisini zehirli bir yemeğe benzeten Yunus, âhîretini düşünen kimselerin bu zehirli yemekten tatmayacaklarını, o yemeğin sofrasına el uzatmayacaklarını belirtir:

Dünyânun muhabbeti agulu aşıa benzer
Âhirin sanan kişi agulu aşdan geçer (70/5)

"Esenledüm dünyam seni" nakaratlı bir şiirinin aşığı aldığımız bendinde dünyayı terk edip âhîrete gitmeyi telkin ederken dünya ile vedalaşır. Dünyayı bırakmaktan maksadı dünya sevgisini terk etmek, âhîrete gitmekten kastı da âhîrete dair hazırlık yaparak cennete girmeyi sağlayacak amellerin sayısını artırmaktır:

*Gelen geçermiş n'idelüm
Gelün âhrete gidelüm
Bu fenâyı terk idelüm
Esenledüm dünyâm seni (413/4)*

Dünyayı terk etmek ibadetlerin başıdır. Tasavvufî düşüncede 4 terkten biri ve ilki addolunan terk-i dünya, diğer terk edilmesi gereken hususlar için de merdivenin ilk ve en önemli basamağı olarak kabul edilir (Uludağ, 2005, s. 353). Aşağıdaki beytinde Yunus, bu düşünceye işaret eder:

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

Tasavvufta Allah (cc)'a giden yolda nûrdan ve nârdan yetmiş bin hicâp (perde) olduğu görüşü hâkimdir (Uludağ, 2005, s. 285). Yine dünyayı terk etmeyi salık vermiş olduğu aşağıdaki beytinde Yunus, dünyayı seyr ü sulûk yolunun engellerinden bir engel olarak telakki etmektedir:

*Dünyâyı bırak elden dünyâ hicâb bu yolda
Biz veliden nebiden eyle işitdük haber (39/2)*

Îsâ Peygamber gibi dünyayı terk edenleri göklere çıkarırlar (353/4) lakin Kârûn gibi dünya peşinde koşanı yerin dibine geçirirler (353/5). Dervişlik isteyen dünyadan gönlünü çekmelidir (140/4). (Çünkü) dervişler için bu dünya zindân hükmündedir ve derviş olan dünyayı terk etmelidir (97/5). Dünya (sevgi)sını terk edenler yarın Hazret(in yurdunda)'te ölmeyeceklerdir (316/6). Allah (cc)'ın velî kulları bu dünyayı terk edip âhirete kıymet vermişlerdir (166/2). Allah (cc)'ın esrâra vâkıf ettiği seçkin kullar için bu dünya hayatı hayâl ve rüyâ gibidir. Bu kimseler, varlıklarını ve benliklerini Hakk'ın varlığında yok ettikleri için âhîret hayatı yanında hayâl ve serâptan ibaret olan bu dünya hayatına tenezzül etmezler:

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

Yunus, tecrit sanatıyla gönlüne yani kendisine hitap ettiği bazı beyitlerinde de dünyayı terk etmeyi nefesine telkin eder: "Dünya halkın düşmanıdır, maksûd ol cânlar cânıdır; bilin ki dünya fânîdir; ey gönül dünyayı terk et (161/4). Ey gönül, bir dem olsun dünyadan usan, dünya sevgisini bir anlığına dahi olsa kalbinden söküp at (267/1). Behey miskin gözünü aç, bu fânî (dünya)den gözünü yum (sakındır, ona muhabbet besleme). Kara yüzünü günahlardan hiç ağartmayacakmışın gibi dünyaya kapılma (414/3). Hak'tan ırak olmamak için dünyayı elden bırakıp (331/4) âhirete hazırlık yap (314/7). Yoluna çıkıp seni Hak'tan ayıran her şeyi, başta da bu dünya davâsını, bu âlem sevgisini terk et (148/2). Biz bu cihândan göçüp o dost iline uçalım. Arzu ve hevâdan geçip dostu doğru gidelim (160/6). Bu dünyaya kalmayalım, fânîdir aldanmayalım, bir iken ayrılmayalım; gönül, gel dostu gidelim:

*Bu dünyâyı kalmayalım
Fânîdür aldanmayalım
Bir iken ayrılmayalım
Gel dostu gidelim gönül (160/5)*

Yunus, bazı beyitlerinde dünyanın terk edilmesi gerekliliğini bir adım daha öteye götürerek dünyanın yanı sıra âhiretin de terk edilmesinin lazım geldiği fikrini öne çıkarır ve dosta âşık olanların sadece dünyadan değil âhiretten de kendilerini soyutladıklarını dile getirir. Burada her iki cihânın terk edilmesinden murâd, sevgi ve muhabbetinin kalpten çıkarılmasıdır. Dosta âşık olanlar (kalplerini) iki cihândan ayırmışlardır (131/8). Âşıklar dünyasını ve de âhiretini terk ederek sadece Rabb'inin arzusunda olmalıdır (331/3). Dost yüzünü görmek isteyenler dünyadan, âhiretten, bunlar içerisindeki türlü nimetlerden geçmeli, Allah (cc)'in cemâli uğruna O'ndan gayrı her şeyi göz ardı etmelidir:

*Dünyâ vü âhiretten niçe dürlü ni'metden
Dost yüzünü görmege kamudan geçer gerek (135/16)*

Dünyaya Aldanılmamasına Dair İhtarlar

Dünya sevgisini yeren, her fırsatta dünyanın geçiciliğine atıfta bulunup terkini salık veren Yunus Emre, dünyaya aldanılmamasına dair insanları ikaz eder. Yunus, fânî olan bu kahır evini bâkî zannederek burada sonsuz bir hayat yaşanacağına dair vehme kapılmadan, dünyanın aldatıcılığına karşı kalbi uyanık tutup tevbeyle geciktirmemek hususunu muhataplarına hatırlatır:

*Bu dünyeye kahır evidür hem bâkî degül fânîdür
Aldanuban kalma buna tîz tevbeyle gelmek gerek (137/2)*

Bu dünyaya gönül bağlamamalı, onun sûretine ve gösterişine aldanılmamalıdır. Fânî olan bu cihân değil bâkî olan Allah (cc) yeğlenmeli, O'na meyil verilmelidir (160/5). Kişi, dünyanın kendisini aldatmasına müsaade etmemelidir. Dünyayı kendisinin zanneden nice kimseler sade bir kefen ile bu dünyadan göçüp gitmiştir:

*Bu dünyâyâ inanma dünyâyı benüm sanma
Niçeler benüm dimiş giderler ham bez ile (335/18)*

Yunus, aşağıdaki beytinde, dünyaya aldanıp da hayatı sadece buradan ibaret zannedenlerin âhireti unutarak hayırlar yapmamalarını ve başkalarına iyiliklerde bulunmamalarını eleştirir:

*İy dünyâyâ aldanan hayırla ihsân kanı
Unutdın âhireti şefkatla îmân kanı (396/1)*

Dünyaya aldanmak, dünyanın nimetlerini sonsuz ve sınırsız zannederek âhiret nimetlerini unutmaktır. Yine dünyaya aldanmak, nimeti vereni değil dünya nimetlerini görmektir. Nimetleri Hakk'ın eseri olarak görmeyen kişi, ister istemez Hakk'tan perdelenen ve dünyaya aldanmanın bedelini Hakk'a vâsıl olamayarak ödeyecektir:

*Hicâbdasın bu gün seni göstermezler belli sana
Hicâb didüğümi anla dünyelikdür gözden irak (128/4)*

Yunus, İbrâhim Hakkı Erzurumî'nin meşhur "Tefviz-nâmesi"nin ilhâm membaı addolunabilecek aşağıdaki bendinde aşk denizine her dem dalmak suretiyle Allah (cc)'in kahrına sabretmeyi öğütleyerek dünyaya aldanmama hususunu ihtar eder:

*Her dem talalum bahre
Aldanmayalum dehre
Sabreyleyelüm kahra
Allah görelüm n'eyler (71/9)*

Sonuç

İncelemiş olduğumuz Divan'ında Yunus Emre, dünya kavramını şiirlerinin %4'lük bir kısmında söz konusu etmiştir. Yunus Emre, Divan'da 142 beyitte "dünya", 53 beyitte "cihân", 26 beyitte "iki cihân" ve 20 beyitte ise "dünya-âhiret" kelimelerini kullanmış ve dünyayı çarh, dehr, dâr-ı mihnet, mülk, rûzigâr, yeryüzü, zamâne, harâbât, virâne, harâbe olarak nitelemiştir. Yunus, dünyayı beyitlerde fânî, fenâ, fenâ mülkü, fenâ sarayı, fânî dünya, düşman tuzak, lokma, çirk, hicâb ve kahır evi olarak tanımlamıştır. Yunus'un dünyayı benzettiği unsurlar ise cehennem, gelin, ev, sarây, yılan, ejderha, agu, değirmen, avrat, zindân, ayyâr, câz, mekkâr, murdâr ve şâr olmuştur.

Yunus Emre'nin aslında zemmedip kötülediği, benzettiği çeşitli menfi unsurlarla sürekli aşağıladığı dünya, Allah (cc)'in imtihan yurdu olarak yaratıp kimin daha iyi amel işleyeceğini sınıdığı arz olmamıştır. Yunus Emre, şiirlerinde dünya adı altında dünya sevgisi ve bu sevginin kalbe girerek her türlü kerahet, fuhşiyat ve günahın meşru görülmesini tenkit etmiştir. Bu bağlamda onun şiirlerinde dünya, Allah (cc)'tan alıkoyan her şey ve her türlü düşünce olmaktadır. Dolayısıyla Yunus'un şiirlerinde sürekli tenkit ettiği husus, dünya sevgisinin kalbe girmesi neticesinde onun daimî ve sonsuz addedilerek amel ve ibadetten geri kalınması, dünyanın eğlence, zevk ve gösterişine aldanılarak Allah (cc)'in unutulup hiç terkedilmeyecek bir yurt olarak görülmesi olmuştur. Buna istinaden dünya güzellikler yurdu cennete gitmeye engel düşman, hedeflen alıkoyan bir tuzak, gözleri perdeleyen sihirbaz, insanları öğüten değirmen yahut yutan ejderha oluşu olarak telakki edilmiştir. Divan'da dünyanın yaratılışından bahsedilmiş ve geçiciliği, aldaticılığı, terk edilmesinin gerekliliği, âhireti elde edebilmek için dünya sevgisini kalpten atmanın lüzumu üzerinde durulmuştur. Dünya ve âhiret, dünya ve aşk, dünya ve ibadet, dünya ve ölüm tezatları çeşitli söz sanatları çerçevesinde ele alınmış ve okuyucudan dünyaya karşı dikkatli olması istenmiştir.

Yunus Emre'nin şiirleri üzerine kaleme alınacak tahlil çalışmalarına katkı sunmayı hedeflediğimiz bu çalışma ile sadece belli başlı beyitlerin değil, şairin tüm beyitlerinin değerlendirilmesi gerektiği ortaya çıkmıştır. Böylece, Yunus Emre yahut başka şairler hakkında yapılacak tahlil çalışmalarında doğruya yakın tespit ve sonuçlar için hiçbir beytin ve hiçbir verinin göz ardı edilmemesi gerektiğinin önemi bir kez daha anlaşılmıştır.

Kaynakça

- Altuntaş H. ve Şahin M. (2012). *Kur'ân-ı Kerim Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Ayverdi, İ. (2005). *Misalli büyük Türkçe sözlük (I-III)*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı.
- Can, M. (1987). Yunus Emre bibliyografyası. *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 0 (4), 301-319 .
- Cebecioğlu, E. (2014). *Tasavvuf terimleri ve deyimleri sözlüğü*. Ankara: Otto Yayınları.
- Coşgun, G. ve Yıldırım, M. (2021). Yunus Emre bibliyografyası (1991-2021). *Darulfunun İlahiyat*, 32('Yunus Emre' Özel Sayısı), 149-299. doi: 10.26650/di.2021.32.988224
- Çağbayır, Y. (2007). *Ötüken Türkçe sözlük (I-V)*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Dilçin, C. (1983). *Yeni tarama sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Gölpınarlı, A. (2015). *Tasavvuftan dilimize geçen deyimler ve atasözleri*. İstanbul: İnkılâp Yayınları.
- Köprülü, M. F. (2013). *Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Pala, İ. (2007). *Ansiklopedik divân şiiri sözlüğü*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Tatçı, M. (2008). *Yunus Emre külliyyâtı (I-VI)*. İstanbul: H Yayınları.
- Uludağ, S. (2005). *Tasavvuf terimleri sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Unat, Y. (2013). Yer. *DİA*. C. 43 (s. 478-482). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Extended Abstract

Purpose

This article has been written in order to reveal the thoughts, feelings and thoughts of Yunus Emre, who has lived in the memory and heart of the Turkish nation for 700 years, about the world we live in. Based on the poems of this great poet, a lot of analysis has been done about him. In these studies, how he evaluates good morals, the set of rules that must be followed by those who have entered or will enter the path of Sufism, how he deals with common human values, how he treats the Qur'an and sunnah in his poems, his names are mentioned in the Qur'an. Issues such as the analysis of the qualities of the mentioned prophets were brought to light. We, on the other hand, will shed light on an aspect of it that has not been touched on until now, how it understood, defined and reflected the world. In the article: "What is the world according to Yunus Emre?" We will look for an answer. Along with this main question, "How did the creation of the world take place according to Yunus Emre?", "What elements did Yunus Emre liken the world to?", "Are Yunus Emre's general thoughts about the world positive or negative?" We will answer such questions in this study.

Design and Methodology

This article is analysis and analysis work. The starting point of the article is Yunus Emre's Divan, which is one of his two great works and contains 417 poems. Divans are poetry magazines where Divan poets collect all the poems of the poets. In divans, poems written in verse forms such as ghazal, eulogy, masnavi, and tezib-i bend are arranged and arranged according to a certain template. It is the print published by Mustafa Tatçı in 2008 and presented to the scientific community by Yunus Emre Divan, which we take as our basis. This edition is Yunus Emre's Divan, which was obtained as a result of the comparison of 14 different manuscript divans and poems in the journal, and presented in accordance with its original form. Since Yunus Emre lived in the period

when Divan poetry was just beginning to sprout in Anatolia, verse forms such as ghazal, eulogy, and masnavi that we mentioned above were not listed in separate sections in his Divan. The total of the poems in the Divan is 417 and the total of the couplets is 3449.

We reviewed Yunus Emre's Divan three times in order to determine his views on the world. In the first reading, we discovered the limits of Yunus's world of thought. In our second reading, we marked the poet's ideas about the world and transferred these couplets that we marked in the last reading to written media. While doing this, we used the plugging method. Yunus's couplets about the world, "the creation of the world, the world as a place to live, the elements that the world is compared to, the concepts with which the world is compared, the world and religious literary types, general thoughts about the world, the love of the world, the emphasis on the transience of the world, the necessity of leaving the world, warnings not to be deceived by the world". We have filed it under the main headings that we have determined as. We divided these main headings into dozens of sub-headings and recorded the relevant couplets under these sub-headings. By composing these couplets that we have grouped under different titles, we determined Yunus's views on the world. While giving the views of Yunus, we clearly wrote the numbers indicating which couplet of the poem Yunus Emre's related idea was based on the order of the poems of the author who prepared the Divan. While we cite some of the couplets directly, we cite most of them indirectly within the boundaries of the article. At the end of each sentence of his, we have given the number of the poem and the couplet in order to indicate in which poem and in which couplet his idea is mentioned.

Findings

The divan was read over and over again from the beginning and the relevant couplets were recorded. Accordingly, the word world is mentioned as "world" in 142 couplets and as "cihân" in 53 couplets in the Divan. In 26 couplets, it is mentioned together with the hereafter as "two worlds" and in 20 couplets, "world-hereafter" is used as a couple. If these words are mentioned in any poem or couplet, they have been recorded one by one, but writing them one by one in this limited place would be a waste of space. In some couplets other than these, Dunya says "çarh (48/11, 187/12, 194/1, 313/3), dahr (71/9), dâr-ı mihnet (414/2), mulk (3/5, 18/) 1, 18/6, 74/7, 201/1, 283/2, 336/1), ruzigâr (64/5), earth (82/1, 312/6), time (346/3), harâbât (67/1, 67/2), desolate (44/3) and ruin (67/1, 67/2, 331/2). Again, in the couplets, the world is described as "mortal (414/3), fana (372/2, 413/4), the property of the people (201/1), the palace of the fana (286/6), the mulk-i fana (283/2), the mortal world (122/3, 238/1), enemy (161/4, trap (247/3), bite (18/4), ugly (dirt) (358/9), hijab (curtain) (128/4) , is defined as the house (137/2)".

The concept of the world is used in the couplets as "Love of the world (2/5), worldly possessions (113/6), worldly (402/29, worldly pleasure (380/1), worldly evil (403/4), worldly possessions (3/5, 18/). 1, 18/6, 336/1), the life of the world (33/7), the concern of the world (165/1), the love of the world (417/26), the cihân-ı harâb (331/2)". The elements that the world is likened to are hell (102/5), bride (105/3), house (137/2, 154/2, 203/6), palace (122/4, 279/3), universe (snake, dragon). (246/2), agu (poison) (279/4), mill (313/1, 313/9), euro (333/5), dungeon (3/6, 4/1, 4/4, 11/ 1. 97/5, 154/3, 208/8), ayyâr (deceiver) (69/5, 333/5), cazû (witch) 69/5, mekkar (rogue) (69/4), murdar (391/3), shar (city) (69/1, 69/2, 69/3, 69/5, 69/6, 69/7, 69/8). According to the findings, the creation of the world is mentioned in the poems and its transience, deception, the necessity of abandoning it, the necessity of throwing the love of the world from the heart in order to achieve the hereafter are emphasized. The world and the hereafter, world and love, world and worship, world and death contrasts are handled within the framework of various rhetoric and the reader is asked to be careful about the world.

Research Limitations

Since the boundaries of the article format are limited and our study aims to reveal Yunus Emre's views on the world, we wanted to highlight only Yunus Emre and fully reflect his ideas in this specific and limited article. For this reason, we have avoided mentioning the works/ideas that are not directly useful in explaining Yunus's views on the world in this article. Among the thousands of couplets in the Divan, we included only the ones about the world within the scope of our study.

Implications (Theoretical, Practical and Social)

With this article, we have determined an exemplary template for studies on Yunus Emre's Divan. In the analysis studies to be written on Yunus Emre's poems, the evaluation of not only the main couplets but also all the couplets (data) related to the researched subject will lead the researchers to a complete determination. For this reason, no couplets or data should be ignored for accurate determinations and results in the analysis studies to be made about Yunus Emre or other poets.

Originality/Value

This study is an original and valuable study about Yunus Emre's most important work, his Divan. In various studies on Yunus, the poet's life, poems, influences and fame were examined; Based on his Divan, analysis studies have been made on the themes he has worked on in his poems.

Araştırmacı Katkısı: Murat VANLI (%100).



Nezihe Araz'ın Ballar Balını Buldum Adlı Oyununda 'Arama/Arayış Arketipi' ¹

Ahmet DEMİR ²

Başvuru Tarihi: 15.11.2021

Kabul Tarihi: 29.12.2021

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Öz

Nezihe Araz'ın (1922-2009)'ın *Ballar Balını Buldum* (1991) adlı eseri, Yunus Emre'yi anlatan bir oyundur. Oyun, birbirine koştur iki olay örgüsünden oluşmaktadır. Birinci olay örgüsü, Yunus Emre'nin hayatından sahneler etrafında şekillenmektedir. İkinci olay örgüsü ise İnesco'nun bir oyununu sahnelemeye çalışan bir tiyatro yönetmeninin yaşadığı olaylar üzerinden şekillenir. Yunus Emre'nin çağları aşarak 13. yüzyıldan 20. yüzyıla gelişle iki olay örgüsü keşir. Yunus Emre, tiyatro binasına gelir ve yönetmenin hayatına dâhil olur. Aslında Yunus Emre'nin de, tiyatro yönetmeninin de hikâyesi 'arama/arayış' ve 'bulma' üzerinedir. Yunus Emre varoluş, insan, evren, ölüm, Allah'ın varlığı ve birliği gibi konularla ilgili olarak zihnini meşgul eden sorulara cevap arar. Aradığı şeyi Tapduk Emre'nin dergâhında bulur. Bilmezlikten bilgiye geçerek yaşamın sırlarını çözer, huzura kavuşur. Yönetmen de Yunus Emre'nin rehberliğinde, sahnelemek istediği oyunun dilini çözer, oyunu anlamaya başlar. Bu arada yaşama dair bakış açısı da genişler. Böylece yönetmen de çıkmaza düştüğü noktada, aradığı şeyi bulur ve huzura kavuşur. Dolayısıyla *Ballar Balını Buldum* adlı oyun, mitos düzeyinde bir okumayla ele alındığında 'arama/arayış arketipi' ile karşılaşmaktadır. Oyun, 'arama/arayış arketipi'ne dayalı olarak kahramanların eylemselliğiyle şekillenir. Bu çalışmada öncelikle 'arketip' ve 'arama/arayış arketipi' kavramları üzerinde durulmuş, sonrasında *Ballar Balını Buldum* oyunu arketipsel eleştiri bağlamında ele alınmıştır. 'Arama/arayış arketipi'nin *Ballar Balını Buldum* oyununa yansımaları incelenmiş ve bu arketipin oyunu nasıl yapılandırdığı ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Nezihe Araz, *Ballar Balını Buldum*, Arketip, Arama/Arayış Arketipi

Atıf: Demir, A. (2022). Nezihe Araz'ın *Ballar Balını Buldum* adlı oyununda 'Arama/Arayış Arketipi'. *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 22(Özel Sayı), 105-118.

¹ Bu çalışma etik kurul izin belgesi gerektirmemektedir.

² Başkent Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü, ademir@baskent.edu.tr, ORCID: 0000-0002-7857-5598



The 'Archetype of Seeking' in Nezihe Araz's Play Titled Ballar Balını Buldum

Ahmet DEMİR³

Submitted by: 15.11.2021

Accepted by: 29.12.2021

Article Type: Research Article

Abstract

Nezihe Araz's (1922-2009) work titled *Ballar Balını Buldum* (1991) is a play about Yunus Emre. The play consists of two parallel plots. The first plot is shaped around scenes from the life of Yunus Emre. The second plot is shaped through the events of a theater director trying to stage a play by Ionesco. With the arrival of Yunus Emre from the 13th century to the 20th century, crossing the ages, two plots intersect. Yunus Emre comes to the theater building and gets involved in the director's life. In fact, both Yunus Emre's and the theater director's stories are about 'seeking' and 'finding'. Yunus Emre seeks the answers of questions that occupy his mind, such as the existence, man, universe, death, and the unity and existence of Allah. He finds what he is looking for in Tapduk Emre's dervish lodge. By translation from ignorance to knowledge, he solves the secrets of life and attains peace. Under the guidance of Yunus Emre, the director deciphers the language of the play he wants to stage, and begins to understand the play. Meanwhile, his perspective on life expands. Thus, the director finds what he is looking for at the point where he falls into a dead end and attains peace. Therefore, when the play called *Ballar Balını Buldum* is handled with a reading on mythical level, the 'archetype of seeking' is encountered. The play is shaped by the activities of the heroes, based on the 'archetype of seeking'. In this study, firstly, the concepts of 'archetype' and 'archetype of seeking' is emphasized, then the play called *Ballar Balını Buldum* is discussed in the context of archetypal criticism. The reflections of 'archetype of seeking' on the play titled *Ballar Balını Buldum* have been examined and it is revealed how this archetype structured the play.

Keywords: Nezihe Araz, *Ballar Balını Buldum*, Archetype, Archetype of Seeking

³ Başkent University Faculty of Education Department of Turkish and Social Sciences Education, ademir@baskent.edu.tr, ORCID: 0000-0002-7857-5598



Giriş

Cumhuriyet dönemi Türk edebiyatında araştırmacı, yazar ve şair kimliğiyle öne çıkan Nezihe Araz (1922-2009)'ın oyunları arasında yer alan ve Yunus Emre'yi anlatan *Ballar Balını Buldum* (1991), Devlet Tiyatroları repertuarına alınan ve sahnelenen bir oyundur (Işık, 2006, s.325-327). *Anadolu Erenleri* (1955), *Anadolu'nun Kadın Erenleri* (1956), *Anadolu Evliyalari* (1958), *Peygamberin Köyünde* (1959), *Hz. Muhammed'in Torunları* (1960), *Peygamberler Peygamberi Hz. Muhammed* (1960), *Dertli Dolap-Yunus Emre'nin Hayat Hikâyesi* (biyografik roman, 1961), *Mevlânâ'nın Romanı-Aşk Peygamberi Mevlânâ* (1962, 1985), *28 Peygamber* (1963), *Çocuk ve İslam* (1968), *Gelin Canlar Bir Olalım-Türk Anadolu'nun Oluşumu* (1978) gibi biyografi-inceleme türünden eserleri (Tan, 2009, s.553) Araz'ın dini-mistik konulara olan ilgisini göstermektedir. 'Anadolu'yu aydınlatan' düşünce ve gönül insanları ile erenlere dair yaptığı çalışmalar/kitaplar, Araz'ın Türk edebiyat ve düşünce dünyasındaki tanınırlığını artırmıştır (s.552). Nezihe Araz'ın iki perdelik *Ballar Balını Buldum* (1991) adlı oyunu da Anadolu aydınlanmasının öncülerinden, Türk düşünce dünyasının önemli isimlerinden biri olan, mutasavvıf-şair Yunus Emre'yi odağa alan bir eserdir.

Ballar Balını Buldum, iki farklı zamanda (Yunus Emre'nin yaşadığı 13. yüzyıl ile 20. yüzyıl) ve iki farklı mekânda [Yunus Emre'nin yaşamını şekillendiren Anadolu coğrafyası (Sarıköy ve Sulucakarahöyük gibi) ile modern zamanlarda bir tiyatro binası] birbirine koşut iki olay örgüsü üzerinden şekillenir. Oyunda, Yunus Emre'nin hayat hikâyesinden olaylar, sahneler halinde sunulurken Yunus Emre'nin 13. yüzyıldan 20. yüzyıla, Ionesco'nun bir tiyatro eserini sahneleme çabası içinde olan bir yönetmenin ve oyuncuların çalıştığı tiyatro binasına gelişle iki olay örgüsü birleşir. Yunus Emre, önce yönetmene daha sonra da oyunculara görünür. Yaşama, varoluşa, insana, 13. yüzyıl Anadolu'suna, modern zamanlara dair aralarında geçen konuşmalar aracılığıyla Yunus Emre'nin düşünce dünyası, yaşama bakışı ve Yunus diliyle verdiği mesajlar okuyucunun dikkatine sunulur. Yunus Emre'nin düşüncelerinin ve verdiği mesajların evrensel nitelikte olduğu, tüm zamanlara hitap ettiği, çağları aşkın yapısıyla her dönem için geçerli bir içerik taşıdığı; dolayısıyla iletişimsizliğin çepeçevre sardığı, gittikçe yalnızlaşan, mutsuzlaşan, sıkışmışlığı yaşayan, her geçen gün mekanikleşen, insani değerlerini yitiren ve bu nedenle de arayışta olan modern zaman insanı için sevgiye, hoşgörüyeye, insani değerlere dayanan kurtuluş niteliğinde reçeteler verdiği düşüncesi eserin tezini oluşturur. Oyunda, Yunus Emre'nin çağları aşarak 13. yüzyıldan kalkıp 20. yüzyıla gelmesi; eserin üzerine inşa edildiği tezin bir yansıması olarak düşünölmeli, Yunus Emre'nin çağları aşan, her dönem için geçerli olan evrensel nitelikteki düşünce dünyasıyla ölümsüz olduğu ve yarattığı sevgi dilinin tüm insanlık için bir kurtuluş olduğu yönündeki ileti doğrultusunda değerlendirilmelidir. Nezihe Araz, 'Ballar Balını Bulan Şair' adlı yazısında Yunus Emre için "Yunus Emre'yi tanıdıkça onu sadece yaşadığı çağın sınırları içinde görme alışkanlığından kurtulmak gerekir. Çünkü Yunus böyle bir sınırlandırmayı şiirleriyle aştığı için günümüze ulaşmış, canlılığını, etkinliğini, sıcaklığını korumuştur." (1991a, s.27) şeklinde değerlendirmelerde bulunur. Bu değerlendirmeler, *Ballar Balını Buldum*'daki Yunus Emre'nin çağları aşarak 13. yüzyıldan 20. yüzyıla gelmesi ve 20. yüzyılda Yunus diliyle tüm insanlığa mesajlar vermesi şeklindeki olayları da açıklar niteliktedir.

Nezihe Araz, Yunus Emre'nin hayat hikâyesini anlattığı *Dertli Dolap* adlı biyografik romanının hemen başında, "Dertli Dolap Nasıl Yazıldı?" başlıklı önsöz niteliğindeki yazısında, romanı kaleme alırken Anadolu coğrafyasını karış karış gezerek Yunus Emre'ye ve hayatına dair derin ve ayrıntılı araştırmalar yaptığı bilgisini paylaşır (Araz, 1961a, s.3-5). Araz'ın, *Dertli Dolap*'ı yaratan birikimini, *Ballar Balını Buldum* oyununda kullandığını (özellikle Yunus Emre etrafında gelişen olaylar) ve tiyatro metni biçiminde dönüştürdüğünü söylemek mümkündür.

Nezihe Araz'ın *Ballar Balını Buldum* adlı oyununda, Yunus Emre'nin varlıkbilimsel (ontolojik) düzlemde varoluş, insan, evren ve yaşamın sırrı gibi konularda zihnini meşgul eden soruların cevabını bulma arzusu (kafasını meşgul eden varlıkbilimsel soruların cevabını 'arama') ve Yunus Emre'nin yaşam öyküsüyle ilgili anlatılarda öne çıkan, Hacı Bektaş Veli'yle görüşmesi ve Hacı Bektaş Veli'nin yönlendirmesiyle Tapduk Emre

dergâhına bağlanması sürecindeki ‘arayış’ı (bkz. Duran ve Gümüşoğlu, 2010; Gölpınarlı, 1975; Eyüboğlu, 1985; Ürkmez, 2008) ile tiyatro yönetmeninin, sahnelemek istediği oyunun dilini çözme ve oyunu anlama arzusu (oyunun sahneleme konusunda düştüğü açmazdan kurtulma çabası ve oyunu sahneleyebilme yönündeki ‘arayış’ı), *Ballar Balını Buldum* adlı oyunu şekillendiren başlıca öğelerdir. Dolayısıyla oyunda birbirine koşut bir yapıda başlayan, gelişen ve kesişen iki olay örgüsü, ‘arama/arayış’ ögesi üzerinde şekillenmiştir. *Ballar Balını Buldum*’da, metni yapılandırıcı özellik taşıyan ‘arama/arayış’ motifi (Yunus Emre de, tiyatro yönetmeni de bir ‘arama/arayış’ içerisindedir, ‘arama’ doğrultusunda eylemsellikleri söz konusudur), en eski metinlerden günümüze pek çok metinde karşılaştığımız bir ‘arketip’e karşılık gelir: ‘arama/arayış arketipi’. Bu bakımdan çalışmada, öncelikle ‘arketip’ sözcüğü üzerinde durulacak, ‘arama/arayış arketipi’ne dair değerlendirmeler yapılacaktır. Sonrasında ise ‘arama/arayış arketipi’nin *Ballar Balını Buldum* oyunundaki görünümü ve mahiyeti ele alınacaktır.

‘Arketip’ Kavramı ve ‘Arama/Arayış Arketipi’

‘Arketip’ kavramı; ilk defa, modern psikoloji çalışmalarında, analitik psikolojinin kurucusu sayılan Carl Gustav Jung tarafından kullanılan ve psikanalizin temel terimlerinden biri haline getirilen bir kavramdır. Modern psikolojinin bir terimi olarak ‘arketip’, köken itibarıyla Eski Yunancadır. ‘Arche’ (başlangıçtaki, ilk) ve ‘typos’ (biçim) sözcüklerinin birleşmesiyle oluşan bu terime karşılık Türkçe kaynaklarda ‘ana örnek’, ‘ilk model’, ‘ilk imge’, ‘asıl numune’ gibi kavramlar kullanılmakla birlikte, terim ‘arketip’ veya ‘arşetip’ olarak yaygınlaşmıştır (Sarıçiçek, 2020, s.17).

Kültür yaratıcısı özneler olarak insanlar, değişik coğrafyalarda, coğrafyanın kendine özgü dinamikleriyle şekillenen farklı kültürlerle mensup olsa da ruhunda ve benliğinde var olan ortak ve evrensel bir gücün etkisiyle birbirinin benzeri değerleri yaratma; aynı değerler, kavramlar üzerinden kendisini, doğayı ve yaşamı tanımlama, anlatma içerisindedir. Jung’a göre insanların benzer kavramları, değerleri, imgeleri vb. oluşturmasında etkili olan bu güç, doğumdan itibaren her insanda kendini gösteren bir yapıdır ve bu yapıyı ‘kolektif bilinçdışı’ olarak adlandırmak mümkündür. Jung, ‘kolektif bilinçdışı’ bakımından her insanın dünyaya birtakım bilgilerle donanmış olarak geldiğini, bu bilgilerin her insanda aynı olduğunu ve evrensel nitelikte ortak bir sistem oluşturduğunu ifade eder (Güzel, 2014, s.192). “Kişisel bilinçdışının aksine kolektif bilinçdışı, kişisel bir kazanım değildir. Her zihin tek başına görünse de, onu diğer zihin yapılarından ayırt etmek olanaksızdır, çünkü tüm zihinlerin ortak bir temeli veya oluşum süreci vardır. İşte, Jung buna kolektif bilinçdışı adını vermiştir.” (Bennet, 2006, s.70).

Kolektif bilinçdışı; kişilerüstü ve tüm insanlığın ortak malı içeriklere, imgelere, düşsel görüntülere kaynaklık eder ve dolayısıyla ilk insanlardan günümüze benzer, ortak yapıda kendini gösteren bu ortak (kolektif) temel örnekler, ‘arketip’ olarak adlandırılır. Dolayısıyla kolektif (ortak) bilinçdışı kişisel olmayan, mitolojik karakterde içeriklere, diğer bir ifadeyle arketiplere kaynaklık eder (Jung, 1998, s.51-52). “Bir arketip, bir model, gerek biçim, gerek anlam bakımından arkaik karakter taşıyıp mitolojik motifler içeren, sınırları kesinlikle belli bir düzendir. Katıksız mitolojik motiflere, masallarda, mitlerde, efsanelerde ve folklorda rastlamaktayız. En çok bilinen motiflerden birkaçı şunlardır: Kurtarıcı kahraman, ejderha (her vakit kendisini yenilgiye uğratan bir kahramanla bağlantılı olarak karşımıza çıkar), balina balığı ya da kahramanı yutan canavar.” (s.51). Bu bakımdan insanlığın zihin tarihinde, kişisel bellekten bağımsız olarak, kolektif bilinçdışının kaynaklık ettiği, ‘ilksel imge’ler vardır ve bunlar, insan muhayyilesinde en eski tarihlerden günümüze kalıtımsal yolla edinilen kuvvetlerdir. Bazı mitos ve efsane motiflerinin dünyanın her yerinde aynı biçimlerde tekrarlanması, insanlığın ortak ilksel imgelerinin tezahürlerinden ibarettir. Bu imgeler veya motifler, ‘arketipler (ana örnekler)’dir. Dolayısıyla kolektif bilinçdışı, kişisellikten uzak, tamamıyla evrensel bir olaydır ve arketiplerin de taşıyıcısıdır. ‘İlksel imgeler’ ya da ‘arketipler’, insanlığın en eski ve evrensel ‘düşünce biçimleri’dir. İnsanlığın sürekli tekrarlanan yaşantılarının birikimi, arketiplerin kaynağıdır (Jung, 2006, s.144-148). “Arketipler, yaşamda sık

sık yinelenen yaşantıların sonucudur. Güneşin doğup batışı gibi, ılımlı iklimlerde ilkbahar ve güzün gelişi gibi, sıcak iklimlerde ise yağmurların, doğum ve ölüm, eş bulma, besi arama ya da tehlikeden kaçma gibi; bununla birlikte geri kalan çoğu kez esas imgelerden çok hayaller olmaktadır. Bunlar çağların gerisindeki atalarımızın zafer ve felaketlerinin, umut ve korkularının, sevinç ve üzüntülerinin baş örnekleridir.” (Gürol, 1977, s.12). Bu bakımdan “ilksel imge, ya da bir başka deyişle arketip, tarih boyunca sık sık yinelenen ve yaratıcı fantezinin kendini serbestçe ifade ettiği her yerde beliren bir figürdür.” (Jung, 2006, s.323). Arketipler, kolektif bilinçdışından kaynaklı olarak tüm insanların kendisini ve dünyayı algılamasında beliren ortak, evrensel ve kalıtsal üsluplarına karşılık gelir (Bennet, 2006, s.73). İnsanoğlunun tipik niteliklerine arketip denir ve arketipleri, insan yaşamının tüm olağan fenomenlerinin temeli olarak görmek mümkündür (Stevens, 2002, s.16). Dolayısıyla, “bir bütün olarak ele alındığında, arketipler, Jung için, insan psişesinin gizil kalmış potansiyellerinin toplamını, Tanrı, insanoğlu ve kozmos arasındaki derin ilişki hakkında atalardan kalma engin bilgi hazinesini temsil ederler.” (Jacobi, 2002, s.73).

Platon’un ideaları gibi evrensel ve genel nitelikte ‘ilk model’/‘ana örnek’ özelliği gösteren arketiplerin insanoğlunun en temel yaratılarından olan, duygu ve düşünce dünyasından çeşitli değerler, görüntüler, olgular şeklinde izler taşıyan sanat ve edebiyat eserlerinde, çok az farklı şekillerde tekrarlandığı görülür. Farklı coğrafyaların masallarına bakılacak olursa bunların bazılarının çok geniş bir düzlemde aynı olay örgüsü veya benzer motifler üzerinde şekillendiği görülür (Moran, 2002, s.219). Bütün toplulukların mitoloji ve folklorunda bazı motiflerin çoğu zaman aynı/benzer biçimde tekrarlanması; bireysel ve yerli özellikte ortaya çıkan ürünlerde evrensel nitelikte ortak biçim ve imgelerin varlığı arketip kavramıyla açıklanabilecek bir durumdur. Mitosu meydana getiren ve kolektif bilinçdışından ortaya çıkan arketip motiflerinin; tüm dünyada, insanoğlunun ortak mirası olarak kalıtsal yollarla tekrar ettiğini ve kolektif bilinçdışının belirleyiciliğinde insan zihninin ortak arketip örneklerine dayandığını söylemek mümkündür (Jung, 2006, s.276). Mitolojik temalar ve insanoğlunun evrensel tarihinin köklerine dayanan motif, sembol ve biçimler kolektif bilinçdışından kaynaklı ‘ilk imgeler’, ‘ana modeller/örnekler’ olduğundan Jung, bu tema, motif, semboller veya biçimlerden ‘başlangıçtan beri var olan imgeler’ veya ‘kolektif bilinçdışının hakimleri’ olarak bahsetmiş, daha sonra bunlara ‘arketip’ adını vermiştir (Jacobi, 2002, s.62).

Jung, insanın yaşamı nasıl duyduğunu, algıladığını gösteren ifade biçimleri olan mitosların biçimlenme ve dile getirilme sürecinde bilincin etkin olduğunu; ancak mitosun ruhunun, simgelediği yaratıcı itkinin, dile getirdiği ve uyandırdığı duyguların, hatta konusunun büyük bölümünün kolektif bilinçdışından çıktığını düşünmüştür. Mitosları insan yaradılışının temel ifadeleri olarak gördüğünden ve mitosların ‘arketipler’i içerdiğini düşündüğünden uzun yıllar mitoslar üzerine incelemeler yapmıştır (Gürol, 1977, s.13). Jung’a göre kolektif bilinçdışının asıl içeriğini oluşturan ve insani sembollerin ve mitlerin evrensel oluşumuna atfedilen arketipler (Stevens, 2002, s.25) insanoğlunun ezelden beri yaşadığı ‘tipik’ ve ‘en eski deneyimler’e karşılık gelir. Arketipsel görüntülerin motifleri, insan doğasının bir gereği olarak evrenselliğiyle birlikte tüm kültürlerde benzerlik, aynılık gösterir. Bu motifler mitolojilerde, masallarda, çeşitli anlatılarda vb. tekrarlanır. ‘Gezgin kahraman’, ‘deniz canavarı’, yaradılış efsaneleri, cennetten kovulma, büyük ana, bilge adam, yılan figürleri, dünya ağacı vb. mitler, sembolik imgeler, figürler kolektif bilinçdışının içeriğini ve belirgin motiflerini oluştururlar ve özünü, anlamını, işlevini muhafaza ederek çeşitli şekillerde ve bağlamlarda tekrar tekrar karşımıza çıkarlar (Jacobi, 2002, s.71-73). Birbirine uzak ve ilgisiz coğrafyaların ve kültürlerin metinlerinde (masal, efsane vb.) karşımıza çıkan benzer/aynı motiflerin varlığı ‘arketip’ kavramıyla ilgilidir (Emre, 2005, s.98). Diğer bir ifadeyle bilinçdışı olduklarından arketipler, evrensel boyutta belirli tipik imgeler yoluyla tekrar tekrar ortaya çıkarlar ve arketip imajları, ilk olma özelliklerine rağmen ortaya çıktıkları çağa, dönemsel dinamiklere, bağlama vb. göre özleri aynı kalmakla birlikte birtakım değişikliklere uğrarlar (Fordham, 1983, s.29). Bu bakımdan Campbell (2010); Freud, Jung ve ardıllarının, yaptıkları çalışmalarla mitlerin, içeriklerinin, kahramanlarının, sembolik değerlerinin modern zamanlara dek canlı kaldığını çürütülmez biçimde gösterdiklerine (s.14) dikkat çekerken aslında edebiyat/sanat yapıtlarında ‘arketip’lerin izini sürmek gibi bir eylemin de doğallığına vurgu yapar.

Bu bağlamda, denilebilir ki 'arketipler'; mitler, masallar, destan, efsane gibi anlatılar kadar çağdaş hikâye, roman, tiyatro vb. edebî ve sanatsal ürünlerin de başlıca motiflerini oluştururlar; tekrar etmenin sürekliliği ve çizgiselliğinde günümüz edebiyatında/sanatında her bir yapıtın kendi bağlamının ve kendine özgü dinamiklerinin şekillendiriciliğinde karşımıza çıkarlar. Yaşamsal döngü içerisinde insanın tipik özellikleri ve kolektif bilinçdışının belirleyiciliğinde tevarüs eden nitelikleri evrensel, kültürlerüstü ve dönemleri/coğrafyaları aşan yapısıyla 'süreklilik' arz ederken edebiyat/sanat yapıtlarının da 'arketipleri taşıma sürekliliği' göstermesi ve çağları aşkın çizgisellikte benzer/aynı arketipleri taşıması beklenir. İşte mitoslardan başlayarak çağdaş anlatılara kadar tekrar eden başlıca arketiplerden biri de 'arayış/arama arketipi'dir.

Moran (2002), 'arayış/arama arketipi'nin mitoslardan başlayarak modern metinlere kadar süreklilik gösteren bir arketip olduğuna, farklı ülkelerin masallarında sıkça karşımıza çıkan bir olay akışı üzerinden dikkat çeker. Bir kralın ya da padişahın oğlunun değerli bir nesneyi veya bir kızı bulmak için yola çıkması, birçok engelle karşılaşması, doğüstü güçlere sahip insanlardan ya da hayvanlardan yardım görmesi ve sonunda istediğini elde ederek evine dönmesi biçimindeki olayların ana bir çizgisellikte 'arayış/arama arketipi'ne karşılık geldiğini ifade eder. 'Arama/arayış arketipi'nin mitoslarda, eposlarda, masallarda, Ortaçağ romanslarında, modern romanlarda (bir dedektifin katili aradığı polis romanları da 'arama/arayış arketipi'nin değişik şeklidir) değişik görünümle karşımıza çıktığını söyler (s.219-220).

Joseph Campbell, arketipsel bir yaklaşımla, *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu (Hero With a Thousand Faces-1949)* adlı kitabında çeşitli mitosları, mitos parçalarını, folklorik ürünleri incelediğinde bunların bir tek ana-mitos, diğer bir ifadeyle 'kahraman arketipi' çerçevesinde şekillendiğini göstermiştir. Kahramanın, bir nesneyi bulmak için 'yola çıkması (ayrılma), karşılaştığı engellerle/güçlüklerle mücadele etmesi (sınav) ve başarılı olarak evine geri dönmesi (dönüş)' aşamalarından oluşan bir serüveni yaşaması, pek çok metnin temel yaratıcısıdır. Bu üç aşamalı (ayrılma-sınav-dönüş) olay örgüsü çeşitli anlatı türlerinde, dönüşümlerle eposlarda, masallarda, romanslarda ve bazı romanlarda karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla mitos kahramanının bir şeyleri arama yolculuğu, pek çok anlatıda yinelenen bir olgudur ve 'kahraman arketipi' kadar 'arama/arayış arketipi'ni de içeren bir yapıdadır (Moran, 2002, s.222-223).

Campbell (2010), her coğrafyada, bütün çağlarda ve her koşulda insana ait çeşitli mitlerin türediğine ve bu mitlerin her dönem için insanoğluna esin kaynağı olduğuna ve anlatıların mitlerden çıktığına dikkat çeker (s.13). Mitlerde karşımıza çıkan 'kahraman arketipi'nin ve kahramanın 'yolculuk' biçiminde şekillenen macerasının evrensel mitolojik bir formül biçiminde farklı dönemlerde pek çok zaman kopyalandığını, yolculuğa çıkan 'kahraman arketipi'nin çeşitli motifler üzerinden yinlendiğini (s.33); kahramanların tek bir 'kahraman arketipi'nin türevleri olduğunu ve kahramanların yolculuğunun 'ayrılma-erginlenme-dönüş' şeklindeki 'monomit çekirdek birimi'ne dayandığını vurgular (s.42). Dolayısıyla kahramanın 'ayrılma-erginlenme (sınav)-dönüş' şeklindeki yolculuğunun ('monomit'in) doğal olarak 'arayış/arama arketipi'ni de içerdiğini söylemek mümkündür. Kahraman, çoğu zaman bir 'arama'ya/'arayış'a bağlı olarak yolculuğunu yapar ve bu 'arama/arayış'; 'aradığını) bulma' ile sonuçlandığında monomitik yapının mutlu, ödüllendirilmiş biçimde 'dönüş' evresi başlar.

Batı edebiyatlarında ve Türk edebiyatında kahramanın aradığını bulmak amacıyla bir yolculuğa (çoğu zaman alegorik olarak kişisel düzeyde bir yolculuktur) çıkması ve türlü güçlükten, engellerden sonra amacına ulaşması, 'arama/arayış arketipi' çerçevesinde değerlendirilebilir. Şeyh Galip'in *Hüsni ü Aşk*'inde olduğu gibi bazı yolculukların öyküsü, alegorik olarak ruhun Tanrıyı bulmak için gösterdiği çabayı ve geçirdiği sınavları temsil eder. Pek çok romanda 'arama/arayış arketipi'nin daha çok bir iç yolculuğa dönüştüğü görülür. Kahramanın çabası, sınavlardan geçmesi, engelleri/güçlükleri aşması, birtakım deneyimlerden geçtikten sonra kimliği hakkında yeni bilgilere ulaşması 'arama/arayış arketipi'nin yeniden uygulanma şeklidir, tekrarlanmasından ibarettir (Moran, 1998, s.61-62). Moran, Orhan Kemal'in *Bereketli Topraklar Üzerinde* romanı üzerine değerlendirme yaparken mitos düzeyinde incelemeyle romanda, yolculuk üzerine kurulu

‘arama/arayış arketipi’nin varlığından bahseder ve mitoslardan kaynaklanan şekliyle destan, masal, romans, halk hikâyesi, roman türünden pek çok eserde ‘arayış/arama arketipi’nin yinelenmesine dikkat çeker (2001, s.49-50). “Mitos, destan, masal ve halk hikâyelerinin çoğunda ortak bir motif olan arama/arayış”ın; bazı romanlarda “kişinin kendisini aradığı, mistik tecrübeden geçerek kendisini/iç huzuru bulduğu” içsel yolculukların temel ögesi olarak da yer aldığı görülür (Güneş, 2015, s.67).

Dolayısıyla ‘arama/arayış arketipi’, kahramanın maddi ya da manevi/somut ya da soyut olan’ı (sevgili, para, şan/şöhret, düşünsel bir soru’nun cevabı, kişinin ‘kendi’si/‘ben’i vb.) bulma, ona ulaşma arzusuyla başlayan ‘arama’nın/arayış’ın çoğu zaman bir yolculuğa (bu yolculuk doğal olarak içsel bir yolculuk da olabilir) evrilmesi ve kahramanın aradığını bulmasıyla son bulur. ‘Arama/arayış arketipi’; mitosların kaynaklığında masal, destan, efsane, halk hikâyesi, romans, öykü, roman, tiyatro türünden pek çok edebî metinde karşımıza çıkan, metni yapılandırıcı temel bir ögedir. Nezihe Araz’ın *Ballar Balını Buldum* oyununda da ‘arama/arayış arketipi’ yapılandırıcı bir ögedir ve oyunda birbirine koşut biçimde şekillenen iki olay örgüsü, kahramanların ‘arama’sı/arayış’ı üzerine kuruludur.

***Ballar Balını Buldum* Oyununda ‘Arama/Arayış’**

Nezihe Araz’ın *Ballar Balını Buldum* adlı oyununa dair mitos düzeyinde bir okuma, bizi ‘arama/arayış arketipi’ üzerine bir anlamlandırmaya ve değerlendirmeye sevk etmektedir. Farklı zaman ve mekânlarda farklı kişiler etrafında başlayan, gelişen ve kesişen birbirine koşut iki olay örgüsünü şekillendiren yapılandırıcı öge, kahramanların ‘arama/arayış’ içerisindeki devingenliğidir. *Ballar Balını Buldum*’da, birinci olay örgüsü Yunus Emre’nin yaşam öyküsü çerçevesinde şekillenir. 13. yüzyıl Anadolu’sunun yaşamsal dinamikleri içerisinde Yunus Emre’nin yaşam, varoluş, insan ve evrenin sırrına erme arzusu yönündeki ‘arayış’ı ve Tapduk Emre’nin dergâhında bu sırna erişti anlatılır. İkinci olay örgüsünde ise Ionesco’nun bir oyunu için hazırlanan tiyatro yönetmeninin, oynayacağı oyunu anlama, oyunun dilini çözme ve oyunun içine girme arzusu (yönetmen, dili nedeniyle oyunun içine giremediği için sahneleme yönünden bir çıkmaza girmiştir) doğrultusunda şekillenen ‘arayış’ı ve kendisine görünen Yunus Emre’nin rehberliğinde yaşamı, dolayısıyla da oyunu anlaması ve yaşama dair yeni bir dil yaratması anlatılır. Yunus Emre, yönetmenin arayış çabasında, ‘bilge kişi’ rolüyle ona rehberlik eder, yönlendirmeleriyle oyunun dilini çözme ve yaşamı/oyunu anlama yönünde yönetmene düşünsel bir genişlik sağlar. Dolayısıyla, tiyatro yönetmeni, Yunus Emre’nin rehberliğinde aradığını bulur, huzura kavuşur. Bu bakımdan hem Yunus Emre hem de tiyatro yönetmeni içsel bir yolculuğa çıkar. Campbell’in (2010) monomit olarak kavramsallaştırdığı ‘kahramanın yolculuğu’, ve bu yolculuğun içerdiği ‘arama’/‘arayış’ eylemi, *Ballar Balını Buldum*’da içsel bir yolculuk, ‘arama’nın’/‘arayış’ın manevi düzlemde ‘aradığını bulma’ ile son bulması, her iki karakterin de huzura ermesi şeklinde kendini gösterir.

Ballar Balını Buldum’da Yunus Emre’nin yaradılış, insan ve yaşam, Allah’ın varlığı ve birliği gibi konularda zihnini meşgul eden ve kendisini derin düşünceler içerisinde bunalıma sevk ederken ‘arama/arayış’ ve ‘bulma’ arzusunun da gittikçe çoğaltan sorulara cevap bulmak amaçlı eylemselliği, onu Tapduk Emre’nin dergâhına kadar götüren bir yolculuğa çıkarır. Yunus, Tapduk Emre’nin rehberliğinde aradığı sorulara cevap bulur ve huzura erer. Yunus Emre’nin görünürde Sarıköy’den ayrılarak Tapduk Emre’nin dergâhına gidişi ve orada aradığını bulması, aslında yaşadığı içsel yolculuğun alegorik karşılığı olarak değerlendirilebilir. Yunus’un yaradılışın ve varlığın sırrına ermesi, ilahi aşka ulaşması, Allah’ı bulması ‘bilgisizlikten bilgiye ulaşması’ olarak değerlendirilebilir. Yunus Emre, bilgiye ulaştığı ve huzura erdiği noktada yeni bir dil yaratır ve ‘Yunus dili’yle yaşamı, insanı, varoluşu, Allah’ın varlığı ve birliğini, aşkı, sevgiyi bütün dünyaya anlatır. Bu bağlamda Nezihe Araz’ın oyununa verdiği ad da dikkat çekicidir. Yunus Emre, hayat hikâyesinin de özeti olan ve ‘arama’nın’/‘arayış’ın ‘bulma’yla (mutluluğa, huzura erdiren, ağızda güzel tatlar bırakan, ödül niteliğinde bir ‘bulma’) son bulan yolculuğunu “Yûnus ne hoş dimişsin bal u şeker yimişsin/Ballar balını buldum kovanum yagma olsun” (Tatçı, 1990, s.280). dizelerinde dile getirir. Araz da oyununa ‘Ballar Balını Buldum’ adını vererek

aslında Yunus Emre'nin içsel yolculuğuna, 'arama'sına'/arayış'ına ve (aradığını) 'bulma'sına göndermede bulunur. Bu bakımdan *Ballar Balını Buldum*'da Yunus Emre'nin hayat hikâyesinden sahneler biçiminde şekillenen birinci olay örgüsü, Yunus Emre'nin 'arama'sı'/arayış'ı ve 'bulma'sı' üzerine kuruludur ki bu da metni, mitos düzeyinde 'arama'sı'/arayış' arketipi'yle ilişkili kılar.

Ballar Balını Buldum'da, birinci sahne, Yunus Emre'nin 'arama'sına'/arayış'ına karşılık gelen 'monolog'uyla başlar. Bu monolog, Yunus Emre'nin varoluşa, insana, yaşama, ölüme dair sorgulamalarından ibarettir ve bu bakımdan çoğunlukla 'soru' cümlelerinden oluşur. Sarıköy'de harman yerinde, bir akşam vakti derin düşüncelere dalan Yunus, zihnini meşgul eden sorulara cevap bulma arzusuyla yanmaktadır. Bu sorulara cevap bulamaması bir süre sonra Yunus'u iyice öfkelenendirir, bunalıma sevk eder ve huzursuzluğunu içten içe artırır. Oyunun hemen başındaki monolog şöyle gerçekleşir:

Yunus- (*Başımı kaldırır, dinler, uzaktan kendine ulaşan sesi fark etmiştir.*) Ama neden? (*Durur, cevap bekler.*) Neden, dünya bu kadar güzel? Yıldızlar bu kadar parlak? Ağaçlar böylesine verimli? Anam bu kadar güleç? Elif kız mübalağa güzel? Neden? Cümlesi ölecek olduktan sonra (*Yabayı topraktan çeker öfkeyle yine bastırır ve yere hitap eder.*) Kara toprak! Kara. Kuru. Amansız toprak! Günün birinde beni de içine alacaksın! Beni saracak, kaskatı sinende bana da kapkaranlık bir çukur vereceksin. Neden? Orada ne ana, ne dost, ne yar! Orada kurtlarla, böceklerle baş başa... Ne ağızım kalacak, ne gözüm! Döküleceğim, çirkin olacağım. İnsan haysiyetimin bir paralık olacak. Elif kız da böyle olacak, anam da! Öyleyse, bütün bu güzellikler neye, kime, kim için yaratıldı? Kim demiş ki Allah adildir? (Araz, 1991b, s.3-4).

Bu monolog, birinci sahne boyunca devam eder ve bu sorgulama, Allah'ın varlığı ve birliği üzerine düşüncelere dönüşür. Düşünceler derinleştikçe Yunus'un bunalımı, huzursuzluğu da artar. Bu sorgulama, Kadın Ana'nın oğlunu teselli etmeye çalışmasıyla son bulur. Yunus Emre ile Kadın Ana arasında geçen şu konuşma, oyunun hemen başında Yunus Emre'nin 'arama'sını'/arayış'ını işaret eden bir diyalogdur:

Yunus- Kadın Ana! Bana kim yardım edecek? Kim?

Kadın Ana- Sen! Ancak sen. Arayan bulur demişler. Arayan bulur! Mevla'sını da... Leyla'sını da. Oğlum benim. Oğlum. Garibim, dertlim, bir tanem (Araz, 1991b, s.5).

Bu diyalogla birlikte birinci sahne biter ve ikinci sahneyle birlikte zaman ve mekân değişir. 13. Yüzyıl Anadolu'sundan ve Yunus Emre'nin yaşamından 20. yüzyıla, modern zamanlara geçilir. Mekân, bir tiyatro binasıdır ve bir tiyatro provasıyla karşılaşırız. Böylece ikinci olay örgüsüne geçiş yapılır. İkinci sahnede Ionesco'nun bir oyununu sahneleme çabası içinde olan, ancak oyunu anlayamadığı ve oyuncularını yönlendiremediği için bunalan ve oyunun dilini çözme, oyuna girme yolunda 'arama'sı'/arayış' içinde olan bir tiyatro yönetmeninin etrafında gelişen olaylar söz konusudur. Oyunun ikinci sahnesinde, yönetmenin oyunu anlama, oyunun dilini çözme ve oyunun içine girme arzusunun karşılık gelen 'arama'sı'/arayış'ı da -tıpkı Yunus Emre'nin 'arama'sı'/arayış'ı gibi- bir 'monolog' aracılığıyla dikkate sunulur:

Rejisör- Yoksa... Ey Ionesco Hazretleri! 20. yy'ın büyük arayıcısı. Yoksa sen de mi bilmiyorsun? O zaman ben nasıl işin içinden çıkabilirim? Nasıl? Kime başvurabilirim, kimden medet umabilirim? (*Teksti yerden alır, yeniden öfkeyle yere fırlatır.*) Allah'ın cezası! Ama arayacağım! Bulacağım. "Arayan Bulur" demişler. Öyle değil mi? Arayan bulur. Mevla'sını da... Cezasını da. Ama ben... doğruyu, en doğruyu... (*Başımı kaldırınca karşı duvardaki kitaplığı görür, ona koşar.*) İşte! Kitaplar... Ustalarımızın... Bana bir yol... Bir kapı... Bir ışık yok mu? (*Bir kitap alır, masanın üstüne koyar, açar sayfalarını acele acele çevirir, okur.*) (...)

Bu sözcüklere anlam kazandırmak ve olayı hiçliğin dış görünüşünden kurtarmak... Ve de... içe, en içe... en derine inmek! Hani... Nasıl desem... Onu bulmak! Evet! İşte onu bulmak! (*Sızıldanır gibi*) Bunun için bana kim yardım edecek? Kim yardım edebilir? Kim? Kim? (Araz, 1991b, s.11-12).

Yönetmenin 'arama'sı'/arayış' yolunda kendisine yardımcı olabilecek birini aradığı sırada, birdenbire Yunus Emre'nin prova yapılan sahnede ışınlanmış olarak belirmesi, yönetmene görünmesi ve ona yardım

edebileceğini söylemesi, Yunus Emre'nin kendisini tanıtmayıyla yönetmenin büyük bir şaşkınlık yaşaması gibi olaylarla oyun fantastik bir karaktere bürünür, oyunu oluşturan birbirine koşut iki olay örgüsü keşişir. Böylece Yunus Emre, ikinci sahneden itibaren tiyatro yönetmeni etrafında şekillenen ikinci olay örgüsünün ana öznelerinden biri olur. Yunus Emre, ikinci olay örgüsünde 'yardımcı bilge kişi' işleviyle yönetmenin 'arama'sı/'arayış'ı yolunda ona yardım eden, dar kapsamda oyunun, geniş kapsamda ise yaşamın dilini çözmesini, oyunu ve yaşamı anlamasını, evrensel gerçekliğe kavuşup hayata sevgiyle, aşkla bakmasını sağlayan, ona mutluluğu ve huzuru getiren kişidir. Yunus Emre, yönetmene 'anlama' genişliği kazandırdığı gibi, 'Yunus dili'yle konuşmayı da öğretmiş olur. Yunus Emre, yönetmenle ve daha sonra tanıştığı oyuncularla (Yunus Emre oyunun ilerleyen bölümlerinde oyunculara da görünür) tiyatro, insan, yaşam, modern zamanlar, felsefe, insanın bunalımı ve bunalımdan çıkış yolları, aşk, sevgi vb. üzerine yaptığı konuşmalarda, konuşulan konuların her biri için 'Yunus dili'yle şiirler de okur ('kolaj' tekniğiyle Yunus Emre şiirleri, kurgunun içerisine yerleştirilir). Böylece Yunus Emre'nin insanı aşka, sevgiye, iletişime, tanış olmaya, barışa, mutluluğa çağrısı, evrensel değerleri haiz felsefesi geniş çerçevede 'arama'/'arayış' içinde olan modern insana da mesaj olarak taşınmış olur.

Oyunun ikinci sahnesinde, Yunus Emre'nin yönetmene görüldüğü ilk anda yönetmen önce büyük bir şaşkınlık geçirir ve sonra hayretler içinde Yunus Emre'nin kim olduğunu öğrenmeye çalışır. Bu konuşmada Yunus Emre'nin yönetmene 'aradığını getirdiğini' söylemesi, onu yaratıcılığa teşvik etmesi dikkat çekicidir:

Rejisör- Kimsin sen? Lütfen! Kimsin?

Yunus- Aradığını getirdim. Söğüdün dalları arasında gezinen rüzgârdan bir bebeğin ince gülümsemesine kadar olan her şeyi aramıyor muydun?

Rejisör- Ben...

Yunus- (Sözünü keser) Sen... Sizler, hepiniz. Arıyorsunuz. Öyleyse yaratacaksın. Bu iletişime, sonsuz çeşitte ve boyutta açık olma, katılma çabanızdır. Ben... Çok uzak yoldan, sana, XIII. y.y. gibi inanılmaz bir uzaklıktan geldiğim için belki de şaşkınsın.

Rejisör- Aman Tanrım! XIII. yüzyıldan mı dedin? (Araz, 1991b, s.13).

Yunus Emre, yönetmenle konuştuğunda, yönetmenin bilgi, görgü, anlama kanalları açılır; Yönetmen, Yunus'un 'Yunus dili'yle anlattıkları doğrultusunda insanı ve yaşamı, dolayısıyla da sahneleyeceği Ionesco oyununu anlar, bakış açısı değişir, dünyayı yeniden keşfeder, Yaşamın dilini çözdüğü gibi oyunun dilini de çözer. Bu da onu mutlu eder, huzura kavuşturur. Oyunun sonlarına doğru yönetmen ile Yunus Emre arasında geçen konuşma, 'arama'nın/'arayış'ın 'bulma'yla sonuçlandığını ve yönetmenin değişimini, dönüşümünü göstermesi bakımından dikkate değerdir:

Rejisör- (Heyecanla) Yunus! Anlıyorum. Sen bir mucizesin! Ve seni anlamak dünyayı yeniden keşfetmek gibi bir şey. Ama kolay olmuyor, zor, çok zor oluyor. Belki sizler... Eskiler...

Yunus- Hayır! Eskisi, yenisi yok bu davanın. İnsan var. İnsan varsa, toplum var. Sevgi var. Sevgi varsa Tanrı var. Hepsi bu (Araz, 1991b, s.56).

Yönetmenin aradığını bulduğu anda erdiği mutluluk, içine dolan huzur, Yunus'un aradığını bulduğu an hissettiği huzurla, mutlulukla benzerdir/aynıdır. Bu bakımdan oyunun sonunda yönetmen, 'Yunus dili'yle konuşur ve Yunus Emre'nin dizeleriyle 'bulma'nın kendisinde yarattığı duygu durumunu anlatır. Yönetmen de 'ballar balını bulmuş', anlayış kabiliyeti genişlemiş, evrenin sırrına ermiştir. Yine oyunun sonunda, yönetmenin yaşadığı içsel yolculuk ve bu yolculuk sonunda yaşadığı değişim/dönüşüm; yönetmenden çok önce, çağlar ötesinde 'arama'ya/'arayış'a giren ve 'bulan', yaptığı içsel yolculukla değişimi/dönüşümü deneyimleyen Yunus Emre'nin dilinden 'ışık', 'uyanış' ve 'anahtar' metaforlarıyla dile getirilir. Yönetmen aydınlanmış, uyanmış ve evrenin sırlarının kapısını açarak içeri girmiştir artık. Bu bakımdan *Ballar Balını Buldum*'da 'arama'/'arayış' arketipi ile birlikte, hem Yunus Emre hem yönetmen odaklı bir 'dönüşüm' arketipinden de bahsetmek mümkündür.

Rejisör- İnsanın yaşantısında belki bir tek kez gerçekleşen öyle bir yüce saat, bir an var ki... Evrensel gerçeklerin tümü o ânın içine sığar işte. Bana şöyle sunuldu bu an. Anlayan anlasın. Ya da herkes kendi miktarınca anlasın:

Ballar balını buldum

Kovanım yağma olsun. (...)

Yunus- Dostlarım, dostlarım... Görüyorum ki ışık uyanmış, anahtar ilke bulunmuştur. Bu pazarda benim işim bitti demektir (Araz, 1991b, s.60).

Ballar Balını Buldum'da, Yunus Emre merkezli gelişen birinci olay örgüsünün başlangıcı olan ve Yunus Emre'nin varoluşa, insana, yaşama, ölüme, Allah'ın varlığı ve birliğine yönelik sorgulamalarından ibaret birinci sahneden sonra, ikinci sahnede hemen, tiyatro yönetmeni merkezli ikinci olay örgüsüne geçiş yapıldığından Yunus Emre'nin 'arama'/'arayış', 'bulma' ve 'huzura erme' şeklinde gerçekleşen içsel yolculuğunun anlatımı kesintiye uğrar. Yunus'un yolculuğu, dolayısıyla da yaşamından kesitler, daha sonra, tiyatro yönetmeni merkezli ikinci olay örgüsünün içerisinde çeşitli sahneler halinde verilir. Diğer bir ifadeyle, Yunus Emre'nin, çağlar ötesinden gelerek yönetmen ve oyuncularla iletişime geçtiği, kendisini ve hayatını yönetmene ve tiyatro oyuncularına anlattığı sahnelerde fantastik bir düzlemde ve ara sahneler biçiminde Yunus'un yaşamından kesitler de gösterilir. Böylece okur, oyunun birinci sahnesinde yarıda kesilmiş olan, Yunus Emre'nin 'arama'/'arayış' hikâyesinin eksik parçalarını da öğrenir. Bu doğrultuda, zihnini meşgul eden soruların cevabını ararken iyice bunalan, içine düştüğü derin düşüncelerden çıkamayan Yunus Emre'nin Hacı Bektaş Veli'yle görüşmesi (himmet mi istersin-buğday mı istersin pazarlığı) ve Hacı Bektaş Veli'nin yönlendirmesiyle Tapduk Emre dergâhına bağlanması etrafında şekillenen olaylar, onun yaptığı içsel yolculuğun ve 'arama'sının/'arayış'ının 'bulma'yla sonuçlanmasının temsili/görünürdeki öyküsü olarak değerlendirilebilir. Bu çerçevede Yunus Emre'nin köyünden kalkarak kıtlık çeken kendisi ve köylüleri için buğday almak amacıyla Hacı Bektaş Veli dergâhına gitmesi, kendisine buğday yerine getirdiği her alıç tanesi kadar erenler himmetinin önerilmesi, Yunus'un buğdayı tercih etmesi, sonrasında pişmanlık duyup dergâha dönmesi ve erenler himmetini talep etmesi, Hacı Bektaş Veli dergâhında Yunus'a kilidinin artık Tapduk Emre'ye emanet edildiğinin, dolayısıyla da erenler himmetini Tapduk Emre dergâhında bulması gerektiğinin söylenmesi, Yunus'un ayrılıp Tapduk Emre'yi bulması, Tapduk Emre dergâhına bağlanması ve orada bilgisizlikten bilgiye geçerek zihnini meşgul eden sorulara cevap bulması, huzura ermesi şeklindeki olaylar sahneler halinde dikkate sunulur.

Ballar Balını Buldum'da kesitler biçiminde sunulan Yunus Emre'nin yaşam öyküsü; Yunus Emre'nin içsel yolculuğuna, 'arama'sına/'arayış'ına ve 'bulma'sına da göndermeler yapacak biçimde üç devreye ayrılmış biçimde anlatılır: 'Cünun, fûnun ve sükûn' dönemleri. İnsan, yaşam, varoluş, ölüm, Allah'ın varlığı ve birliği gibi konularda zihnini meşgul eden, derin düşünceler arasında ona boğuntu veren, onu bunalımlara sevk eden, içten içe derin bir huzursuzluğa iten sorular, sorgulamalar, düşünceler 'arama'/'arayış'ın ve dolayısıyla içsel yolculuğun birinci evresidir ve 'cünun' devresine karşılık gelir. Sonrasında Yunus Emre, Hacı Bektaş Veli'nin yönlendirmesiyle Tapduk Emre dergâhına bağlanır. Tapduk Emre'den erenler himmetini alır, bilgisizlikten bilgiye geçer, kalp gözü açılır, evrenin sırlarına erer, Allah'ın varlığı ve birliğinde 'aşk'ı, 'sevgi'yi bulur. Derin/geniş gönül ve zihin açıklığına erdiği, (aradığını) 'bulma' anlamına gelen bu devre 'fûnun' devresidir. Dolayısıyla bu devrede belirleyici öge, 'bilme' ve 'bulma'dır (Ballar balını bulduğu devre). Ürkmez (2008, s.167-168), bu devrenin Yunus'un olgunlaşması anlamına geldiğini, Tapduk Emre'nin dergâhında piştiğini, 'mânâ ehli'nden olduğunu, anlama genişliği kazanarak insan, evren ve Allah arasında derin bağlar kurduğunu, 'dış ben'den sıyrılarak 'iç ben'i, 'ebedi ben'i keşfettiğini, bu keşif ile birlikte "Ballar balını buldum kovanım yağma olsun" diyerek bütün dünya varlığından geçtiğini ifade eder. 'Fûnun' döneminde Yunus'un 'aşk'ı bulduğunu, evrenin sırrını çözerek 'aşıklık'la her zerrede Hakk'ı gördüğünü ve artık her yönüyle 'aşk ehli'nden olduğunu vurgular.

Yunus'un huzura ve mutluluğa erdiği devre 'sükûn' devresidir ki bu devrede, Yunus'un 'cünun' devresindeki içsel huzursuzluğu, dalgalanmaları, karmaşası, boğuntusu ve öfkesinin yerini ruhsal ve zihinsel dinginlik almıştır. Tüm evrenin, varoluşuyla katıldığı 'ilahi aşk'a ulaşmış, evrenin sırrının 'aşk/sevgi' olduğunu anlamış, ulaştığı manevi doyumun mutluluğunu yaşamaya başlamıştır. Yunus bu devrede, içsel bir dinginlik yaşarken sessiz kalmamış, 'Yunus dili'yle konuşmuş, 'aşk'ı, 'sevgi'yi anlatmıştır. Nezihe Araz'ın (1961a, s.7) dikkat çektiği gibi, bu devrede Yunus, 'Yunus dili'yle "Aşk gelicek cümle eksikler biter!" dizesindeki düşünceyi evrensel bir mesaja dönüştürmüştür.

Nezihe Araz'ın, *Ballar Balını Buldum* oyunundan çok önce *Dertli Dolap* romanında da Yunus Emre'nin hayatını 'cünun', 'fünun' ve sükûn' şeklinde üç devreye ayırarak anlattığını, kurgusal olarak romanı bu devrelere karşılık gelen üç ana bölümden oluşturduğunu ve Yunus Emre'nin hayatındaki olayları, oyun üzerinden dikkate sunduğumuz şekliyle ayırarak verdiğini söylemek mümkündür. *Dertli Dolap*'ta üç ana bölüm şöyle başlıklandırılmıştır: "Birinci Kısım: Bu Kısım Yunus Emre'nin Cünun Devrini Hikâye Eder" (Araz, 1961b, s.11), "İkinci Kısım: Bu Kısım Yunus Emre'nin Fünun Devrini Hikâye Eder" (s.113) ve "Üçüncü Kısım: Bu Kısım Yunus Emre'nin Sükûn Devrini Hikâye Eder" (s.255).

Ballar Balını Buldum'da hem Yunus Emre'nin hem de yönetmenin 'arama'sı/'arayış'ı ve 'bulma'sı sonucunda yaşadığı değişimi (zihinsel ve ruhsal değişim) yine mitos düzeyinde bir okumayla 'kahramanın dönüşümü' olarak değerlendirmek mümkündür. Campbell (2010), aydınlanmayı elde ettikleri an'ı (s.289) da içeren biçimiyle, yaptıkları yolculukta kahramanların çeşitli dönüşümler yaşadıklarına dikkat çeker (s.345). Dolayısıyla *Ballar Balını Buldum*'da Yunus Emre'nin ve tiyatro yönetmeninin 'arama'/'arayış' ve 'bulma' sürecinde, yaşadıkları aydınlanmaya bağlı olarak dönüşüm geçirdiklerini, oyunun 'dönüşüm' üzerinden de okumasının yapılabileceğini söylemek mümkündür. Ayrıca oyunda, Yunus Emre'nin bilgisizlikten bilgiye geçişinde, 'aydınlanma'sında Tapduk Emre'nin rolü; tiyatro yönetmeninin içine düştüğü açmazdan kurtularak dar kapsamda sahnelemek istediği Ionesco oyununun, geniş kapsamda ise evrenin dilini çözmesi, anlaması yolunda rehberlik eden Yunus Emre'nin işlevi düşünüldüğünde Jung'un (2006, s.182) dikkat çektiği 'yaşlı bilge kişi arketipi'yle karşılaştığımızı da söylemek mümkündür. Jung'un 'yaşlı bilge kişi' şeklinde söz ettiği ve anlatılarda güngörmüşlüğüyle, bilgeliğiyle kahraman(lar)a rehberlik eden, 'yönlendirici, yol gösterici' olarak da adlandırılabilir 'yaşlı bilge kişi arketipi'ne modern anlatılarda da sıkça rastlamak mümkündür (Güneş, 2015, s.70).

Sonuç

Nezihe Araz'ın Yunus Emre'yi konu edinen *Ballar Balını Buldum* (1991) adlı oyununa yönelik mitos düzeyinde bir okuma yapıldığında, oyunun 'arama/arayış arketipi' üzerine kurulduğunu, birbirine koşut iki olay örgüsünde kahramanların (Yunus Emre ile tiyatro yönetmeni) 'arama'/'arayış' ve (aradığını) 'bulma' etrafında şekillenen bir devingenlik içerisinde 'dönüşüm' geçirdiklerini ve bunalımlarından, açmazlarından kurtularak huzura/mutluluğa erdiklerini söylemek mümkündür. Her iki kahramanın da 'arama'sı/'arayış'ı ve 'bulma'sı 'Yunus dili'yle oyuna ad olarak verilen 'Ballar Balını Buldum'da temsil edilen bir içsel yolculuk olarak gerçekleşmektedir. Dolayısıyla modern edebiyat, sanat ve tiyatro eserlerine arketipsel eleştiri düzleminde yaklaşmak ve mitos düzeyinde okumalar yapmak modern eserlerden geriye doğru tarihin en eski dönemlerine kadar giden çizgisellikte arketipsel benzerlikleri/aynılıkları ortaya koymak bakımından önemlidir. Nezihe Araz'ın *Ballar Balını Buldum* adlı oyunu başta 'arama/arayış arketipi' üzerinden olmak üzere çeşitli öğeleri ('dönüşüm' ve 'yaşlı bilge kişi' arketipi gibi) itibarıyla dar kapsamda Türk geleneksel anlatılarıyla geniş kapsamda ise dünya edebiyatlarındaki anlatılarla olan benzerlikleri/aynılıkları ile ele alındığında, tüm modern metinlere arketipsel eleştiriyle yaklaşmak bakımından örnek ve zengin bir içerik sunmaktadır.

Kaynakça

- Araz, N. (1961a). Dertli dolap nasıl yazıldı?. *Dertli dolap: Yunus Emre'nin hayat hikâyesi* (s. 5-8) içinde. İstanbul: Fatiş Yayınevi.
- Araz, N. (1961b). *Dertli dolap: Yunus Emre'nin hayat hikâyesi*. İstanbul: Fatiş Yayınevi.
- Araz, N. (1991a). Ballar balını bulan şair. *Yunus Emre ile ilgili makalelerden seçmeler* (s.26-30) içinde. (Haz. H. Özbay-M. Tatçı), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Araz, N. (1991b). *Ballar balını buldum*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Bennet, E. A. (2006). *Jung aslında ne dedi?*. (Çev. I. Çobanlı), İstanbul: Say Yayınları.
- Campbell, J. (2010). *Kahramanın sonsuz yolculuğu*. (Çev. S. Gürses), İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Duran, H. ve Gümüšoğlu, D. (Haz.) (2010). *Hünkâr Hacı Bektaş Velî velayetnamesi*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları.
- Emre, İ. (2005). *Edebiyat ve psikoloji*. Ankara: Anı Yayıncılık.
- Eyüboğlu, S. (1985). *Yunus Emre*. İstanbul: Cem Yayınevi.
- Fordham, F. (1983). *Jung psikolojisinin ana hatları*. (Çev. A. Yalçınler), İstanbul: Say Yayınları.
- Gölpınarlı, A. (1975). *Yunus Emre: hayatı, sanatı, şiirleri*. İstanbul: Varlık Yayınevi.
- Güneş, M. (2015). Arayıştan yeniden doğuşa arketipsel eleştiri bağlamında Matmazel Noraliya'nın Koltuğu romanı. *Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları*, 14(Temmuz-Aralık), 57-80. Erişim adresi: <http://www.ytearastirmalari.com/Makaleler/f9dc5b96-24d7-41ac-9498-c8acc6c7961.pdf>
- Güzel, C. (2014). Monomit teorisi bağlamında Bayan Toolay Destanı. *TÜBAR: Türklük Bilimi Araştırmaları*, 36(Güz), 191-206. doi: <https://doi.org/10.17133/tba.45710>
- Işık, İ. (2006). Nezihe Araz. *Türkiye edebiyatçıları ve kültür adamları ansiklopedisi*, 1. cilt. (s.325-327) içinde. Ankara: Elvan Yayınları.
- Jacobi, J. (2002). *C. G. Jung psikolojisi*. (Çev. M. Arap), İstanbul: İlhan Yayınları.
- Jung, C. G. (1998). *Analitik psikolojinin temel ilkeleri (konferanslar)*. (Çev. K. Şipal), İstanbul: Cem Yayınevi.
- Jung, C. G. (2006). *Analitik psikoloji*. (Çev. E. Gürol), İstanbul: Payel Yayınevi.
- Moran, B. (1998). *Türk romanına eleştirel bir bakış 1*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Moran, B. (2001). *Türk romanına eleştirel bir bakış 2*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Moran, B. (2002). *Edebiyat kuramları ve eleştiri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Sarıçiçek, M. (2020). *Modern kahramanın mitolojik yolculuğu*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Stevens, A. (2002). *Archetype revisited: an updated natural history of the self*. London: Brunner-Routledge.
- Tan, N. (2009). Yitirdiklerimiz: oyun yazarı, şair, araştırmacı, gazeteci ve yayımcı Nezihe Araz. *Türk Dili*, XCVII (694), 551-554. Erişim adresi: <https://www.tdk.gov.tr/dosyalar/TDD/2009s694/2009s69415TAN.pdf>
- Tatçı, M. (1990). *Yunus Emre divanı II: tenkitli metin*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Ürkmez, M. (2008). Büyük Türk mutasavvıfı Yunus Emre. *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, 6(Yaz), 161-181.

Extended Abstract

Purpose

Nezihe Araz's (1922-2009) work titled *Ballar Balını Buldum* (1991) is a play about Yunus Emre. The play consists of two parallel plots. The first plot is shaped around scenes from the life of Yunus Emre. The second plot is shaped through the events of a theater director trying to stage a play by Ionesco. With the arrival of Yunus Emre from the 13th century to the 20th century, crossing the ages, two plots intersect. Yunus Emre comes to the theater building and gets involved in the director's life. In fact, both Yunus Emre's and the theater director's stories are about 'seeking' and 'finding'. Yunus Emre seeks the answers of questions that occupy his mind, such as the existence, man, universe, death, and the unity and existence of Allah. He finds what he is looking for in Tapduk Emre's dervish lodge. By translation from ignorance to knowledge, he solves the secrets of life and attains peace. Under the guidance of Yunus Emre, the director deciphers the language of the play he wants to stage, and begins to understand the play. Meanwhile, his perspective on life expands. Thus, the director finds what he is looking for at the point where he falls into a dead end and attains peace. Therefore, when the play called *Ballar Balını Buldum* is handled with a reading on mythical level, the 'archetype of seeking' is encountered. The play is shaped by the activities of the heroes, based on the 'archetype of seeking'.

The main purpose of this study is to examine the play called *Ballar Balını Buldum* in the context of archetypal criticism and to reveal the reflections of the 'archetype of seeking' on the play.

Design and Methodology

This article has emerged in a conceptual and theoretical framework. In the study, Nezihe Araz's play called *Ballar Balını Buldum* is examined in the context of archetypal criticism with the method of document analysis. Archetypal criticism is based on the concept of 'archetype' that Jung introduced in the field of analytical psychology and the theoretical content he developed around this concept. In *Ballar Balını Buldum*, the 'archetype of seeking' is the main element that structures the text. In this respect, in this study, firstly, the concepts of 'archetype' and 'archetype of seeking' is emphasized, then the reflections of 'archetype of seeking' on the play called *Ballar Balını Buldum* is discussed in the context of archetypal criticism.

Findings

Ballar Balını Buldum (1991) narrating Yunus Emre is one of the plays of Nezihe Araz (1922-2009), who came to the fore with her identity as a researcher, writer and poet in the Turkish literature of the Republican period. This play included in the repertoire of the Turkish State Theaters and was staged. Her works in the genre of biography-examination, such as *Anadolu Erenleri* (1955), *Anadolu'nun Kadın Erenleri* (1956), *Anadolu Evliyalari* (1958), *Peygamberin Köyünde* (1959), *Hız. Muhammed'in Torunları* (1960), *Peygamberler Peygamberi Hz. Muhammed* (1960), *Dertli Dolap-Yunus Emre'nin Hayat Hikâyesi* (1961), *Mevlânâ'nın Romanı-Aşk Peygamberi Mevlânâ* (1962, 1985), *28 Peygamber* (1963), *Çocuk ve İslam* (1968), *Gelin Canlar Bir Olalım-Türk Anadolu'nun Oluşumu* (1978), show Araz's interest in religious-mystical issues. Araz's play *Ballar Balını Buldum* is a work that focuses on Yunus Emre, one of the important figures of the Anatolian enlightenment and Turkish intellectual world. It's possible to say that *Ballar Balını Buldum* is based on the 'archetype of seeking', and in two parallel plots, the protagonists (Yunus Emre and the theater director) undergo a transformation in a dynamism shaped around 'seeking' and 'finding'. In the play, the inner journey of the heroes that takes place in the form of 'seeking' and 'finding' is represented with the name of 'Ballar Balını Buldum', which is the name of Yunus Emre's one of the verges. Also Yunus Emre and the theatre director have reached happiness by getting rid of their depressions and deadlocks at the end of their inner journeys. In this respect, it is important to approach modern literature, art and theater works in the context of archetypal criticism and to examine archetypes in terms of revealing archetypal similarities/sameness in linearity from modern works to the oldest texts of history.

Ballar Balını Buldum exhibits an exemplary and rich content in terms of its various elements (such as the archetype of 'transformation' and 'old wise person'), especially the 'archetype of seeking' for approaching with archetypal criticism to all modern texts.

Research Limitations

This study is limited to Nezihe Araz's play titled *Ballar Balını Buldum*. The study is based on the concepts of 'archetype', 'archetype of seeking' and 'archetypal criticism' in a conceptual and theoretical framework. In this study, *Ballar Balını Buldum* is examined in the context of 'archetypal criticism' and in the play, it has been tried to reveal how the 'archetype of seeking' structures the text.

Implications

Depending on the results of the study, we can list the recommendations as follows:

-Expanding the studies on Yunus Emre with analysis on modern Turkish literature products is important in terms of determining Yunus Emre's place in Turkish cultural life. In this respect, Nezihe Araz's play called *Ballar Balını Buldum* should also be considered in the context of works related to Yunus Emre.

- How Yunus Emre's life story is reflected in literary works has been discussed in many studies. The number of such scientific studies should be increased. Thus, it will be possible to determine how cultural dynamics and important figures take place in modern literature, art and theater works.
- The handling of modern literature, art and theater works in the context of 'archetypal criticism' is important in terms of revealing the appearances of various 'archetypes' in modern works. In this respect, archetypal criticism should be used in analyses of modern works. Thus, the characteristics of 'archetypes' from the oldest texts to the present will be revealed.
- -The 'seeking of something', which appears in many texts from the oldest texts to the present, is an 'archetype' that can be examined in many other modern works. In this respect, the 'archetype of seeking', which is a natural part of the external or internal journeys of the heroes, can also be considered in terms of intertextual relations.

Originality/Value

It is thought that this study will be contribute to the literature in terms of exemplifying the similarities of a text from modern periods with texts from Turkish and world literature in the context of archetypal criticism.

Araştırmacı Katkısı: Ahmet DEMİR (%100).



Yunus Emre'nin Tarikat Sorunu ve Yaşadığı Dönemde Eskişehir Kent Merkezinde Bulunan Zaviyeler^{1 2 3}

Selma MANAZ⁴

Başvuru Tarihi: 15.11.2021

Kabul Tarihi: 03.01.2022

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Öz

Yunus Emre'nin yaşadığı 13. ve 14. yüzyıllar, Anadolu Selçuklularının son dönemi, Beylikler ve Osmanlı Devleti'nin kuruluş yıllarını içermektedir. Anadolu bu yüzyıllarda Haçlı seferleri, Moğol akınları ve Babailer isyanına maruz kalmıştır. Bu dönemde Anadolu'da kurularak gelişen tarikatlardan başka, Anadolu dışında oluşmuş çeşitli tarikatların temsilcileri de Anadolu'ya gelerek kendi tarikatlarını yaymaya başlamışlardır. Böylece Anadolu'da birbirinden farklı tarikatlara sahip zaviyelerin sayısı da artmıştır. Bu çalışmada, öncelikle Yunus Emre'nin mensup olduğu tarikat tespit edilerek, Eskişehir kent merkezinde kurulan tarikatlar ile ortak özelliklerinin tespit edilmesi amaçlanmıştır. Bu nedenle özellikle Yunus Emre'nin eğitimi, eserleri ve adına kurulan zaviye üzerinden sonuca ulaşılmaya çalışılmıştır. Ancak Yunus Emre'nin aldığı eğitim, şiirlerinde oniki imamdan bahsetmemesi ve değişen zamanla birlikte adına yaptırılan zaviyenin zaviyedarları ile tarikatlarının değişmesi Yunus Emre'nin mensup olduğu tarikatın belirlenmesini zorlaştırmıştır. Dolayısıyla mensup olduğu tarikattan ziyade mensup olamayacağı tarikatların belirlenmesi mümkün olmuştur. Eskişehir kent merkezinde Yunus Emre'nin yaşadığı dönemdeki gibi birbirinden farklı tarikatlarda zaviyeler kurulmuştur. Ancak bu tarikatlar ile Yunus Emre'nin mensup olabileceği düşünülen tarikatlar arasında bir bağ kurulamamıştır. Günümüzde bir iki sokak arayla kurulan bu tarikat zaviyelerinin yerlerinde türbeleri bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Yunus Emre Zaviyesi, Zaviye, Abd Allah el Bedevi, Sühreverdi, Nusrettin, Ahi Mahmud

Atıf: Manaz, S. (2022). Yunus Emre'nin tarikat sorunu ve yaşadığı dönemde Eskişehir kent merkezinde bulunan zaviyeler. *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 22(Özel Sayı), 119-138.

¹ Bu çalışma etik kurul izin belgesi gerektirmemektedir.

² Bu çalışma, "Bizans Dönemi Dorylaionu ile Anadolu Selçuklu Şehri Sultan Eyüğü/ Sultan Öyüğü'nün (Eskişehir) Fiziki Yapıları" başlıklı Anadolu Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Komisyonunca kabul edilen ve 1503E100 nolu proje kapsamında desteklenen doktora tez çalışmasından türetilmiştir.

³ "Yunus Emre'nin Tarikat Sorunu ve Yaşadığı Dönemde Eskişehir Kent Merkezinde Bulunan Zaviyeler" başlıklı makalemde danışman hocam Prof. Dr. Canan PARLA'nın isminin yazar olarak bulunmasından feragat ettiğini bildiririm

⁴ Anadolu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü, smanaz@anadolu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-3767-1249



The Problem of Obscurity Over Yunus Emre's Religious Sect Membership and Zawiyahs in Eskişehir City Center In His Lifetime

Selma MANAZ⁵

Submitted by: 15.11.2021

Accepted by: 03.01.2022

Article Type: Research Article

Abstract

The 13th and 14th centuries, in which Yunus Emre lived, cover a time span that includes last period of the Anatolian Seljuks, initial years of the Anatolian Principalities and the foundation Ottoman State. Anatolia was exposed to the Crusades, Mongol raids and Babai rebellion in those centuries. In this period of time, not only the religious sects with Anatolian origin established and developed in Anatolia but also religious sects originated elsewhere came into Anatolia and began to spread their ideas and religious order in Anatolian soil. Therefore, the number of religious sects and zawiyas increased in Anatolia during this period. The aim of this study is to determine the religious sect that Yunus Emre belonged to and to find out the common features between the religious sect he belonged to and other sects which were established in the city center of Eskişehir. For reaching this aim, the study especially focuses on Yunus Emre's education, his works and the Zawiyah established in his name. However, Yunus Emre's education, no mention of 12 Imams in his poems and the change of religious sect with the members of the Zawiyah established in his name in time, made it difficult to determine the religious sect he belonged to. Therefore, it sounds much more plausible to determine the sects he could not be a member of, rather than the sect he belonged to. In Yunus Emre's lifetime, many zawiyas were established in the city center of Eskişehir. Those zawiyas have different sect structures and orders like many others established in the time period Yunus Emre lived. Those zawiyas, were established one or two streets apart in the same neighborhood. Today, there are tombs in the places of those zawiyas.

Keywords: Yunus Emre Zawiyah, Zawiyah, Abd Allah el Bedevi, Sühreverdi, Nusrettin, Ahi Mahmud

⁵ Anadolu University Faculty of Humanities Department of Art History, smanaz@anadolu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-3767-1249



Giriş

Yunus Emre'nin yaşadığı 13. ve 14. yüzyıllarda Eskişehir kent merkezinde bulunan zaviyelerden Şeyh Abdullah Bedevi'ye ait olan zaviyenin, 1272 tarihli Caca oğlu vakfiyesinde tamir edildiği belirtildiği için Selçuklu döneminde kesin olarak var olduğu bilinen tek yapıdır (Caca Oğlu Nur El-din, çev. 1989, s.11, 97, 128, 129, 202). Diğer zaviyeler ise yazılı kaynaklarında vakf-ı kadim olarak belirtildiği için Selçuklu dönemine tarihlenmektedir.

Şimdiye kadar Yunus Emre ile ilgili yapılan çalışmalarda onun eğitimi ve şiirleri üzerinden mensup olabileceği tarikatı belirlenmeye çalışılmıştır. Ayrıca 15. yüzyılda onun adına kurulan zaviyenin zaviyedarları dikkate alınarak, Hacı Bayram-ı Veli'nin müridiyken onun emriyle 15. yüzyılda Hama'ya gidip Abdülkadir-i Geylani'nin soyundan Hüseyin el-Hamevl'den hilafet alan Eşrefoğlu Rumi'nin Anadolu'ya getirdiği Kadiriyye tarikatına mensup olduğu düşünülmüştür (Azamat, 2001, s. 132-133). Kadiriye tarikatı Anadolu ve Anadolu dışında oldukça hızlı yayılan bir tarikat olmasına karşın Yunus Emre'nin yaşadığı dönemden sonra Anadolu'da yaygınlaşmıştır. Yunus Emre'nin zaviyesine Kadiriye tarikatına mensup zaviyedarlar atandıktan sonra geç dönemde atan zaviyedarının Ahi bağlantılı (Topal, 2010, s.73) olması zaviyedar atamalarında yaşanan dönemde hangi tarikat etkili ise o tarikatın Yunus Emre'yi benimsediğini düşündürmektedir. Çünkü Yunus Emre gerek Anadolu'da gelişen gerek Anadolu dışından getirilip yaygınlaştırılan tarikatların yoğun olduğu bir dönemde yaşamıştır. Bunun en iyi kanıtını da Eskişehir'de Selçuklu döneminde Bedeviyye tarikatı, Sühreverdiyye tarikatı (Manaz, 2019, s.128), Şeyh Edebali-Ahi Ede'nin mensup olabileceği düşünülen Vefaiyye tarikatı (Erdoğan, 2015, s. 314-327) ve Abbasi halifesi Nasır li-Dinillah'ın, Anadolu Selçuklu Sultanı I. Keykavus'u 1216 tarihinde fütüvvet teşkilatına almasından sonra Anadolu'ya geldiği kabul edilen ahilik teşkilatından (Ocak, 1978, s. 259) Ahi Mahmud Zaviyesi'nin yer almasıdır. Bu tarikatlar Eskişehir kent merkezinde, Selçuklu ve Osmanlı dönemi yerleşim yeri olan Odunpazarı semtinde yaklaşık 2 km'lik alan içinde birbirinden farklı tarikatlara mensup olan zaviyelerini kurmuşlardır.

Yunus Emre'nin tarikatının tespit edilerek Eskişehir kent merkezindeki Odunpazarı semtinde kurulan tarikatlar arasında ortak özelliklerin arandığı bu çalışma Yunus Emre'nin tarikatının belirlenmesinin neden zor olduğunu ve Yunus Emre'nin yaşadığı dönemdeki zengin tarikat çeşitliliğinin Eskişehir kent merkezinde de yaşandığını göstermesi açısından önemlidir.

Yunus Emre'nin yaşadığı dönem.

Yunus Emre'nin H.638 (M.1240-1241) ve H.720 (M.1320-1321) yılları arasında yaşadığı görüşü genel olarak kabul gören tarihlerdir. Yunus Emre'ye ait olduğu ileri sürülen birçok yerde makam türbesi bulunmaktadır (Yetim, 2005, s.173).

Anadolu'da Yunus Emre'nin mezarının bulunduğu belirtilen yerler şunlardır: Eskişehir Sarıköy (günümüz Yunusemre Köyü), Karaman, Aksaray Ortaköy, Bursa, Manisa Kula Emresultan Köyü, Erzurum Dutçu (Düzcü) köyü, Isparta Keçiborlu, Afyon Sandıklı, Ankara Nallıhan Emresultan Köyü, Ünye ve Sivas'tır (Tatçı, 2013, s.602).

Eskişehir Sarıköy'de bulunan Yunus Emre mezarı Ankara-Eskişehir demiryolu hattı inşaatı sırasında 6 Mayıs 1946 tarihinde açılarak (Şekil 1) cenazesi geçici mezara nakledildikten sonra (Şekil 2), 1970 yılında yapılan bugünkü yerine (Şekil 3) defnedilmiştir. Fuad Köprülü, Abdülbaki Gölpınarlı ve Faruk K. Timurtaş da Yunus Emre'nin mezarının burada yer aldığını kabul etmişlerdir (Tatçı, 2013, s.602).



Şekil 1. Yunus Emre 1. Türbe (Altınsapan ve Parla, 2010)



Şekil 2. Türbe (Altınsapan ve Parla, 2010)



Şekil 3. Türbe (Altınsapan ve Parla, 2010)

Yunus Emre'nin türbesi Kültür Bakanlığı ve Bayındırlık İskan Müdürlüğü tarafından Prof. Dr. Süheyl Ünver başkanlığındaki bir mimar grubu tarafından 1970 yılında inşa edilmiştir. Türbe sekizgen baldaken planlı, dışa taşkın çatılıdır (Altınsapan -Parla, 2010, s. 94). (Şekil 3).

Yunus Emre (1240-1321) Eskişehir'in Mihaliçcik ilçesine bağlı Sarıköy'de doğup gençliğini de burada geçirdikten sonra, Ankara Nallıhan'da Emrem Sultan Mahallesi'nde yaşayan Tapduk Emre'den eğitim alarak tekrar doğduğu Sarıköy'e dönmüştür. Yunus Emre bazen kendisi bazende şeyhi Tapduk Emre'yle birlikte Anadolu, Ortadoğu, Azerbaycan ve Rumeli'ye seyahatler yapmıştır (Tatçı, 2020, s.3).

Yunus Emre'nin yaşadığı 13. ve 14. yüzyıllar, Anadolu Selçuklularının son dönemi, beylikler ve Osmanlı Devleti'nin kuruluş yıllarını içermektedir. Bu dönemde Anadolu'da "Haçlı seferleri, Moğol saldırıları ve Babailer isyanı hakimdir (Özçelik, 2010, s. 10).

Anadolu'ya yapılan göçler, Anadolu'nun hızla Türkleşmesini sağlarken 1240 tarihinde bir Türkmen hareketi olan Babai isyanının çıkmasına da sebep olmuştur. İsyanın bastırılmasından sonra Türkmenler büyük kitleler halinde Anadolu'nun kuzey, güney ve batıda yer alan uç bölgelerine yerleşmeye başlamıştır (Manaz, 2019, s.61).

1262 tarihinden sonra devlet yönetiminde Selçuklu Sultanlarının etkisi giderek azalırken, Moğol valilerinin etkisi altındaki devlet adamlarının nüfuzu artmıştır. Kırşehir valiliği Caca Oğlu Nur El-din'e verilmiştir. Moğolca Arapça 1272 tarihli Cacaoğlu vakfiyesine göre Caca oğlu Nureddin, Kırşehir valiliğine atandığı 1262 yılı öncesinde, Eskişehir'de o dönemdeki adıyla Sultaneyüğü/Sultanöyüğü şehrinde valilik yapmıştır (Manaz, 2019, s.58). 1272 tarihli vakfiyeye göre Caca Oğlu Nur El-din valiliği süresi içerisinde Eskişehir'de birçok han, cami, Şeyh Abd Allah el Bedevi'ye Zaviyesi gibi yapıları tamir ettirmiş veya Odunpazarı yerleşiminde bulunan Alaadin Camii gibi bazı yapıları da inşaa ettirmiştir (Caca Oğlu Nur El-din, çev. 1989, s.11, 97, 128, 129, 202).

Yunus Emre'nin tarikatı.

Orta Asya'da Cengiz Han'ın (ö. 624/1227) ve Hülagü Han'ın (ö. 663/1265) liderliğindeki Moğol istilaları nedeniyle halk henüz istilaya uğramamış Anadolu gibi güvenli bölgelere doğru ilerlemişlerdir (Ürkmez, 2021, s.182). 13-14. yüzyıllarda Kazerûnîlik, Evhadilik, Vefailik, Rifailik gibi silsileleri Anadolu dışında oluşmuş tarikatların temsilcileri Anadolu'ya gelmişlerdir. Ayrıca 13. yüzyılda Şihabeddin-i Sühreverdi (ö. 632/1234), Muhyiddin İbnü'l-Arabi (ö. 638/1240), Mevlana Celaledin-i Rumi (ö. 672/1273) gibi sufi şair ve müellifler de yetişmiştir (Ürkmez, 2021, s.181-182). Dönemin siyasi ve sosyal şartları değerlendirildiğinde bu göç dalgası, 13. yüzyılda gerek Anadolu'da gelişen gerek dış kaynaklı kurulan tarikatların çeşitliliğinin nedenini de göstermektedir. Örneğin Hacı Bektaş-ı Veli (ö. 669/1271?) Horasan'dan gelerek Sulucakarahöyük'e (bugünkü adıyla Hacıbektaş) yerleşmiştir. Ayrıca Baba İlyas (ö. 637/1240) gibi bazı sufiler öğretilerini yaymak için bir tarikat şeyhi halifesi olarak Anadolu'ya gelmiş veya gönderilmiştir (Ürkmez, 2021, s.182).

Yunus Emre'nin Risaletü'n-nushiyye'sini tamamladığı 707 (1307) yılı tarikata girdiği yıl olarak değerlendirilmektedir (Tatçı, 2013, s.602). Yunus Emre'nin mürşidi Tapduk Emre'dir, ancak Yunus'un mensup olduğu tarikat konusunda kesinlik yoktur. Yunus Emre'nin tarikatı konusunda değişik görüşler ileri sürülmüştür. Yunus'un tarikat pirleri dikkate alınarak Nakşi, Halveti, Mevlevi ve Kadiriye mensup olabileceği düşünülmüştür. Yunus, divanında tarikat silsilesini Tapduk Emre, Barak Baba ve Sarı Saltuk şeklinde kaydetmiştir. Ancak gerek Barak Baba'nın gerekse Sarı Saltuk'un gerçek kimlikleri ve tarikatları da bilinmemektedir (Tatçı, 2013, s.601). Yunus Emre'nin yaşadığı dönemde Anadolu'da faaliyet gösteren tarikatlar ise Kazerûnîler, Evhadiler, Kübreviler, Vefailer, Rifailer, Ekberiler, Mevleviler, Bektaşiler ve Kalenderiler'dir (Ürkmez, 2021, s.183).

Yunus ve Tapduk Emre'nin Kalenderi mizaca sahip olmakla birlikte Batını bir erkana bağlı olmadığı (Tatçı 2013, s.602) ve Yunus Emre'nin şiirlerinde on iki imamın adını kullanmaması da onun Sünni olabileceğini düşündürmektedir (Tatçı, 2013, s.601). Yukarıda adı geçen tarikatlar içinde Yunus Emre'nin mensup olabileceği tarikat olarak üzerinde en fazla durulan tarikatlar Mevlevilik ve Bektaşilik'tir (Tatçı, 2020, s.4).

Yunus Emre'nin bir şiirinde,

“Mevlana Hüda-vendigâr bize nazar kılalı

Onun görklü nazarı gönlümüz aynası oldu)” (Altınok, 2017, s.244) dediği cümlelerinden onun Mevlana'dan etkilendiği görülmektedir.

Yunus Emre'nin Hacı Bektaş Veli ile ilgili şiirinde ise;

“Kundağının kulpu nurdan
 Rızkı gelir Beytullahtan
 Nesli paki Abdullah’tan
 Hacı Bektaş Pirim Sultan.
 Dervişleri konar göçer
 Ab-ı zülalinden içer
 Güvercin donunda uçar
 Hacı Bektaş Pirim Sultan.
 Kudretinden kaynar aşı
 Gani cömert bir er kişi
 Ervahı erenler başi
 Hacı Bektaş Pirim Sultan.
 Miskin Yunus bile vardı
 Hikmetinden himmet aldı
 Yeşil benli bir el gördü
 Hacı Bektaş Pirim Sultan” (Altınok, 2017, s. 237-238).

Bahsedilen “Miskin Yunus bile vardı. Hikmetinden himmet aldı.” cümleleri Yunus Emre’nin Hacı Bektaş Veli ile etkileşimini dile getirmektedir. Ancak Yunus Emre’nin benzer şekilde Mevlana’dan da bahsettiğini dikkate aldığımızda Yunus’un çağdaşları ile olan iletişimi ve etkileşiminin aynı yakınlıkta olduğunu göstermekle birlikte onun tarikatı hakkında kesin bilgi vermemektedir.

Yunus Emre zaviyesinin kuruluşu ve zaviyedarları.

Yunus Emre Zaviyesi Saru Köy’de ve aynı köyün mezrasında bir çiftlik yer “kadimden vakfiyat üzere” tasarruf edilmiştir. Zaviye ile ilgili erken tarihli kayıtlı bilgi 1466 tarihli Kirmasti defterinde yer almıştır. Burada İsa Bey zaviyenin gelirine katkı sağlamak için iki yerde eltik ekilmesine izin verdiğini belirttiği mektu bulunmaktadır. İsa Bey 1444-1451 yılları arasında Anadolu Beylerbeyi olarak görev yaptığı için mektupta bu tarihlerde yazılmış olmalıdır. Vakıf kayıtlarında zaviyenin kadimden vakfiyet olduğu belirtilmesi ve 1444-1451 yılları arasında görevli olan İsa Bey’in mektubundan önce kurulmuş olduğu dikkate alındığında yapı Orhan Gazi dönemi ya da en geç I. Murad döneminde kurulmuş olmalıdır (Doğru, 1997, s. 109).

Yunus Emre zaviyesinin zaviyedarlığı ile ilgili 28 Safer 1257 tarihli beratta Seyyid Derviş Mustafa’nın vefatından sonra hizmetlerin aksadığı, Sarıköy halkının buradan göç etmesiyle Yunus Emre’nin türbesinden başka bina kalmadığı belirtilmiştir. Yapıya zaviyedarlık hizmetini yürütmek üzere Kadiri şeyhlerinden Sivrihisarlı Hacı Yakub oğlu Şeyh Mustafa atanarak türbenin imarı ve zaviye için gerekli odaların inşasını yaptırma görevi verilmiştir (Kunter, 2005, s. 105).

30 Mart 1850 tarihinde Ankara Evkaf Müdüriyeti’ne hitaben yazılan belgede zaviyedar Şeyh Mustafa bin Yakub’un vefat etmesiyle görevin küçük oğlu Yakub’a geçmesinin değerlendirildiği ve zaviye yönetiminin tarikatlar içinde yaygın bir kolu olan ve Abdülkadir-i Geylani’ye (ö. 561/1165-66) nisbet edilen Kadiriyye tarikatına (Azamat, 2001, 131) mensup olduğu belirtilmiştir (Topal, 2015, s.61).

Kadiriyye tarikatını Anadolu’ya 15. yüzyılda, Hacı Bayram-ı Veli’nin müridi iken onun emri üzerine Hama’ya gidip Abdülkadir-i Geylani’nin soyundan Hüseyin el-Hamevl’den hilafet alan Eşrefoğlu Rumi getirmiştir. 18. yüzyılda, Kadiriyye tarikatının Rumiyye kolu piri İsmail Rumi’nin çabaları sonucu başta İstanbul olmak üzere

Anadolu ve Balkanlar'da yaygınlık kazanmış ve İsmail Rumi'nin İstanbul- Tophane'de kurduğu tekke diğer bölgelerde açılan Kadiri tekkelerinin merkezi olmuştur (Azamat, 2001, 132-133). 3 Kanun-ı Evvel 1326 (20 Aralık 2010) tarihli muhasebe koçanında zaviye ve türbenin iyi durumda olduğu kaydedilmiş ve mütevellî ve zaviyedar olarak Mustafa Kamil isminin geçtiğini, zaviyenin beratlı son temsilcisinin Sivrihisar'ın tabak esnafının başı olan ve Ahi Türk sıfatıyla anılan Yakub Bey'in oğlu Mustafa Kamil (Yakan) Efendi olduğunu belirtmiştir (Kunter, 2005, s. 132, Topal, 2010, s.73).

Kadiriyye tarikatının Anadolu'da 15. yüzyılda yayınlamaya başlaması (Azamat, 2001, s.132-133) ve Yunus Emre zaviyesinin zaviyedarlığı için yapılan son atamanın Kadiriyye tarikatı yerine ahi teşkilatına mensup aileden yapılması Yunus Emre'nin bu tarikata mensup olma olasılığını azaltmaktadır. Ayrıca Eskişehir'de de Odunpazarı yerleşiminde bulunan Şeyh Şehabettin Sühreverdi Zaviyesi'ne de Sühreverdi tarikatı yerine zaviyedar olarak Kanuni döneminde Hasan Fakih veledi Yakub vakfın başına getirilmiştir (Doğru, 2005, s.122). Bu farklı atamalar tarikatların ortaya çıkış ve yaygınlaşma dönemleri ile mevcut zaviyelere yapılan görevlendirmelerde o dönemin etkili olan tarikat veya teşkilatlarının atamalarda etkili olduğunu göstermektedir.

Zaviyedarların tarikatlarından yola çıkarak 15. yüzyılda yayınlamaya başlayan Kadiriyye tarikatının silsilesine baktığımızda, Kadiriyye icazetnamelerinde tarikatın silsilesinin Hz. Ali'ye iki şekilde ulaştığı görülmektedir. Abdülkadir-i Geylani ve Ebu Said el-Muharriml'den başlayıp Ma'ruf-i Kerhl'ye kadar her iki silsiledeki isimler müşterektir. Ma'ruf-i Kerhl'den geriye doğru silsile imam Ali er-Rıza ve diğer Ehl-i beyt imamlarıyla veya Davud et-Tai Habib el-Acemi, Hasan-ı Basri yoluyla Hz. Ali'ye ulaşır. (Azamat, 2001, s.133).

Kadiriyye tarikatının Anadolu'daki gelişimi Yunus Emre'nin yaşadığı dönemden sonra olması ve şiirlerinde on iki imamın adını kullanmaması onun Sünni olabileceği (Tatçı, 2013, s. 601-602), ayrıca Yunus ve Tapduk Emre'nin Kalenderi mizaca sahip olmakla birlikte Batını bir yapıya bağlı olmadığı genel kabul görmektedir (Tatçı, 2013, s. 601-602). Anadolu Selçuklu ve Osmanlı dönemi yerleşimi olan Odunpazarı semtinde de Kadiri tekkesi veya onun 46 ayrı kolundan birine mensup bir zaviye tespit edilmemiştir.

Türkyılmaz (2010), Yunus Emre'nin hiçbir tarikatın üyesi ve kurucusu olmadığını savunur. Ona göre "Yunus Emre bütün tarikatların saygıdeğer, öncü, pir, veli kabul ettikleri bir mutasavvıf şairdir. Şiirlerinde sürekli olarak farklılıkları hoş görmeyi, Allah'ın kullarında Allah'ı görmeyi vurgulamış, bu inançla belirli bir grubun temsilcisi veya üyesi olmamış, birleştiriciliği ve uzlaşmayı temsil etmiştir" (Türkyılmaz, 2010, s.47) açıklamalarında olduğu gibi Yunus Emre'nin ister yaşadığı dönemdeki tarikatlarından ister zaviyesinde görev yapan tarikat mensuplarından yola çıkılın onun tarikatını şu an için kesin olarak tespit etmek mümkün görünmemektedir.

Eskişehir kent merkezinde bulunan zaviyeler ve tarikatları.

Orta Asya'dan Anadolu'ya göç eden Türkler arasında bulunan şeyh ve dervişler yeni topraklarda tasavvufun temelini atmışlardır. Selçuklu hükümdarları, Anadolu'ya gelen bu dervişlere sahip çıkarak, onların faaliyetlerine imkan tanımışlardır (Çelik, 2017, s.54).

Uç şehirlerden olan Eskişehir'in fetih ve iskan hareketleri için geçiş noktası olması nedeniyle Eskişehir ve çevresinde de pek çok zaviye kurulmuştur. Anadolu Selçuklu Devleti döneminden itibaren kurulmaya başlayan bu zaviyelerin bir kısmı Cumhuriyet dönemine kadar varlıklarını sürdürmüştür.

Eskişehir ve çevresindeki zaviyelerin en erken tarihli Şeyh Şehabeddin Sühreverdi zaviyesidir. Bu zaviye Alaeddin Keykubad'ın tahta geçişini kutlamak ve kendisine fütüvvet şalvarını giydirmek üzere Abbasi Halifesi Nasır Lidinillah'ın Konya'ya gönderdiği Şeyh Şehabeddin Sühreverdi adına Eskişehir'de yaptırılmıştır. Alaeddin Keykubad 1219-1236 yılları arasında saltanatta bulunduğundan zaviye de bu yıllar arasında inşa edilmiş olmalıdır (Topal ve Çolak, 2015, s.55).

Şeyh Şehabeddin Sühreverdi zaviyesinden sonra tarihi takip edilebilen ikinci zaviye Şeyh Abdullah el Bedevi zaviyesidir.

Eskişehir valisi iken 1261 yılında Kırşehir'e vali tayin edilen Nureddin Cibril bin Caca Bey, Eskişehir'den ayrılmadan önce şehrin imarı ile ilgilenmiştir. Caca oğlu şehirdeki 17 mescit ile Şeyh Abdullah el Bedevi'ye ait zaviyeyi de tamir ettirmiştir (Caca Oğlu Nur El-din, çev.1989, s.11).

Erken tarihli bu iki zaviyeden sonra da Eskişehir ve çevresinde değişik tarihlerde birçok zaviye inşa edilmiş ve zaviye sayısı tespit edilebildiği kadarıyla 124'e ulaşmıştır (Topal ve Çolak, 2015, s.55).

Şehabeddin Sühreverdi zaviyesi.

Şeyh Şehabeddin Sühreverdi Zaviyesi'nin, özgün yeri kesin olarak bilinmemekle birlikte, Doğru (1991), Fatih Sultan Mehmet Dönemi vakıf defterlerinde "Vakıf-ı kadim" olarak yazılmasına dayanarak zaviyeyi Selçuklu devrine tarihlendirmiştir (Doğru, 1991, s.40). Günümüze ulaşamayan zaviye halk arasında Salı Tekkesi olarak bilinmektedir. Zaviyenin bugünkü türbenin yerinde olduğu genel kabul görmektedir. Kitabesi mevcut olmayan yapı (Büyükoksal, 2012, s.80), Odunpazarı Semti, Paşa Mahallesi, Kemal Zeytinoğlu Caddesi'nde 17 numarada yer almaktadır (Şekil 4).



Şekil 4. Şeyh Şehabeddin Sühreverdi Zaviyesi'nin bulunduğu yer olduğu kabul edilen Türbe (Manaz, 30 Mart 2019).

1984 yılında türbenin tahrip olan ahşap çatısı, kırma çatılı olarak yenilenmiş ve duvarları tamir edilmiştir. 2009 yılında yapılan onarımla da doğu cephesine üç pencere açılmıştır (Altınsapan ve Parla, 2010, s. 19).

Türbe, dikdörtgen tabanlı, içten çitallı düz ahşap tavanlı, dıştan düz çatı üzerine yerleştirilen çelik iskeletli şeffaf bir kubbe ile kapatılmıştır. Kuzey cephesinde yer alan kapıdan girilen türbenin doğu cephesinde üç, kuzey cephesinde bir adet dikdörtgen şeklinde ahşap kasalı pencere vardır.

Sühreverdiyye tarikatının kurucusu Hz Ebubekir soyundan Şeyhü’ş-şüyûh unvanıyla anılan, Nasırıyye, Bistamiye ve Me’mûniyye tekkelerinin şeyhliğini de yapmış bulunan Şeyh Şehabeddin Sühreverdi (öl.1234), Halife Nasır-Lidinillah döneminde fütüvvet teşkilatının organize edilmesine öncülük etmiştir (Manaz, 2019, s.128).

Abd Allah el Bedevi zaviyesi.

Abd Allah el Bedevi’ye nispet edilen zaviye, Caca oğlu vakfiyesinde adı geçen Sultaneyüğü’nde Selçuklu döneminde kurulduğu kesin olarak bilinen tek zaviyedir. Kuruluş tarihleri kesin bilinmeyen Şeyh Şehabeddin Sühreverdi, Şeyh Edebali, Ahi Mahmud ve Şeyh Nusrettin zaviyeleri, vakıf kayıtlarında kadimden yapılar olarak kaydedildiği için Selçuklu dönemine ait yapılar oldukları kabul edilmektedir (Manaz, 2019, s.125).

Mısır’da Ahmediye adıyla da bilinen Bedeviyye tarikatını kuran Seyyid Ahmed el-Bedevi, 1200 yılında Fas’ta doğmuş, 12 Rebiülevvel 675/1276 tarihinde Tanta’da vefat etmiştir (Manaz, 2019, s.126).

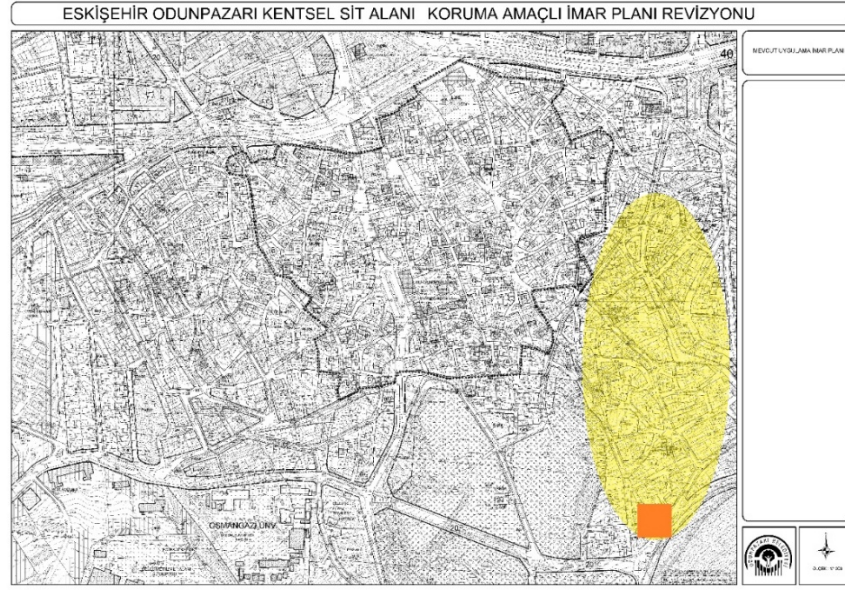
Abd Allah el Bedevi Zaviyesi hakkında 1272 tarihli Cacaoğlu Vakfiyesinde;

“Meşhur zahid ve abidelerden Şeyh Abd Allah el-Bedevi’ye nispet edilen zaviyenin ihtiyaçları da bu vakıflardan temin edilir. Vakıf bu zaviyeyi yeni baştan tamir ettirmiştir” (Caca Oğlu, 1272, çev. 1986, 128) açıklaması bu zaviyenin Selçuklu döneminde harap halde olduğunu göstermektedir. Caca Oğlu 1262 yılında Kırşehir valiliğine atanmadan önce Eskişehir’de vali olarak görev yaptığı göz önüne alındığında Şeyh Abd Allah el Bedevi’ye nispet edilen zaviye 1261 yılında harap haldeyken onarıldığından zaviyenin kuruluşunun 1261 tarihinden daha erken tarihte olduğu öğrenilmektedir.

Caca oğlu vakfiyesinde onarıldığı bildirilen Şeyh Abd Allah el Bedevi’ye nispet edilen tahrip olmuş zaviye dışında herhangi bir zaviye adı yer almamıştır.

Doğru (2005), Şeyh Abd Allah el Bedevi Zaviyesi’nin Fatih döneminde 50 dönüm yer ve Dut Eyyüğü’nde bir pare yer Ahi Mehmet oğlu Hoca’nın tasarrufunda, buranın tımara çevrilen vakıflardan olduğunu ve Kanuni Sultan Süleyman döneminde Hamza Fakif’in oğulları Derviş Ali ve Derviş Mehmed’in tasarrufuna bırakıldığını, ancak zaviyenin yerinin tespit edilemediğini belirtmiştir (Doğru, 2005, 123). Doğru (2005), ayrıca Ak Togan (Doğan) adlı zaviyenin tarihlendirilmesini kayıtlarda “kadimden vakfiyet üzere tasarruf olunur” beyanına dayanarak Anadolu Selçuklu dönemine tarihlemiştir. Zaviyeye 80 dönüm yer ve mülk değirmen vakfedilmiştir. Zaviyenin yeri hakkında bilgi verilmezken değirmenin yerinin de belli olmadığını ve II. Bayezid döneminden itibaren harap durumda olduğunu belirtmiştir. Doğru (2005), suyla çalışan bu değirmenin şehri yakın bir yerde ve Porsuk Çayı üzerinde olabileceğini düşünmüştür (Doğru, 2005, 123).

Ahmet Tevhit’in, Cacaoğlu Nureddin’in yaptırdığı Odunpazarı yerleşiminin eteğinde, yer alan Alaaddin Camii’nin yıkık minare kitabesi için hazırladığı raporunda “Abdullah Bedevi’nin zaviyesi harap olmuştur, ancak Sultan Abdullah namı diğeri Ak Doğan ismiyle yeniden yapılmış bir türbe bulunmaktadır. Bu türbe Eskişehir’in yukarı semtinde Karapınar Mahallesi’nde mustakil küçük bir binadır. Civarında temel, direk ve sair asarı bakiyesi görülmemektedir” (İhsan, 1934, s.263-268, Manaz, 2019, s.126) şeklindeki açıklama günümüze ulaşamayan Abdullah Bedevi-Sultan Abdullah-namı diğeri Ak Doğan’ın aynı kişi olduğu ve Doğru’nun (2005), yerinin belli değil dediği yapının bu raporla Odunpazarı’nda Karapınar Mahallesi’nde yer aldığı (Şekil 5) tespit edilmiştir.



Şekil 5. Karapınar Mahallesi Şeyh Abd Allah el- Bedevi Zaviyesi ile Türbesi'nin muhtemel yeri (Manaz, 2019).

Günümüzde Karapınar Mezarlığı'nın önünde bulunan Öğütçü Sokak 1 Numaralı yerde 1526 tarihinde Mustafa Paşa tarafından yaptırıldığı düşünülen, (Kılcı, Erat, Alevsaçar Köse, Topkaraoğlu, Yiğit İncifirat ve Özçelik, 2000 öncesi) ve önünde çeşmesi bulunan Karapınar Camii (Şekil 6) yer almaktadır. Şeyh Abd el-Bedevisi'nin de bu caminin bulunduğu bölgede olma ihtimali oldukça yüksektir. Caminin arka tarafında içinde Şeyh Edebalı'nın Makam Türbesi'nin de yer aldığı Odunpazarı mezarlığı (Şekil 7) güneye doğru devam etmektedir.



Şekil 6. Odunpazarı Karapınar Camii



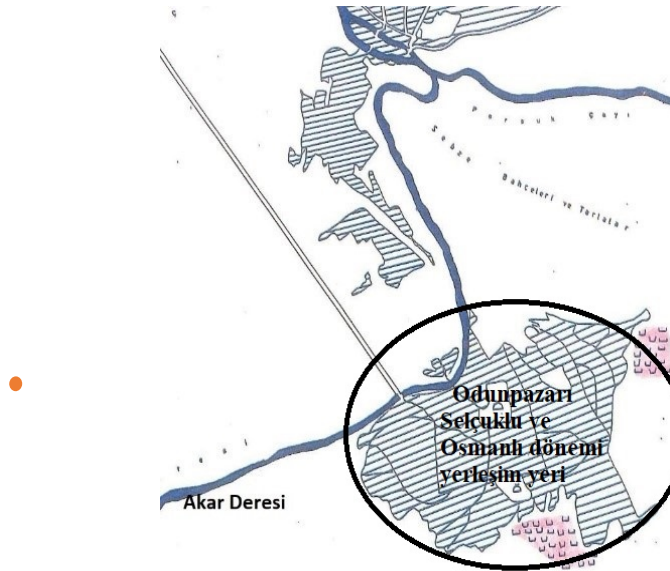
Şekil 7. Odunpazarı Mezarlığı (Manaz,30 Mart 2019).

Doğru (2005)'nun vakfedilenler arasında belirttiği yeri belli olmayan ve su ile çalışan değirmen ise detay verilmemekle birlikte Caca Oğlu Nur El-din'in 1272 tarihli vakfiyesinde geçmektedir.

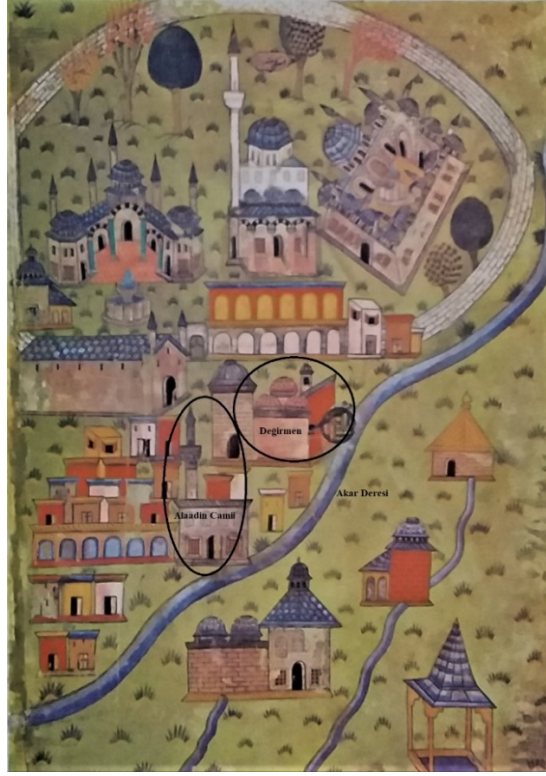
“Cacaoğlu Nureddin’in Vakfıyesi’nde vakfettiği:

“iki değirmen ve sebzelik, meyvalı ağaçları bulunan bahçe ve değirmenlerden birine bitişik olan bir parça arazinin tamamı. Sofa ile yedi tane odanın, sekiz odalı etrafı taşla çevrili yerin ve bunlarla ilgili olan her şeyin tamamı olup, bunlardan her biri dört taraftan çevrilmiştir; bir taraftan İlyas’ın mülkü ile diğer taraftan Ebi Nemre’nin mülkleriyle, üçüncü taraftan çayrıklıkla ve yolla sınırlanmıştır” (Caca Oğlu, 1272, çev. 1986, 127) açıklamasından Cacaoğlu vakfıyesinde Selçuklu Dönemi’nde Eskişehir’de en az iki yerde değirmen olduğunu kesindir.

“Diğer bir parça arazinin tamamı olup, sınırı ırmağa, Abdullah vereseleri mülkü ile Emir Ali’nin mülküne ve değirmenin su aldığı akar suya kadar uzanır” (Cacaoğlu, 1272, çev. 1989, 127, 128) açıklaması ile değirmenin su aldığı akar sudan bahsedilmiş olması günümüzde mevcut olmayan, kaynağını Porsuk Çayı’ndan alarak Akarbaşı’ndan Hamam Yolu Caddesi’ne uzanıp sıcak sular bölgesinde yine Porsuk Çayı’na karışan Akar Deresi (Şekil 8) üzerinde bulunan değirmenin olduğuna işaret etmektedir. Günümüzde mevcut olmayan değirmenin Matrakçı Nasuh’un minyatüründe gördüğümüz (Şekil 9) Akarbaşı semtinde bulunan Akar Deresi üzerindeki değirmen olmalıdır.



Şekil 8. Kaynağını Porsuk Çayı’ndan alarak Akarbaşı semtinden Hamam Yolu Caddesinden Sıcak Sular Bölgesinde yine Porsuk Çayı’na karışan Akar Deresi (Ertin, 1994).



Şekil 9. (Martakçı Nasuh, 1534, çev. 2014).

Şeyh Edebalı zaviyesi.

Şeyh Edebalı Zaviyesi hakkında 1466 tarihli belgede zaviyenin harap durumda olduğu belirtilmiştir. 1520 tarihli vakıf kayıtlarında ise Eskişehir'e bağlı Karacadeğış Köyü'nde Şeyh Edebalı Zaviyesi'ne bağlı bir vakıf çiftliğinin bulunduğu, Fatih Sultan Mehmet tahta geçtiğinde (1451) zaviyenin harap durumda olduğu, vakıflar iade edilirken çiftliğin Ahi Ede Zaviyesi'ne iade edilmeyerek satın alma yoluyla Seyitgazi Tekkesi'ne vakfedilmiş olması, zaviyenin varlığını 16. yüzyıla kadar sürdürdüğünü göstermektedir. Fatih dönemine kadar izlenebilen vakıf kayıtlarında zaviyenin adı "Ahi Ede" olarak geçmektedir (Manaz, 2019, s.128-129, Altınsapan, 1999, s.11-12).

Ahi Şeyhi olan Edebalı'nın (1206-1326) Odunpazarı semtinde bir makam türbesi bulunmaktadır (Şekil 10). Asıl türbesi ise Bilecik'te yer aldığından Eskişehir'de kitabesi bulunmayan makam türbesinin şeyhin ölümünden (1326) sonra, 14. yüzyılın ortalarında yapılmış olacağı düşünülmekle birlikte (Kapadokya Mimarlık, 2007), mimari özellikleri dikkate alınarak 14. yüzyılın ilk çeyreğine tarihlenmektedir (Kılıcı, ve diğerleri, 2000 öncesi).



Şekil 10. Odunpazarı Mezarlığı Şeyh Edebali Türbesi'nin konumunu (Manaz, 2019).

Odunpazarı mezarlığının içinde yer alan Şeyh Edebali'nin makam türbesi (Şekil 11) doğu-batı doğrultusunda dikdörtgen tabanlıdır. Türbe, iki yandaki tonozlara oturtulmuş sekizgen kasağa sahip kubbeye örtülmüştür. Kesme taştan inşa edilen türbeye batı cephesindeki kapıdan girilmektedir. Doğu ve güney cephelerinde dikdörtgen şeklinde birer penceresi bulunmaktadır. Türbenin içinde yer alan mihrabın önünde ahşap bir sanduka bulunmaktadır. Şeyh Edebali'nin makam türbesinin (Eskişehir Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Kurulu, Doğal ve Kültürel Varlıklarını Koruma Envanteri Envanter no: 22.) büyük ihtimalle Şeyh Edebali'nin sağ iken en erken 1220-1230'lu yıllarda, en geç Sultaneyüğü şehrinin (Eskişehir) Osmanlılara geçtiği tarihte kurulmuş olması gereken Şeyh Edebali Zaviyesi'nin yerine sonradan makam türbesinin inşa edildiğini ileri sürmek mümkündür (Manaz, 2019, s.130).



Şekil 11. Şeyh Edebali Türbesi (Kapadokya Mimarlık, 2007).

Hakkında farklı görüşler bulunmakla birlikte Tacü'l-arifin Ebül-Vefa Bağdadi (1107)'nin kurucu piri olduğu Vefaiyye tarikatına mensup olduğu kabul edilen Şeyh Edebalı'nın Sultaneyüğü'ne ne zaman yerleştiği kesin olarak bilinmemekle birlikte, günümüzde Eskişehir'in Çukurhisar ilçesi Uludere Köyü (İt Burnu) bölgesinde ikamet ettiği kabul edilmektedir (Erdoğan, 2015, s.314, 327).

Ahi Mahmud zaviyesi.

Ahilik teşkilatının, Abbasi halifesi Nasır li-Dinillah'ın, Anadolu Selçuklu Sultanı I. Keykavus'u 1216 tarihinde fütüvvet teşkilatına almasından sonra Anadolu'ya geldiği ve 14. yüzyıldan itibaren de Anadolu'nun her yerinde ahi zaviyelerinin kurulduğu görülmektedir. (Ocak, 1978, 259).

Ahi Mahmud Zaviyesi, Osmanlı Arşivi Maliyeden Müdevver fonunda 1525-1528 tarih aralığına ait kayıtların bulunduğu 27 numaralı defterde yer alan; "Karye-i Şehr Öyüğü, "Karye-i mezkûrede Ahi Mahmud Çiftliği kadimden vakfiyyet üzere" şeklindeki ifadeye dayanılarak Selçuklu Dönemi ya da Osmanlı'nın kuruluş yıllarında tarihlendirilmektedir (Manaz, 2019, s.131).



Şekil 12. Şeyh Nusrettin Türbesi ve Mahmut Türbesi (Manaz, 30 Mart 2019).

Günümüze gelemeyen Ahi Mahmud Zaviyesi'nin, Yeşil Efendi adıyla anılan türbesi, Odunpazarı Senti, Dede Mahallesi, Kurşunlu Külliyesi arkasında batı ucunda yer almaktadır (Şekil 12.- Şekil 13.).

Ahi Mahmud Zaviyesi'ne ait kayıtlara bakıldığında 23 dönüm yere Fatih döneminde el konulup tımara verilmiş iken, daha sonra II. Bayezid döneminde zaviyeye geri verilmiştir (Topal, 2012, s.6-8).



Şekil 13. Ahi Mahmud Türbesi (Manaz, 30 Mart 2019).

Şeyh Nusreddin zaviyesi.

1912 yılında Eskişehir'i ziyaret eden Mehmet Ziya tekkenin varlığından bahsetmiştir. Burası Fatih Sultan Mehmet döneminde Şeyh Şehabeddin zaviyesi ile aynı vakıf gelirlerine sahip olmuştur. Ancak yol genişletme çalışmaları sırasında zaviye ve haziresindeki mezarlar yok olmuştur. (Doğru, 2005, s.124-125). Günümüzde Kurşunlu Külliyesi'nin güneyinde aynı adla bir türbe yer almaktadır (Şekil:14).



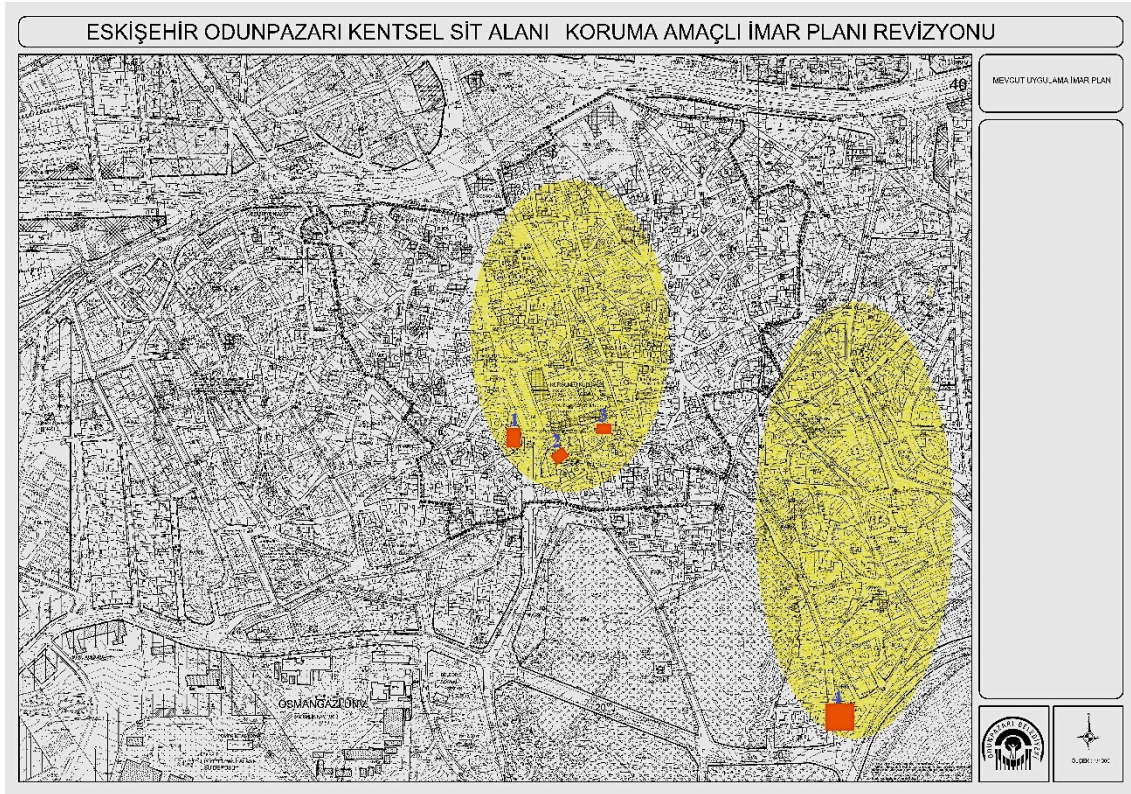
Şekil 14. Şeyh Nusrettin Türbesi (Manaz, 30 Mart 2019).

Şeyh Nusrettin'in mensup olduğu veya olabileceği tarikat hakkında şimdilik bir bilgi yoktur. Ancak günümüzde Şeyh Nusreddin olarak bilinen ismi Doğru (2005), zaviyeyi tanımlarken Hacı Nusreddin başlığını kullanarak Osmanlı arşivinde yer alan kayıtlardan bilgi vermiştir (Doğru, 2005, s.124).

Zaviyenin Selçuklu döneminde inşa edilip edilmediği kesin olarak bilinmemektedir. Başbakanlık Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Maliyeden Müdevver fonunda 27 numara ile kayıtlıdır. Topal (2011), 1525-1528 tarih aralığına ait kayıtların yer aldığı bu defterdeki Hacı Nasreddin Zaviye'siyle ilgili olarak şu bilgileri vermektedir;

“Bir çiftlik yerdir kadimden vakfiyyet üzere merhûm Sultan Mehmed Han (Fatih Sultan Mehmet 1451-1481) beratıyla Mehmed veled-i Hasib ve Mustafa birader tasarruf ederken mensûh olub timara verilmiş Ba'dehû vakfiyyeti mukarrer dutulub İbrahim ve Seydi Ahmed ve Yusuf mutasarrıflardır deyü kaydolunmuş der-defter-i atik el-haletü hazihi zaviye-i mezkûra berat-ı şahi ile Seyyid Kasım mutasarrıf deyü kaydolunmuş der-defter-i köhne elan kezalik” (Topal, 2011, s.75).

Verilen bu bilgilere göre zaviye Fatih Sultan Mehmed (1451-1481) dönemi öncesinde en geç 14. yüzyıl sonlarına, hatta 13. yüzyıla tarihlenmek mümkün olmaktadır (Topal, 2011, s.75, Manaz, 2019, s.132). (Şekil 15.).



Şekil 15. Yaklaşık 2km. alan içerisinde kurulan Selçuklu devri zaviyelerinin günümüze gelebilen türbelerinin konumunu gösterir harita. (1-Şeyh Şehabeddin Sühreverdi Zaviye Türbesi, 2- Şeyh Nusrettin Zaviye Türbesi, 3-Ahi Mahmud Zaviye Türbesi, 4-Şeyh Abd Allah el-Bedevi Zaviye Türbesi. (Manaz, 2019).

Sonuç

Yunus Emre'nin yaşadığı (1240-1321) dönem Anadolu Selçuklularının son yılları ve isyanların, akınların yaşandığı huzursuz bir ortam vardır. Bu dönemde gerek Anadolu dışında oluşmuş tarikatların temsilcileri ile kurulan tarikatlar gerekse Anadolu'da kurularak gelişen tarikatların sayılarında artış olmuştur. Böylece Anadolu'da oldukça geniş yelpazeli bir tarikat sistemi oluşmuştur.

Yunus Emre'nin tarikat pirleri dikkate alınarak bağlı olabileceği tarikatı konusunda değişik görüşler ileri sürülmüş olsa da silsilesinde bulunanların da gerçek kimlikleri ve tarikatları da kesin belli değildir. Mensup olabileceği kabul edilen bazı tarikatlar ise onun yaşadığı dönemden sonra Anadolu'da yayılmaya başlamıştır. Yunus Emre'nin adına kurulan zaviyesi dikkate alınarak mensup olabileceği tarikatına baktığımızda ise, zaviyenin kuruluş tarihine ait en erken kayıtlar 15. ve 16. yüzyıla aittir. Ancak vakıf kayıtlarında zaviyenin kadimden vakfiyyet üzere olduğu belirtildiği için zaviyenin kuruluşu, Orhan Bey dönemi veya en geç I. Murad dönemine tarihlenebileceği genel kabul görmektedir. Zaviyeye yapılan zaviyedar atamalarında 21 Nisan 1841 tarihli beratta Seyyid Derviş Mustafa'nın vefatından sonra zaviyedarlık hizmetine Kadiri şeyhlerinden Sivrihisarlı Şeyh Mustafa bin Yakub atanmıştır. Ancak 20 Aralık 1910 tarihinde zaviyedar olarak Mustafa Kamil (Yakan) Efendi'nin ataması ve onun babası Yakub Bey'in Sivrihisar'ın tabak esnafının başı ve Ahi Türk olarak anılmasından dolayı Yunus Emre'nin zaviyesinin kurulduğu dönemde, 15. yüzyılda yayınlamaya başlayan Kadiri tarikatından atama yapıldıktan sonra Ahi soyundan gelen birinin zaviyedar olması yaşanan dönemde aktif ve etkili olan tarikatların bu zaviyeyi benimsedikleri, dolayısıyla Yunus Emre'nin Kadiri tarikatına mensup olamayacağını da göstermektedir.

Yunus Emre'nin yaşadığı dönemde Sultaneyüğü/Sultanöyüğü adı ile anılan Selçuklu ve Osmanlı dönemi yerleşim yeri olan Odunpazarı bölgesinde de Yunus Emre'nin yaşadığı dönemdeki zengin tarikat yapısı ile paralel olarak birbirinden farklı tarikatlara mensup Şeyh Şehabeddin Sühreverdi, Şeyh Abdullh Bedevi, Şeyh Nusreddin, Şeyh Edebalı ve Ahi Mahmud zaviyeleri yaklaşık 2km'lik alanı kapsayan yerleşim bölgesi içerisinde varlık göstermişlerdir. Bu zaviyelerin mensup olduğu tarikatlar ile Yunus Emre'nin mensubu olabileceği düşünülen tarikatlar arasında veya bu tarikatların kolları arasında bir bağ kurulamamıştır. Yunus Emre'nin yaşadığı dönemin zengin tarikat yapısının Eskişehir kent merkezinde kurulan zaviyelere de yansıdığı görülmektedir.

Kaynakça

- Altınok, B. Y. (2017). *Yeni vesikalara göre Yunus Emre'nin Ahi Evran, Hacı Bektaş ve Şeyh Ede Balı ile ilişkisi*, Tavukçu, O. K. (Ed.) Yunus Emre Kitabı, (229-242) içinde Ankara: T.C Aksaray Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Kültür Yayınları. Erişim adresi: <https://aksaray.ktb.gov.tr/>
- Altınsapan, E. (1999). *Ortaçağ'da Eskişehir ve çevresinde Türk sanatı*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Altınsapan, E. ve Parla, C. (2010). *Eskişehir zaviye ve türbeleri*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Azamat, N. (2001). Kadiriyye. *İslam ansiklopedisi*, 24, 131-136. Erişim adresi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/>
- Caca Oğlu Nur El-din (1989). *Kırşehir Emiri Caca Oğlu Nur El-din'in 1272 tarihli Arapça-Moğolca vakfiyesi*, A. Temir, (Çev.) Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayını.
- Çatak, A. (2012). *Şihabeddin Sühreverdi hayatı eserleri ve tasavvuf anlayışı*. Ankara: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları.

- Çelik, İ. (2017). Bir Zirve Öyküsü: XIV-XV. asırlarda Anadolu'da tasavvuf ve tarikatlara Hacı Bayram-I Veli merkezli genel bir bakış. 2. *Uluslararası Hacı Bayram-ı Veli Sempozyumu Bildiriler Kitabı 1, 03-04 Mayıs 2017*, Ankara: Kalem Neşriyat, 21-60. Erişim adresi: <https://avesis.atauni.edu.tr/>
- Doğru, H. (1997). *XV. ve XVI. Yüzyıllarda Sivrihisar Nahiyesi*. Ankara: T.T. K. Yayınları.
- Doğru, H. (2005). *XVI. yüzyılda Eskişehir ve Sultanönü Sancağı*. Eskişehir: Odunpazarı Belediyesi Yayınları.
- Erdoğan, A. (2014). *Eskişehir bilgeleri*. Ankara: Semih Ofset
- Erdoğan, A. (2014). *Eskişehir bilgeleri*. Ankara: Semih Ofset.
- Ertin, G. (1994). *Eskişehir kentinde yerleşimin evrimi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- İhsan. (1934). Eskişehir kitabeleri. *Türk Tarih, Arkeologya ve Etnografya Dergisi*, (2), 263-268. Erişim adresi: <http://isamveri.org/>
- Kapadokya Mimarlık (Eylül 2007). *Eskişehir- Odunpazarı Şeyh Edebali türbesi rölöve-restitüsyon restorasyon raporu*. (Yayınlanmamış rapor). Vakıflar Eskişehir Bölge Müdürlüğü Arşivi, Eskişehir.
- Kılıcı, A., Erat, B., Alevsayar Köse, K., Topkaraoğlu, N., Yiğit N., İncifirat ve Özçelik, A. (2000 öncesi). *Eskişehir ili vakıf eski eser ve abideleri*, (Yayınlanmamış araştırma). Kütahya Vakıflar Bölge Müdürlüğü Arşivi, Kütahya.
- Kunter, H. B. (2005). *Yunus Emre bilgiler-belgeler*. Eskişehir: Eskişehir Valiliği Yayınları.
- Manaz, S. (2019). *Bizans Dönemi Dorylaion'u ile Anadolu Selçuklu Şehri Sultan Eyüğü/ Sultan Öyüğü'nün (Eskişehir) fiziki yapıları*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Anadolu Üniversitesi, Eskişehir.
- Manaz, S. (2019).[30 Mart 2019 tarihli fotoğraflar]. Kişisel Arşiv. Eskişehir.
- Martakçı Nasuh (2014). *Beyân-ı menâzil-i sefer-i Irâkeyn*, H.G. Yurdaydın (Çev.) Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayını.
- Özçelik, M. (2010). *Bizim Yunus*. Ankara: Sistem Ofset. Erişim adresi: <http://www.yunusemre.net/>
- Tatcı, M. (2013). Yunus Emre. *İslam Ansiklopedisi*, (43), 600-606. Erişim adresi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/>
- Tatcı, M. (2020). Yunus Emre. *Yunus Emre enstitüsü, Türk Dünyası, Ocak-Haziran 2020*(2), 3-13. Erişim adresi: <https://www.yee.org.tr/tr/yayin/turk-dunyasi-2020-ocak-haziran>
- Tavukçu, O. K. (2017). *Yunus Emre Mektebi: Kurucu Nesil*, Tavukçu, O. K. (Ed.) Yunus Emre kitabı, (139-161) içinde. Ankara: T.C Aksaray Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Kültür Yayınları. Erişim adresi: <https://www.academia.edu/>
- Topal, M. (2010) Yunus Emre zaviyesi. *Eskiyeni Dergisi*, 2(15), 70-75. Erişim adresi: <http://www.eskisehir.gov.tr/tr/eskiyeni-dergisi.html>
- Topal, M. (2012) Osmanlı Devleti'nde ahilik ve ahi zaviyeleri. *Eskiyeni Dergisi*, 3(36), 3-9. Erişim adresi: <http://www.eskisehir.gov.tr/tr/eskiyeni-dergisi.html>
- Topal, M. ve Çolak, K. (2015). Eskişehir zaviyelerine dair tespitler. *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, 5(9), 51-74. Erişim adresi: <http://isamveri.org/>
- Ürkmez, R. K. (2021). 13. yüzyıl tasavvuf hareketleri ve Yunus Emre'nin tasavvufi şahsiyeti. R. Ata (Yay. haz.). *Aksaray Üniversitesi Somuncu Baba Tarih ve Kültür Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayını Vefatının 700. Yılında Bizim Yunus Sempozyumu*, 26-28 Mayıs 2021, Aksaray: Aksaray Üniversitesi Somuncu Baba Tarih ve Kültür Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayını, 179-195. Erişim adresi: <https://somuncubaba.aksaray.edu.tr/>
- Yetim, F. (2005). Yunus Emre'nin kabri ile ilgili görüşler üzerine. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 6 (1), 171-186. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/>

Extended Abstract

Purpose

The 13th and 14th centuries, in which Yunus Emre lived, cover a time span that includes last period of the Anatolian Seljuks, initial years of the Anatolian Principalities and the foundation Ottoman State.

Anatolia was exposed to the Crusades, Mongol raids and Babai rebellion in those centuries.

In this period of time, not only the religious sects with Anatolian origin established and developed in Anatolia but also religious sects originated elsewhere came into Anatolia and began to spread their ideas and religious order in Anatolian soil.

Therefore, the number of religious sects and zawiya increased in Anatolia during this period.

The aim of this study is to determine the religious sect that Yunus Emre belonged to and to find out the common features between the religious sect he belonged to and other sects which were established in the city center of Eskişehir.

Design and Methodology

The study especially focuses on Yunus Emre's education, his works and the Zawiya established in his name. However, Yunus Emre's education, no mention of 12 Imams in his poems and the change of religious sect with the members of the Zawiya established in his name in time, made it difficult to determine the religious sect he belonged to. Therefore, it sounds much more plausible to determine the sects he could not be a member of, rather than the sect he belonged to.

Sheikhs and dervishes, who were among the Turks that migrated from Central Asia to Anatolia, laid the foundations of the religious sects in Anatolia. Since Eskişehir was a border city at that time, many zawiya were established in and around Eskişehir. Today, there are no zawiya established and active in Eskişehir city center. There are tombs in the places of these zawiya. It is generally accepted by historians and researchers that there are zawiya in the places where the tombs are located.

In order to determine the religious sect which Yunus Emre was a member of, all zawiya established in the city center of Eskişehir during the Seljuk period have been identified.

Then, it is tried to find out the characteristics of the sects that those Zawiya belong to and whether they have common features with the sect that Yunus Emre was a member of is investigated.

Findings

During Yunus Emre's lifetime, Şeyh Şehabeddin Sühreverdi Zawiya, Abd Allah el Bedevi Zawiya, Şeyhi Edebali Zawiya and Ahi Mahmud Zawiya were established in the Odunpazarı district, which was an Anatolian Seljuk and Ottoman period settlement in the city center of Eskişehir.

Today, there are tombs and mausoleums in place of these zawiya. Sheikh Şehabeddin Sühreverdi Zawiya: It is located in Odunpazarı District, Paşa Neighbourhood, Kemal Zeytinolu Street, number 17. Sheikh Şehabeddin Sühreverdi is the founder of the Sühreverdiyya sect. Zawiya is popularly known as the Tuesday Zawiya.

Sheikh Abd Allah el Bedevi Zawiya: Its location is uncertain. Its district is Karapınar. In the Cacaoğlu Foundation Charter dated 1272, there are many information about the zawiya of Sheikh Abd Allah al Bedevi. The founder of the Bedeviyye sect is Sayyid Ahmed al-Badawi.

Sheikh Edebali (b.1206-d.1326) Zawiya: There is an authority tomb in Odunpazarı. It is generally accepted that Sheikh Edebali is a member of the Vefaiyya sect.

Ahi Mahmud Zawiya: He is a member of the Ahi organization. In accordance with available data, establishment of Ahi Mahmud Zawiya is dated back to the Seljuk Period or the foundation years of the Ottoman Empire.

The religious sects that Yunus Emre possibly was belong to are the Nakshi, Halveti, Mevlevi and Kadiri sects. The sect of the dervishes who served in the Yunus Emre Zawiya, which has been founded around 15th century, does not give us precise information about the subject.

In the Odunpazarı district, which was a popular settlement since the Seljuk and Ottoman periods when Yunus Emre also lived was a very rich and varied religious sect ecology. There were Sheikh Şehabeddin Sühreverdi, Sheikh Abdullh Bedevi, Sheikh Nusreddin, Sheikh Edebali and Ahi Mahmud zawiyas. They all were belonged to different sects. These zawiyas were located within the settlement area which covers a place approximately 2 km. in diameter.

Research Limitations

In this study, in order to determine the religious sect that Yunus Emre belonged to, his education, his works, the Zawiya built in his name and the sects of the Zawiya established in the city center of Eskişehir during his lifetime were examined and compared.

Implications (Theoretical, Practical, Social)

It has not been possible to definitively determine Yunus Emre's sect from the researches carried out to date. It seems that, more detailed results can be obtained with a cooperative effort of an expert team consisting of Turkish Language and Literature, History, Art History and Theology branches in order to determine Yunus Emre's sect. In some sources of the related literature, it is strongly claimed that the religious sect that Yunus Emre was belonged to is certainly and clearly determined. However, this research has shown that it is not possible to precisely determine which sect. Yunus Emre was a member of.

Originality/Value

This study puts forward the claim that although it is very important to determine which religious sect Yunus Emre belonged to, it is obviously not possible to find out precisely a certain result about the subject. It is not clear who were the mentors of Yunus Emre in the Zawiya and what were their religious sects.

The newest record in the Zawiya established in the name of Yunus Emre goes back to 15th and 16th century. However, it is generally accepted that the foundation of that Zawiya can be dated to the period of Sultan Orhan or to the period of Sultan Murad I at the latest, since it is stated in the records of the foundation that the zaviyah is an ancient foundation.

In the study it has been seen that the religious sects which the zawiyas obey were varied in the city center of Eskişehir just like in the time of Yunus Emre and their affiliations are quite divers.

Araştırmacı Katkısı: Selma MANAZ (%100).



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 felsefî 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, bâtın 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, şehri 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 *ütöpic* veya *dis-ütöpic* 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 yansıtacak 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 Temsili 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 mekânlar 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 cihânı 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” (Fırlalı, 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 kızlığı 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, divâr, 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 Almanca'ya 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 tasavvufi 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 *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 Risaletü'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 Risaletü'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).



Milletleşme Sürecinde Yunus Emre Yorumları^{1 2}

Serdar ŞİMŞEK³

Başvuru Tarihi: 16.11.2021

Kabul Tarihi: 29.12.2021

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Öz

Türk tasavvuf edebiyatının en önemli şahsiyetlerinden biri kabul edilen Yunus Emre, Anadolu'da halk arasında şiirleri vasıtasıyla bilinmekle birlikte, bilim âleminde ve diğer çevrelerde daha çok Fuad Köprülü'nün çalışmaları sayesinde tanınmaya başlamıştır. Daha sonraki yıllarda Köprülü'nün mirası üzerinden şekillenen Yunus Emre ile ilgili hem bilimsel hem popüler açıdan pek çok çalışma yapılmıştır. Yunus Emre'nin tarihî ve efsanevî şahsiyetini ortaya koyma amacını taşıyan ve şiirlerinin tespiti ve incelenmesine dayanan bu çalışmalarda, birbirinden oldukça farklı görüşler ileri sürülmüştür. Söz konusu çalışmalarda birbirine tezat teşkil eden birçok Yunus Emre portresi kurgulandığı da görülmektedir. Nitekim kimi araştırmacılar onu İslami dönem Türk kültürü dairesi içinde oluşan tasavvuf edebiyatının en önemli mutasavvif şairleri arasında değerlendirirken; kimi araştırmacılar ise çağlar ötesinden günümüze seslenen, hümanist bir şair veya sınıf eksenli çatışmada rol alan bir temsilci olarak değerlendirmişlerdir. Aynı zamanda millî kimlik ve edebiyat kanonu oluşturulması sırasında Yunus Emre'nin millî bir veli olarak değerlendirildiğini söylemek mümkündür. Günümüzde de gerek popüler yayınlarda gerekse çeşitli kültür odaklı alanlarda üretilen eserlerde bu türden yaklaşımların sürdüğü görülmektedir. Bu makalede Yunus Emre ile ilgili üretilen yorumların millî kimlik tasarımıındaki farklı yönelişlere bağlı olarak çeşitlendiğini öne sürülmekte ve özellikle milliyetçi yaklaşım ile hümanist yaklaşım değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Yunus Emre, Milliyetçilik, Hümanizm

Atıf: Şimşek, S. (2022). Milletleşme sürecinde Yunus Emre yorumları. *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 22(Özel Sayı), 155-170.

¹ Bu çalışma etik kurul izin belgesi gerektirmemektedir.

² Bu çalışma, 2021 yılında Kilis'te düzenlenen Vefatının 700. Yılında Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu'nda sözlü bildiri olarak sunulmuştur

³ Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı, serdar.simsek@bilecik.edu.tr, ORCID: 0000-0001-6486-2249



Comments on Yunus Emre in the Process of Nationalization

Serdar ŞİMŞEK⁴

Submitted by: 16.11.2021

Accepted by: 29.12.2021

Article Type: Research Article

Abstract

Considered one of the most important figures of Anatolian Turkish Sufi literature, Yunus Emre, although he is known among the people in Anatolia through his poems, has started to be recognized in the scientific world and other circles mostly thanks to the works of Fuad Köprülü. Considered one of the most important figures of Anatolian Turkish Sufi literature, Yunus Emre, although he is known among the people in Anatolia through his poems, has started to be recognized in the scientific world and other circles mostly thanks to the works of Fuad Köprülü. In the following years, many scientific and popular studies have been carried out about Yunus Emre, which was shaped by the legacy of Köprülü. In these studies, which aim to reveal the historical and legendary personality of Yunus Emre and based on the determination and analysis of his poems, quite different views have been put forward. In these works, it is seen that many Yunus Emre portraits that are in contrast to each other are fictionalized. As a matter of fact, while some researchers consider him among the most important Sufi poets of Sufi literature formed within the circle of Islamic period Turkish culture; some researchers have evaluated him as a humanist poet or a representative who plays a role in class-based conflict, calling out from beyond the ages to the present. At the same time, it is possible to say that Yunus Emre was considered as a national saint during the creation of national identity and literature. Today, it is seen that such approaches continue both in popular publications and in works produced in various culture-oriented fields. In this article, it is argued that the interpretations produced about Yunus Emre vary depending on different orientations in the design of national identity, and especially the nationalist approach and the humanist approach are evaluated.

Keywords: *Mysticism, Yunus Emre, Nationalism, Humanism*

⁴ Bilecik Seyh Edebali University, Faculty of Science and Letters, Department of Turkish Language and Literature., serdar.simsek@bilecik.edu.tr,
ORCID: 0000-0001-6486-2249



Giriş

Anadolu Türk tasavvuf tarihi denildiğinde Mevlâna Celaleddin Rumî, Hacı Bektaş Veli ile birlikte akla gelen ilk figürlerden biri olan Yunus Emre, gerek Türk dilinin en önemli şairlerinden biri olması gerekse tasavvufi görüşleriyle bilinen bir mutasavvıf olması bakımından günümüzde birçok incelemeye konu olmaktadır. 13. yüzyılın sonu ile 14. yüzyılın ilk yarısında yaşadığı tahmin edilen Yunus Emre'nin hayatı ve eserleri hakkında birçok çalışma yapılmış ve yapılmaya da devam etmektedir. Bilindiği gibi Yunus Emre, Osmanlı coğrafyasında birtakım sufi çevrelerinde ve halk nazarında iyi bilinmekle birlikte onun hayatı ve eserlerine dair ayrıntılı bilgilerin ortaya konulması, Fuad Köprülü'nün ilmî çalışmaları neticesinde gerçekleşir. Köprülü'nün 1918 yılında kaleme aldığı "Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar" adlı eseri, bir anlamda Ahmet Yesevî ve Yunus Emre'nin keşfedilmesini sağlayan, onları Türk kültürünün sembol şahsiyetleri hâline kavuşturan kült bir eser niteliğindedir (Ocak, 2012). Öyle ki, Köprülü'nün kendisine Avrupalı Türkologlar nezdinde büyük bir şöhrete kavuşturan söz konusu eseri, özellikle Ahmet Yesevî ve Yesevîlik bilgisi açısından ortaya konulan bilginin "etrafında bir dokunulmazlık ya da ulaşılmazlık hâlesi oluşturmuştur" (Yıldırım, 2012, s. 359). Bu durum Yunus Emre için de geçerli kabul edilebilir. Zira Köprülü'nün adı geçen eserinde ortaya koyduğu bilgiler, Cumhuriyet sonrasında gelişen araştırmaların ve üretilen imgenin referans noktasını teşkil eder. Öte yandan bu dönemde Yunus Emre'nin hayatı, kimliği ve eserleriyle ilgili yoğun tartışmalar yapılarak yeni çalışmalar kaleme alınır. Erken Cumhuriyet döneminde Köprülü'nün izini takip eden Burhan Toprak, Abdülbaki Gölpınarlı gibi araştırmacılar tarafından akademik ve popüler çalışmalar yapılır (Ocak, 2009, s. 98-99). Bu dönemdeki çalışmaların en önemli hususiyetlerinden biri, farklı yorum ve içeriklerle şekillenen değişik Yunus Emre imgelerinin varlığıdır. Nitekim Yunus Emre ile ilgili üretilen yorumların birbirinden oldukça farklı olduğuna, hatta kimi zaman anakronik hatalara düşme pahasına, onun tarihi ve efsanevi şahsiyetiyle edebî kimliği çevresinde yeni imgelerin üretilme gayretine şahit olunur (Ayvazoğlu, 2016; Soileau, 2006).

Şüphesiz Köprülü'nün çalışmaları, Yunus Emre araştırmaları için milat kabul edilmektedir. Diğer yandan Köprülü'nün Ahmet Yesevî ile ortaya koyduğu Yunus Emre kimliği, milliyetçi yaklaşımın da ilk ürünü sayılır. Köprülü'ye göre Yunus Emre, Orta Asya'da İslam sufiliği ile Türk zevkinin terkiibini yapan Ahmed Yesevî'nin Anadolu sahasındaki takipçisi, büyük bir mutasavvıf şairdir. Ayrıca Anadolu ve Rumeli'de büyük bir şöhrete kavuşarak, asırlar boyunca halk içinde yaşama kabiliyeti gösteren Yunus Emre, Ahmet Yesevî'nin tasavvuf anlayışının ve takipçilerinin tesirinde "ateşin bir mutasavvıf" olarak millî bir sanatkâr hüviyetini taşır (Köprülü, 2018, s. 454). Köprülü'nün eserini dikkatle okuyanlar, Türkistan ve Anadolu sahasını temsil eden iki efsanevi şahsiyet arasında münasebet kurulmaya ilişkin gayreti hemen fark ederler. Zira kitabın temel tezi de budur. Öte yandan Köprülü'nün dönemin siyasi ve kültürel etkilerinden dolayı eserini milliyetçi bakış açısıyla kaleme aldığı iddia edilmektedir (Taştan, 2016).⁵

Cumhuriyetin kuruluşuyla birlikte modernleşme ve milliyetçilik düşüncesi ile farklı ideolojilerin etkisindeki yazarların ilgi odağı hâline gelen Yunus Emre etrafında değişik imajların üretildiği gözlemlenir. Yunus Emre'nin tartışılan bir figür olmasına yol açan bu durum, farklı görüşlere sahip kimselerin ideolojik görüşlerini Yunus Emre aracılığıyla meşruiyet kazandırma ve bu fikirlere tarihsel bir zemin inşa etme çabası olarak değerlendirilir. Bazı araştırmacılara göre Yunus Emre, Anadolu tasavvufundaki Türk ruhunun temsilcisi iken, kimi araştırmacılar ise onu Orta Çağ Anadolu'sunda yaşamış hümanist değerleri dillendiren bir Türkmen sanatkârı olarak yorumlar. Bu fikre sahip yazarlara göre Yunus, hümanist değerleri özümsemiş ve şiirlerinde insan sevgisini işlemiştir (Ocak, 2009). Dolayısıyla Yunus Emre araştırmalarında farklı yaklaşımların neticesinde değişik Yunus Emre imgelerinin üretildiği söylenebilir.

⁵ Köprülü'nün eserlerinde ileri sürdüğü tezlerinin daha sonraki yıllarda bir paradigma oluşturduğuna, özellikle Türk halk İslam'ı ile heterodoks İslam ile ilgili görüşlerindeki Orta Asya vurgusunun milliyetçi bakış açısının ürünü olduğuna dair yapılan eleştiriler için bk. (Karakaya-Stump, 2016; Dressler, 2016).

Bu makalede, Türk edebiyatının önemli mutasavvıf şairi Yunus Emre ile ilgili üretilen yorumlar arasında bulunan milliyetçi yaklaşım ile hümanist yaklaşım arasındaki süreklilik tartışılmıştır. Her ne kadar bu iki yaklaşımın ilk bakışta birbirinden oldukça farklı fikirleri içerdiği düşünülse de aslında daha geniş anlamda, her iki yaklaşımın millî kimlik/edebiyat kanonu oluşum sürecindeki hafıza inşasının parçası olduğu görülmektedir. Diğer bir ifade ile Yunus Emre, millî edebiyat oluşturma sürecindeki hafıza savaşlarının önemli bir figürü hâline gelmiş ve değişik imgeler içinde kurgulanmıştır. Bu doğrultuda makalede, milletleşme sürecinde millî kimliği temsil eden şahsiyetlerden biri olan Yunus Emre ile ilgili üretilen yorumlar, millî kimlik ve kanon yaratımındaki süreklilik ve değişiklikler açısından çözümlenmeye çalışılacaktır.

Yunus Emre'yi Tahayyül Etmek

Cumhuriyet döneminden itibaren kültürel sahada genellikle Mevlâna, Hacı Bektaş- ı Veli ve Yunus Emre üç büyük sufi olarak ön plana çıkmıştır. Cumhuriyetin ikonografisinde oldukça büyük yeri bulunan ve ritüelistik uygulamalara benzer bir şekilde anma törenleriyle sürekli hatırlanan/hatırlatılan bu sufiler, âdeta Türklereki hoşgörü, insan sevgisi ve hümanist değerleri yansıtan simge şahsiyetler vasfını kazanmışlardır. Aynı şekilde söz konusu mutasavvıflar hakkında akademik ve popüler nitelikli yayın, toplantı, tören vb. faaliyetler yapılarak bu şahsiyetlerin kolektif bellekteki konumları pekiştirilmektedir. Bu mutasavvıf şairler arasında yer alan Yunus Emre'nin genellikle 1240-41 yılında doğduğu, 1320 yılında vefat ettiği kabul edilmesine rağmen, tarihî hayatı hakkında pek fazla kayıt bulunmamaktadır. Zira hayatı menkıbelerle iç içe geçmiştir (Tatçı, 2013). Esasen Yunus Emre, çok mekânlı anlatı kahramanlarından biridir. Hayatı hakkında üretilen menkıbelerle birlikte birçok yerde mezarının bulunmasından dolayı Yunus Emre'nin Anadolu sözlü kültüründe bir anlatı kahramanı olarak da yer aldığı söylenebilir (Oğuz, 2011).

Yunus'un hayatı hakkında kesin bilgilere elde edilememesi, menkıbelerle desteklenmiş efsanevî bir kimliğe sahip olması, onunla ilgili yorumların çeşitlenmesine, farklı görüş ve yorumların üretilmesine zemin hazırlamıştır (Soileau, 2006, s. 412). Aynı şekilde eserleri üzerinde yürütülen tartışmalar da bu yorum ve imge üretimini güçlendirmiştir. Burada Yunus Emre gibi farklı şahsiyetlerin tartışılması veya yorumlanması, onlara yüklenen anlam ve değerlerle ilişkilidir. Nitekim her şahsiyetin üzerinde oluşturulmak istenen imgenin, kimlik tasarımları, edebiyat kanonu gibi unsurlarla bağı bulunmamaktadır. Bu farklı yorumların arka planında, farklı kesimlerin kendi dinî, ideolojik aidiyetleri doğrultusunda meşruiyet sağlama gayreti de söz konusudur. Bu yaklaşımları temel alan İsen, (1995), Başkal (2004) Soileau (2006), Tunç (2007), Ocak (2009), Ayvazoğlu (2016) gibi araştırmacıların çalışmalarında 20. yüzyılda Yunus Emre ile ilgili üretilen yorumlarda genellikle milliyetçi, hümanist, Alevi, muhafazakâr gibi yaklaşımların öne çıktığı kaydedilir. Elbette dönemin siyasi, sosyal ve kültürel tartışmalarıyla biçimlenen bu yorumlar, aynı zamanda edebiyat, tarih ve kimlik kavramlarının farklı açılardan okunmasının tezahürü olarak değerlendirilebilir. Diğer yandan bu tür yaklaşımların modernleşme sürecinde geleneğin veya geçmişin yeniden kurgulanmasının etkilerini taşıdığını söylemek mümkündür. Kültürel kaynakların yeniden ele alınıp yeni imgelerle sunulması, esasen devlet ve toplumun yeni paradigma düzlemindeki inşa süreciyle de yakından ilişkilidir. Zira yeni fikir ve görüşlerin rehberliğinde oluşturulmak istenen yeni toplum ve insan modelinin kaynaklarını ulusun sembolü hâline gelmiş şahsiyetler teşkil edecektir.

Yunus Emre ile ilgili üretilen farklı yorumları, fakelore ve geleneğin icadı kavramları ışığında tartışan Tunç (2007), bu tür çeşitlenmelerin ve değişik Yunus Emre imajlarının oluşmasını, yazarların kendi düşüncelerinin meşruiyetini sağlamak için tarihsel bir figür olan Yunus Emre'den yararlanma gayretiyle ilişkilendirir. Yazarların fakelore ve geleneğin icadı olarak nitelendirilebilecek metotlara başvurarak Yunus'un hayatı ve eserlerini kendi anlayışları doğrultusunda kurguladıklarını söyler. Bu yorum, Yunus Emre hakkındaki farklı

söylemlerin ideolojik yönünü vurgulamasının yanında fakelore, geleneğin icadı gibi kavramlarla birlikte çözümlemesi bakımından oldukça dikkate değerdir. Nitekim Yunus Emre'nin farklı yorumları, Tunç'un da vurguladığı gibi geleneğin icadı ve başka bir tipolojik çerçevede ele alınarak üretilen fakelore yaratımıyla sıkı sıkıya ilişkilidir. Aynı zamanda folklor disiplininin doğuşundan itibaren milletin sürekliliğini vurgulamak veya geleneği temsil etmeye elverişli şahsiyetleri kendi düşünce anlayışları çevresinde yorumlamak amacıyla sahte folklor örneklerinin kurgulandığı bilinmektedir (Dundes, 2007). Milletin otantik değerlerini ve millî şuuru temsil ettiğine inanılan kahraman ve şairlerin modern çağda yeni ihtiyaçlar paralelinde yeniden ele alınması, aynı zamanda siyaset ve kültürün iç içe geçmesiyle oluşan milletleşme sürecinin de bir parçasıdır. Bu bakımdan kitleleri ulus etrafında birleştirmek için, millî niteliği haiz şahsiyetlerin “yeniden keşfedildiği” görülmektedir. Özellikle millî kimliklerin yaratılması sürecinde, kendi kökenlerini arayan aydınlar, milliyetçi bakış açısıyla geçmişin sesini günümüze taşıyan şair ve yazarları temel alırlar ve onlardan kültürel azizleri yaratırlar.⁶ İşte Yunus Emre de ilk olarak millî kimliğin inşasında yeniden keşfedilen ve romantik milliyetçi tahayyülün ana kaynaklarından biri olarak yorumlanır.

Millî Bir Veli/Şair Olarak Yunus Emre

Cumhuriyet döneminde Yunus Emre üzerine yapılan farklı yorumları muhtelif yazılarında değerlendiren Ahmet Yaşar Ocak (2009; 2012) ilk olarak milliyetçi yaklaşımı zikreder. Ona göre Yunus Emre'yi milliyetçi perspektifle ele alan ilk araştırmacı olan Köprülü'yu “Türk Edebiyatında ilk Mutasavvıflar” adlı eserini yazmaya sevk eden amiller arasında 20. yüzyılın başlarında oluşan siyasi ve kültürel gelişmelerin önemli payı bulunmaktadır. Ziya Gökalp'in romantik milliyetçilik düşüncesinden etkilenen Köprülü, Yunus Emre'yi de bu perspektifle yorumlamıştır. Daha sonraki yıllarda Faruk K. Timurtaş, A. Kabaklı gibi isimlerle devam eden bu yaklaşıma göre Yunus Emre, “İslam sufiliğini Türk geleneksel kültür zevki ve yapısına göre yeniden yorumlamıştır” (Ocak, 2009, s.100). Köprülü'ye göre Yunus'un sanatını meydana getiren iki unsurdan biri olan İslami Yeni Eflâtunculuk felsefesi onun tasavvufi ve ahlaki esaslarını teşkil ederken, dilini, edasını, vezni ve şeklini teşkil eden formun ise millî unsur olduğunu vurgular. Ayrıca bu iki unsurun birbirinden ayrılmayacağını ifade eden Köprülü, Yunus'un sanatının “tamamıyla millî, yani zevk bakımından tamamen Türk” olduğu sonucuna varır (Köprülü, 2018, s.450). Ayrıca tasavvufun esaslarını, vahdet-i vücud felsefesini sade ve temiz bir Türkçeyle eserlerinde işleyen Yunus Emre, Orta Asya'dan Anadolu'ya süreklilik gösteren Türk sufiliğinin önemli şahsiyetlerinden biri olmuştur. Bu yaklaşım, Abdülbaki Gölpınarlı, Burhan Toprak ve diğer araştırmacılar tarafından eleştirilse de günümüzde de Yunus Emre ile ilgili literatürün önemli bir bölümünde bu yaklaşımın izleri görülmektedir. (Ocak, 2009, s. 100-101). Ayrıca sonraki yıllarda hümanist söylemin de temel argümanlarını etkilediği söylenebilir. Zira ilk defa Köprülü'nün çalışmalarında ortaya koyduğu bakış açısı ve inşa ettiği Yunus Emre imgesi, gelişerek devam etmiştir.

Diğer yandan bu yaklaşımı, millî veli icadı/yaratımıyla da ilişkilendirmek mümkündür. “Millî Bir Veli Yaratmak, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar Üzerinde Farklı bir Okuma Denemesi” isimli oldukça zengin ve dikkate değer makalesinde Yahya Kemal Taştan (2016), Köprülü'nün çalışmasını, millî kimlik inşasında başvurulan “aziz inşası” yönünden değerlendirir. Esasen Köprülü'nün Ahmed Yesevî ve Yunus Emre'yi

⁶ Edebiyatın kanon şeklinde biçimlenmesinde kültürel aziz/kahramanların merkezi bir yeri bulunmaktadır. Nitekim kanonik metinlerin yaratıcısı yazar ve şairlerin yeniden hatırlanarak ulusal belleklerde yer edinmeleri sağlanır. Geçmişin sesini, millî karakteri, saf, bozulmamış dili temsil eden bu yaratıcılar, millî edebiyatın esas kaynakları olarak tanımlanırlar. Millî edebiyatın inşa edilmesinde söz konusu kültürel azizler, dinî sistemleri de hatırlatacak bir şekilde, âdeta kutsallaşma sürecine dâhil olurlar ve “ölümsüz ruhları” sürekli anma törenleriyle yüceltilir, böylece ritüelistik uygulamalarla kült mertebesine ulaşırlar. Avrupa'da şair, yazar ve azizlerin kültürel aziz şeklinde yorumlanması için bk. (Dović ve Helgason 2019).

merkeze alarak Orta Asya'dan Anadolu'ya tevarüs eden kültürel sürekliliğin birtakım şahsiyetlerle devam ettiğini gösterme çabası içinde olduğunu iddia eder. Köprülü'nün kült eserinin İttihatçıların Türkçü toplum projesiyle birlikte okunması gerektiğine dikkat çeken Taştan, dönemin milliyetçilik politikalarıyla eser arasındaki yakın ilişkiyi vurgular. Aynı zamanda Avrupa'da milliyetçi aydınların millî kahramanların ve efsanevi anlatıların kökeni olarak addettikleri Orta Çağın temel referans noktasını oluşturduğuna dikkat çeker. Zira edebî ortaçağcılık hareketi “modern dönemde yeni millî kimlikleri tarihi, kültür, ahlak, milletin özgün değerleri açısından besleyen biri millî hazine niteliğindedir (Taştan, 2016, s.58).⁷ Nitekim milliyetçilerin ulus kimliklerinin inşasında temel referans dönemi kabul edilen Orta Çağ, millî kahramanların, azizlerin, şairlerin yaşadığı altın çağ olarak ifade edilir. Edebî ortaçağcılık hareketinin en önemli unsurlarından biri kutsal kitaplara, menkıbelere dayanan millî veli/aziz yaratımıdır. Avrupa'da azizler etrafında teşekkül eden millî kahraman yaratımı hem sekülerleşme hem de millî bilinç yaratılması sürecinde gerçekleşir. Diğer yandan Taştan, İrlanda'nın millî azizi olarak kabul edilmesini sağlayan Aziz Patrick'i inşa eden Stefan Czornowski'nin eseri ile Köprülü'nün eseri arasında ilgi kurarak her iki eserin şekil, muhteva, metot bakımından benzerlik taşıdığını ifade eder. Czornowski, Aziz Patrick'i efsanevi ve tarihî kimliğini ayrı ayrı işleyerek İrlanda'nın millî azizi olarak takdim etmiştir. Köprülü de Orta Asya'dan Ahmet Yesevi ile Anadolu'dan Yunus Emre'yi millî edebiyatın tasavvufi cephesindeki azizleri olarak inşa eder. Esasen onun bu yaklaşımı, Köprülü'nün ve İttihatçıların Türkçü edebî yaratım ve kimlik inşasıyla da örtüşmektedir. Zira Ziya Gökalp'in tesriyle Köprülü, “tarihî şahsiyetleri millî kahramanlara dönüştürmeye ve tarihin bir bakıma millî yorumunu geliştirmeye yönelmiştir” (Taştan, 2016, s.59).

Taştan'ın (2016), Köprülü'nün Ahmet Yesevi ve Yunus Emre arasındaki sürekliliği gösterdiği çalışmasında milliyetçilik hareketlerindeki kahramanların ve azizlerin tekrar yorumlanması şeklinde çözümlemesi, milletleşme sürecinde entelektüellerin kimlik ve sembol üretimiyle ilgilidir. Nitekim modern milliyetçilik hareketlerinde yeni kimliğin birtakım sembolleri ve kavramları olmak zorundadır. Avrupa'da yeni kimlik inşa sürecinde de ulusları tanımlayan, ayırt eden veya “var eden” bileşenler bulunur. Her ulus kurucu atalar, tarih, kahramanlar, kültürel ve tarihî abideler, yemek, mimarı gibi kimlik doğrulama listesi olarak da tanımlanabilecek ulusu temsil eden unsurları kapsar (Thiesse, 2018, s.153-154). Yeni millet inşası aynı zamanda geçmişin tekrar tahayyül edilmesini gerektirmektedir. Millet inşası kolektif anlatılar icat etmek, muhayyel bir cemaatin ideolojisini yurttaşlara benimsetmekle mümkün olabilir. Elbette millet inşasında aydınların ve edebiyatın önemli rolü ulunmaktadır. Millî edebiyat, millî kimliğin vazgeçilmez kaynağıdır. Edebî ve tarihî anlatılar, geçmişin sesini barındıran yazar ve şairler, milliyetçiliğin temel referansını oluşturur. Yeni toplumsal kimliklerin oluşumunda bu tür şahsiyet ve anlatılara ihtiyaç duyulmaktadır. Dolayısıyla tarihî şahsiyetlerin yeniden yorumlanması, milliyetçi kimlik yaratımında sık rastlanılan bir durumdur. Millî edebiyat kanonunun nasıl oluştuğunu irdeleyen Jusdanis (2018, s.86-87), özellikle gecikmiş modern toplumlarda edebiyatın önemli vazifeleri üstlendiğini belirterek edebiyatın milletin hayalî aynası olarak hem bir milletin tezahürü hem de millet-oluşturma sürecinin parçası olduğunu vurgular. Edebiyat kanonunu bir anlatılar toplamı olarak bir cemaatin üyelerinin ortak bağlarını anlamalarını sağlayan hikâyeleri şeklinde tanımlayan Jusdanis, edebiyatın bir milletin geçmişinin, şimdisinin ve geleceğinin hikâyesini anlattığını, bu bakımdan edebiyat kültürünün milletin bütünlüklerini pekiştirmek ve gecikmiş modernleşmeye hazır olduklarını göstermek isteyen etnik cemaatler için vazgeçilmez bir öneme sahip olduğuna işaret eder.

⁷ Hasan Aksakal da Türk politik kültüründeki millî romantizmi incelediği çalışmasında, romantik düşünceye bağlı figürlerin kaleme aldığı eserlerdeki hâkim temalar arasında “Orta Çağ merakı”ndan söz eder. Esasen bu yazarlar, altın çağ olarak tahayyül ettikleri Orta Çağdan devşirdikleri kahramanları, azizleri, olayları vb. eserlerinde yorumlamışlardır. Namık Kemal, Ziya Paşa, Ziya Gökalp, Fuat Köprülü, Yahya Kemal, Nazım Hikmet, Atsız gibi pek çok Türk romantigi, tahayyül ettikleri dönemi, kendi anlayışları içerisinde işlemişlerdir (Aksakal, 2015, s. 48-50).

Taştan'ın II. Meşrutiyet döneminde millî kimliğin kurgulanmasında yararlanılan millî veli icadı vurgusu, Cumhuriyet sonrasında da takip edilen ulus kimlik inşasındaki çabalarda da benzerlik gösterir. Zira millî veli/aziz icadı, Cumhuriyet sonrasındaki milletleşme sürecinde oluşturulmak istenen millî edebiyatın kaynakları arasında yer alır. Hatta farklı yaklaşımların birleştiği esas unsur, Yunus Emre'nin millî kimliğin ve edebiyatın sembol şahsiyeti hâline getirme çabasıdır. Nitekim birbirinden taban tabana zıt görüşler öne sürülse de ortak unsur Yunus Emre'nin arzu edilen toplumsal kimliğin önemli bir figürü olmasıdır. Dolayısıyla edebî ortaçağcılık kavramı ekseninde oluşturulan millî aziz/şiar inşasının, Cumhuriyet dönemindeki çalışmalarda da devam ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Nitekim bu dönemde, Yunus Emre ile ilgili edebiyattan tiyatroya, müzikten sinemaya varıncaya kadar, çeşitli türlerde pek çok araştırmacı, yazar ve şairin eliyle oldukça zengin literatür meydana getirilir. Yeni bir ulus tahayyülünü benimseyen Cumhuriyet aydınlarının yeni figürlere ihtiyacı doğrultusunda, birçok şair, yazar veli vb. yeni imgelerle sunulmuştur. Burada Yunus Emre, ulusu tahayyül tarzının parçası olarak yorumlanan bu yaklaşım, Cumhuriyet sonrasında da devam etmiş, Yunus Emre Türkçenin en büyük şairleri arasında gösterilmekle birlikte millî kimliğin sembol şahsiyetlerinden biri hâline gelmiştir.⁸ Cumhuriyet dönemindeki kimlik inşasında başvurulan referanslardan biri, Yunus Emre gibi tarihte yaşamış bir sufi şairin, millî vasfı daha da belirginleşecek, aynı zamanda millî edebiyatın kaynağını teşkil edecektir. Nitekim “devlet ulus inşa sürecine dâhil olur olmaz, özellikle kıymetli bir kaynak olarak kültüre başvurur” (Dieckhoff, 2018, s. 89). Yunus Emre'nin şiirini inceleme ve çözümlemeyi temel alan çalışmalarla edebî kimliği ile millî vasfı daha ayrıntılı bir işleme tabi tutulurken, hangi yüzyılda yaşadığı, nasıl bir tasavvufi çevre ile ilişkili olduğu gibi çeşitli problemleri irdeleyen tartışmalar yapılır. Halk arasında ilahileri ve menkıbeleriyle tanınan Yunus Emre, aydınların vasıtasıyla yeni bir okumaya tabi tutulur ve yeni Yunus Emre imgesiyle tekrar halka sunulur. Elbette bu yeni Yunus imgesi, farklı bilgilerin zenginleştirdiği bir imgedir. Zira aydınların elinde tekrar tahayyül edilen Yunus Emre, değişik fikir ve ideolojiye sahip aydınların kendi kimlik tasarımlarına göre yeniden yorumlanarak farklı Yunus Emre imgelerinin doğmasına sebebiyet vermiştir.

Cumhuriyetin kurulmasıyla birlikte millî kimlik inşası sürecinde yeni bir edebiyat vücuda getirmek isteyen aydınlar arasında millî edebiyatın kaynağı olarak halk edebiyatını esas alınmasına dair tartışmalar yapılır (Eskin, 2017, s.106-110). Nitekim Ziya Gökalp'in millî kültürün kökeninin halk edebiyatı olduğu, “güzîdeler”in halka doğru giderek folkloru, âşık ve tekke şiirini öğrenerek millî karaktere sahip olacaklarına dair görüşü, bu dönemde de etkilidir (Gökalp, 2019, s.199-201). Diğer yandan millî edebiyatın teşekkülünde halk edebiyatı ve Batı edebiyatından faydalanmak gerektiğine işaret eden Gökalp'in vurguladığı hususlardan biri de Dede Korkut, Yunus Emre, Kaygusuz Abdal, Âşık Ömer gibi halk şairleri ile Nasreddin Hoca, Karagöz gibi halk tiplerine özel geceler tertip edilerek halka sunulmasıdır (Gökalp, 2019, s.260). Bir anlamda anma törenleri vasıtasıyla millî şairlerin kolektif bellekte sürekli hatırlanmasını amaçlayan bu yaklaşım, Cumhuriyet sonrasında Yunus Emre'yi içerir. Bu bağlamda ilk yüceltilen ve anma töreniyle hatırlanan millî şairlerden biri, Yunus Emre olur. Cumhuriyet dönemindeki inkılap edebiyatı yaratılmasıyla ilgili çalışmada Eskin (2017, s.116), Yunus Emre ile ilgili çalışmaların dönemin bakış açısıyla “geleneğin icadı/inşâi karakterinin somut misali” olarak nitelendirir. Zira aydınların Yunus Emre'yi yeniden yorumladıklarını belirterek, onun millî ülküyü temsil eden, milliyetçi bir şair olarak tahlil edildiğinden söz eder.

⁸ Millî kimliğin inşasında ve edebî kanon yaratımında edebî figürlerden yararlanılması, Sovyetler Birliği'nde de görülür. Bünyesinde barındırdığı toplulukları ulus hâline getirebilmek için kültürel sembollerden, tarihi kahramanlardan ve edebî figürlerden yararlanan Sovyet iktidarı, tarihi ve geleneği yeniden kurgular. Örneğin Çağatay Türkçesinin en önemli şairlerinden Ali Şir Nevâyî, 1920-1940'lı yıllardan itibaren Özbek ulusal kimliğinin sembol şahsiyeti ve Özbek edebiyatının kurucusu kabul edilir. Sovyet öncesinde Ceditçi aydınlar tarafından başlatılan kanonlaştırma süreci, Sovyet döneminde tamamlanır. Sovyetler Birliği'nde yeni ulus kimliklerinin yaratılması sürecinde geleneğin icadı metodunun Ali Şir Nevâyî örneğindeki uygulanması hakkındaki bir inceleme için bk. (Shin 2017).

Esasen bu yorumun dönüm noktalarından birini, 1929 yılında Türk Halk Bilgisi Derneği tarafından ülkenin çeşitli yerlerinde tertip edilen anma törenleri oluşturur. 1927 yılında kurulan ve Anadolu sahasından folklor ürünlerinin derlenmesini amaç edinen bu dernek, halk bilgisi derlemelerinin yanı sıra önemli şahsiyetler ve olaylar hakkında özel günlerin tertip edilmesini de gaye edinir. Bu amaçla tertip edilen anma törenlerinden biri Yunus Emre ile ilgilidir (Öztürkmen, 1998, s.58- 60). Söz konusu dernek, 15 Nisan⁹ tarihini “Yunus Emre Günü” ilan eder ve 1929 yılında on iki şehirde ihtifal tertip eder. Bu anma törenlerinde Yunus’un hayatı ve eserleri hakkında konferanslar verilir, şiirleri okunur. Dernek tarafından yayımlanan kitapta Mehmet Halit, Fuat Köprülü, Ziyaeddin Fahri ve Aka Gündüz’ün yazıları ile Necip Fazıl, Faruk Nafiz, Ziyaeddin Fahri ve İsmail Hikmet’in şiirleri yer alır. Son bölüm ise Yunus Emre’nin seçilmiş şiirlerine ayrılır (THBD, 1929).

Bu anma seferberliğini yeni bir hafıza politikası üretimi olduğunu vurgulayan Eskin, 15 Nisan gününü Yunus Emre’yi anma günü olarak kutlanmasını içeren bu ihtifal hakkında Hâkimiyeti Milliye gibi çeşitli yayın organlarında yazılar yayımlandığını, bu yazılarda Yunus Emre, mutasavvıf kimliğinden ziyade, Anadolu Türklüğünün lirik şairi, halkçı, öz Türkçenin temsilcisi olarak yorumlandığını belirtir (Eskin, 2017, s.117-120). Köprülü’nün eserinde millî veli şeklinde inşa ettiği Yunus Emre imgesi, bu ihtilaf neticesinde Cumhuriyet dönemine taşınır. Anma günü için yayınlan eser, Köprülü’nün inşa ettiği imgenin kabul edildiğini gösterir mahiyettedir. Öyle ki anma törenine katılan Köprülü’nün Yunus Emre ile ilgili yazısı kitabın başında sunulur. Eserin başında yer alan “Yunus Emre’yi Niçin Seviyoruz” başlıklı yazıda ise Yunus, klasik edebiyatında kaybolmak üzere olan Türkçeyi ebedileştiren mutasavvıf şair şeklinde nitelendirilir. Öte yandan geçmişte felsefi mistisizmi temsil eden Yunus Emre, artık “millî hayatın ve maşerî mefkûrenin ilham eylediği içtimâî mistisizmi” temsil edecektir. Dolayısıyla bu anma merasimi gençliğe tarihi, istikbali düşündürmek, felsefi ve bedîî yaşayışın yüksek ve ince zevklerini aşlamak için derneğin iyi ve uygun bir vasıtaya müracaat ettiği kanaatini taşıdığı belirtilir (THBD 1929, s.3-9). Yine Aka Gündüz’ün yazısında “hiçbir vakit tasavvufun malı olmayan Yunus, muhitini, neslini ve sonraki nesilleri hayatiyete, sürüp götürmek isteyen bir millî mücahittir, Yunus Emre dünün, bugünün ve yarının büyük Türk’ü” olarak yorumlanır (Gündüz, 1929, s. 29). Dikkat edilirse millî edebiyatın esas kaynaklarından biri şeklinde tasavvur edilen Yunus’un Türklüğü ve millî vasfı oldukça ön plandadır. Aynı zamanda milletin hikâyesini anlatan yeni edebiyat kanonuna, modern öncesi dönemde şiirlerini söyleyen Yunus Emre gibi şairlerin eserlerinin yaratılış bağlamından ayrı bir şekilde yorumlanıp dâhil edildiği gözlemlenir. Özellikle sade Türkçeye vurgu oldukça önemlidir. Nitekim J. G. Herder’in volk kavramında vurguladığı, dilin bir topluluğun tarihsel geleneğini ve kimliğini aktaran, milletin devamlılığını sağlayan ve öteki topluluklardan farklılığını idrak etmesini sağladığı düşüncesinin Cumhuriyet seçkinlerinin halkı merkeze alan edebiyat yaklaşımına önemli etkisi vardır (Kahraman, 2009, s. 120).

Yunus Emre’nin millî edebiyatın erken dönem şairlerinden biri olduğu ve bu yönüyle Türk kültürünü temel alan edebî yönelişe de kaynak ettiği görülmektedir. Meşrutiyet yılları ile Cumhuriyet sonrası dönem yakından incelendiğinde pek çok yazar ve şairin Yunus Emre’nin tesiriyle yeni edebiyat eserleri kaleme aldıkları anlaşılmaktadır (Önal, 1991). Diğer yandan Yunus Emre ile ilgili millî romantik yorum daha sonraki yıllarda Türk Yurdu, Hisar, Türk Edebiyatı vb. çeşitli periyodiklerle, F. Kadri Timurtaş, Sezai Karakoç, Mehmet Kaplan, Ahmet Kabaklı gibi isimlerle devam etmiştir. Fakat başlı başına yeni bir edebiyat kanonunun yaratılmasında milliyetçi-muhafazakâr perspektifle ele alınan bu yorum, özellikle 1940’lı yıllardan itibaren başlayan ve sonraki yıllarda gelişerek devam eden hümanist yoruma karşı savunmacı bir mahiyete

⁹ Yunus Emre’yi anma gününün 15 Nisan tarihinin seçilmesinin nedeni şu şekilde açıklanır: “şairin şiirlerinde tasavvuf renkleri arasında yaşatılan ve şiirinin en galip unsuru olan tabiat güzelliği düşünmeli, bu yüzden 15 Nisan günü Yunus’u anmak günü yapmalıdır” (THBD, 1929, s.3).

bürünecektir. Hümanist değerlerle Yunus Emre'nin düşünce ve mesajlarını birleştiren bu söylem, ortaya yeni Yunus Emre imgelerinin çıkmasından başka, değişen edebiyat kanon anlayışı ile kimlik tasarımlarının da ipuçlarını vermektedir.

Hümanist Söylemde Yunus Emre

Yunus Emre ile ilgili çeşitli araştırmalar içinde özellikle onu hümanist bir şair olarak değerlendiren yaklaşım, belli çevrelerde taraftar bulan ve benimsenen bir yaklaşımdır. Esasen bu yaklaşım, belli bir paradigma değişikliğini ve aydınların kültürel yönelişlerini de içermekle beraber millî kimlik kurgusunun farklı bir yorumuna da işaret etmektedir. Zira Taştan'ın (2016, s.58) da vurguladığı gibi “Genellikle din ve millî kimliği bir arada düşünen milliyetçi hareketler milletlerin menşesini Ortaçağda ararken, seküler niteliğe sahip ve milliyetçiliği laiklikle bağdaştıran hareketler ise antikçağı referans almışlardır.” Dolayısıyla yeni bir kimlik tasavvuru bağlamında Yunus, Emre, Mevlâna gibi şahsiyetler hümanist söylemle değerlendirilir. Geniş kitlelerin nazarında yüksek bir mertebede bulunan söz konusu sufilerin, aslında Batı medeniyetinin kültürel kökenlerinde yer alan sevgi, hümanizm, hoşgörü gibi değerlerin geleneksel aktarıcıları olduğu dile getirilir. Bu velilerin sağladığı meşruiyet, hedeflenen geçmiş algısının metafizik yönlerinden birini teşkil eder. Zira geçmişle gelecek arasındaki süreklilik, birtakım tarihi ve kutsal şahsiyetlerin yardımıyla inşa edilmeye çalışılır.

Ocak'a (2009, s.101) göre kökenini 1940'lı yıllarda takip edilen hümanist eğitim ve kültür politikasından alan bu yaklaşım, Yunus Emre ile birlikte Mevlâna, Hacı Bektaş Veli gibi şahsiyetleri de içine almaktadır. Bu yaklaşımın en belirgin tezi, Yunus Emre'nin mutasavvıf, sufi kimliğinden ziyade hümanist değerlerin temsilcisi olmasıdır. Yunus Emre'nin dünya ve özellikle Batı kimlik değerlerine uyumlu bir figür olarak sunulmasını içeren bu yaklaşım, aynı zamanda yeni kimlik tanımını vurgular. Öte yandan yeni imge icadında esin kaynakları milliyetçilerden oldukça farklı olan bu grup, kendi içinde de farklı görüşlerinin dile getirildiği bir söylemi kapsar. Esasen İslami kültürel öğeleri dışlamaya çalışan kimi yazarlara göre Yunus hakikatte Anadolu'nun putperest kültürlerinin de şekillendirdiği Türkiye halklarının ortak bir ürünüdür. Hümanist değerlerin sürekliliğini vurgulamak için başvuru olan bu hümanist söylemin esas işlevi, yeni ulus tahayyülündeki Anadolu milletinin farklı bir bellek içinde kurgulanmasıdır.

Bilindiği gibi, Yunus'un Divan'ını ilk kez 1933 yılında yayımlayan Burhan Ümit, Yunus'u “bunalımlı bir entelektüel” olarak değerlendirir (Ayvazoğlu, 2016, s.47). Köprülü ve diğer milliyetçi yaklaşımlardan oldukça farklı olan bu yorum, esasen daha sonraki yıllarda gelişen hümanist söyleme de zemin hazırlar. Yine 1940'lı yıllarda Yunus Emre'ye yönelik ilginin arttığı bilinmektedir. Nitekim Yunus Emre divanlarının yetersiz görülmesi sebebiyle devlet eliyle ciddi bir tarama gerçekleştirilir. Milli Eğitim Bakanı Hasan Ali Yücel, bütün valiliklere Yunus'a ait kabul edilen bütün şiirlerin derlenerek yetkili makamlara teslim edilmesini ister (Ayvazoğlu, 2016, s.75). Aynı dönemde devletin kültür politikası doğrultusunda Yunan ve Latin klasiklerinin tercüme edilmesi sonucunda hümanizm düşüncesinin kökenleri üzerine ilgi uyanır.¹⁰ Özellikle bu dönemde Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren Türk aydınlanması bağlamında “hümanizma” düşüncesine duyulan ilgi, yeni bir hümanizma arayışlarını da beraberinde getirir (Yıldırım, 2012, s.223-244). İşte bu düşünsel kaynaklardan beslenerek ortaya çıkan Mavi Anadolu hareketi, Türk millî kimliğinin tanımlanmasında ve

¹⁰ Esasen Türk hümanizması düşüncesi, çeviri ve Tercüme bürosu sayesinde yaygınlık kazanır. 1939 yılında tertip edilen Birinci Türk Neşriyat Kongresinde antik modern klasiklerin devlet tarafından tercüme edilmesine yönelik görüşler, 1940 yılında kurulan Tercüme Bürosu'nun da çalışmalarını tayin eder. Maarif Vekâleti bünyesinde oluşturulan Tercüme Bürosu'ndaki çeviri ve yayıncılık faaliyetleri, bir anlamda ulus kimlik inşasında ve Batılılaşma sürecinde yeni Türk edebiyatının veya kanonun oluşturulmasında kaynak vazifesini üstlenir. Özellikle hümanizm kavramıyla ilişkili eserlere öncelik verilerek Türk rönesansına ideolojik bir zemin hazırlanır (Gürçağlar, 2018, s.69-76).

edebî kanonun inşasında farklı görüşlere sahip bir harekete olarak temayüz eder. Bu hareket, Batı düşüncesini kendi öz kaynaklarında bulma ve var olan tarihî ve kültürel birikimleri kendi anlayışları içinde yorumlamaya dayanır. Anadolu coğrafyasında yeni bir millet yaratma kurgusunu içeren bu söylem, Sabahattin Eyuboğlu, Halikarnas Balıkcısı, Azra Erhat gibi isimlerle temsil edilir (Yıldırım, 2012, s.245-46).

Türk hümanizmi anlayışının farklı bir yorumunu temsil eden Mavi Anadolu düşüncesi, edebî kanonun yapılandırılmasında önemli etkileri olmuştur (Akyıldız ve Karacasu, 1999, s.27). Zira Mavi Anadolu Hümanizmi olarak değerlendirilen görüş, bir yanıla Avrupa hümanizminin değerlerine bağlı iken, diğer yanıla Anadolu coğrafyasındaki topluluk ve kültürleri kucaklayan millî kimlik kurgusuna yaslanmaktadır. Kendinden önceki Orta Asya ve Anadolu'nun sürekliliğinin içeren, Türklük vurgusu belirgin kimlik tasarımının aksine, Avrupa kültürünün kaynağı olarak gördükleri antik Yunan ve Latin uygarlıklarını da yaratan, yüzyıllar içinde harmanlanmış Anadolu uygarlığını yüceltirler (Akyıldız ve Karacasu, 1999, s.29-30). Bu anlamda Türk hümanistleri muhayyel bir Anadolu kimliği tasarımına sahiptirler ve toprağa bağlı bir millet tahayyülünü geliştirirler. Cumhuriyet öncesi kültürel birikimi öz kültür olarak tanımlayan Mavi Anadoluçular, bu kültürün kökeninde farklı toplulukların birlikte oluşturduğu toplumsal, edebî, siyasal, ekonomik bütünlüğü vurgularlar. Dolayısıyla öz kültürün anlatılarını ve değerlerini oluşturan yazar, şair mutasavvıflar bu perspektifle ele alınır. Aynı şekilde edebî kanon ve millî kimlik tasarımının farklı bir cephesinde duran Türk hümanistleri, Yunus Emre'yi de edebiyat kanonunun kurucu dehalari arasında kabul ederler (Akyıldız ve Karacasu, 1999, s. 31-39).

Bu bağlamda yazar ve çevirmen Sabahattin Eyuboğlu'nun görüşleri, Mavi Anadolu hareketinin hümanist kanon inşa sürecindeki etkisi bakımından oldukça anlamlıdır. Zira Eyuboğlu, Anadolu hümanizması perspektifinden kendi kültürel azizini yaratma çabasıdadır. Yunus Emre ile ilgili kaleme aldığı eserinde halk merkezli bir düşünce geliştiren Eyuboğlu, Yunus Emre'yi de bu yaklaşımla değerlendirir. Ona göre Yunus Emre'nin düşüncesinin merkezini, insan sevgisi teşkil eder, fakat bu insan sevgisi, hümanist değerlerle uyumludur. Yunus Emre "artık ümmet malı değil, millet malıdır" düşüncesiyle onu millî kimlik içinde değerlendirmemiz gerektiğini belirten Eyuboğlu, hak için halktan yana olan Yunus Emre'nin dindar olmasına rağmen softalara ve yobazlara karşı duran, aynı zamanda insanları insan olmaya çağırان, hümanizmin özünü de içeren insanlığı birbiriyle kaynaştıran, yoksulların, ezilmişlerin şairi olarak yorumlar (Eyuboğlu, 1966). Diğer yandan Yunus Emre'yi tasavvufi kimliğinden soyutlayarak onu hümanist değerlerin temsilcisi olarak konumlandırır:

... Yunus bütün dindarlığına, Müslümanlığına karşın hiçbir dinin adamı değil, hatta bir din adamı bile değil, tersine bütün dinlerin ötesinde, camilerin kiliselerin dışında, hele softaların, yobazların düpedüz karşısında kitapsız, tapınmasız, törensiz, kiblesiz bir inancın adamıdır. Bu inancın tek kuralı, yasa, dogması sevgidir, en geniş, en sınırsız, en insanca anlamıyla sevgi. (Eyuboğlu, 1966, s.28-29).

Yunus'un Türklüğüne ve Anadolu Türk dilinin gelişimindeki önemine odaklanan erken Cumhuriyet dönemi denemelerinde olduğu gibi Eyuboğlu, Farsça ve Arapçanın entelektüel dil olduğu bir zamanda Yunus'u Türkçe şiir söylemesini önemli görür. Yunus Emre ümmet şairi değil millet şairidir vurgusu da oldukça anlamlıdır. Muhayyel bir Anadolu milletinin Türk hümanizmasının değerlerini Türkçe olarak dile getiren şairin yeni bir imge icadı yoluyla edebî kanonun içinde değerlendirildiğini söyleyebiliriz.

Türk hümanizmi düşüncesinden etkilenen şair ve yazarlardan biri olan Ceyhun Atuf Kansu'nun da Yunus Emre ile ilgili görüşleri, hümanist yaklaşıma yakın olmakla beraber Marksist düşüncenin kimi renklerini de barındırır. Zira onun Yunus Emre yorumu, sınıf çatışmasını da içerir. Kansu (1971), "Anadolu Halk Tarihinde

Yunus Emre” başlıklı yazısında, Yunus Emre’nin tarihî şahsiyetini açıklarken, Anadolu’nun kaos ortamına vurgu yapar. Özellikle onun öğretisinin İslam gizemciliği, Türk halk gizemciliği, doğacı Türk inançları ve Anadolu’nun eskil ekini olduğunu belirtir. Aynı şekilde onun kaynaklarından birinin İslam gizemciliği ile Türk boylarının eskil inançlarını birleştiren Horasan Erenlerinin eski Anadolu Eti, Frikya, İyon gibi bir terkip meydana getirdiğini öne sürer. Diğer yandan Kansu’ya göre Yunus Emre, dost bir düzenin kurulması için çabalayan bir kişidir.

Bu düzene karşı savaşıacaktır gönül atına binmiş yoloğlu, derviş Yunus. Orta çağ tarihinde bu düzenin toplumsal dokusu derebeyliktir. Avrupa’da feodalite, Anadolu’da Moğol kırımının, Selçuklu yıkımının ardından türemiş Anadolu beylikleridir. Bu devrimci su, Yunus Emre’ye, yüzyıl önceden, Baba İshak devriminden gelmektedir: Bir dost düzeni kurulmalıdır. Ne yolla? Gönül yolu ile ... Bu düzen uğruna savaşıacaktır Yunus: Öğretisini yayacak, halk arasına karışacak, halk gibi söyleyecek, halkı uyarıp, uyandıracak; yoksulluğu, ölümü ve ezinci yenmek için halkın önünde yola düşecek, Baba İshak’tan Baba Bektaş’a, Anadolu halk gizeminin insançı devriminin bir bölük eri, bir savaşı olacaktır (Kansu, 1971, s.423).

Mavi Anadolu hareketinin yeni tarih ve kimlik inşası etrafında şekillenen hümanist Yunus imgesi, sonraki yıllarda da devam eder. Özellikle 1971 yılında düzenlenen Uluslararası Yunus Emre Semineri’nde sunulan bildiriler arasında Yunus’u hümanist bir şair olarak değerlendiren bildiriler bulunmaktadır. Örneğin Gönül Alpay (1971) Yunus Emre’nin hümanizmasının temellerini incelerken, kültür bakanı T. S. Halman (1971, s.111-118) ise Türk hümanizmasının ilk temsilcilerinden kabul ettiği Yunus Emre’nin lirik şiirleri, yaşayan Türkçeyi ustalıklı kullanması ve “insanlık değerlerine inanan, yobazlığı kınayan, Tanrı ve insan sevgisine dayanan hümanizması” sayesinde yüzyıllar boyunca değerini koruduğunu, hem ulusal kültürü geliştiren hem de şiirsel söyleyişte ve felsefede evrenseli yakalayan bir şair olduğunu belirtir. Diğer yandan Yunus, yobazlara karşı, öz değerlerini koruyan gerçek bir mümin, Tanrı ve insan sevgini birlikte işleyen ulu bir Türk ozanıdır. Halman’ın görüşlerinin Sabahattin Eyuboğlu’nun düşüncelerinden farklı olmadığı, daha seküler yorumla Yunus’u değerlendirdiği söylenebilir (Maraş, 2005, s.35).

Görüldüğü gibi, hümanist söylem, çeşitli çevrelerde devam etmiş, hatta Kültür Bakanlığı tarafından benimsenmiştir. Bu söylem, 1990’lı yıllarda akademik ve popüler yayınlarda sürdürülmüş, özellikle UNESCO’nun 1991 yılını “Yunus Emre Sevgi Yılı” ilan etmesinin ardından düzenlenen sempozyumlarda, neşredilen kitap ve makalelerde de işlenmiştir (Soileau, 2006, s.453-454). Yunus Emre ile ilgili hümanist yaklaşımda, yeni bir kimlik, tarih ve edebiyat yorumuyla karşılaşılır. Tasavvufi kimliğiyle tanınan ve şiirlerini İslam, Kur’an, tasavvuf kaynağından edindiği bilgilerle terennüm eden Yunus, bu kimliğinde ayrı, evrensel insanlı değerleri dillendiren, hümanist şair kimliğinde icat edilir. Farklı bir Yunus imgesini sunan bu yaklaşım, esasen bazı Türk entelektüellerinin kimlik tasarımları ve kanon anlayışlarıyla ilintilidir. Erken cumhuriyet dönemindeki kimlik arayışlarının izlerini taşıyan bu yaklaşım, bir anlamda Batılı ve hümanist değerlerle uyumlu, seküler bir şair inşa etme kaygısını taşımaktadır. Zira Yunus’un bir Türk ozanı olarak nitelendirilmesi ve sade Türkçesine olan vurgu, onu millî edebiyat kanonu dâhilinde değerlendiren, ama yeni bir yorumla bağdaştırma gayretinin bir tezahürüdür. Cumhuriyet döneminde farklı ideolojik anlayışlara bağlı aydınların millî kimlik ve edebî kanon inşasında Yunus Emre’yi kültürel aziz olarak inşa etme gayreti, farklı yorumlara dayanmakla birlikte aynı inşa faaliyetinin sonucudur. Diğer yandan sekülerleşme ve yeni insan ve toplum modeli kaygısı içeren bu yaklaşımın kanon mücadelesinin bir cephesini teşkil ettiğini söylemek mümkündür.

Sonuç

1918 yılında yayımlanan “Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar” adlı kitapla tanınana kadar Yunus Emre, sınırlı çevrelerde bilinmektedir. Onun bir anlamda da popülerlik kazanması ve yeni bir imgeyle ortaya çıkması, Köprülü’nün gayretleriyle olmuştur. Modern Türkiye’nin kurulmasıyla beraber Köprülü’nün inşa ettiği millî veli kurgusu değişik bağlamlarda birtakım ilave yorumlarla zenginleşerek devam etmiştir.

Milliyetçi yaklaşımlarla birlikte Türk hümanizmasının temsilcisi vasfını da kazanan Yunus Emre, âdeta millî kimliğin sembol şahsiyetlerinden biri hâline gelmiştir. Burada milliyetçi-muhafazakâr ve hümanist yaklaşımın her ne kadar farklı fikir ve anlam dünyasına dayansa da millî kimlik inşasında Yunus Emre’nin edebî temsil kabiliyetini kazandığı, millî bir şair olarak yorumlandığı görülmektedir. Ulusun organik bir bütün olarak yaratılması sürecinde Yunus Emre, millî kimliğin esas kaynaklarından biri durumundadır. Kurucu ataların, milletin kültürünü dile getiren şahsiyetlerin yaşadığı geçmişle biçimlenen millî kimlik, aynı zamanda kendi edebiyat kanonunu yaratmaktadır. Bu bakımdan Yunus Emre, farklı değerlendirilmelere tabi tutulsa da milletin hikâyesini anlatan millî bir şair olarak nitelendirilir. Modernleşme süreci bağlamında millet inşası bu tür millî vasfı belirgin, geçmişi ve geleceği birbirine bağlayan şahsiyetlerin üstlendiği değerlerle gerçekleşir. Yeniden yorumlanan ve anlamlandırılan bu şahsiyetler, yaşadığı devir ve bağlamdan bambaşka değer ve kabullerle ilişkili gösterilebilirler, önemli olan onların kimlik kurgusundaki işlevi ve üstlendiği roldür. Dolayısıyla geçmişte dinî alanın içinde değerlendirilen bir şahsiyet, modern çağda seküler bir alanın mesajlarını aktaran, milletin hikâyesini dillendiren şair tipine dönüşebilir. Cumhuriyet döneminde farklı yaklaşımlarla oluşturulan Yunus Emre imajı da bu tür bir anlamlandırma ve inşa sürecinde şekillendiğini, kitleler arasında yeni kimliğiyle tebarüz ettiğini söylemek mümkündür.

Bugün gerek akademik gerekse popüler alanlarda canlı ve zengin bir Yunus Emre araştırmaları yapılıyorsa, geçmiş yıllardaki adımların oldukça önemli etkisi bulunmaktadır. Elbette günümüzde hoşgörü, tasavvuf denildiğinde akla gelen Mevlâna, Hacı Bektaş Veli gibi mutasavvıfları da bu bağlamda değerlendirmelidir. Son olarak şunu ifade etmek gerekir. Türk tasavvuf tarihinde yer alan mutasavvıfların günümüzdeki imgelerinin değerlendirmesinde başvurulacak kavramlar arasında millî veli icadı, kültürel aziz, gelenek icadı kavramları, son derece işlevsel olabilir. Öte yandan Yunus Emre ile ilgili tartışmaların ve değişik imgelerin icadı, farklı grupların kendi hafıza inşa sürecinin parçası yahut kimlik kurgusunun bileşeni olarak değerlendirmek mümkündür. Yunus Emre gibi geçmişin yeniden yorumlanmasını sağlayacak tarihî ve kültürel kahramanlar daima tekrar tekrar yorumlanmakta ve kültürel cemaatin oluşturulmasında başvuru şahsiyetler olma vasfını taşımaktadırlar. Dolayısıyla bu tür yaklaşımların bütüncül olarak değerlendirilmesi ve çözümlenmesi gerekmektedir.

Kaynakça

- Alpay, G. (1971). Yunus Emre'nin hümanizmasının temelleri. *Uluslararası Yunus Emre Semineri. 6-7-8 Eylül. Bildiriler.* (s. 7-33.) içinde. İstanbul: Akbank Kültür Hizmeti.
- Aksakal, H. (2015). *Türk politik kültüründe romantizm.* İstanbul: İletişim Yayınları.
- Akyıldız, K. ve Karacasu, B. (1999). Mavi Anadolu: Edebî kanon ve millî kültürün yapılandırılışında Kemalizm ile bir ortaklık denemesi. *Toplum ve Bilim, 81,* 26-43.
- Ayvazoğlu, B. (2016). *Yunus ne hoş demişsin: Cumhuriyet sonrası Yunus Emre yorumları.* 2. bs. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Başkal, Z. (2004). *Claiming Yunus Emre: Historical contexts and politics of reception.* (Doktora Tezi). Erişim adresi: <https://www.proquest.com/docview/305109816/427CACB462E44A0BPQ/1?accountid=15272>
- Dieckhoff, A. (2018). Siyasal milliyetçiliğine karşı kültürel milliyetçilik mi? (2. bs.). A. Dieckhoff ve C. Jaffrelot (Yay. haz.). *Milliyetçiliği yeniden düşünmek, kuramlar ve uygulamalar* (s. 83-102) içinde. (D. Çetinkasap Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Dović, M. and J. K. Helgason (Ed.) (2019). *Great immortality: Studies on european cultural sainthood.* National Cultivation of Culture Series 18. Brill: Leiden.
- Dressler, M. (2016). *Türk Aleviliğinin İnşası: Oryantalizm, tarihçilik, milliyetçilik ve din yazımı.* (Çev. D. Orhun). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Dundes, A. (2007). Fakelore fabrikasyonu. S. Gürçayır (Yay. haz.).(Çev. S. Gürçayır-A. Teke). *Folklorun sahtesi: Fakelore* (s. 71-86)) içinde. Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Eskin, Ş. (2017). *Cumhuriyet Türkiye'sinde (1923-1950) ulusal kimlik ve hafıza inşası bağlamında edebiyat faaliyetleri.* (Yayımlanmamış doktora tezi). İstanbul Üniversitesi, İstanbul.
- Eyuboğlu, S. (1966). *Yunus Emre'ye selâm.* Çan Yayınları.
- Gökalp, Z. (2019). *Bütün eserleri-bir: kitaplar.* M. S. Koz (Yay. haz) 2. bs. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Gündüz, A. (1929). Büyük Türkün kitabı. *Yunus Emre* (s. 29) içinde. Ankara: İktisat Matbaası.
- Gürçağlar, Ş. T. (2018). *Türkiye'de çevirinin politikası ve poetikası 1923-1960.* (Çev. Tansel Demirel). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Halman, T. S. (1971). Yunus Emre'nin hümanizması. *Uluslararası Yunus Emre Semineri. 6-7-8 Eylül. Bildiriler,* (s. 7-33) içinde. İstanbul: Akbank Kültür Hizmeti.
- İsen, M. (1995). Yunus Emre'nin çağdaş yorumcuları. *Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri* (s.159-164) içinde. Ankara: AKM Yayınları.
- Jusdanis, G. (2018). *Gecikmiş modernlik ve estetik kültür: Millî edebiyatın icat edilişi.* (3. bs.). (T. Birkan Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Kahraman, H. B. (2009). Türk milliyetçi romantizminin sonu: Kurucu modernist ideolojinin dönüşümü ve yazınsal söylem. A. Öncü- O. Tekelioğlu (Yay. haz). *Şerif Mardin'e armağan* (s. 105-153) içinde. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kansu, C. A. (1971). Anadolu halk tarihinde Yunus Emre. *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi, XXIV(240),* 411-429.

- Karakaya-Stump, A. (2016). Vefailik, Bektaşilik ve Anadolu'da "Heterodoks" İslâm'ın kökenleri meselesi: Köprülü paradigmasını yeniden düşünmek. (2. bs.). *Vefailik, Bektaşilik, Kızılbaşlık* (s.185-206) içinde. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Köprülü, M. F. (2018). *Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar*. 4. bs. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Maraş, İ. (2005). Yunus Emre'nin humanist yorumcuları. *Dini Araştırmalar*, 8(23), 29-38. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/51890>
- Ocak, A. Y. (2009). Türkiye'de Yunus Emre araştırmaları üzerinde genel bir değerlendirme ve Yunus Emre problemi. *Türkiye'de tarihin saptırılması sürecinde Türk sûfiliğine bakışlar* (s. 98-108) içinde. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ocak, A. Y. (2012). Yunus Emre: 13-14. yüzyıllar arasında "Bir garip derviş-i kalender-reviş" yahut önce kendi zaman ve zeminin insanı. A. Y. Ocak (Ed.), *Yunus Emre* (s. 183-198) içinde. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Oğuz, M. Ö. (2011). Çok mekânlı ve/veya çok mezarlı anlatı kahramanları: Yunus Emre. *Millî Folklor Dergisi*, 12(91), 5- 11. Erişim adresi: <https://www.millifolklor.com/PdfViewer.aspx?Sayi=91&Sayfa=2>
- Önal, M. (1991). Millî edebiyat döneminde Yunus Emre'nin tesirleri. *Türk Kültürü Dergisi*, 34, 519-524. Erişim adresi: http://isamveri.org/pdfdrq/D00206/1991_341/1991_341_ONALM.pdf
- Öztürkmen, A. (1998). *Türkiye'de folklor ve milliyetçilik*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Shin, B. (2017). Inventing a national writer: The Soviet celebration of the 1948 Alisher Navoi jubilee and the writing of Uzbek history. *International Journal of Asian Studies*, 14(2), 117-142. doi: 10.1017/S1479591417000031
- Soileau M. (2006). *Humanist mystics: Nationalism and the commemoration of saints in Turkey*. (Doktora Tezi). Erişim adresi: <https://www.proquest.com/docview/305350604/D90D151AEFDC4EF8PQ/1?accountid=15272>
- Taştan, Y. K. (2016). Millî veli yaratmak: Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar üzerinde farklı bir okuma denemesi. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 16(2), 33-73. doi: 10.13062/tdid.2016.122
- Tatçı, M. (2013). Yûnus Emre. *TDV İslam Ansiklopedisi* (Cilt 43, s.600-606) içinde. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Thiesse, A.M. (2018). Ulusal kimlikler, ulusaşırı bir paradigma. A. Dieckhoff ve C. Jaffrelot (Yay. haz.). *Milliyetçiliği yeniden düşünmek, kuramlar ve uygulamalar* (s. 151-178) içinde. (D. Çetinkasap Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Tunç, G. (2007). Fakelore kavramı merkezinde Yunus Emre. *Millî Folklor*, 19(75), 17-23. Erişim adresi: <https://www.millifolklor.com/PdfViewer.aspx?Sayi=75&Sayfa=14>
- Türk Halk Bilgisi Derneği (1929). *Yunus Emre*. Ankara: İktisat Matbaası.
- Yıldırım, E. (2012). *Modern cumhuriyetin kimlik arayışları: Kayıp kimliğin peşinde Mavi Anadoluçuluk hareketi*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). İstanbul Üniversitesi, İstanbul.
- Yıldırım, R. (2012). Büyüklüğün büyümeye set çekmesi: Fuat Köprülü'nün Türkiye'de Yesevîlik araştırmalarına katkısı üzerine bir değerlendirme. Y.K. Taştan (Ed.), *Mehmet Fuat Köprülü* (s. 357-389) içinde. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Extended Abstarct

Purpose

There have been many studies that aim to reveal the historical and legendary personality of Yunus Emre and based on the determination and analysis of his poems. In these studies, quite different views were put forward, and discussions took place among various groups. Among the comments about Yunus Emre, nationalist and humanist approaches came to the fore. The aim of this study is to discuss the interpretations produced about Yunus Emre in the Republican era in the light of the concepts of identity and literary canon in the process of nationalization. In the study, it is claimed that Yunus Emre interpretations have diversified depending on different orientations in identity design. In the study, the nationalist approach and the humanist approach to Yunus Emre are evaluated.

Design and Methodology

The study is based on a literature search. The article has been prepared with the information obtained from the books and articles containing the comments about Yunus Emre in the Republican period. In particular, the sources containing the thoughts of nationalism and humanism were evaluated. In this context, the sources discussing in the light of concepts such as the literary canon and the invention of the national guardian in the process of national identity construction have been critically analyzed. In the study, attention was paid to the use of primary sources.

Findings

In this study, the following findings were reached;

- Studies on Yunus Emre before the Republican period were generally handled with a nationalist approach. It is seen that the nationalist approach continued after the Republic, and the image of Yunus Emre, who was prominent as a national poet, was used especially in the creation of national literature. In the context of the construction of national identity and the literary canon in this period, Yunus Emre and Turkish identity were emphasized apart from his mystical identity. On the other hand, Yunus Emre's folk literature was evaluated in line with the origin of national literature.
- In the context of the new interpretations of national identity and the new literary canon in the Republican era, Yunus Emre is also subjected to a different interpretation than a nationalist one. Yunus Emre is evaluated in the context of Turkish humanism, which has developed especially since the 1940s. In particular, the evaluations of the Blue Anatolian movement about Yunus Emre determined the main theses of the humanist approach.
- Among the findings obtained in the article, there is continuity between the nationalist approach and the humanist approach. The common element in their different approaches to Yunus Emre is essentially the national identity designs and the effort to make him a part of the literary canon. Authors with different identity designs and literary canons evaluated it in this context. However, in these interpretations, it is seen that Yunus Emre is considered as the symbolic figure of the national identity and the literary canon.

Research Limitations

The research is limited to the nationalist and humanist approaches produced about Yunus Emre in the process of nation identity construction. In this study, the data about Yunus Emre's process of becoming a national poet is based.

Implications

There are different approaches in the studies about Yunus Emre in the Republican period. The political, social and cultural changes that Turkey has undergone have led to the diversification of the image of Yunus Emre. In this context, it is necessary to carry out extensive studies on the images produced about Yunus Emre. At the same time, analyzes should be made in the light of concepts such as the construction of cultural saints, national saints, and the invention of tradition.

Originality/Value

Yunus Emre is as well known in limited circles as he is known for his book "The First Sufis in Turkish Literature" published in 1918. In a sense, it was with the efforts of Köprülü that he gained popularity and emerged with a new image. With the establishment of modern Turkey, the national guardian fiction that Köprülü constructed continued by enriching it with some additional interpretations in different contexts.

Yunus Emre, who has become the representative of Turkish humanism along with nationalist approaches, has almost become one of the symbolic figures of national identity. Here, although the nationalist-conservative and humanist approach is based on a different world of ideas and meanings, it is seen that Yunus Emre has gained the ability of literary representation in the construction of national identity and is interpreted as a national poet. In the process of creating the nation as an organic whole, Yunus Emre is one of the main sources of national identity. The national identity, shaped by the past of the founding fathers and the personalities expressing the culture of the nation, also creates its own literary canon.

Araştırmacı Katkısı: Serdar ŞİMŞEK (%100).



Yunus Emre Divanı'ndan Tarama Sözlüğü'ne Katkılar¹

Hadra Kübra ERKINAY TAMTAMIŞ²

Başvuru Tarihi: 16.11.2021

Kabul Tarihi: 29.12.2021

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Öz

Bu çalışmada Yunus Emre Divanı'nda yer alan fiillerin Tarama Sözlüğü'ndeki durumu incelenmiştir. Yunus Emre Divanı'ndaki fiiller, tarama yöntemiyle elde edilmiş ve bağlamdan (context) yola çıkılarak anlamlandırılmıştır. Elde edilen fiiller ve anlamları, XIII. Yüzyıldan Beri Türkiye Türkçesiyle Yazılmış Kitaplardan Toplanan Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü ile mukayese edildiğinde birtakım farklı sonuçlar ortaya çıkmıştır. Araştırmada fiillerin Tarama Sözlüğü'ndeki durumuna göre beş başlık elde edilmiştir: Birincisi Yunus Emre Divanı'nda yer alıp Tarama Sözlüğü'nde yer almayan fiiller, ikincisi Divan'da ve sözlükte yer alıp anlamlarının sayısı farklı olan fiiller, üçüncüsü her iki eserde de yer alıp anlamlandırma olarak örtüşmeyen, dördüncüsü her iki eserde yer alıp birtakım ses değişikliği gösterenler ve beşincisi iki eserde birtakım morfolojik değişikliklerle yer alan fiiller şeklindedir. Bununla birlikte çalışmada Tarama Sözlüğü'nün çevrimiçi kullanımına ilişkin bazı öneriler yer almaktadır. Bu tür çalışmalar, Türkçenin tarihî söz varlığı, sözcük bilimi ve anlam bilimi alanlarına katkı sağlaması açısından önem taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tarama Sözlüğü, Tarihî Sözlük, Sözcük Bilimi, Yunus Emre

Atıf: Erkinay Tamtamiş, H. K. (2022). Yunus Emre Divanı'ndan Tarama Sözlüğü'ne katkılar. *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 22(Özel Sayı), 171-190.

¹ Bu çalışma etik kurul izin belgesi gerektirmemektedir.

² Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, hadraerkinay@hotmail.com, ORCID: 0000-0003-1469-0404



Contributions from Yunus Emre's Divan to the Tarama Dictionary

Hadra Kübra ERKINAY TAMTAMIŞ³

Submitted by: 16.11.2021

Accepted by: 29.12.2021

Article Type: Research Article

Abstract

In this study, the verbs in the Yunus Emre's Divan and the verbs in the Tarama Dictionary were examined. The verbs in Yunus Emre's Divan have been obtained by scanning method and have been interpreted based on the context. Obtained verbs and their meanings when it is compared with the Tarama Dictionary some different results have emerged. According to the situation of the verbs in the Tarama Dictionary, five titles were obtained. The first of these is the verbs that are in the Yunus Emre's Divan but not in the Tarama Dictionary, the second is the ones that take place in the Divan and the dictionary but have different meanings, the third is in the form of those that take place in both works but do not overlap in terms of meaning, and the fourth is in the form of those that take place in both works and show some phonetic changes, the fifth is about morphological changes. However, there are some suggestions regarding the online use of the Tarama Dictionary in the study. Such studies are important in terms of contributing historical vocabulary, lexicology and semantics of Turkish.

Keywords: Tarama Dictionary, Historical Dictionary, Lexicology, Yunus Emre

³ Mardin Artuklu University, Faculty of Letters, Turkish Language and Literature, hadraerkinay@hotmail.com, ORCID: 0000-0003-1469-0404

Giriş

Tarama Sözlüğü, XIII. yüzyıldan günümüze kadar Türkiye Türkçesiyle yazılmış 227 eserden taranan sözlerin sözlüğüdür. 1943-1957 yılları arasında *Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü* yayımlanmıştır (TS⁴, 2009: V). İlk baskısı 1963'te yapılan *Tarama Sözlüğü*'nün 2009 yılında dördüncü baskısı yapılmıştır. Sözlüğün ilk altı cildi alfabetik olarak yayımlanmıştır. Yedinci cildini *Ekler*, sekizinci cildini ise *Dizin* oluşturmaktadır.

Tarama Sözlüğü'nün düzenlenmesinde izlenen yollardan birisi, madde başı olan sözcüğün sadece tanık içinde kullanıldığı anlamının verilmesidir. Sözcüğün başka anlamları bilirse de tanık olacak metin bulunmadığı takdirde o anlam sözlüğe alınmamıştır (TS, 2009: VII). Bu durum çok anlamlı durumda olan sözcüklerin anlamlarının sözlüğe kaydedilmediği gerçeğini ortaya çıkarmaktadır. Taranan eserlerdeki sözcüklerin bazı anlamlarının sözlüğe kaydedilmemesinin yanı sıra taranmayan metinlerde gizli kalmış veya tanıklanan eserlerden kimi zaman bağlamdan belirlenemeyen anlamlar da sözlüğe kaydedilmemiştir. Bu durum tarihî söz varlığının bir kısmının kayıt altına alınmadığını göstermektedir.

Tarihî metinlerde geçen temel fiillerin bazılarının *Tarama Sözlüğü*'nde yer almadığı belirlenmiştir. Sözlükte bazı sözcüklerin tarihî metinlerdeki farklı imla ya da sesle kayıtlı biçimleri, madde başına ilgili sözcüğün yanına parantez içinde kaydedilmiştir. Bazı tarihî metinlerde geçen farklı imla ya da ses değişiklikleri taşıyan sözcüklerin sözlüğe kaydedilmediği görülmüştür. Bununla birlikte tarihî metinlerde geçen sözcükler *Tarama Sözlüğü*'nde kayıtlı olsa da sözlükte verilen anlamlar ile bağlamdan elde edilen anlamların örtüşmediği sonucu da ortaya çıkmıştır. Buna ek olarak sözlükte anlamlandırılan sözcüğün anlamı ile verilen tanıklar arasında kimi zaman anlamsal çelişki yer almaktadır.

Yunus Emre; *Tarama Sözlüğü*'nde lirizminde, tasavvufi, ahlaki telakkilerinde öz Türkçe sözcüklerle sade ve samimi bir dil kullanmış heyecanlı derviş şair (TS, 2009: LXXXII) şeklinde betimlenmiştir. Yunus Emre Türk milletinin yüzyıllar içinde yetiştirmiş olduğu en büyük şahsiyetlerden biridir (Tatçı, 2018: 1). Yunus Emre'nin söz varlığı ve anlam dünyası Türkçenin sözcük bilimi ve sözlük bilimi çalışmalarına mühim bir katkı sağlamaktadır.

Bu çalışmada *Yunus Emre Divanı*'ndaki fiillerle *Tarama Sözlüğü*'ne katkı sağlanması amaçlanmıştır. “*Yunus Emre Divanı*'ndaki tüm fiiller *Tarama Sözlüğü*'nde mevcut mudur?”, “*Divan*'daki bağlamdan yola çıkılarak elde edilen fiillerin anlamları sözlükte aynı anlamlarla mı kayıtlıdır?”, “*Divan*'da ve sözlükte yer alan fiillerin fonetiği aynı mıdır?”, “*Divan*'da ve sözlükte yer alan fiillerin morfolojik özelliklerinin durumu nedir?” soruları çalışmanın araştırma sorularını oluşturmaktadır. *Divan*'da yer alan basit ve türemiş fiillerin *Tarama Sözlüğü*'nde yer alıp almadığı araştırılmış; fiiller sözlükte yer alıyorsa fiillerin ses, biçim ve anlamlarının karşılaştırılması yapılmıştır. Veriler hem basılı hem elektronik sözlükten kontrol edilmiştir.

Tarama Sözlüğü'ne Katkılar ile İlgili Yapılmış Çalışmalar

Türk dili literatüründe son zamanlarda *Türkçenin tarihî sözlüğüne*, *Tarama Sözlüğü'ne*, *Eski Anadolu Türkçesi dönemine* katkılar gibi farklı başlıklarla oluşturulmuş çalışmalar söz konusudur. *Tarama Sözlüğü*'ne birtakım eserlerden çeşitli katkılar yapılmış olsa da *Yunus Emre Divanı*'ndan tarihî sözlüğe katkı içeren çalışma olmaması, Yunus Emre'nin söz varlığı ve anlam dünyası üzerine yapılan çalışmaların sınırlı sayıda olması araştırmanın özgünlüğünü ortaya koymaktadır.

Yılmaz ve Demir (2009), *Kıyas-ı Enbiya* eserinden Eski Anadolu Türkçesinin söz varlığına katkı sağlayacak bir araştırma yapmıştır. Araştırmada 14. yüzyıla ait *Kıyas-ı Enbiya*'nın Türk Dil Kurumu ve Bursa nüshaları baz alınarak *Tarama Sözlüğü*'nde ve çalışma yapılarına dek yayımlanmış Eski Anadolu Türkçesi metin ve sözlüklerinde yer almayan, az rastlanan veya ilk defa karşılaşılan sözcükler ele alınmıştır.

⁴ Çalışmada *Tarama Sözlüğü* TS olarak kısaltılmıştır.

Dündar (2020, s. 158), çalışmasında *Tercüme-i Sihâh-ı Cevherî*den (Vankulu Lugatı) *Tarama Sözlüğü*'ne yapılmış katkıları incelemiştir. Arapçanın en önemli sözlüklerinden olan ve XVI. yüzyılda Osmanlı Türkçesine çevrilen *Vankulu Lugatı*, *Tarama Sözlüğü*'nde taranmayan eserler arasındadır. Sözlüğün Türkçe sözcük ve eklerin kullanımı açısından *Tarama Sözlüğü*'ne katkı sağlayacak bir eser olması hasebiyle söz konusu çalışma yapılmıştır.

Demir (2017), *Kemaloğlu'nun Ferahnamesi*'ndeki söz varlığı ile *Tarama Sözlüğü*'ne katkıda bulunmayı amaçlayan bir çalışma yapmıştır. Çalışmada *Ferahname* mesnevisinin ilk yüz beytinde yer alıp *Tarama Sözlüğü*'nde yer almayan birleşik fiiller incelenmiştir.

Güner ise (2010) Tietze'nin *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı*'ne katkılar sunacak bir çalışma gerçekleştirmiştir. Çalışmada Tietze'nin kökenini tespit edemediği çift soru işareti ile gösterilen sözcüklerin kökenine ait görüşler ortaya konmuştur.

Köksal (2010) Edirneli Nazmî ve çağdaşlarının eserlerinden yola çıkarak *Türkiye Türkçesinin Tarihsel Sözlüğü*'ne katkıda bulunmayı amaçlayan bir çalışma yapmıştır. Söz konusu şairlerin şiirlerindeki söz varlığıyla *Tarama Sözlüğü*'nde yer almayan Türkçe sözcükler tanıtılmıştır.

Nur (2013), çalışmasında *Hikâyet-i Ashâbi'l-Kehif*'in söz varlığını incelemiş ve Eski Anadolu Türkçesi metin ve sözlüklerinde yer almayan ya da az rastlanan sözcüklere yer vermiştir.

Yöntem

Araştırmada tarama modeli kullanılmıştır. Tarama modelleri, geçmişte veya hâlen var olan bir durumu betimlemeyi amaçlayan araştırma yaklaşımıdır. Araştırmaya konu olan nesne kendi koşulları içinde ve olduğu gibi tanımlanmaya çalışılır. Tarama modellerinde “Nedir, nelerden oluşmaktadır?” soruları sorulmaktadır. Çalışmada, tarama modellerinden genel tarama modeli kullanılmıştır. Genel tarama modeli, “Çok sayıda elemandan oluşan evrende, evren hakkında genel bir yargıya varmak amacıyla evrenin tümü ya da örneklem üzerinden yapılan tarama düzenlemeleridir” (Karasar, 2012, s. 77-79). Araştırmanın evreni *Yunus Emre Divanı*'ndaki tüm sözcükler, örneklem ise *Divan*'daki basit ve türemiş fiillerdir. Fiiller, Tatçı'nın (2014) hazırladığı *Yunus Emre Divanı*'ndan alınmıştır. Araştırmada fiillerin anlamlarının belirlenmesinde Erkinay (2017)'in çalışmasından istifade edilmiştir. Elde edilen veriler 5 başlık altında tasnif edilmiştir: *Yunus Emre Divanı*'nda yer alıp *Tarama Sözlüğü*'nde yer almayan fiiller, birinci bölümü oluşturmaktadır. İkinci bölümde *Tarama Sözlüğü*'nde *Divan*'a göre anlamları eksik verilen fiiller yer almaktadır. Üçüncü bölümde *Divan*'da ve *Tarama Sözlüğü*'nde farklı anlamlarla kayıtlı olan aynı fiiller bulunmaktadır. Dördüncü bölümü *Tarama Sözlüğü* ve *Divan*'da birtakım ses değişiklikleriyle kayıtlı olan aynı anlamlı fiiller oluşturmaktadır. Son bölümü ise *Tarama Sözlüğü* ve *Divan*'da birtakım morfolojik değişikliklerle yer alan aynı anlamlı fiiller oluşturmaktadır.

Tarama Sözlüğü'nde Yer Almayan Fiiller

Bu bölümü, *Yunus Emre Divanı*'nda yer alıp *Tarama Sözlüğü*'nde yer almayan fiiller oluşturmaktadır. Bu bölümde yer alan fiillerin bazılarının eş/yakın anlamlıları sözlüğün Dizin bölümünde verilmiştir (TS, 2009/VIII). *Tarama Sözlüğü*'nde taranan eserler arasında *Yunus Emre Divanı* olmasına ve söz konusu fiillerin *Divan*'da yer almasına rağmen sözlüğe kaydedilmediği tespit edilmiştir.

boğıl- soluksuz kalarak öldürülmek “*Ne oda yanam dagılam ne dâra çıkam boğılam/İşüm bitince yürüyem teferrüce geldüm ahî*” YED⁵ 370-9.

⁵ Yunus Emre Divanı, YED olarak kısaltılmıştır.

boşa- eşlerden birinin diğerinden ayrılması “*Var kardaşımı öldür dahı ‘avretün boşa/Anana kâbin kıydur Hakk’ı ‘iyân göresin’* YED 250-5.

bozul- bozulmak “*Hayrum şerüm yazılısar/ömrüm ipi üzüliser/Gidüp sûret bozulısar/Âh n’ideyin ‘ömrüm seni’* YED 384-5.

buda- ağacın dallarını kısaltmak “*Ben niçe sag işleri yolda koyup gitmişem/Ol ağacun budagın budar oldum budaram*” YED 220-7.

bul- 1. Bulmak “*Derviş Yûnus hönı geldi teveccüh ma’şûka kaldı/Gönülde sevdüğün buldı anunla gönlünü bağlar*” YED 55-6, 2. Ele geçirmek “*Bu çizginen gökleri tahte’s-serâ yirleri/Yitmiş bin hicâbları cümle vücûdda bulduk*” YED 133-2, 3. Elde etmek “*Âşık ki câna kaldı ‘âşık olmaz/Cânın terk itmeyen ma’şûkı bulmaz*” YED 113-4, 4. Herhangi bir durumda bulmak “*Zebânîler çün geleler beni yalnız bulalar/Bilmedüğüm dil soralar sen yardım eylegil*” YED 16-4, 5. Bilmek, idrak etmek “*İnsân olan buldı Hakk’ı meclis anun oldur sâki/Hemân bu bi-çâre Yûnus ‘ışkıla âşinâyımış*” YED 125-7, 6. Ulaşmak, erişmek “*Her kim ugrarsa bu derde/Bulur o himmeti erde*” YED 98-2, 7. Keşfetmek “*Ma’nî bahrine talduk vücûd sırrını bulduk/İki cihân ser-te-ser cümle vücûdda bulduk*” YED 133-1.

bulın- 1. Bulunmak “*Biti sunıla elüne itdüğün gele yoluna/Tanuklar bile bulına dostun düşmenün andadur*” YED 44-6, 2. Rastlanılmak, görülmek “*Zâhirüm eyü adda gönlüm fâsid tâ’atda/Bulunmaya Bagdâd’da bencileyin bir ‘ayyâr*” YED 41-3, 3. Herhangi bir durumda olmak “*Dünyâ için gussalanan mescid göricek tutınan/Anda îmânsuz bulnan Allâh’ı bir bilmeyendür*” YED 99-4.

buna- bunamak “*Ogl eydür bunadı ölmez kız eydür yirinden durmaz/Hiç kendü hâlınden bilmez hâlden hâle düşdi gönül*” YED 152-12.

çatla- çatlamak “*Ol günde gök çatlayısar/İnsân niçe katlanısar/Ol günde kim korkmayısar/Aglaşalum ol gün için*” YED 272-3.

çüri- çürümek “*Niçe yatur düşübeni ilan çıyan üşübeni/Sünüklere çağşabanı çürüyüben ulanı gör*” YED 22-2.

dakın- takınmak “*Dakındum şeyhlik adın kodum ma’şûk tâ’atın/Virdüm nefsin murâdın kamı Hakk’ıla bâzâr*” YED 41-8.

değiş-⁶ değişmek “*Yûnus Emre’ye ne gam ‘âşık melâmet bed-nâm/Küfrüm îmâna şol dem anda değışüp geldü*” YED 181-11.

del- delik açmak, yarmak “*Yimiş kurd kuş bunı keler niçelerün bagrın deler/Şol ufacık nâ-resteler gül gibice solmuş yatur*” YED 74-3.

divşüril- bir araya getirilmek “*İsrâfil sûrı ura yir yüzi divşürile/Harâb ola berr ü bahr çarh-ı felek yoyıla*” YED 306-1.

döy- dayanmak, katlanmak “*Kimse döymez bu nazara ‘ışkıla kim pençe ura/Bu nazara karşı duran hânımânın garka vire*” YED 307-1.

eksil-⁷ 1. Azalmak “*Âşık-ı zinde kulun hükmi geçer cânlara/Eksilmez nukl u şarâb ‘ışk hânın yiyenlere*” YED 18-8, 2. Bitmek, tükenmek “*Ervel ay niçe dogdıysa ayruk dolanmadı hergiz/Eksilmedi ‘ömri anun her kime kim kıldı nazar*” YED 77-4.

⁶ TS’de *değışürmek* (II) (*değışirmek*) madde başıyla kayıtlı olan fiilin anlamları *değıştirmek*, *değışmek* olarak verilmiştir (https://sozluk.gov.tr/, E.T. 15.12.2021). Lakin madde başıyla ilgili tanıklarda fiilin *değıştirmek* anlamıyla ilişkili olduğu tespit edilmiştir. Dolayısıyla TS’de anlamları arasında *değışmek* anlamının da kayıtlı olduğu bu fiilin, tanıklardan yola çıkılarak sadece *bir şeyi başka bir şeyle değıştirmek* anlamını taşıdığı görülmektedir. *değışmek* fiilinin ettirgeni olan *değıştirmek* fiilinin fonetik bakımından farklı olan *değışürmek* (II) (*değışirmek*) biçimi madde başına geçirilmiştir.

⁷ TS Dizin’de (2009: 109) *eksilmek* fiilinin karşılığı olarak *eğsemek*, *eksemek*, *eksimek*, *eksümek* fiilleri verilmiştir. İlgili fiilin tanıklarından yola çıkılarak anlamının *eksiltmek* olduğu görülmektedir. Bu nedenle *Divan*’daki bu fiilin, TS’ye göre sadece ses değil aynı zamanda anlam bakımından da farklı olduğundan birinci başlık altında değerlendirilmesi uygun görülmüştür.

erdir- ermesini sağlamak “Geç bu uzun endişeden/Erdire nefsin uşadan/Bakmağıl dosta taşradan/Gel ikrâr it erenlere” YED 314-5.

eri- 1. Erimek “Eridi karlı taglar zerre zerre/Deniz ‘ummân olupdur ‘ışk elinden” YED 245-4, **2.** Mec. Yok olmak, bitmek, tükenmek “Hak bir gevher yarattı kendünün kudretinden/Nazar kıldı gevhere eridi heybetinden” YED 249-1.

erit- mec. yok etmek “Her kim âşık olmadısa kurtulmadı mekr elinden/Cümlesini ‘ışk eridür dünya âhret belâsını” YED 348-3.

es- esmek “Gâh tozaram yirler gibi/Gâh eserem yeller gibi/Gâh çağlaram seller gibi/Gel gör beni ‘ışk n'eyledi” YED 404-6.

ez- mec. yenmek “Çün kibriün boynını ezdün hurs evini bile bozdun/Dükkânı âreste düzdün alan alsın ma'den imiş” YED 121-8.

fısılda- fısıldamak “Gözsüze fısıldadum sagır sözüm işitmiş/Dilsüz çağırıp söyler dilümdeki sözümü” YED 407-9.

ger- germek “Yir benümdür gök benümdür Arş benüm/Gör niçesi germişem sayvânımı” YED 389-7.

geril- gergin duruma gelmek, germe işi yapılmak “Yünus yarağun eyle yol korhulı key anla/Gökren katran denizi kıldan Sırât gerile” YED 306-6.

gizle- gizlemek “Ben ol yârı sevdiğümi niçe bir gizleyüblem/Gönlüme sığmaz n'ideyin meger râzum ile diyem” YED 205-1.

gül- 1. Gülmek “Ol canda ki ‘ışk ola anda gussa olmaya/Bu ‘ışk bana gelelden gussam gitdi güldüm ben” YED 280-3, **2.** Sevinmek “Ma'lümdür ahî yol eri Mevlâ'yıçün n'itdikleri/Mihnet içinde her biri miskîn olup gülmediler” YED 40-2, **3.** Alay etmek “Ko gülen gülsün hak bizüm olsun/Gâfil ne bilür Hakk'ı sever var” YED 79-2.

gümüşlen- gümüş gibi parıldamak “Her kime kim dervîşlik bağışlana/Kalbı gide pâk ola gümüşlene” YED 324-1.

içür- içirmek “Görenün hâli döner nişânsuz bi-nişâna/Esritdün cümle halkı sırf içürdün peymâ” YED 320-1.

inan- 1. İnanmak “Olmaz sözi dimezem ben ma'rifet ehline/Zîrâ disem inanmaz ağaçda bitdi karpuz” YED 106-6, **2.** Güvenmek “Bu dünyâyâ inanma dünyâyı benüm sanma/Niçeler benüm dimiş giderler ham bez ile” YED 335-18, **3.** Kanmak, aldanmak “Dünyâyı inanursın rızka benümdür dirsın/Niçün yalan söylersin çün hiç didüğün olmaz” YED 103-2.

inlet- inletmek, sızlatmak “Kimine derd virür asla inletmez/Kiminün dünyâda derdin bol eyler” YED 95-8.

kadarla- sıralamak “Toprağı kadarladı sûreti hat bağladı/Durgurdı dört âleti adın insân eyledi” YED 358-3.

kaldur- 1. Kaldırmak “Tanla turup başun kaldur ellerünü suya daldur/Hem şeytânun boynını ur hem nefis dahı ölse gerek” YED 136-2, **2.** Açmak “Çün geçdi felekleri ün geldi kim gel beri/Kaldurdum perdeleri hemân cemâlüme bak” YED 134-9, **3.** Toparlamak, zor bir durumdan kurtarmak “Düşmiş idük ol kaldurdı birliğin bize bildürdi/İçümüze ‘ışk toldurdı dürüst oldu imânumuz” YED 118-7.

kan- 1. Yönelmek, inanmak “Ölmez vuslat meyin içen ma'siyet denizin geçen/Meyhânedan ‘azim idüp mescidlere kanmaz mısın” YED 267-5, **2.** Bir gereksinimi, isteği yeteri kadar karşılamış olmak, doymak “Denizler olsa bir kadeh susalıgum kanmaz benüm/İnildümi yenemezem gözüm yaşı dinmez benüm” YED 226-1.

kanatlan- 1. Kanatları oluşmak “Kuriyiduk yaş olduk ayagıduk baş olduk/Kanatlanduk kuş olduk uçduk el-hamdüli'llâh” YED 292-3, **2.** Çok sevinmek “Kesildi nefis başı öldi fisk u fesâd işler kaldı/Hak'dan bana nazar oldu kanatlandum uçar oldum” YED 208-5.

karış-⁸ birbirinin içine girmek “*Aceb mahlûk irişdi göz yumuban dürişdi/Helâl harâm karışdı assı-ziyân olısar*” YED 379-5.

kavşur- kavuşturmak “*Çün varam dost Hazret'e el kavşurup hıdmete/Benden 'amel sorarsa bu 'amelden bezerem*” YED 171-11.

kayna-⁹ yerinde duramamak, coşmak “*Gâfil olma 'ömr geçdi bir niçe yılun aşdı/'İşkdur kaynadı taşdı buldum bulmadum dime*” YED 336-2.

kaynat- 1. Kaynatmak “*Kerpiç koydum kazgana poyrazıla kaynatdum/Nedür diyü sorana bandum virdüm özini*” YED 407-2, **2.** Dalgalandırmak, çalkantılı duruma getirmek “*Mülk-i fenâdan geçeyin ol dost iline uçayın/Talayın 'ışk 'ummânına denizlerin kaynadayın*” YED 283-2, **3.** Yerinde duramaz hâle getirmek, heyecanlandırmak “*'İşkdur kudret körüğü kaynadur 'âşıkları/Niçe kapdan geçürür andan gümüşe benzer*” YED 66-6.

kazan- kazanmak “*Namâz kılmaz kişünün kazandığı hep harâm/Bin kızılı varısa birisi gelmez işe*” YED 341-5.

kıy- acımadan vermek, esirgememek “*Bir niçe kişilerin gaflet gözün bağlamış/Hak yolına dirisen bir yufkaya kıyamaz*” YED 105-2.

kodur-¹⁰ bıraktırmak “*Dîn ü millet kodurdu ol benüm gönlüm alan/Anı gören kişiye ne gönül kalur ne cân*” YED 264-1.

korın- koruma işine konu olmak “*Şer'at korıcıdur hakikat ordusunda/Senün için korınur hâsil ordu içinde*” YED 303-5.

kullan- kul sahibi olmak “*Her kim hâli hâllendi ol beg oldı kullandı/Yünus sen kul olğör beg söyleşür kulıla*” YED 304-8.

kurı- / kuru- 1. Kurumak “*Azrâil alur cânumuz kurur tamarda kanumuz/Yayıcagız kefenümüz saranlara selâm olsun*” YED 231-4, **2.** Etkisini kaybetmek, cansızlaşmak “*Ecel irer kurur baş tiz dükenür uzun yaş/Düp düz olur tag utaş gök dürilür yir gider*” YED 35-5.

kurıt- 1. Kurutmak “*Dünyâdan gönlini çeke eli ile arpa eke/Unına yarı kül kata güneşde kurutmak gerek*” YED 140-4, **2.** Mec. Yok etmek “*İncidesin âh ideler 'ömrin gülin kurıdalar/Gözsüz olasin yideler tâ bilesin dervişleri*” YED 374-5.

kurtıl- kurtulmak “*'yân ola cümle iş kurtılmaya yâd-biliş/Gel fülân ibn-i fülân her bir kula kıgrıla*” YED 306-3.

ortalan- yarılanmak “*Her gâh ki nefes gelür ol kîsenden eksilür/Çün kîse ortalandı sen anı düketdün tu*” YED 18-8.

ög- değerini yüceltmek, övmek, methetmek “*Resûl Mi'râc'a agdı gökden yire nûr yağdı/Habîb'üm diyü öğdi ol Fahr-ı cihân kanı*” YED 396-6.

ölç- ölçmek “*Kâ'imdür hiç ırılmaz ansuz kimse dirilmez/Adım adım yir ölçer kendü revân içinde*” YED 302-2.

öldür- 1. Öldürmek “*Eger beni öldüreler/Külüm göge savuralar/Topragum anda çağura/Bana seni gerek seni*” YED 381-5, **2.** Yok olmasına yol açmak “*Öldür nefsün dileğini ilet teneşir üstine/Yohsa gensüz ölicegez sana fermân olur gassâl*” YED 155-7.

⁸ TS Dizin'de *karışmak* fiilinin madde başının karşısında kendisiyle yakın anlamlı olan *karcaşmak* fiili yer almaktadır (TS, 2009, s. 203). XVI. yüzyıl eseri *Şehname Tercümesi*'nden tanıklanan beyitte “*Çekip Rüstem çeri Belh'a erişti / Vilâyet cümle karcaştı karıştı*” biçiminde her iki fiilin ikileme biçiminde yakın anlamlı olarak verildiği görülmektedir.

⁹ TS'de (2009, s. 2386) *kaynanmak* madde başının anlamları *kaynatılmak*, *kaynamak* olarak verilse de tanıktan yola çıkılarak fiilin *kaynatılmak* anlamı taşıdığı görülmektedir.

¹⁰ *Tarama Sözlüğü*'nde fiilin olumsuz *kodurmamak* olarak kayıtlıdır (TS, 2009, s. 2600).

öp- öpmek “Her kim sana sorarisa i'tikâdun nedür Hakk'a/Öpgil anun ayagını budur ana cevâb su'âl” YED 155-8.

öpil- öpülmek “Bunda el-ayak öpülür görenün cânı kapılır/Garîb müsâfir yapılır zavve vü mescid-hânedan” YED 265-4.

ör- örmek “Süleymân zenbîl ördi kendü emegin yirdi/Anunıla buldılar bunlar peygamberligi” YED 361-1.

saç- saçmak, serpmek “Bir dem döner Cebrâîl'e rahmet saçar her mahfile/Bir dem gelür güm-râh olur miskîn Yûnus Hayrân olur” YED 49-13.

saçıl- 1. Saçılmak “Bu harâbât iklimi anun melâmetdür tonı/Dökülür kanlar saçılır sad-hezarân başı yiter” YED 67-2, 2. Yayılmak “Ol dükkân açılmadığı kokusu saçılmadığı/Sırrınun açılmadığı kilidi kibr ü kîn imi” YED 121-7.

sagıncıla- istemek, arzulamak “Cân tuta gelürisen cânum vardur dirisen/Cân şumâr iderisen külli sagıncılasın” YED 281-2.

sap- 1. Sapmak “Gelmeyen gelmedi sapdı secde eyledi tapdı/Bu 'imâreti kim yapdı bu mülke Süleymân nedür” YED 94-1, 2. Yön değiştirmek “Bir devlengeç yuva yapar yürür ilden yavru kapar/Togan ileyinden sapar zir'elinde murdârı var” YED 27-3.

satıl- satılmak “İşk bâzârıdur bu cânlar satılır/Sataram cânımı hiç kimse almaz” YED 113-5.

savur- savurmak “Gelsün beni ol öldüren külümi göge savuran/Ben Küntü kenz'em mahfî'yem izhâr iden gelsün berü” YED 287-7.

savurt- savrulmasına sebep olmak “Oda yandurtdun külin savurtdun/Eyle mi gerek seni seveni” YED 353-10.

seç- 1. Seçmek “Gök perdelerin açalar eyü yavuzdan seçeler/Ol dem kancaru kaçalar baş kurtarası yir gerek” YED 138-3, 2. Fark etmek, birbirinden ayırmak “İkilikden geçemedün hâli kâlden seçemedün/Hak'dan yana uçamadun fakîlik oldı sana fak” YED 130-4, 3. Tercih etmek “Yitmiş iki dil seçdi aramuza söz düşdi/Ol bakışı biz bakduk yirmedik âm u hâsın” YED 382-4.

ses-¹¹ büyümek, ses vermek “Yine yini hazînedan yini hil'at giydi cihân/Yine virildi yini cân ot u ağaç sesdi yine” YED 312-3.

sev- sevmek “Eger seversen Allah'ı/Hoş nidâ eyle o şâhı/Hak rahmet ider va'llâhi/Gel ikrâr it erenlere” YED 314-8.

sevil- sevgi duyulmak “Biz sevdük âşık olduk sevildük ma'şûk olduk/Her dem yini dirlikde sizden kim usanası” YED 382-3.

sıçra- yerinden koparak hızla, parçalar durumunda savrulmak “Senün işkun odı meger sıçramaya kimesneye/Bir zerre degdi Yûnus'a cihân içinde fâş oldı” YED 354-10.

sıgrın- hazmetmek “Bu gönlümdeki râzımı sıgrınmazam size direm/Âşıklar nice katlana işk metâ'ın satmayınca” YED 325-6.

sız- sızmak “Gönül yüksekte gezer dem-be-dem yoldan azar/Taş yüzine ol sızar içinde ne varısa” YED 299-2.

sil- 1. Islaklığını gidererek kuru duruma getirmek, silmek “Yansun cânum yansun işkun odına/Aksun yaşum aksun silmezem ayruk” YED 129-7, 2. Temizlemek “Yudum yaramı sildüm yaram kimdedür bildüm/Bana yârüm kayusu yaram kayusu degül” YED 165-4, 3. Gidermek “Dutgıl bir Tanrı hâsını/Gel ikrâr it erenlere/Sileler gönlün pâsını/Gel ikrâr it erenlere” YED 314-1.

¹¹ Fiilin olumsuzuz Tarama Sözlüğü'nde sesmemek olarak kayıtlıdır (TS, 2009, s. 3394).

silkin- 1. Üstünü silmek “Çün gölden girü döndi budak üzere kondı/Silkindi her bir yönden bir tamla su döküldi” YED 367-5, 2. Sarsılmak, kuvvetle sallanmak “Bir kez cehennem silkine/Âsîlere ide kîne/Yâ Rab iricek ol güne/Ben n'ideyin n'eyleyeyin” YED 275-5.

sol- 1. Solmak “Yanmışam 'ışkuna tâ kül olunca/Boyandum rengüne solmazam ayruk” YED 129-5, 2. Tazeliğini, diriliğini yitirmek “Yemiş kurd kuş bunu keler niçelerün bagrın deler/Şol ufacık nâ-resteler gül gibice solmuş yatur” YED 74-3.

sög- sövmek “Yûnus'ı ögen ögsün sögen Yûnus'a sögsün/Keçe suya salupdur ne durur irte gice” YED 342-7.

söylen- 1. Söylenmek “Sözdür söylenür araya kimse döymez bu yaraya/İltüp bizi makbereye koyanlara selâm olsun” YED 231-6, 2. Konuşulmak “Hezârân dürlü hikmetler katunda söylenürise/Şekâvet penbesin hergiz kulagundan çıkarmazsın” YED 235-2.

sunul- sunulmak “Yine mahfiller düzüldi yine badyalar kuruldı/Yine kadehler sunuldı esrük oldı cânlarımız” YED 118-2.

süz- süzmek “Cemâlünü gördüm düşde çok aradum yayda kışda/Bulmadum tagda taşda denizleri süzer oldum” YED 222-2.

süzül- süzülme “Dilüm tetigi bozuldı/Cânım gevdemden üzüldi/Uşda gözlerüm süzüldi/Allâh sana sundum elüm” YED 184-3.

şüşür- ayırmak, atmak “Kelecilerün bişürgil yaramazunu şüşürgil/Sözün usıla düşürgil dimegil çağ ide bir söz” YED 102-3.

tagla- dağlamak “Kimi zâri kılup aklar zebâniler cânın taglar/Dutuşmuş sinleri oda çıkan düünleri gördüm” YED 207-8.

takıl- takılmak “Gördüm anda takılır cân boynuna zülfeyn-i dost/Bir kıl ile sad-hezarân Mansûr'ı ber-dâr ider” YED 67-5.

taş- 1. Taşmak “Bir dem çıkar 'Arş üzere bir dem iner tahte's-serâ/Bir dem sanasın katredür bir dem taşar 'ummân olur” YED 49-4, 2. Heyecandan kendini tutamamak “Dirildük bınar olduk irkildük ırmag olduk/Akduk denize tolduk taşduk el-hamdüli'llâh” YED 292-7.

tog- 1. Doğmak, dünyaya gelmek “Yûnus sözi âlimden zinhâr olman zâlimden/Korka durun ölümde cümle togan ölmüşdür” YED 76-5, 2. Çıkmak, ufukta yükselmek “Bu dem yüzüm süre turam her dem ayum yini togar/Her dem bayram durur bana yayum kışum yini bahâr” YED 77-1, 3. Ortaya çıkmak, oluşmak “Kimsene dînine hilâf dimezüz/Dîn tamâm olıcak togar mahabbet” YED 12-8.

togur- doğurmak “Balık kavaga çıkmış zift turşısın yimege/Leylek koduk togurmuş bak a şunun sözünü” YED 407-6.

tuşla- öne çıkmak, karşılamak “Her ne dilersen hakumda işledün/Ne tuşa durdumısa sen tuşladun” YED 417-5.

tutaş- yaklaşmak, karşılaşmak “Kim ne bile ne kuşam ben şol ay yüze tutaşam ben/Ezelîden serhoşam ben içmişem ayagum anda” YED 310-5.

unıdul- unutulmak “Yavı vargıl bu yolda her bir dürlü menzilde/ümle söylenen dilde gerek unıdulasın” YED 281-7.

unıtdur- unutmamasına yol açmak “Bunlara benüm didüm bunlara benin didüm/Unıtdurdum mâlını gencini dervişlerün” YED 149-8.

utan- utanmak “Yûnus imdi sen kıl yarak utanmayasın dogrı bak/Cümle halâyık dirile adlu adıyla saylıcak” YED 127-9.

üş- üşüşmek, toplanmak, birikmek “*Bu dünyenün meseli benzer murdâr gevdeye/İtler murdâra üşdi Hak dostı kodı kaçdı*” YED 391-3.

yag- yağmak “*Yıldırım olup şakiyan gökde melâik tokıyan/Bulutlara hüküm sürüp yagmur olup yagan benem*” YED 177-4.

yagmalan- baskı ve zor kullanarak bir şeyin sona erdirilmesi “*Dost yüzün göricek şirk yagmâlandı/Anunçün kapuda kaldı şeri’at*” YED 20-5.

yalvar- yalvarmak “*Kuşlarıyla turgıl bile/Kıl namâzı imâm ile/Yalvar günâhun gel dile/Tanla seher vaktinde tur*” YED 88-5.

yandurt- yaktırmak, tutuşturmak “*Oda yandurtdun külin savurtdun/Eyle mi gerek seni seveni*” YED 353-10.

yañıl- 1. Aldanmak, hata yapmak “*Âdem olup turmadın nefsum boynun burmadın/Yanıldum bugday yidüm Uçmak’dan sürlüp geldüm*” YED 191-6, 2. Şaşırmak, karıştırmak “*Hûrîlerle sırdaş olan Muhammed ile eş olan/Ol imânu yoldaş olan bunda yol yanılmayandır*” YED 99-7.

yarat- 1. Olmayan bir şeyi var etmek, yaratmak “*Evvelki bünyâd oldı altı kez dünyâ toldı/Yidincisi buyıdı bu Âdem yaratıldı*” YED 367-7, 2. Yeni bir şey ortaya koymak, yapmak “*Hoş haber geldi dostdan yaradı bâg u bostân/İlm okur hezâr destân bülbülleri râz ile*” YED 335-3.

yarlıgan- bağışlanmak, affedilmek “*Kim ere kullık ide ol ‘azâbdan kurtıla/Mutlak ol yarlıganur kim görürse er yüzün*” YED 247-5.

yidür- Yedirmek “*Yigil yidürgil bî-çâre eksilürse Tanrı’n vire/Bir gün tenün yire gire girü kalan nendür senün*” YED 148-8.

yîñile- yenilemek, tazelemek “*Sen oldugun gönüller her dem cânın yiniler/Bunlardur ölmeyenler hâkimi sen olasın*” YED 261-3.

yüklet- yük koymak “*Bir serçenün kanadın kırk kanluğa yükletdüm/Çifti dahı çekmedi kaldı şöyle yazılı*” YED 407-4.

yürin- yürüme işi yapılmak “*Yûnus Hak tecellisin şâ’ir dilinden söyler/ ânda gevher varısa Hak’dan yana yürindi*” YED 383-5.

yüzdür- yüzmesini sağlamak veya yüzme işini yaptırmak “*Işk bî-karâr denizdür cânunu ‘ışka yüzdür/Denizde bahrî vardur yüzdüm yüzmedüm dime*” YED 336-3.

Tarama Sözlüğü’nde Bazı Anlamları Bulunmayan Fiiller

Bu bölümdeki fiiller, hem *Yunus Emre Divanı*’nda hem *Tarama Sözlüğü*’nde kayıtlıdır. *Tarama Sözlüğü*’ne kaydedilmiş bu tarihî fiillerin anlamları, *Yunus Emre Divanı*’ndan bağlamdan yola çıkılarak tespit edilmiş anlamlara göre eksiktir. *Divan*’ndan en az iki anlamla kaydedilmiş bazı fiillerin *Tarama Sözlüğü*’nde daha az anlamla kayıtlı olduğu tespit edilmiştir. Bu bölümde sınıflandırılan fiillerin bir veya birden fazla anlamı, *Tarama Sözlüğü*’nde kayıtlı olan anlam(lar)la örtüşmekle birlikte *Divan*’ndan belirlenen diğer anlamlar, *Tarama Sözlüğü*’nde yer almamaktadır. Her bir fiilin hangi anlamının *Tarama Sözlüğü*’nde kayıtlı olduğu verilmiştir.

dayan- / tayan- 1. Mec. Değmek, varmak, ulaşmak “*Yine yüzünü gördüm yine yüregüm yandı/Dost senün ‘ışkun odı yüregüme dayandı*” YED 400-1, 2. Bir yere yaslanmak, kendini dayamak “*Sana erden ‘asâ gerek bu yolda/Tayanursan ‘asâya tayanasın*” YED 279-8, 3. Güvenmek, bir şeyden güç almak “*Rükû’ sücûda kalma ‘amelüne tayanma/İlm ü ‘amel gark olur nâz u niyâz içinde*” YED 303-2, 4. Güç bir duruma katlanmak, tahammül etmek “*Kıl gibi Sırât’dan Âdem mi geçer/Yâ üzilür yâ tayanur ya uçar*” YED 417-12. TS’de güvenmek, *itimat etmek* anlamı kayıtlıdır (TS, 2009, s. 1030).

işit- 1. İşitmek “Sözi Yûnus'dan işit kibir kılma dut öğüt/İmâret olmayasın tâ harâb olmayınca” YED 297-8, 2. Dinlemek, dikkate almak “Hoş dervîşem sabrum yok dilümde inkârüm çok/Kulagumdan gireni hergiz içüm işitmez” YED 117-4, 3. Öğrenmek “Bir kişünün yatlu sözün varuban kimseye dime/Biz uludan işitmişüz hınzırdan girüdüür gammâz” YED 109-5, 4. Haber almak “İşitdüm boyun senün serviden a'lâyımış/Dahı gözüm görmedin boyunu sevdi kulak” YED 132-8. TS'de işitmekte bulunmak, daima işitmek anlamlarıyla kayıtlı olan işidü durmak sözcük grubu yer almaktadır (2009, s. 2115). Bunun haricinde işitmek fiili TS'de yer almamaktadır. işidü durmak sözcük grubu, XIV. yüzyılda Kelile ve Dimne eserinden “Nakkaşın kulu bu babı işidü dururdu ve anlara bunların işittiği ma'lum değildi.” biçiminde tanıklanmıştır. Fiil hem anlamsal hem biçimsel olarak değişiklik arz ettiğinden çalışmada iki ayrı başlık altında değerlendirilmiştir.

kaç- 1. Kaçmak “Çün cenâzeden şeşdiler/Üstüme toprak eşdiler/Hep koyubanı kaçdılar/Allâh sana sundum elüm” YED 184-11, 2. Korkup çekinmek, sakınmak “Dervîş oldur itden kaçır it besleyen kanlar içer/Kogıl hem it beslemegi it besleyen sekbân olur” YED 97-3, 3. Geri durmak, kaçınmak “Hakk'a kulluk eylemekden kaçasın/Yâ niçün kulluk eylersin 'avâne” YED 346-5, 4. Koşmak “Çün cenâzeden şeşdiler/Üstüme toprak eşdiler/Hep koyubanı kaçdılar/Allâh sana sundum elüm” YED 184-11. TS'de koşmak, seğirtmek anlamı kayıtlıdır (TS, 2009, s. 2157).

kışla- 1. Kış olmak “Yaylalar yaylamaz olmuş kışlalar kışlamaz olmuş/Bar dutmuş söylemez olmuş ağızda dilleri gördüm” YED 207-4, 2. Kışı bir yerde geçirmek “Dervîşler uçar kuşlar/Deniz kenârın kışlar/Zihî devletlü başlar/Eve dervîşler geldi” YED 373-3. TS'de kışı geçirmek anlamı kayıtlıdır (TS, 2009, s. 2522).

kız- 1. Sıcaklığı çok artmak, yakmak, ısınmak, yanmak, kızarmak “Bir gün sana zevâl ire yüce kaddün ine yire/Budaklarun oda gire kaynaya kazan kıza saç” YED 21-5, 2. Kızmak, öfkelenmek “Yitmiş iki millete suçum budur Hak didüm/Korkı hıyânetedür yâ ben niçün kızaram” YED 171-5. TS'de ısınmak, kızarmak anlamı kayıtlıdır (TS, 2009, s. 2549).

ko- / koy- 1. Bırakmak, koymak “Çün cenâzeden şeşdiler/Üstüme toprak eşdiler/Hep koyubanı kaçdılar/Allâh sana sundum elüm” YED 184-11, 2. Çıkarmak, soymak “Kodı atlası geydi palâsı/İbrâhîm Edhem sırdan duyanı” YED 353-8, 3. Yerleştirmek “Seni gördüm güneş gibi cennet bana zindân gibi/ cennet'üne zâhidün ko Uçmak'da arzüm yok durur” YED 52-6, 4. Vazgeçmek, terk etmek “Koyam bu dünyâyı gidem çün âhrete sefer idem/Ol Uçmak'da Hürîleri ben bana yoldaş eyleyemr” YED 197-2, 5. Ertelemek, sarkıtmak “Âşıkısan didârına koma bugünü yarına/Girenler ışk bâzârına kendözinden bizâr olur” YED 93-3, 6. Kaybetmek, yitirmek “Ulu-kıçı ağlamışlar server yigitler komışlar/Baş ucında yay sınışlar kırıluban oklar yatur” YED 82-4, 7. Ayırmak, uzaklaştırmak “Beni benlikden kodı varlık defterin yudu/Havf u recâ göstermez hayr u şer elden koyan” YED 264-7, 8. Sıgdırmak “İşkun serhengi beni komaz hiç bir nesneye/Ne İslâm'da ne dînde anılmaz küfr ü imân” YED 264-4, 9. Barındırmak “Alur yigidi çağında bülbülü ötmez bâğında/Kimse komaz ocagında yigitleri alur ölüm” YED 198-2, 10. Belirlemek “Dostum dimiş yaratmış hem anun kaydın yimiş/Ümmetden yana komış yönini Muhammed'ün” YED 145-2, 11. Ad vermek “Ol dost bana ümmî dimiş hem adımı Yûnus komış/Dilüm şeker gevdem kamış bu söyleyen nemdür benüm” YED 170-6, 12. Katmak, eklemek “Niçe bir ben sana uyam özümü belâya koyam/N'ola gelsen sen de benüm öğüdümü dutsan gönül” YED 161-3. TS'de 1. Bırakmak, terk etmek, vazetmek. 2. Müsaade etmek, izin vermek, serbest bırakmak, salıvermek, 3. Alıkoymak anlamları kayıtlıdır (TS, 2009, s. 2626).

kon- 1. Konaklamak “Bugün cihâna geldüm uş giderem/Sanasın bir eve kondum konakvam” YED 203-6, 2. Uçmasına son verip durmak “Şöyle hevâî gelür duzak ilmin kim bilür/Niçe duzak kuralım bu konmaduk kuşlara” YED 330-6, 3. Koyma işi yapılmak, bırakılmak “Öliserüz bellü beyân gizlü içümüz olur 'iyân/Teneşür üstine konup halk öninde yuvunicak” YED 127-2, 4. Yerleşmek “Uçdum bir hoş yire kondum bu dünyâyı bâkî sandum/İy yârânlar ben usandum kondum gine göçer oldum” YED 208-6. TS'de yolcu bir yere inip oturmak, konaklamak anlamı kayıtlıdır (TS, 2009, s. 2549).

söyle- 1. Söylemek “Eger güher isterisen hıdmet eyle ‘âriflere/Câhil bin söz söylerise ma'nîde miskâl olmaya” YED 5-6, 2. Anlatmak “Ol kişi kim sagır durur söyleme Hak sözün ana/Ger dirisen zâyi' olur nasib yokdur sözden ana” YED 11-6, 3. Bahsetmek “Korkaram söylemege şerî'at edebinden/Yohsa eydeydüm sana dahı ayruksı haber” YED 28-8, 4. Konuşmak, dile gelmek “Yürürisem önümdesin söylerisem dilümdesin/Oturursam yanumdasın ayrukda ne bâzârüm var” YED 43-2, 5. Ötmek “Varam ol dostu kul olam her dem açılam gül olam/Hem söyleyem bülbül olam turagum gülistân ola” YED 4-2, 6. Anmak, hatırlamak, zikretmek “Senden sana varur yolum senden seni söyler dilüm/Allah sana irmez elüm bu hikmete kaldum tana” YED 7-4, 7. Öğretmek “Âşık dilin bilmeyen yâ delüdüdür yâ dehrî/Ben kuş dilin bilürem söyler Süleymân bana” YED 12-9. TS'de konuşmak anlamı kayıtlıdır (TS, 2009, s. 3542).

toy- 1. Açlığı kalmamak, tok hâle gelmek “Gelün biz varalum Yûsuf'ı görelüm/Cemâli honından bin açlar toylar” YED 62-2, 2. Yeteri kadar karşılamak, doyum sağlamak “Görklü yüzünü gören gönlini sana viren/Bellü tapunda turan ne toydı ne usandı” YED 400-2, 3. Kanmak, tatmin olmak “Bin uyagur bin bir togar buyruk ile gelmiş meger/Kimdür bu dünyâyâ toyar peymânesi toldı gider” YED 87-6. TS'de (2009, s. 3840) *toyunmak* madde başı, *doyunmak* (TS, 2009, s. 1224) madde başına gönderme yapmaktadır. *doyunmak* (*toyunmak*) fiili (TS, 2009, s. 1224) *kendini doyurmak*, *doymak* anlamlarıyla kaydedilmiştir. Bu anlam, *Divan*'daki birinci anlamla örtüşmektedir.

viril- 1. Verilmek “Bu ben ben didüğüm eger ben isem/Bu benliğüm bana niçün virilmez” YED 107-10, 2. Duyurulmak “Geldi salacam sarılır/Dört yana sala virilür/İl namâzuma dirilür/Allâh sana sundum elüm” YED 184-6, 3. Dağıtılmak “İşit ne dir horûsunuz/Tanla virilür rûzunuz/Dost dergâhına dutgıl yüz/Tanla seher vaktinde tur” YED 88-2, 4. İhsan edilmek, bağışlanmak “Yine yini hazîneden yini hil'at giydi cihân/Yine virildi yini cân ot u ağaç sesdi yine” YED 312-3. TS'de (2009, s. 4172) *verinilmek* (*virinilmek*) madde başında *verilmek* anlamı kayıtlıdır. Bu anlam, YED'deki birinci madde başıyla örtüşmektedir.

yu- 1. Yıkamak “Bir garîb ölmüş diyeler/Üç günden sonra tuyalar/Sovuk suyla yuyalar/Şöyle garîb bencileyin” YED 277-6, 2. Gidermek, temizlemek “Evvel kapu şerî'at emr ü nehyi bildürür/Yuya günâhlarını her bir Kur'ân hecesi” YED 351-3. TS'de *yıkamak* anlamı kayıtlıdır (TS, 2009, s. 4708).

yun- 1. Yıkanmak “Gül-âb olıcak u su dahı sâb n/Getüreyim uş hücre içinde yun” YED 304-5, 2. Temizlenmek “Dilden nesnene gelmez suyla gönül yunmaz/Girçeğin gelenleri yederler bir kılıla” YED 304-5. TS'de *yıkanmak* anlamı kayıtlıdır (TS, 2009, s. 4725).

Tarama Sözlüğü'nde Yer Alıp Farklı Anlam(lar)la Kayıtlı Olan Fiiller

Bu bölümde yer alan fiiller hem *Tarama Sözlüğü*'nde hem *Yunus Emre Divanı*'nda kayıtlıdır. Ancak *Divan*'da bağlamdan elde edilen anlam(lar), sözlükteki anlam(lar) ile örtüşmemekte olup birbirinden farklıdır. Fiiller *Divan*'da ve TS'de ses, yazım bakımından aynıdır.

çalış- çalışmak, çaba göstermek “Çün dost dostu kavuşdı yüz bin kelâm danışdı/Ümmetiyeçün çalışdı oldur Resûl-ı Mutlak” YED 134-13. TS'de bu fiil *vuruşmak*, *çarpışmak*, *savaşmak*, *kılıçlaşmak* anlamıyla kayıtlıdır (TS, 2009, s. 811).

dep- çokça yürümek, gidip gelmek “Gerekse ilm-i dînde yüz bin kez minber depem/Gerekse şirk besleyem şirk ü gümândan fâriğ” YED 126-6. Fiil, TS'de *hücum etmek*, *saldırmak*, (*atı*) *ileri sürmek* anlamlarıyla kayıtlıdır (TS, 2009, s. 1093).

dol / tol- 1. Dolmak “Bu işkı bana virdüin ben n'iderem kendözüm/İçüm taşum nür doldı dostu âşık oldum ben” YED 280-5, 2. Doluşmak “Yire bünyâd urulmadın yir-gök melâik tolmadın/Levh ü kalem çalınmadın mülk-i yaradandayıdum” YED 169-2, 3. Vakit gelmek, süre dolmak “Ecel irdi va'de yitdi/Bu ömrüm kadehi toldı/Kimdür ki içmedin kaldı/Allâh sana sundum elüm” YED 184-2, 4. Eklenmek, yerleşmek “Yâ ben onca kaçan

olam anun buyruğun buyuram/Ol geldi gönüme toldı ben ana bir dükkân oldum” YED 176-4, **5.** Olmak, oluşmak “*Ezeli bünyâd urdı altı günde dünyâ toldı/İsrâfil'e buyurdu dem evliyâ demidür*” YED 85-2. Fiil, TS'de *patlayacak hale gelmek* anlamıyla kayıtlıdır (TS, 2009, s. 1205).

düril- toplanmak, sarılmak, katlanmak “*Ecel irer kurur baş tiz dükenür uzun yaş/Düp düz olur tag utaş gök dürülür yir gider*” YED 35-5. TS'de (*kaş*) *çatılmak* anlamıyla kayıtlıdır (TS, 2009, s. 1334).

in- **1.** İnmek “*Muhammed'e bir gice Çalap'dan indi Burâk/Cebrâil eydür hâcem Mi'râc'a kıgurdı Hak*” YED 134-1, **2.** Bir yere gitmek, varmak “*Gâh inem esfellere şeytânıla şerler düzem/Geh çıkam 'Arş üstine seyrân olam cevân olam*” YED 201-7, **3.** Bir yeri kaplamak “*Kırk beşinde sûret döner kara sakala ak iner/Bakup şeybetin göricek yoldurmaga düşdi gönül*” YED 152-10, **4.** Eğilmek, değmek “*Zâhir suya banmadın el ayak deprenmedin/Baş sücûda inmedin kılınur tâ'atümüz*” YED 116-3. Fiil, TS'de *misafir olmak* anlamıyla kayıtlıdır (TS, 2009, s. 2085).

indür- **1.** İndirmek “*Kırk kişi bir agacı tagdan indürimeye/Yâ bunca mürîd muhib Sırât niçe geçesi*” YED 351-11, **2.** Bir binek hayvanından aşağıya almak “*Ferîsteler geldiler Burâk'dan indürdiler/Na'lini döndürdiler ol dem yürüdi yayak*” YED 134-11, **3.** Eğmek “*İşkun Hakk'a irgürür cân gözi dîdâr görür/Görenler baş indürür İbrâhîm Edhem misin*” YED 257-7. TS'de **1.** *Kısmet vermek, rızık göndermek.* **2.** *Alçaltmak, küçültmek* anlamlarıyla kayıtlıdır (TS, 2009, s. 2083).

işlen- işlenmek “*Yaprağı dertlüyiçün dermân ola/Gölgesinde çok kademler işlene*” YED 324-3. TS'de kendisi için *iş olarak vazife edinmek* anlamıyla kayıtlıdır (TS, 2009, s. 2122).

kal- **1.** Kalmak “*Kaldum bir karanluk yirde/Ayruk varmaz ol yirde/Sataşdum bir 'aceb derde/Allâh sana sundum elüm*” YED 184-12, **2.** Bir şeyle kaplanmak, bulanmak “*Gitdi cânum kaldum eyle nâ-çâr olup girdüm yola/Dostlar şâd olduğın bile göreyim andan varayım*” YED 210-4, **3.** Geride kalmak “*Kesildi nefş başı öldi fisk u fesâd işler kaldı/Hak'dan bana nazar oldu kanatlandum uçar oldum*” YED 208-5, **4.** Yaşamak “*Cânım nâ-çârıdı bunda kalmışıdum bu zindânda/Gel didiler vardum anda varlığımdan geçer oldum*” YED 208-8, **5.** Olduğu yerde durmak, olduğu yeri ve durumu korumak “*Sâlihler kalmadı gitdi/Bu cihânı fesâd tutdı/Bu cihânun işi bitdi/Salâdur kudse gidelüm*” YED 218-2. TS'de *bağlanmak, kapılmak, değer vermek, itibar göstermek, bakmak* anlamlarıyla kayıtlıdır (TS, 2009, s. 2191).

kat- **1.** Eklemek “*Sen Ferîdün haznesin Nûşrevân gencile/Kârûn mâlını dahu sen mâluna katdun tut*” YED 18-3, **2.** Karıştırmak “*Mumlu baldur şeri'at tortusuz yagdur tarikat/Dost için balı yaga pes niçün katmayalar*” YED 57-5, **3.** Değdirmek, temas etmek “*Kimi boyun burup yatmış tenini topraga katmış/Anasına küsüp gitmiş boyun buranları gördüm*” YED 207-7. TS'de (2009, s. 2354) *beklemek, sabretmek* anlamıyla kayıtlıdır.

kesil- kesilmek, koparılmak “*Kesildi nefş başı öldi fisk u fesâd işler kaldı/Hak'dan bana nazar oldu kanatlandum uçar oldum*” YED 208-5. TS'de (2009, s. 2354) *ayrılmak, uzaklaşmak, ilgiyi kesmek, vazgeçmek* anlamıyla kayıtlıdır.

kırıl- bir veya birçok parçaya ayrılmak “*Ulu-kiçi ağlamışlar server yigitler komışlar/Baş ucında yay sımışlar kırılıban oklar yatur*” YED 82-4. TS'de (2009, s. 2508) *helâk olmak, telef olmak, ölmek* anlamıyla kayıtlıdır.

otur- **1.** Oturmak “*Halk hep ayagın turur ben segirdüm oturdum/Geçdüm sadır yirine kalın döşek yirüm düz*” YED 106-4, **2.** Beklemek, durmak “*Altıncı kapusunda bir Hûr oturur anda/Sana eydür gel berü olmasun kim varasın*” YED 242-12, **3.** Yerleşmek “*Ne bakarsın taş kapuda gir içerü neler gezer/Tama' oturmuş dâimâ saf bağlanmış fitne düzer*” YED 83-1, **4.** Tahta geçmek, hükümdar olmak “*Fikir yumuş oğlanıdur endîşe kaygu kânıdur/Bu âh u vâh 'ışk tonıdur taht'oturan han neyimiş*” YED 120-2, **5.** Herhangi bir durumda belli süre kalmak “*Kur'ân eydür ki vattakû gine eydür ki tezra'û/Kâhil olup oturmağıl tiz tevbeye gelmek gerek*” YED 137-8. TS'de (2009, s. 3034) *sakinleşmek, sükûnet bulmak* anlamıyla kayıtlıdır.

öğret- öğretmek “*Öğret imdi dil ne disün şart oldur seni söylesün/Tevfik yari kılurisa gayrı dile söyletmeyem*” YED 183-5. TS'de (2009, s. 2354) *alıştırmak* anlamıyla kayıtlıdır.

öl- 1. Ölmek “*Va'de yitüp ölicegez ol sinleye varıcağaz/Zebâniler gelicegez sen 'inâyet eyle Çalap*” YED 16-3, **2.** Çok sıkıntı veya acı çekmek “*Yûnus eydür 'âşık oldum ma'şûkun derdinden öldüm/Teveccüh ma'şûka kıldum anumu la gönlin eglar*” YED 75-5. TS'de (2009, s. 2354) erimek, çalkalanarak karıştırılmak anlamıyla kayıtlıdır.

örtül- örtülmek “*Yalan degüldür sözüüm bak yüzüme aç gözün/Dah'örtülmedi izüm uş yoldan urup geldüm*” YED 191-8. TS'de (2009, s. 3119) kesilmek anlamıyla kayıtlıdır.

sar- 1. Sarmak “*Azrâil alur cânumuz kurur tamarda kanumuz/Yayıcagız kefenümüüz saranlara selâm olsun*” YED 231-4, **2.** Bağlamak “*Beni beşiğe urdılar elüm ayağum sardılar/Öndin acısın virdiler tuz içine düşdi gönül*” YED 152-4. TS'de (2009, s. 3318) sarılmak, kucaklamak anlamıyla kayıtlıdır.

sat- 1. Satmak “*İnâyeti kime irse ol kul iken sultân olur/İşitmediün mi Yûsuf'ı bâzîrgâna satmış iken*” YED 273-4, **2.** Kendinde olmayan bir şeyi var gibi göstermek, taslamak “*Yûnus bu sözleri çatar halka ma'ârifet satar/Kendüsi ne kadar dutar söyledüğü yalanı gör*” YED 22-7, **3.** Feda etmek, değiştirmek “*Yûnus eydür ol melâmet şeyhliği 'âşıklığa sat/Âşık da n'ister eyü ad bed-nâmı hoşdur 'âşıkun*” YED 146-7, **4.** Geride bırakmak “*Âşık gönlinde çok yol var o yolda bin dürlü hâl var/Kimse bu yolu anlamaz küfr ü imân satmayınca*” YED 325-3. TS'de (2009, s. 3328) **1.** Söylemek, nakletmek, dinletmek. **2.** Baştan savmak anlamlarıyla kayıtlıdır.

sığın- sığınmak “*Yûnus miskîn kalmaz cânâ virür cânını kurbâna/Gelsen sığınsan Sübhân'a togru yola gitsen gönül*” YED 161-5. TS'de (2009, s. 3408) sıkınmak, kendini sıkılmak anlamıyla kayıtlıdır.

sor- 1. Sormak “*Azrâil gelmez cânuma sorucu gelmez sinüme/Bular benden ne sorisar anı sorduran ben oldum*” YED 176-3, **2.** Aramak “*Senün ol çok günâhların seni uş sayru eyledi/Bî-çâre varuban niçün bu derde çâre sormazsın*” YED 235-4. TS'de (2009, s. 3514) emmek, massetmek, emer gibi çekmek anlamıyla kayıtlıdır.

sorıl- sorulmak “*Ulu divân kurıla anda kullık sorıla/Bin tekebbür virmeye bir garîb nevâz ile*” YED 335-13. TS'de (2009, s. 3518) emilmek anlamıyla kayıtlıdır.

tartıl- hesaplanmak “*Yazuklarımız tartıla anca perdeler yırtıla/Bilmediğün günâhların anda sana 'iyân ola*” YED 9-7. TS'de çekilmek, sıyrılmak anlamıyla kayıtlıdır (TS, 2009, s. 1014).

tolun- batmak, yitmek, gözden kaybolmak, gurup etmek “*Ol ilde ay-gün olmaz ay gedilüp tolunmaz/Tertîbler terk idüben şumâr unıda mısın*” YED 252-4. TS'de (2009, s. 1208) bedir haline gelmek anlamıyla kayıtlıdır.

uçur- ölmek, ruhunu teslim etmek “*Sürdüm ömrümi geçürdüm/Cânım Hazret'e uçurdum/Ecel şerbetin içürdüm/Esenledüm dünyâm seni*” YED 413-2. TS'de (2009, s. 3900) **1.** Kaçırmaq. **2.** Yüksek göstermek, çok medhetmek. **3.** Koşturmak, süratle göndermek anlamlarıyla kayıtlıdır.

uy- 1. Uyum göstermek “*Bildük gelenler geçdiler gördük konanlar göçdiler/Işk şarâbın içen cânlar uymaz göçmege konmaga*” YED 1-10, **2.** Riayet etmek, tabi olmak “*Ta'n idersin 'âşıklara gönül gözi açıklara/Uymışsın münâfıklara sızka gelmeyesin bigi*” YED 414-6. TS'de (2009, s. 4042) çatmak, sataşmak anlamıyla kayıtlıdır.

uyan- **1.** Uyanmak “*Gaflet ile yaturıdum şâh nazar eyledi bana/Didi ki uyhudan uyan geldi işâret eyledi*” YED 392-2, **2.** Dirilmek “*Senün kaşun turmadın ok atar yay kurmadın/İsrâfil sûr urmadın niçe cânlar uyana*” YED 320-9, **3.** Gerçekleri anlar, kavrar duruma gelmek, göz açmak “*Kandayıdun kandan geldün divâne/Aç gözünü bu gafletden uyan e*” YED 346-1. TS'de (2009, s. 4030) ışık parlamak, yanmak anlamıyla kayıtlıdır.

uyu- uyumak “*Bu 'ışk ile bulanugam ne esrügem ne ayıgam/Ne uyuram ne uyanugam hayrân u mestüm bilmezem*” YED 192-6. TS'de (2009, s. 3119) içine damızlık karıştırılan yoğurt sütü ve pekmez gibi şeyler katılaştırmak, koyulaştırmak, kan pıhtılaştırmak anlamıyla kayıtlıdır.

uzat- 1. Uzun sürmesine neden olmak, süreyi arttırmak “*Uzatdı bu halk işi ger erkek ü ger dişi/Müsülmân olan kişi 'isyân yolına girmez*” YED 115-2, **2.** Uzatmak “*Giceye iresini kimse bilmez/Tül-ı emel başın uzatmışam ben*” YED 258-8. TS'de (2009, s. 4050) uzaklaştırmak anlamıyla kayıtlıdır.

vir- 1. Vermek “İlâhî bir ‘ışk vir bana ben benliğüm bilmeyeyin/Yavu kılayın ben beni isteyüben bulmayayın” YED 269-1, 2. Yayımak “Eydürsin kim gözüm görür da’vîyi ma’nîye irür/Gündüz güneş şû’le virür gice yanan çerâk nedür” YED 37-6. TS’de (2009, s. 4173) göndermek anlamıyla kayıtlıdır.

yap- inşa etmek, oluşturmak, meydana getirmek “Şeddâd bir uçmak yaptı Nemrûd göge ok atdı/Kârûn’ı da yir yutdı Âdil Nuşîrvân kanı” YED 396-4. TS’de (2009, s. 4300) kapamak, kapatmak, seddetmek, örtmek anlamıyla kayıtlıdır.

yapış- 1. Yapışmak, tutunmak “Berk yapışdun şol dünyâyâ koyup gitmeyesin bigi/Karanu yalnız sinde varup yatmayasın bigi” YED 414-1, 2. İyice yaklaşmak, sokulup değmek “İy dirîgâ n’idelüm bizde ‘amel olmazsa/Hışm idüp yapışalar bu kefen tonumuza” YED 311-4. TS’de (2009, s. 4300) bulaşmak, kirli bir şey sürülmek anlamıyla kayıtlıdır.

yazıl- yazılmak “Hayrum şerüm yazılısar/ömrüm ipi üzüliser/Gidüp sûret bozulisar/Âh n’ideyin ömrüm seni” YED 385-5. TS’de (2009, s. 4455) yayılmak, dağılmak, dağıtılmak anlamıyla kayıtlıdır.

yin- yemek yenmek “Müsülmânlar zamâne yatlu oldı/Helâl yinmez harâm kıymetlü oldı” YED 387-1. TS’de (2009, s. 4605) çürümek, aşınmak anlamıyla kayıtlıdır.

yor- tabir etmek “Dost işi ‘aceb iş durur cân denizin tutuşdurur/Cânsuzlara bir düş durur ger yorasın sen bu düşü” YED 360-3. TS’de (2009, s. 4671) alıkoymak anlamıyla kayıtlıdır.

Tarama Sözlüğü’nde Birtakım Ses Değişiklikleriyle Yer Alan Fiiller

Bu bölümdeki fiiller hem *Tarama Sözlüğü’nde* hem *Yunus Emre Divanı’nda* yer almakta olup birtakım ses değişiklikleri göstermektedir. *Divan’da* yer alan farklı fonetik biçimler sözlükte parantez içinde yazılmamıştır. Ses değişiklikleri gösteren fiillerin anlamları aynıdır. Fonetik farklılık içeren bu fiiller, sözlükte başka bir madde başında da yer almamaktadır. Birtakım fonetik değişiklik içeren sözcüklerin farklı madde başlarında yer alsa da ilgili madde başına gönderme yapılarak sözlüklerdeki varlıklarının ortaya konulması sözlükçülük açısından önem arz etmektedir.

bogazla- boğazından keserek öldürmek “Bir öküz bogazladum kakıldum sere kodum/Öküz ıssı geldi eydür bogazladun kazımı” YED 407-10. TS’de (2009, s. 634) boguzlamak olarak kayıtlıdır.

çağrış- bağrışmak “Şâh u sultân sohbetinde sürilür nûrdan kadeh/Sâkiler çağrışup eydür dost elinden kim içer” YED 67-7. TS’de (2009, s. 890) aynı anlamla çağrışmak olarak kayıtlıdır.

çöz- çözmek “Günde iki kez çözerler başına akça dizerler/Agzuma emcek virdiler nefis kabzına düşdi gönül” YED 152-5. TS’de (2009, s. 3659) aynı anlamla şeşmek (şişmek) biçiminde kayıtlıdır.

diz- dizmek “Günde iki kez çözerler başına akça dizerler/Agzuma emcek virdiler nefis kabzına düşdi gönül” YED 152-5. TS’de (2009, s. 1371) dizmek, ipliğe geçirmek anlamı düzmek olarak kayıtlıdır.

eyerlen- eyer vurulmak “Beri gel barışalum yadısan bilişelüm/Atumuz eyerlendi eşdük el-hamdüli’llâh” YED 292-5. TS’de (2009, s. 1389) (at) eyeri kabul etmek, ram olmak anlamıyla eğerlenmek olarak kayıtlıdır.

gönder- göndermek “Bir kılı kırk yardılar birin yol gösterdiler/Bu mülke gönderdiler o yola düşüp geldüm” YED 181-6. TS’de göndürmek 1. Uğurlamak, teşyi etmek. 2. Göndermek anlamlarıyla kayıtlıdır (TS, 2009, s. 1751).

güreş- güreşmek “Bir küt ile güreşdüm elsüz ayagum aldı/Güreşüp basamadum göyündürdi özümü” YED 407-7. TS’de (2009, s. 1855) güleşmek olarak kayıtlıdır. Fiil XVIII. yüzyıl eseri *Seyyit Vehbi Divanı’ndan* tanıklanmıştır.

kalk- kalkmak “Yûnus’ı ögütlerler kalk kervân göçdi dirler/Ben menzile irişdüm kervân kayusu degül” YED 165-13. TS’de (2009, s. 2174) kakmak (kahmak) madde başıyla kayıtlıdır.

kork- 1. Çekinmek, sakınmak “*İşka Mecnûn olanlar assı-ziyândan fârig/Korkmaz ıssı sovuksan pes ne biliser odi*” YED 371-6, 2. Korkmak, ürkmek “*İy yârânlar iy kardaşlar korkaram ben ölem diyü/Öldüğümü kayurmazam itdüğümü bulam diyü*” YED 285-1, 3. Endişelenmek, kaygılanmak “*Kasdum budur şehre girem feryâd u figân koparam/Yine dönüben korkaram işide düşmânünümü*” YED 405-5. TS'de (2009, s. 2662) *korhmak* olarak kayıtlıdır.

semir- şişmanlamak “*Okınan Kur'ân'a kulak tutulmaz/Şeytânlar semirdi kuvvetlü oldu*” YED 387-2. TS'de (2009, s. 3381) aynı anlamla *semrimek* olarak kayıtlıdır.

yayıll- yayılmak “*Yayıldı Yûnus adı suçdur cümle tâ'atı/ Çalab'um 'inâyeti suçın geçüre meger*” YED 41-9. TS'de (2009, s. 4455) *yazılmak* olarak kayıtlıdır.

yık- 1. Yıkılmak, dağıtmak, parçalamak “*Bir niçenün bilin büker bir niçenün mülkin yıkar/Bir niçenün yaşın döker var güçini üzer ölüm*” YED 198-3, 2. Mec. Yıkılmak, bozmak “*İlm ü 'amel ne assı bir gönül yıkdunusa/Ârif gönül yapduğı berâber hicâz ile*” YED 335-12. TS'de (2009, s. 4574) *yılmak* olarak kayıtlıdır.

yıkıl- 1. Bozulmak, dağılmak “*Gönlüm bana yoldaş iken zühd ü tâ'at kılurıdum/Yıkıldı bu tertiblerüm gönülsüzem elüm irmez*” YED 104-4, 2. Yok olmak, mahvolmak YED 375-5. TS'de (2009, s. 4574) *yihılmak* olarak kayıtlıdır.

yöner- yönelmek, yön vermek, yönlendirmek “*Toza bulaşmış yatur yaşı yitmiş kocalar/Nevbet irse yönerür hem pîre hem cüvâne*” YED 313-8. TS'de (2009, s. 4685) *yönelmek, yönenmek, yönmek, yönülmek* olarak kayıtlıdır.

yüz- su yüzeyinde veya içinde ilerlemek, yüzmek “*Şer'at oğlanları niçe yol eyde bana/Hakikat deryâsında bahri oldum yüzerem*” YED 171-7. TS'de *üzmek* olarak kayıtlıdır (TS, 2009, s. 4137).

Tarama Sözlüğü'nde Birtakım Morfolojik Değişikliklerle Yer Alan Fiiller

Bu bölümde yer alan fiillerde birtakım biçim bilgisel değişiklikler görülmektedir. Bu başlık altındaki fiillerin *Divan* ve *Tarama Sözlüğü'nde* mukayese edildiğinde sadece fonetik değil aynı zamanda birtakım morfolojik değişiklikler geçirdiği görülmüştür. Söz konusu değişikliklerin genellikle ettirgen, edilgen, dönüşlülük gibi çatı eklerindeki farklılıklardan kaynaklı olduğu tespit edilmiştir. Kimi zaman *Divan'da* sözcük olarak geçen fiilin TS'de sözcük grubu olarak kayıtlı olduğu görülmüştür. Morfolojik değişiklik içeren fiillerin anlamları aynıdır.

boşal- boş duruma gelmek “*Aklum yavı vardı besi tagıldı fikrüm kamusu/Boşaldum uş toldum velî neyle toldum bilmezem*” YED 192-3. TS'de (2009, s. 640) *boşatmak* olarak kayıtlıdır.

güldür- gülmesini sağlamak, mutlu etmek “*Yâ elüm al kaldur beni/Yâ asluna irdür beni/Çok aglatdun güldür beni/Gel gör beni 'ışk n'eyledi*” YED 404-8. TS'de (2009, s. 1858) aynı anlamla *gülündürmek* olarak kayıtlıdır. Madde başı örneği 16. yüzyıl *Şehname Tercümesi'*nden tanıklanmıştır.

incit- incitmek, kırmak, üzme “*Ol Fahr-i âlem Mustafâ ol ma'den-i sıdk u safâ/İsterisen andan vefâ incitmeğil dervişleri*” YED 374-4. TS'de (2009, s. 2081) XVI. yüzyıl eseri *Divan-ı Türki-i Basit'*ten tanıklanan ve aynı anlamlı *incitmek etmek* sözcük grubu yer almaktadır.

işit- 1. İşitmek “*Sözi Yûnus'dan işit kibir kılma dut öğüt/İmâret olmayasın tâ harâb olmayınca*” YED 297-8, 2. Dinlemek, dikkate almak “*Hoş dervişem sabrum yok dilümde inkârüm çok/Kulagumdan gireni hergiz içüm işitmez*” YED 117-4, 3. Öğrenmek “*Bir kişiniün yatlu sözün varuban kimseye dime/Biz uludan işitmişüz hınzırdan girüdüür gammâz*” YED 109-5, 4. Haber almak “*İşitdüm boyun senün serviden a'lâyımış/Dahı gözüm görmedin boyunu sevdi kulak*” YED 132-8. TS'de (2009, s. 2115) *işitmekte bulunmak, daima işitmek* anlamlarıyla kayıtlı olan *işidü durmak* sözcük grubu yer almaktadır. Bunun haricinde *işitmek* fiili TS'de yer almamaktadır. XIV. yüzyılda Kelile ve Dimne eserinden “*Nakkaşın kulu bu babı işidü dururdu ve anlara bunların işittiği ma'lum*

değildi.” biçiminde tanıklanmıştır. Fiil hem anlamsal hem biçimsel olarak değişiklik arz ettiğinden iki başlık altında değerlendirilmiştir.

kurtar- kurtarmak “*İy beni ‘ayıblayan gel beni ‘ışktan kurtar/Ger elünden gelmezse söyleme fâsid haber*” YED 26-1. TS’de (2009, s. 2741) aynı anlamla *kurtaltmak* olarak geçmektedir.

sarar- sararmak “*İçümde yanar ‘ışk odı gönlümde anun hasadı/‘ışk odının tütününden Yûnus’un benzi sarara*” YED 307-6. TS’de (2009, s. 3313) aynı anlamla *saralmak* olarak kayıtlıdır.

sevin- sevinç duymak “*Ne varlığa sevinürem/Ne yokluga yirinürem/‘ışkunla avınuram/Bana seni gerek seni*” YED 381-2. TS’de (2009, s. 3397) *sevinışmek*, (*sevnışmek*, *sevnüşmek*, *sevinüşmek*) madde başıyla kayıtlıdır.

susa- *mec.* çok istemek, özlemek “*Yidi deniz suyu n’ider susamış ‘âşık cânına/Şeyhüm yüzi gerek bana gördükde baş indürmege*” YED 329-2. TS’de (2009, s. 3590) aynı anlamla *susalmak* olarak kayıtlıdır.

sürün- sürünmek, sürüklenmek “*Nasihat kandilinden bir işâret göründi/Tenüm içinde cânım andan yana süründi*” YED 383-1. TS’de (2009, s. 3634) bu anlam *sürtünmek* fiiliyle kayıtlıdır.

toy- **1.** Açlığı kalmamak, tok hâle gelmek “*Gelün biz varalum Yûsuf’ı görelüm/Cemâli honından bin açlar toylar*” YED 62-2, **2.** Yeteri kadar karşılamak, doyum sağlamak “*Görklü yüzünü gören gönlünü sana viren/Bellü tapunda turan ne toydı ne usandı*” YED 400-2, **3.** Kanmak, tatmin olmak “*Bin uyagur bin bir togar buyruk ile gelmiş meger/Kimdür bu dünyâya toyar peymânesi toldı gider*” YED 87-6. TS’de (2009, s. 3840) *toyunmak* madde başı *doyunmak* (TS, 2009, s. 1224) madde başına gönderme yapmaktadır. *doyunmak* (*toyunmak*) (TS, 2009, s. 1224) fiili *kendini doyurmak*, *doymak* anlamıyla kaydedilmiştir.

viril- **1.** Verilmek “*Bu ben ben didüğüm eger ben isem/Bu benliğüm bana niçün virilmez*” YED 107-10, **2.** Duyurulmak “*Geldi salacam sarılır/Dört yana sala virilür/İl namâzuma dirilür/Allâh sana sundum elüm*” YED 184-6, **3.** Dağıtılmak “*İşit ne dir horûsunuz/Tanla virilür rûzunuz/Dost dergâhına dutgul yüz/Tanla seher vaktinde tur*” YED 88-2, **4.** İhsan edilmek, bağışlanmak “*Yine yini hazîneden yini hil’at giydi cihân/Yine virildi yini cân ot u ağaç sesdi yine*” YED 312-3. TS’de (2009, s. 4172) madde başında *verinilmek* (*virinilmek*) olarak kayıtlıdır. Anlamı ise sadece *verilmek* olarak yazılmıştır.

yaradıl- / yaratıl- yaratılmak “*Yaradıldı yir ile gök Muhammed dostlığına/Levlâk ana delil durur ansuz yir ü gök olmadı*” YED 386-7. TS’de (2009, s. 4340) aynı anlamla *yaratılmak* olarak geçmektedir.

yırtıl- yırtılmak “*Yazuklarımız tartıla anca perdeler yırtıla/Bilmedüğün günâhların anda sana ‘iyân ola*” YED 9-7. TS’de (2009, s. 4608) *yirilmek* olarak kayıtlıdır.

yumşat- katılığı, sertliğini, kabalığını veya acımasızlığını ortadan kaldırmak “*Birlik diyen katında hiç sen-ben dimek hiç yok durur/Yûnus dilin sen yumşatdun bu tevhîdi eyitmege*” YED 323-9. TS’de (2009, s. 4723) *yumuşaltmak* olarak kayıtlıdır.

Sonuç

Tarihî Türkçenin söz varlığı ve anlam dünyasıyla ilgili yapılan çalışmalar literatür açısından oldukça önem taşımaktadır. Bu tür çalışmalar Türkçenin tarihî söz varlığına ışık tutmaktadır. Bununla birlikte başvuru kaynağı sayılabilecek *Tarama Sözlüğü* gibi kapsamlı eserlerin yeni çalışmalarla güncellenmesi gerekliliği söz konusudur. Zira yeni tarihî eserlerin gün yüzüne çıkması, tarihî eserleri analiz eden araştırmacıların sayısının artmasıyla farklı perspektifler ortaya çıkmaktadır. Bu perspektifler, söz varlığı, sözlük bilimi ve anlam bilimi disiplinlerine katkı sağlamaktadır. Türkçenin tarihî söz varlığının tespiti ve tayini açısından yeni araştırmalar yapılması önemlidir.

Bu araştırmada eser olarak *Yunus Emre Divanı*, söz varlığı olarak fiiller incelenmiştir. Eski Anadolu Türkçesiyle ilgili yazılmış diğer eserlerdeki fiiller ve anlamlar esas alınarak daha geniş yelpazeli çalışmalar yapılması mümkündür. Bu tür araştırmalarla Türkçenin tarihî söz varlığının ve anlam dünyasının art zamanlı ve eş zamanlı tespiti ve tayini gerçekleştirilmiş olacaktır.

Türkçenin dönüm noktası durumunda olan Yunus Emre ve bir hazine konumundaki eseri *Divanı*'ndaki fiillerin bağlamdan yola çıkılarak elde edilen anlamlarının *Tarama Sözlüğü*'ndeki durumlarının incelenmesini amaçlayan bu çalışmada birtakım sonuçlar elde edilmiştir. Birincisi bazı fiillerin *Tarama Sözlüğü*'nde yer almadığı sonucudur. İkinci sonuç ise bazı fiillerin sözlükte yer aldığı halde anlamlarının eksik olduğudur. Bir diğer sonuç *Tarama Sözlüğü*'nde yer alan anlam(lar) ile *Divan*'da yer alan anlamların birbiriyle örtüşmediğidir. Son olarak *Divan*'da geçen fiillerin *Tarama Sözlüğü*'nde birtakım ses ve biçim değişiklikleriyle yer aldığı görülmüştür ve *Divan*'daki farklı ses ve biçimler *Tarama Sözlüğü*'nde parantez içinde veya başka bir madde başında gösterilmemiştir.

Türkçenin tarihî sözlüğünün çevrimiçi ortamda kullanıcıların kullanımına açılması oldukça işlevseldir. Çevrimiçi sözlüğün –tıpkı basılı sözlükte olduğu gibi- kullanıcılara birtakım yönlendirmeler ve ilgili madde başlarına yapılacak göndermeler içermesi gerekmektedir. Böylece araştırmacıya daha fonksiyonel bir ara yüzü sunmuş olacaktır. Buna ek olarak tarihî Türkçedeki ikili yazımların sıklığı göz önünde bulundurularak sözlüğün kullanıcılara arama yaptığında bu ikili yazımları sunması oldukça önemlidir. Çevrimiçi sözlüğün bu minvalde geliştirilmesi mühimdir.

Tarama Sözlüğü'nün alfabetik 6 cildinin yanı sıra ekler ve eklerden tanıklı madde başlarından müteşekkil Ekler 7. cildi ve son olarak 8. cildi Dizin bulunmaktadır. Dizin cildinde *Tarama Sözlüğü*'nde madde başına geçirilmiş Türkçenin tarihî söz varlığının günümüzdeki karşılıkları sıralanmıştır. Dizin cildinin çağın teknolojik olanaklarından da faydalanılarak çevrimiçi sözlük kullanımı esnasında kullanıcılara kolaylık sağlayacak bir biçimde aktarımının tasarlanması gerekmektedir. *Türk Dil Kurumu Sözlükleri* web sayfası arama çubuğunda bir sözcük arayan araştırmacılara, aradıkları sözcüğü bulabilmesi hususunda destekleyici unsurların ve ifadelerin yer alması gereklidir. Örneğin; *çağrışmak* fiilini *Tarama Sözlüğü*'nde arayan araştırmacıya “Bu söz bulunamadı.” uyarısı yerine “*çağrışmak* mı demek istediniz?” biçiminde çağrışım içeren kodlamaların yapılması elzemdir. *Tarama Sözlüğü*'nün 1977'de düşünülmüş Dizin fikrinin, günümüzde teknolojik gelişmelerden yararlanılarak uygun kodlarla elektronik ortama aktarılması araştırmacıların bilgiye güven ve kolaylıkla ulaşması açısından önem taşımaktadır.

Bu tür çalışmalar, Türkçenin hazırlanması planlanan tarihî sözlüklerine katkı sağlayacaktır. Temel başvuru kaynakları olan sözlüklerin, söz varlığına ışık tutan çalışmalardan elde edilen verilerle güncellenmesi gerekliliği söz konusudur. Tarihî metinlerin satırlarında gizli kalmış söz varlığının, anlamlarının ve tanıklarının belirlenmesi bu anlamda ehemmiyet arz etmektedir.

Kaynakça

- Demir, N. (2017, Nisan). *Kemâloğlı'nın Ferahnâme'sinden Tarama Sözlüğü'ne katkılar*. International Congress on Afro-Eurasian Research II, II. Ululararası Afro-Avrasya Araştırmalara Kongresi Bildiriler Kitabı, 148-151.
- Dündar, A. İ. (2020). Tercüme-i Sihâh-ı Cevherî'den (VankuluLugatı) Tarama Sözlüğü'ne katkılar. *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi*, 5, 158-166. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/rumeli/issue/53714/702026>.
- Erkınay, H. K. (2017). Eski Anadolu Türkçesi ile Kâmûs-ı Türkî'deki fiiller üzerine karşılaştırmalı anlam incelemesi (Doktora tezi). Ankara Üniversitesi, Ankara.
- Güner, G. (2010). Andreas Tietze, Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı (Cilt 2, F-J, Wien 2009)'na katkılar. *Bellekten*, 58(1), 199-211. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/bellekten/issue/32740/363423>
- Karasar, N. (2012). *Bilimsel araştırma yöntemi kavramlar-ilkeler-teknikler*. (23. bs). Ankara: Nobel Yayıncılık. doi: <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.862>
- Köksal, M. F. (2009). –Edirneli Nazmî ve çağdaşlarının eserlerinden Türkiye Türkçesinin Tarihsel Sözlüğü'ne katkılar. *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 4(5), 249-261. doi: <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.862>
- Nur, A. (2013). Hikâyet-i Ashâbi'l-Kehif'ten Eski Anadolu Türkçesi söz varlığına katkılar. *Karadeniz Araştırmaları*, 36, 149-162. Erişim adresi: <http://www.karamdergisi.com/English/DergiTamDetay.aspx?ID=671&Detay=Ozet>
- Tatçı, M. (2018). *Yünus Emre ile aşk yolculuğu, hayatı ve seçme şiirleri*. İstanbul: H Yayınları.
- XIII. *Yüzyıldan Beri Türkiye Türkçesiyle Yazılmış Kitaplardan Toplanan Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü* (2009). (Hazırlayanlar Ömer Asım Aksoy, Dehri Dilçin). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Türk Dil Kurumu. (2021, 15 Ekim). Erişim Adresi: <https://sozluk.gov.tr/>
- Yılmaz, E. ve Demir N. (2009). Kısas-ı Enbiya'dan Eski Anadolu Türkçesinin sözvarlığına katkılar I. *International Journal of Central Asian Studies*, IJCAS 13, 495-517. doi: https://doi.org/10.1501/Trkol_0000000241.
- Yünus Emre Dîvânı. (2021, 10 Ekim). Tatçı M., Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, Kültür Eserleri. Erişim Adresi: <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/10662,girispdf.pdf?0>

Extended Abstract**Purpose**

In this study, it is aimed to contribute to the *Tarama Dictionary* with the verbs in *Yunus Emre's Divan*. The verbs in *Yunus Emre's Divan* are tagged with their meanings. The research questions are: Are all the verbs in the *Divan* available in the *Tarama Dictionary*? Does it have the same meaning if it exists in the *Tarama Dictionary*? Do the verbs in the *Divan* have the same phonetic and morphological in the *Tarama Dictionary*? The study is necessary in terms of contributing to the historical dictionary of Turkish.

Design and Methodology

Scanning model was used in the research. Scanning models are research approaches that aim to describe a past or present situation. The object of the research is tried to be defined in its own conditions and as it is. In scanning models, "What is it, what does it consist of?" questions are asked. In the study, the general scanning

model, one of the scanning models, was used. The universe of the research is all the words in the *Yunus Emre's Divan*, and the sample is the simple and derived verbs in the *Divan*.

In this study, *Yunus Emre's Divan* was scanned. Turkish simple and derived verbs in the *Divan* were included in the study. Compound verbs are not included in the study. The verbs whose origins belong to languages other than Turkish and become verbs with Turkish suffixes are also included in the study. It has been researched whether these verbs are included in the *Tarama Dictionary*. The verbs in the *Divan* and the verbs in the *Tarama Dictionary* were compared. The *Tarama Dictionary* is a dictionary of words scanned from 227 works written in Turkey Turkish from the 13th century to the present. It is a work of 8 volumes. Published by the *Türk Dil Kurumu*. It is also a dictionary that can be accessed online. The data were scanned from both print and internet sources.

Findings

In this study, which aims to examine the status of the meanings of the verbs in the *Divan*, which are obtained from the context, in the *Tarama Dictionary*, some results have been obtained. The first is the result that some verbs are not included in the *Tarama Dictionary*. The second result is that although some verbs are in the dictionary, their meanings are missing. Another result is that the meaning(s) in the *Tarama Dictionary* and the meanings in the *Divan* do not overlap. Finally, it has been seen that the verbs in the *Divan* have taken place in the *Tarama Dictionary* with some phonetic changes, and the different forms in the *Divan* are not shown in parentheses or at the beginning of another article in the *Tarama Dictionary*.

Research Limitations

Compound verbs were not included in this study. These may be the limitations of the study.

Implications

Studies on the vocabulary and semantic world of historical Turkish are very important in terms of literature. Such studies shed light on the historical vocabulary of Turkish. However, there is a need to update comprehensive works such as the *Tarama Dictionary*, which can be considered as a reference source, with new studies.

Making the historical dictionary of Turkish available to users online is very functional. The online dictionary – just like the print dictionary – should contain some directions to users and references to the relevant headlines. Thus, it will present a more functional interface to the researcher. In addition, considering the frequency of binary spellings in historical Turkish, it is very important that the dictionary presents these binary spellings to users when searching.

Originality/Value

Various studies have been conducted on the contributions to the *Tarama Dictionary*, but no study has been done on the contributions from *Yunus Emre's Divan*. This situation reveals the original value of the research. However, the few studies on Yunus Emre's vocabulary and world of meaning are also related to the value of the research.

Araştırmacı Katkısı: Hadra Kübra ERKINAY TAMTAMIŞ (%100).



Risâletü'n-Nushiyye'de Önvarsayım Tetikleyicilerinin Çözümlemesi ¹

Serdar KARAOĞLU ²

Başvuru Tarihi: 18.11.2021

Kabul Tarihi: 31.12.2021

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Öz

İletişim bireyler ve toplumlar arasında uzlaşımsal olarak varlığı doğrulanan ya da doğruluğuna inanılan bilgi(ler)den hareketle sağlanır. Bireyin / toplumun bilgi ve kültürel değerleri iletişim vasıtasıyla anlam kazanır. Bu anlamlandırma, dilin sözlüksel ve yapısal bileşenlerinin kullanımıyla ilgilidir. “Dilde en az çaba yasası”na uygun olarak ve konuşucu / yazar ve dinleyici / okur arasındaki iletişimin sürdürülmesi için iletişimde önvarsayımlar baş gösterir. Konuşucunun / yazarın, edindiği bilgiyi / düşünceyi dinleyiciye / okura aktarabilmesi adına önvarsayımlar önem arz eder. Bu doğrultuda, eldeki çalışmada fikri düşüncenin muhataba aktarımında rol oynayan önvarsayım konu edilmektedir. Çalışmada nasihatnâme türü eserlerden biri olan Risâletü'n-Nushiyye örneğinde önvarsayım tetikleyicileri ele alınmaktadır. Risâletü'n-Nushiyye, giriş bölümüyle birlikte altı bölümden oluşan alegorik bir eserdir. Çalışma giriş bölümü ile sınırlandırılmıştır. Araştırmada betimsel ve niceliksel yöntem kullanılmıştır. Söz konusu bölüm Yule'nin (1996) önvarsayım sınıflandırması doğrultusunda betimlenerek bulgular nicel olarak gösterilmiştir. Elde edilen bulgular doğrultusunda Risâletü'n-Nushiyye'nin giriş bölümünde varoluşsal, sözlüksel, olgusal, ve yapısal önvarsayımın yer aldığı, karşı olgusal ve olgusal olmayan önvarsayımın ise yer almadığı görülmüştür. Bu durumun eserde vurgulanan konu ve önvarsayım tetikleyicileri arasındaki ilişkiden kaynaklandığı sonucuna ulaşılmıştır. Giriş bölümünde karşı olgusal ve olgusal olmayan önvarsayım tetikleyicisine yer verilmemesi Allah'ın sıfatları, Hz. Âdem'in yaratılışı, akıl, iman, cennet, cehennem, toprak, su, hava ve ateş gibi konuların ele alınmasıyla ilgilidir. Tarihî Türk lehçelerinden biri olan Eski Anadolu Türkçesi döneminde yazılmış bir eser üzerinde belirlediğimiz ölçüde önvarsayım konusu çalışılmamıştır. Bu yönüyle eldeki çalışma önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Eski Anadolu Türkçesi, Edimbilim, Önvarsayım, Risâletü'n-Nushiyye

Atıf: Karaoğlu, S. (2022). Risâletü'n-Nushiyye'de Önvarsayım Tetikleyicilerinin Çözümlemesi. *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 22(Ozel Sayı), 191-210.

¹ Bu çalışma etik kurul izin belgesi gerektirmemektedir.

² Afyon Kocatepe Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, serdarkoglu26@gmail.com, ORCID: 0000-0002-8506-0082



Analysis of Presupposition Triggers in Risaletü'n-Nushiyye

Serdar KARAOĞLU ³

Submitted by: 18.11.2021

Accepted by: 31.12.2021

Article Type: Research Article

Abstract

Communication between individuals and societies is provided by using information(s) that are conventionally verified or believed to be true. In accordance with the "law of least effort in language" and in order to maintain communication between speaker / writer and listener / reader, presuppositions arise in communication. In this direction, the subject of the present study is the presupposition that plays a role in the transfer of mental thought to the addressee. In the study, the triggers of presupposition are discussed in the sample of Risâletü'n-Nushiyye, which is one of the advice type works. Risâletü'n-Nushiyye is an allegorical work consisting of six parts together with the introduction. The study is limited to the introduction part. Descriptive and quantitative methods were used in the study. The section in question was described in line with Yule's (1996) presupposition classification and the findings were shown quantitatively. In line with the findings, it has been seen that existential, lexical, factual and structural presuppositions are included in the introduction of Risaletü'n-Nushiyye, while counterfactual and non-factual presupposition is not included. It has been concluded that this situation arises from the relationship between the subject emphasized in the work and the presupposition triggers. The subject of presupposition has not been studied on a work written in the Old Anatolian Turkish period, to the extent that we have determined. In this respect, the present study is important.

Keywords: Old Anatolian Turkish, Pragmatics, Presupposition, Risâletü'n-Nushiyye

³ Afyon Kocatepe University, Faculty of Science and Literature, Department of Turkish Language and Literature, serdarkoglu26@gmail.com, ORCID: 0000-0002-8506-0082

Giriş

İletişim bireyler ve toplumlar arasında uzlaşım olarak varlığı doğrulanan ya da doğruluğuna inanılan bilgi(ler)den hareketle sağlanır. Bireyin / toplumun bilgi ve kültürel değerleri iletişim vasıtasıyla anlam kazanır. Bu anlamlandırma da dilin sözlüksel ve yapısal bileşenlerinin kullanımıyla ilgilidir. “Dilde en az çaba yasası” gereği ve konuşucu / yazar ve dinleyici / okur arasındaki iletişimin sürdürülmesi için iletişimde önvarsayımlar baş gösterir. Konuşucunun / yazarın edindiği bilgiyi / düşünceyi dinleyiciye / okura aktarabilmesi adına önvarsayımlar önem arz eder. Önvarsayımlar aracılığıyla konuşucu / yazar muhatabını yönlendirerek bilgi aktarımını sağlar. Böylelikle fikrî düşüncenin dinleyici / okura aktarımı gerçekleşir.

Bu çalışmada “dürüst ve ahlâklı fertlerin oluşturduğu duyarlı bir toplum meydana getirebilmek için (...) genellikle semavî dinlerin ve ahlâk felsefecilerinin (...) ortaya koyduğu ilkeler” doğrultusunda yazılan *nasihatnâme türü* eserlerden biri olan *Risâletü'n-Nushiyye* (Pala, 2006, s. 409) örneğinde önvarsayım tetikleyicileri ele alınacaktır. *Risâletü'n-Nushiyye* iyi-kötü perspektifinde *akıl* değerini vurgulayan alegorik bir eserdir (Boz, 2012, s. 6). Yunus Emre Hz. *Âdem'in yaratılışı, anâsır-ı erbaa; ruh - nefis; kibir - tevazu; buşu - sabır; hased ve buhl - cömertlik; bühtân ve gaybet - doğruluk* karşılığında dinleyici / okura düşüncelerini aktarmaktadır. Bu bağlamda giriş bölümü örneğinde Yunus Emre'nin dinleyici / okura düşüncelerini aktarmada kullandığı dilsel teknik ve yöntem merak konusudur.

Kavramsal Çerçeve

Önvarsayım

Önvarsayım, felsefeyi de ilgilendiren bir terimdir. Üretici dilbilgisi kuramının da etkisiyle terim 1969 - 1976 yılları arasında odak noktası olmuştur (Levinson, 2008, s. 167). Önvarsayım “hem dilin kullanımını (performans, söylem, konuşucu, muhatap, durum) hem de dilin tanımını (yeterlilik, mantıksal yapısı) ilgilendirmesi dolayısıyla” edim bilim alanına girmektedir (Zengin, 2004, s. 77-79 aktaran Yılmaz, 2020, s. 46). Dilin kullanımı ve tanımı açısından *anlamsal önvarsayım (semantic presupposition)* ve *edimsel önvarsayım (pragmatic presupposition)* şeklinde iki farklı yaklaşımla ele alınmıştır (bk. Caffi, 2009, Levinson, 2008).

Anlamsal önvarsayım, iki önerme arasındaki anlamsal ilişkiyle ilgilidir. Önvarsayılan önerme reddedilebilir, fakat önvarsayılan şey olumsuz tümcelerde içeriğinden bir şey kaybetmez (Kryk-Kastovsky, 2009, s. 513). Caffi (2009, s. 761) anlamsal önvarsayım için alanyazında “bir tümcenin önvarsayımı, tümce reddedilse bile geçerli kalan şeydir” şeklinde kabul bulunduğunu belirtmiştir.

- (1) a) Ali'nin oğlu evlendi.
- b) Ali'nin oğlu evlenmedi.
- c) Ali'nin oğlu var.

(1a-b) önermelerinin her ikisinde de (1c) önermesindeki önvarsayım sağlanmaktadır, dolayısıyla olumsuz tümcelerde önvarsayım içeriğinde kayıp olmamaktadır.

Kryk-Kastovsky'ye (2009, s. 514) göre edimsel önvarsayım “konuşan ve muhatap(lar)ın karşılıklı bilgisi nedeniyle belirli bir bağlamda doğruluğu / olgusalılığı sorgusuz sualsiz kabul edilen iki sözce arasındaki ilişkidir.”

- (2) a) Profesör içeride mi? (Kryk-Kastovsky, 2009, s. 514)

Kryk-Kastovsky (2009, s. 514), bölümündeki sekretere (2a)'daki gibi bir soru yöneltmesi durumunda sorunun sorulduğu bağlamda, belirli tanımlarla ilgili bir varoluşsal önvarsayım örneği olarak, sadece bir profesör önvarsayılmakta olduğunu fakat muhatapların (kendisi ve sekreter) bölümdeki birçok profesörden sadece birinin yani Prof. Brown olduğunu bildiğini belirtmiştir. Dolayısıyla önvarsayım hem sözcüklerin ve dilsel yapıların anlamına hem de bunların kullanıldığı bağlama duyarlı bir kavramdır.

İmer, Kocaman ve Özsoy (2011, s. 204), önsayıltı şeklinde adlandırdıkları konuyu “bir sözcede açık olarak dile getirilmeyen ancak konuşmacı tarafından var olduğu peşin olarak kabul edilen durum ya da durumlara ilişkin bütün arkaplan bilgisi” olarak tanımlamaktadır. Araştırmacılar, *Cüzdanim nerede?* gibi bir sözcede konuşmacının bir cüzdana sahip olduğunu, bu cüzdanın yerini konuşma anında bilmediğini, karşısındaki dinleyicinin söz konusu cüzdanın nerede olabileceğine ilişkin bir fikrinin olabileceğini düşündüğünü vb. önvarsayım olarak ifade ettiğini belirtmiştir.

Zengin'e göre önvarsayım(lar) iletişimde var olan ön koşullardır.

“Konuşucu sözcesinde, kesin olarak açıklanmayan, ancak sözcede zımnen kapsanan, olduğu gibi kabul edilen belirli varsayımlardan yola çıkar. Bunlara önvarsayım denir. (...) bunlar açıkça ileri sürülmezler daha ziyade iletişimin önvarsayılan arka planı hakkında varsayımlar olarak sözceye dâhil edilirler ve dinleyici tarafından da bu şekilde anlaşılır olmalıdırlar. (...) Konuşucuların varsayımları dinleyici tarafından da anlaşılabilir olmalıdır. Her şeyden önce, bu yerine getirilmelidir. Çünkü önvarsayımlar, bir sözcenin belirli bir bağlamda uygun olması için karşılanması gereken koşulların bir parçasıdır. Bu nedenle konuşucu ve dinleyici ortak arka plan bilgisine sahip olmalıdır” (2004, s. 80).

İletişim eski ve yeni bilgi temelinde ilerleyen bir olgudur. Dekker, Aloni ve Butler'e (2007: 11) göre “dil her zaman ortak bilgi veya inanç, özel bilgi ve inanç ve muhatapların başkalarının bilgileri hakkında sahip oldukları bilgiler temelinde kullanılır.” Konuşucu / yazarın ve dinleyici / okurun ortak arka plan bilgisine sahip olması sözcedeki yeni bilgi dışında ön bilgi (arka plan bilgisi) üzerinde uzlaşım olunduğunu gösterir. Khaleel'e (2010, s. 527) göre “bir önvarsayımın başarısı göndericinin varsayımlarına, muhataplar arasında paylaşılan bilgiye ve onların dünya hakkındaki bilgilerine bağlıdır.”

- (3) a) Ali'nin oğlu evlendi.
 b) Ali'nin oğlu var. (ön bilgi)
 c) O evlendi (yeni bilgi)
 ç) Onun adına çok sevindim.
 d) Ali'nin oğlu yok.

(3a) tümcesinde konuşucu *Ali'nin oğlu var* önvarsayımında bulunmaktadır ve bu varsayımın iletişimde amacına ulaşabilmesi için dinleyicinin (3ç)'deki gibi karşılık vermesi gerekir. (3d)'deki gibi bir karşılık bu önvarsayımın iletişimde amacına ulaşmadığını gösterir. Dolayısıyla önvarsayım sadece ön bilgi ve yeni bilgi içeriğine sahip olmaktan öte edimsel olarak konuşucu / yazarın dinleyici / okurun yönlendirmede kullandığı bir iletişim stratejisidir (Schmid, 2001, Kryk-Kastovsky, 2009). Edimsel önvarsayım “muhataplar arasındaki bir anlaşma”dır (Caffi, 2009, s. 760). Ducrot'a (1972, s. 94 aktarımla Caffi, 2009, s. 760) göre önvarsayımların temel işlevi “daha ileri söylemler için çerçeve oluşturmak”tır. Özellikle edimsel önvarsayımlar Caffi'ye (2009, s. 764) göre “doğru ya da yanlış olsun, yalnızca bilgiyle ilgili değildir; beklentiler, istekler, ilgiler, iddialar, dünyaya karşı tutumlar, korkular vb. ile de ilgilidirler.”

Önvarsayım Türleri ve Tetikleyicileri

Önvarsayımın sınıflandırılmasında tam olarak görüş birliği olduğu söylenemez (Yılmaz, 2020, s. 49). Çalışmamızda söz konusu görüş farklılıkları üzerinde durulmayacaktır. Önvarsayımın temel bileşenlerinden hareketle oluşturulan Yule'nin (1996) sınıflandırması esas alınacaktır.

Önvarsayım Türleri

Varoluşsal önvarsayım: İsim tamlamaları ve belirtili ad öbekleri bir kavram ya da varlığın mevcudiyetini bildirir (Yule, 1996, s. 27). El-Gamal, özel adların, belirtili bir belirleyici tarafından tanımlanan ifadelerin ve şahıs zamirlerinin İngilizce için belirtili ad öbeği olduğunu söylemiştir. Ayrıca araştırmacı daha önce söylenen yeni bilgiye gönderimde bulunan zamirlerin de belirtili ifadeler oluşturduğunu belirtmiştir (2001, s. 41, 51).

(4) a) Ali'nin evi çok güzel.

>>Ali adında biri var ve o eve sahip.

Olgusal önvarsayım: *Bil-, fark et-, pişman ol-, farkında ol-, memnun ol-, garip ol-* vb. fiiller üyesi olan ögenin gerçekliğine işaret ederler (Yule, 1996, s. 27).

(5) a) Ali'nin okula geldiğini biliyorum.

>>Ali okula geldi.

Sözlüksel önvarsayım: İletişimde, bir sözlük birimin iddia edilen / belirtilen anlamıyla kullanımı, iddia edilmeyen / belirtilmeyen başka bir anlamın anlaşıldığı varsayımıyla yorumlanır (Yule, 1996, s. 28).

(6) a) Ali sınavı geçmeyi başardı.

b) Ali sınavı geçmeyi başaramadı

>>Ali sınavı geçmeyi denedi.

(6a-b) tümcelerinde iddia edilen *başar-* / *başarmama-* iddia edilmeyen *dene-* eylemini önvarsaymaktadır.

Yapısal önvarsayım: Konuşucu doğru olarak kabul ettiği bilgiyi soru tümceleri gibi bazı yapılarda önvarsayım olarak ele alıp kullanması ve bu bilginin dinleyici açısından da doğru kabul edilmesidir (Yule, 1996, s. 28-29).

(7) a) Ali ne zaman eve gitti?

>>Ali eve gitti.

(7a) soru tümcesinde konuşucu *Ali'nin eve gittiğini* önvarsaymakta ve dinleyicinin de bu durumu biliyor olduğunu belirtmektedir. Yule'ye (1996, s. 29) göre bu tür yapısal önvarsayımlar konuşucunun inandığı bilgiyi dinleyicinin de inandığı gibi görünmesini sağlamanın incelikli yoludur.

Olgusal olmayan önvarsayım: Doğru olmayan bir bilginin önvarsayım olarak kullanımınıdır. *Hayal et-, san-, (-miş) gibi yap-* vb. birimler olgusal olmayan bir durum tetikler (Yule, 1996, s. 29).

(8) a) Ali okulda olduğunu sandı.

>>Ali okulda değil.

(8a) tümcesinde tümleç yan tümcesinin doğru olmadığı önvarsayılmaktadır.

Karşı olgusal önvarsayım: Olgusal olmayan önvarsayım ile yorumlanan (*eğer*)...*fiil-(y)sA* yapısında ifade edilen şeyin doğru olmadığı gibi gerçeğin de zıttı olduğu belirtilebilmektedir. Bu tür yapılarda oluşan varsayıma *karşı olgusal önvarsayım* denir (Yule, 1996, s. 29).

(9) a) Ali şimdi kütüphanede olsa ders çalışırdı.

>>Ali kütüphanede değil.

(9a) tümcesinde *Ali'nin kütüphanede olma* durumu doğru olmadığı gibi gerçeklikle de çelişmektedir.

Önvarsayım Tetikleyicileri

Bilginin / düşüncenin dile aktarılması önvarsayım tetikleyicilerini ortaya çıkarır. Bu bağlamda bazı sözcük ve yapılar önvarsayım kaynağı olarak ayrışmaktadır. Bu tür sözcük / yapılar önvarsayımı taşımakta / tetiklemektedir. Bu yüzden bu tür sözcük / yapılara önvarsayım tetikleyicisi denmektedir (Levinson, 2008, s. 181; Brinton ve Brinton, 2010, s. 149). Karttunen tarafından 31 önvarsayım tetikleyicisinin belirtildiğini

söyleyen Levinson (2008, s. 181-184) 13 farklı önvarsayım tetikleyicisinden bahsetmiştir. Beaver; Geurts ve Denlinger (2021), önvarsayım tetikleyicisi olarak geniş çapta kabul gören sözcük sınıfları ve yapılarını aşağıdaki gibi sıralamıştır:

Olgusallar (*factives*) (Kiparsky and Kiparsky, 1970)

Berlusconi, Berlusconiizm'in sonunu imzaladığını biliyor.

→ Berlusconi, Berlusconiizm'e son veriyor.

Görünüsel fiiller (*aspectual verbs*) ("dur-", devam et-") (Simons, 2001; Abusch, 2002; Lorenz, 1992)

Çin, metal stoklamayı durdurdu.

→ Çin eskiden metalleri stoklardı.

"Önce", "sonra", "beri" vb.li zamansal tümce(cık)ler (*temporal clauses headed by "before", "after", "since", etc.*) (Beaver ve Condoravdi, 2003; Heinämäki, 1974)

Adam cinayetler serisine devam etmeden önce bu videoyu yayınladı.

→ Adam cinayetler serisine devam etti.

Tarz zarfları (*manner adverbs*) (Abbott, 2000)

Jamie hızla duvarın arkasına geçti.

→ Jamie duvarın arkasına geçti.

Çeşitli kategorilerin (örn. "bekar") sıralı olarak kısıtlanmış yüklemeleri (*sortally restricted predicates of various categories (e.g., "bachelor")*) (Thomason, 1972)

Julius bekardır.

→ Julius yetişkin bir erkektir.

Niteleme yan tümceli isim tümceleri (*cleft sentences*) (Delin, 1995; Prince, 1986)

Beni özgür bırakan İsa'ydı.

→ Biri beni serbest bıraktı.

Niceleyiciler (*quantifiers*) (Roberts, 1995; Gawron, 1995; Abusch ve Rooth, 2000; Cooper, 1983)

Rochdale'deki her müdüre yazdım.

→ Rochdale'de müdürler var.

Belirtili tanımlar (*definite descriptions*) (Strawson, 1950)

Trinidad ve Tobago başbakanı ayağa kalktı ve parmağını salladı.

→ Trinidad ve Tobago'nun (benzersiz) bir başbakanı var.

İsimler (*names*) (van der Sandt, 1992)

Yazar Julius Seidensticker'dır.

→ Julius Seidensticker var.

Tonlama (*intonation*) (örn. odak, karşıtlık) (Jackendoff, 1972; Geurts ve van der Sandt, 2004; Roberts, 1998)

O beni serbest bıraktı.

→ Biri beni serbest bıraktı.

Li (2010) ve Du (2012)'den yararlanarak Liang ve Liu (2016) önvarsayım tetikleyicilerini sözlüksel ve sözdizimsel olmak üzere iki grupta ele almıştır:

Tablo 1. Liang ve Liu (2016, s. 69) Önvarsayım Tetikleyicileri

Önvarsayım Tetikleyicileri	Sınıflandırmalar	Örnekler	
Sözlüksel Düzey	Fiiller	Olgusal fiiller	bilmek, fark etmek, mutluluk duymak...
		Çağrışımsal fiiller	başarmak, unutmak, kaçınmak...
		Yinelemeli fiiller	onarmak, geri dönmek, geri gelmek...
		Durum değişikliği bildiren fiiler	durmak, başlamak, devam etmek...
		Yargısal fiiller	övmek, suçlamak, eleştirmek...
	Sınırlayıcı ifadeler	Belirli/belirsiz tanımlık	a, an, the
		Adıllar	onun, bizim, onların..
		Diğer ifadeler	başka, sadece...
		Yinelemeli parçacıklar	yine, da, ya...
		Diğer parçacıklar	bile, henüz, yalnızca...
Sözdizimsel Düzey	Zaman belirten tümcecikler	sonra, sırasında, her...-DIĞında, -dİĞİ zaman, -DİKçA	
	Karşılaştırma ve zıtlıklar	+DAn fazla, kadar, karşılaştırmalı yapılar...	
	Karşı olgusal koşullar	gerçeklere aykırı durumlar	
	Sınırlandırmayan Sıfat tümcecikleri	who, which, when, where...	
	Niteleme yan tümceli isim tümceleri (Cleft sentences)	It is/wasn't...that/who	
	Sorular	evet/hayır soruları, retorik sorular, nk soruları...	

Amaç ve Yöntem

Önvarsayım yukarıda belirtildiği gibi çeşitli biçimlerde sınıflandırılmıştır. Özellikle Levinson (2008) ve Yule'nin (1996) sınıflandırmaları ve belirtilen tetikleyicilerden hareketle gazete metinlerinde (Khaleel, 2010) kısa hikâyelerde (Oktoma ve Mardiyono, 2013), İngilizce okuma kitaplarında (Gençtürk, 2018), dinî İslami metinlerde (Hashim, 2009) vb. önvarsayım araştırma konusu olmuştur.

Crystal'a (2007, s. 471) göre kutsal bilgiyi korumanın ve aktarmanın etkili bir yolu olan yazı dilinde dinî çağrışımlar güçlü bir görünüm sergilemektedir. Bu doğrultuda çalışmada tasavvufi öğütlerin konu edildiği (Boz, 2012, s. 5) *nasihatnâme türü* eserlerden biri olan *Risâletü'n-Nushiyye* (Pala, 2006, s. 409) örneğinde önvarsayım tetikleyicileri ele alınmaktadır. Eser bir giriş ve farklı konuların ele alındığı beş bölümden oluşmaktadır. Çalışma giriş bölümüyle sınırlandırılmıştır. Giriş bölümünde, Hz. Âdem'in yaratılışını anlatan on üç beyitlik manzum ve akıl, iman, cennet, cehennem, anasır-ı erbaa üzerinde durulan yirmi dokuz satırlık mensur metin yer almaktadır (Boz, 2012, s. 6-8).

Çalışma'nın verisi Boz'un (2012) *Yunus Emre Risâletü'n-Nushiyye Öğüt Kitabı* adlı eserinden alınmıştır. Çalışmada betimsel ve niceliksel yöntem kullanılmıştır. Söz konusu metinler Yule'nin (1996) önvarsayım sınıflandırması doğrultusunda betimlenerek elde edilen bulguların niceliksel olarak gösterilmesi ve yorumlanması hedeflenmektedir. Bu açıdan çalışmanın sorunsalı şu şekildedir:

1. Yunus Emre *Risâletü'n-Nushiyye*'nin giriş bölümünde hangi önvarsayım tür / tetikleyicilerini kullanmıştır?
2. Giriş bölümünde işlenen konu ve önvarsayım arasında ilişki var mıdır?

Bulgular ve Yorum

Çalışma, Hz. Âdem'in yaratılışını anlatan on üç beyitlik manzum ve akıl, iman, cennet, cehennem, anasır-ı erbaa üzerinde durulan yirmi dokuz satırlık mensur metnin yer aldığı giriş bölümüyle sınırlandırılmıştır (Boz, 2012, s. 6-8).

*pâdişâhuñ hikmeti gör neyledi
od u şu toprağ u yile söyledi (1b/1)*

Pâdişâh, *od*, *şu*, *toprağ* ve *yil* sözcükleri konuşucu / yazar ve dinleyici / okur arasında belirtili gönderimi bulunan adlardır. Söz konusu sözcükler varoluşsal önvarsayım tetikleyicisidir:

- >>Padişah (Allah) var.
- >>Ateş var.
- >>Su var.
- >>Toprak var.
- >>Hava var.

Ad öbeği olan *pâdişâhuñ hikmeti* isim tamlaması varoluşsal önvarsayım tetikleyicisi olarak varlığa işaret etmektedir:

- >>Padişah (Allah) hikmete sahiptir.

Retorik bir soru ifadesi oluşturan *ne* sözcüğü yapısal önvarsayım tetiklemektedir:

- >>Padişah (Allah)'ın hikmetinin yaptığı bir şey var.

Gör- fiili tümleç yan tümcesindeki retorik sorunun gerçekliğini / gerçekleşmişliğini belirten olgusal bir tetikleyicidir:

- >>Padişah (Allah)'ın hikmeti bir şey yaptı.
*bismi'llah diyüp götürdi toprağı
ol arada hâzır oldı ol dağı (1b/2)*

+{(y)I} yükleme durum biçimbirimi alan *toprağı* sözcüğü belirtili bir gönderimi bulunan varoluşsal önvarsayım tetikleyicisidir:

- >>Toprak var.

Su sözcüğüne art gönderimde bulunan *ol* adlı varoluşsal önvarsayım tetikleyicisidir:

- >>Su var.

Beyitte yer alan *da* bağlacı sözlüksel önvarsayım tetikleyicisidir. *Su* dışında başka (bir) şeyin de hazır olduğuna önvarsayım sağlamaktadır:

>>Hazır olan bir şey var.

-(y)üp zarf-fiil eki yan tümce ve temel tümce arasında öncelik - sonralık ilişkisi kurmakta ve yapısal önvarsayım tetikleyicisi olarak yan tümcedeki ifadenin önvarsayılmasını sağlamaktadır:

>>Allah'ın adıyla dedi.

toprağıla şuyı bünyād eyledi

aña âdem dimegi ad eyledi (1b/3)

Toprağ ve *şu* sözcükleri konuşucu / yazar ve dinleyici / okur arasında belirtili gönderimi bulunan adlardır. Aynı zamanda *toprağıla şuyı* öbeğindeki +{(y)I} yükleme durum biçimbirimi belirlenim işleviyle söz konusu sözcüklerin varoluşsal önvarsayımını tetiklemektedir:

>>Toprak var.

>>Su var.

Beyitte bir önceki tümcede yer alan *bünyād* sözcüğüne art gönderimde bulunan *aña* adlı varoluşsal önvarsayım tetikleyicisidir:

>> Âdem adı verilen bünyād var.

Beyitteki *bünyād eyle-* ve *ad eyle-* durum değişiklik fiilleri sözlüksel önvarsayım tetikleyicisidir:

>>Toprak ve su ayırdı.

>>Toprak ve sudan oluşan bünyadın adı yoktu.

yel gelüp ardınca debitdi anı

andan oldı cism-i âdem bil bunı (1b/4)

Bağlamsal olarak beyitte belirtili gönderimi bulunan *yel* ve *âdem* adları varoluşsal önvarsayım tetikleyicisidir:

>>Hava var.

>>Âdem var.

Beyitte, bir önceki beyitte yer alan *Âdem adı verilen bünyād* sözcüğüne art gönderimde bulunan *añı* adlı varoluşsal önvarsayım tetikleyicisidir:

>>Âdem adı verilen bünyat var.

Ardınca belirteci ve -(y)üp zarf-fiil eki yan tümce ve temel tümce arasında öncelik - sonralık ilişkisi kurmakta ve yapısal önvarsayım tetikleyicisi olarak yan tümcenin önvarsayılmasını sağlamaktadır:

>>Sonra yel geldi.

Depit- durum değişiklik fiili uzlaşimsal olarak bir şeyin yaş olduğunu bildirir:

>>Bünyat yaştı.

Cism-i âdem tamlaması varoluşsal önvarsayım tetikleyicisidir:

>> Havanın gelip kuruttuğu cisim denilen şey var ve Âdem bir cisme sahip.

Toprak ve suyun birleşip *bünyat* olması ve sonra havanın kurutması olayını betimleyen *andan* (böylelikle) belirteci sözlüksel önvarsayım tetikleyicisidir:

>>Âdem'in cismi oldu.

Âdem'in cisminin yaratılışına art gönderimde bulunan *bunu* adlı varoluşsal önvarsayım tetikleyicisidir:

>> Toprak ve su birleşip bünyat oldu, sonra hava gelip kuruttu ve Adem'in vücudu oldu.

Bil- fiili, varoluşsal önvarsayım tetikleyicisi olarak *bunu* adıyla art gönderimde bulunulan önvarsayımın olgusallığını sağlamaktadır:

>>(Toprak ve su birleşip bünyat oldu, sonra hava gelip kuruttu ve) Adem'in vücudu oldu.

od dahı geldi vü kızdurdu anı

çünkü kızdı cisme ulaştı canı (2a/5)

Belirtili bir tanıma gönderimde bulunan *od* ve *cism* adları varoluşsal önvarsayım tetikleyicisidir:

>>Ateş var.

>>Cisim var.

Belirli bir varlığa (*cism*) art gönderimde bulunan *anı* adlı varoluşsal önvarsayım tetikleyicisidir:

>>(Toprak ve suyun birleşip havanın kuruttuğu) cisim var.

Ad öbeği olan (*Âdem'in*) *canı* isim tamlaması varoluşsal önvarsayım tetikleyicisi olarak varlığa sahipliği bildirir:

>>Âdem var ve ruha sahip.

Çünkü... fiil-dı-kişi eki yapısı -(y)Inca, -DığIndA işlevinde biçim-sözdizimsel zaman zarf-fiil yapısıdır (Gülsevin, 1997, s. 128-130). Söz konusu zarf-fiil, yapısal önvarsayım tetikleyici olarak yan ve temel tümce arasında öncelik - sonralık / neden - sonuç ilişkisi kurmaktadır:

>>Önce cisim kızdı (hararetlendi).

Sözlüksel önvarsayım tetikleyicisi *dahı* ile ateş dışında başka bir şeyin de geldiği önvarsayılmaktadır:

>>Ateşten başka gelen (bir) şey var.

Kız- ve *kızdır-* durum değişiklik fiilleri sözlüksel önvarsayım tetikleyicisidir:

>> Ateş cismi kızdırdı.

>>Daha önce cisim kızgın / hararetlendi.

Sözlüksel önvarsayım tetikleyicisi olan *ulaş-* "birleşmek, birleşip yapışmak" (Tarama Sözlüğü, 2009/VI, s. 3941) durum değişiklik fiili ile *cisim* ve *canın* ayrılığı önvarsayılmaktadır:

>>Daha önce cisim ve can ayrıydı.

şürete cān girmege fermān olur

pādişāh emri aña dermān olur (2a/6)

Belirtili gönderimi bulunan *şüret*, *cān* ve *pādişāh* adları varoluşsal önvarsayım tetikleyicisidir. Ayrıca beyitteki ilk tümcede yer alan *şürete* art gönderimde bulunan *ana* adlı varoluşsal önvarsayım tetiklemektedir.

>>Suret var.

>>Can var.

>>Padişah var.

>>O (suret) var.

Ad öbeği olan *pādiṣāh emri* varoluşsal önvarsayım tetikleyicisiyle *padişahın emre sahipliği* önvarsayılmaktadır:

>>Padişah emre sahip.
şüreti cān girdi pür-nür eyledi
şüret dağı cānı mesrūr eyledi (2a/7)

Belirtili gönderimi bulunan *şüret* ve *cān* adları varoluşsal önvarsayım tetikleyicisidir:

>>Can var.
 >>Suret var.

Sözlüksel önvarsayım tetikleyicisi olan *gir-* durum değişiklik fiili ile “bir yere (*şüret*) girmek” önvarsayılmaktadır. Ayrıca *pür-nür eyle-* durum değişiklik fiiliyle surette meydana gelen değişim önvarsayılmaktadır:

>>Can daha önce suretin içinde değildi.
 >> Suret daha önce nur dolu değildi.
ḥamd ü şükr itdi didi iy zü'l-celāl
biḡ benüm bigi yaratsaḡ ne muḥāl (2a/8)

Belirtili gönderimi bulunan *zü'l-celāl* “*celāl sahibi (Allah)*” ifadesi varoluşsal önvarsayım tetikleyicisidir:

>>Ululuk sahibi olan Allah var.
toprağıla bile geldi dört şıfat
şabr u eyü ḥū tevekkül mekrümet (2a/9)

Bağlamsal olarak belirtili gönderimi bulunan *toprağ* sözcüğü varoluşsal önvarsayım tetikleyicisidir:

>>Toprak var.

Beyitte yer alan ...*ıla bile gel-* tetikleyici olarak olgusalılık belirtmektedir. Söz konusu sıfatların toprak vasıtasıyla gerçekleştiği önvarsayılmaktadır:

>>Sabır, iyi huy, tevekkül ve cömertlik denilen dört sıfat oluştu.
şuyıla geldi bile dört dürlü ḥāl
ol şafādur hem seḡā lutf u vişāl (2b/10)

Bağlamsal olarak belirtili gönderimi bulunan *şu* sözcüğü varoluşsal önvarsayım tetikleyicisidir:

>>Su var.

Beyitteki ...*ıla bile gel-* tetikleyici olarak olgusalılık belirtmektedir. Söz konusu hâllerin su vasıtasıyla gerçekleştiği önvarsayılmaktadır.

>>Berraklık, cömertlik, iyilik ve mutluluk denilen dört türlü hâl oluştu.
yilile geldi bile bil dört heves
oldurur kizb ü riyā tizlik nefes (2b/11)

Bağlamsal olarak belirtili gönderimi bulunan *yil* sözcüğü varoluşsal önvarsayım tetikleyicisidir:

>>Hava var.

Beyitteki ...*ile bile gel-* ve *bil-* tetikleyicileri olgusalılık belirtmektedir. Söz konusu huyların hava vasıtasıyla gerçekleştiği önvarsayılmaktadır.

>>Yalancılık, ikiyüzlülük, acelecilik ve arzuya kapılma denilen dört huy oluştu.
odıla geldi bile dört dürlü dad
şehvet ü kibr ü tamâ' birle hased (2b/12)

Bağlamsal olarak belirtili gönderimi bulunan *od* sözcüğü varoluşsal önvarsayım tetikleyicisidir:

>>Ateş var.

Beyitteki ...*ıla bile gel-* tetikleyicisi olgusallık belirtmektedir. Söz konusu tatların ateş vasıtasıyla gerçekleştiği önvarsayılmaktadır:

>>Şehvet, kendini beğenme, açgözlülük ve kıskançlık denilen dört türlü tat oluştu.
cânıla geldi bile uş dört hışâl
'izzet ü vahdet hayâ âdâb-ı hâl (2b/13)

Bağlamsal olarak belirtili gönderimi bulunan *cân* sözcüğü varoluşsal önvarsayım tetikleyicisidir:

>>Can (ruh) var.

Beyitteki ...*ıla bile gel-* tetikleyicisi olgusallık belirtmektedir. Söz konusu güzel huyların can vasıtasıyla gerçekleştiği önvarsayılmaktadır:

>>Büyüklük, Allah'a yakınlık, utanma ve iyi ahlak kuralları denilen dört türlü güzel huy oluştu.

'aql pâdişâhuñ kadîmlîğî pertevindendür. 'aql dahı üç dürlüdür. biri 'aql-ı ma'âşdur dünyâ tertîblerin bildürür. biri de 'aql-ı ma'âddur âhîret aḥvâlin bildürür. biri de 'aql-ı küllîdür allah te'âlâ ma'rifetin bildürür. (2b-3a/I-IV)

Belirtili tanımlara gönderimde bulunan *'aql, dünyâ, âhîret, allah te'âlâ, pâdişâh* (özel) adları varoluşsal önvarsayım tetikleyicisidir:

>>Allah'ın ezeliğinin ışığından ve üç türlü olan akıl var.
 >>Dünya var.
 >>Ahiret var.
 >>Padişah (Allah) var.

Ad öbeği olan *pâdişâhuñ kadîmlîğî pertevi, dünyâ tertîbleri, âhîret aḥvâli, allah te'âlâ ma'rifeti* isim tamlamaları varoluşsal önvarsayım tetikleyicisi olarak varlığa sahipliği bildirir:

>>Allah ezeldir.
 >>Allah'ın ezeliğinin ışığı var.
 >>Dünyanın düzeni var.
 >>Ahiretin hâlleri var.
 >>Allah'ın ilmi / irfanı var.

Bağlaç olan *dahı* sözlüksel önvarsayım tetikleyicisidir. Söz konusu sözcükle akıl dışında üç türlü başka şey(ler)in de olduğunu önvarsayılmaktadır:

>>Akıldan başka üç türlü olan şey(ler) de var.

îmân pâdişâhuñ hidâyeti nûrındandır. îmân da üç dürlüdür. biri 'ilme'l-yakîndür. ve biri 'ayne'l-yakîndür ve biri ḥaḥka'l-yakîndür. ammâ ol îmân kim 'ilme'l-yakîndür. 'aqlda yirlüdür ve ol îmân ki 'ayne'l-yakîndür. gönülde yirlüdür. ve ol îmân ki ḥaḥka'l-yakîndür. cânda yirlüdür. cânıla olan îmân cânıla bile gider. (3a/IV-XI)

Belirli tanımlara gönderimde bulunan *īmān*, *pādişāh* (Allah), 'akl, gönül, cān (özel) adları varoluşsal önvarsayım tetikleyicisidir:

- >>Allah'ın hidayetinin ışığından ve üç türlü olan iman var.
- >>Padişah (Allah) var.
- >> Akıl var.
- >>Gönül var.
- >>Can var.

Ad öbeği olan *pādişāhuñ hidāyeti nūrı* isim tamlaması varoluşsal önvarsayım tetikleyicisidir. Tamlanan varlığa sahipliği bildirir:

- >>Allah hidayet sahibidir.
- >>Allah'ın hidayetinin nuru var.

Bağlaç olan *da* sözlüksel önvarsayım tetikleyicisidir. Söz konusu sözcükle iman dışında üç türlü başka şey(ler)in de olduğu önvarsayılmaktadır:

- >>İmandan başka üç türlü olan şey(ler) de var.

Metinde yer alan *cānıla olan īmān cānıla bile gider* tümcesinde *...ıla bile git-* yapısı olgusal önvarsayım tetikleyicisidir. Candaki imanın baki olduğu önvarsayılmaktadır:

- >>Canda olan iman bakidir.

uçmak pādişāhuñ fazlı pertevin[den]dür. tamu pādişāhuñ 'adli pertevindendür. toprak pādişāhuñ nūrı pertevindendür. şu pādişāhuñ hayātı pertevindendür yel ol pādişāhuñ heybeti pertevindendür. od pādişāhuñ hışmı pertevindendür (3a/XI-3b/XV)

Belirtili tanımlara gönderimde bulunan *cennet*, *cehennem*, *toprak*, *su*, *hava*, *ateş* ve *padişah* (özel) adları varoluşsal önvarsayım tetikleyicisidir:

- >>Cennet var.
- >>Cehennem var.
- >>Toprak var.
- >>Su var.
- >>Hava var.
- >>Ateş var.
- >>Padişah (Allah) var.

Ad öbeği olan *pādişāhuñ fazlı pertevi*, *pādişāhuñ 'adli pertevi*, *pādişāhuñ nūrı pertevi*, *pādişāhuñ hayātı pertevi*, *pādişāhuñ hışmı pertevi* isim tamlamaları varolusal önvarsayım tetikleyicisi olarak varlığa sahipliği bildirmektedir:

- >>Allah cömertlik sahibidir.
- >>Allah adalet sahibidir.
- >>Allah nur sahibidir.
- >>Allah hayat sahibidir.
- >>Allah büyüklük sahibidir.
- >>Allah gazap sahibidir.
- >>Allah'ın cömertlik, adalet, nur, hayat, büyüklük ve gazabının ışığı var.

toprağıla şu uçmağda yirlüdü odıla yel tamuda yirlüdü odıla ve yelile gelen tokuz kişidür ki bunlar biñ başlarıdur. biñer erleri vardu[r] kime gelseler kendü maķāmına ilemek yarağında olurlar toprağıla şuyıla gelen on üç kişidür bunlar daħı biñ başlarıdur biñer erleri vardur kime gelseler uçmağa dartaılar cānıla gelen daħı dört kişidür bunlar cānıla geldi cānıla gider bunlarıñ daħı biñer erleri vardur (3b/XV-XXIII)

Belirtili tanımlara gönderimde bulunan *toprağ, şu, uçmağ od, yel, tamu, tokuz kişi, on üç kişi, dört kişi, biñ başları* sözcük ve öbekleri varoluşsal önvarsayım tetikleyicisidir:

- >>Toprak var.
- >>Su var.
- >>Cennet var.
- >>Ateş var.
- >>Hava var.
- >>Cehennem var.
- >>Toprakla suyla gelen kişiler var.
- >>Ateşle havayla gelen kişiler var.
- >>Canla gelen kişiler var.
- >>Biner kişisi olan kişiler var.

Toprakla, suyla, ateşle, havayla ve canla gelen kişilere art gönderimde bulunan *bunlar* adlı varoluşsal önvarsayım tetikleyicisidir:

- >>Toprakla suyla gelen kişiler var.
- >>Ateşle havayla gelen kişiler var.
- >>Canla gelen kişiler var.

Bağlaç olan *daħı* sözcüğü sözlüksel önvarsayım tetikleyicisidir. *Biñ başları* olan başka kişilerin ve can dışında başka şey(ler)le de bir şeylerin geldiğinin önvarsayılmasını sağlamaktadır:

- >>Bin başı olan başka kişi(ler) de var.
- >>Can dışında başka şeylerle de gelen şeyler var.

Metindeki *yarağında ol-* ve *dart-* fiilleri sözlüksel önvarsayım tetikleyicisidir.

- >>Havayla gelen dokuz kişi geldikleri kişiyi kendi seviyelerine çekmek isterler.
- >>Toprakla gelen on üç kişi geldikleri kişiyi cennete götürmek isterler.

bunlarıñıla olanlar didāra müstağrağ olasılardur toprağıla şuyıla gelen uçmağda olasılardur odıla yelile gelen tamuda қалasılardur cānıla bile gelen һазретде müstağrağdur (3b/XXIV-4a/XXVII)

Can ile gelip can ile giden kişilere art gönderimde bulunan *bunlar* adlı varoluşsal önvarsayım tetikleyicisidir:

- >>Candan hiç ayrılmayan kişi(ler) var.

Belirtili tanımlara gönderimde bulunan *toprağ, şu, uçmağ od, yel, tamu* (özel) adları varoluşsal önvarsayım tetikleyicisidir:

- >>Toprak var.
- >>Su var.
- >>Cennet var.
- >>Ateş var.
- >>Hava var.
- >>Cehennem var.

imdi bilgil ki kaçkı bölükdensin kaçkısının sözün dutarsa anuñ bölügendensin va'llahü a'lem. (4a/XXVII-XXIX)

Bil- fiili olgusal önvarsayım tetikleyicisidir. Dinleyicinin / okurun bir gruba ait olduğu önvarsayılmaktadır:

>>Senin dâhil olduğun, sözünü tuttuğun bir grup var.

Tablo 2. Risâletü'n-Nushiyye'de Önvarsayım Tetikleyicileri

Tür	Sayı	Oran
Varoluşsal	83	73,451
Sözlüksel	17	15,044
Olgusal	9	7,964
Yapısal	4	3,539
Karşı Olgusal	-	-
Olgusal Olmayan	-	-
Toplam	113	100

Sonuç

Yule'nin (1996) sınıflandırması temelinde Risâletü'n-Nushiyye'nin giriş bölümünde önvarsayım tetikleyicilerinin incelendiği çalışmamızda aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır:

1. Risâletü'n-Nushiyye'nin giriş bölümünde varoluşsal, sözlüksel, olgusal, ve yapısal önvarsayım bulunmaktadır. Giriş bölümünde karşı olgusal ve olgusal olmayan önvarsayım yoktur
2. Giriş bölümünde 83 varoluşsal önvarsayım yer almaktadır. Söz konusu önvarsayım 73,451 oranıyla en fazla kullanılan önvarsayımdır. Bunun dışında 15,044 oranıyla 17 sözlüksel önvarsayım, 7,964 oranıyla 9 olgusal önvarsayım ve 3.539 oranıyla 4 yapısal önvarsayım bulunmaktadır.
3. Varoluşsal önvarsayım *Allah*, *Âdem* özel adlarla, belirtili tanımlara gönderim yapan *toprak*, *su*, *od*, *yel* vb. sözcüklerle, *pâdişâhuñ fazlı pertevi*, *dünyâ tertibleri* vb. isim tamlamalarıyla ve *bunu*, *ol*, *aña* vb. art gönderimde bulunan adlarla tetiklenmektedir.
4. Sözlüksel önvarsayım durum değişikliği bildiren *bünyad eyle-*, *ad eyle-*, *pür-nür eyle-*, *depit-*, *kız-*, *kızdır-*, *ulaş-*, *gir-* fiilleriyle, sezdirimsel olmayan *yaragında ol-* ve *dart-* fiilleriyle, bağlaç olan *da*, *dahı* ve belirteçlik olan *andan* sözcükleri / parçacıklarıyla tetiklenmektedir.
5. Olgusal önvarsayım *bil-*, *gör-*, *...ıla bile gel-*, *...ıla bile git-* fiilleriyle tetiklenmektedir. Bir kullanımda *bil-* fiiliyle kurulan ana tümcenin tümleç yan tümcesinde yüklem *...ıla bile gel-* olması *...ıla bile gel-/git-* fiillerinin de olgusal fiil olarak değerlendirilmesine olanak sağlamaktadır.
6. Yapısal önvarsayım, retorik soru oluşturan *ne* sözcüğüyle, *çün...fiil-dı-kişi eki*, *-üp* ve *ardınca...-üp* zarf-fiil eki / yapılarıyla oluşturulan zarf tümcecikleriyle tetiklenmektedir.
7. Giriş bölümünde karşı olgusal ve olgusal olmayan önvarsayım tetikleyicisine yer verilmemesi Allah'ın sıfatları, Hz. Âdem'in yaratılışı, akıl, iman, cennet, cehennem, toprak, su, hava ve ateş gibi konuların ele alınmasıyla ilgili olmalıdır.

8. Herhangi bir eser üzerine yapılan bir çalışmada sözcüklere / yapılaraya önvarararayımlık bakış açısıyla yaklaşmak sözcüklerin anlam nüanslarının belirlenmesi açısından araştırmacılara kolaylık sağlayacaktır. Sözlük / dizinde yer alan madde başlarının anlamlandırılmasında ve lehçe içi aktarımda bu tür yaklaşımlar araştırmacıları rahatlatacaktır.
9. Tarihi Türk lehçelerinden biri olan Eski Anadolu Türkçesi döneminde yazılmış bir eser üzerinde belirlediğimiz ölçüde önvarsayımlık çalışılmamıştır. Bu yönüyle eldeki çalışma önem arz etmektedir.

Kaynakça

- Beaver, D. I., Geurts, B. ve Denlinger, K. (2021). Presupposition. Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2021 Edition) içinde. Erişim adresi: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/presupposition/>.
- Boz, E. (2012). *Yunus Emre Risâletü'n-Nushiyye*. Ankara: Gazi Kitabevi.
- Brinton, L. J. ve Brinton, D. M. (2010). *The Linguistic Structure of Modern English*, Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.
- Caffi, C. (2009). Pragmatic presupposition. Jacob L. Mey (Ed.), *Concise Encyclopedia of Pragmatics* içinde (s.759-767). (2. bs.). Oxford: Elsevier.
- Crystal, D. (2007). *How language works*, New York: Aviry.
- Dekker, P., Aloni, M. ve Butler, A. (2007). The semantics and pragmatics of question. Maria Aloni, Alastair Butler ve Paul Dekker (Ed.). *Question in Dynamic Semantics* içinde (s. 1-41). (2.bs.). Amsterdam: Elsevier.
- Gençtürk, S. (2018). Analysis of presupposition triggers in English reading textbooks: learners' familiarity. *Uluslararası Bilim ve Eğitim Dergisi-International Journal of Science and Education*, 1(1), 1-10. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/549885>
- Gülsevin, G. (1997). *Eski Anadolu Türkçesinde ekler*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Hashim, S. S. M. (2009). Existential presupposition in religious islamic texts: pragmatic implications. *Journal of Research Diyala Humanity*, 41, 764-765. Erişim adresi: <https://www.iasj.net/iasj/article/41021>
- İmer, K., Kocaman, A. ve Özsoy, A. S. (2011). *Dilbilim Sözlüğü*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- El-Gamal, A. (2001). Presupposition, perceptual relativity and translation theory. *Revista Alicantina de Estudios ingleses*, 14, 37-62. Erişim adresi: <https://raei.ua.es/issue/view/2001-n14>
- Khaleel, L. M. (2010). An analysis of presupposition triggers in English journalistic text. *J. Of College of Education for Women*, 21(2), 523-551. Erişim adresi: <https://www.iasj.net/iasj/download/e069fbccca0a9684>
- Kryk-Kastovsky, B. (2009). Legal Pragmatics. Jacob L. Mey (Ed.), *Concise Encyclopedia of Pragmatics* (s. 513-519) içinde. (2. bs.). Oxford: Elsevier.
- Levinson, S. C. (2008). *Pragmatics*. (19. bs.). Cambridge: Cambridge University Press.

- Liang, R. ve Liu, Y. (2016). An analysis of presupposition triggers in Hilary Clinton's first campaign speech. *International Journal of English Linguistics*, 6(5), 68-73. Erişim adresi: <http://dx.doi.org/10.5539/ijel.v6n5p68>
- Oktoma, E. ve Mardiyono, S. (2013). The analysis of presupposition in the short stories of silvester goridus sukur. *English Review: Journal of English Education*, 2(1), 73-83. Erişim adresi: <https://www.journal.uniku.ac.id/index.php/ERJEE/article/view/94/55>
- Pala, İ. (2006). Nasihatnâme. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (32), 409-410. Erişim adresi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/nasihatname>
- Schmid, H. J. (2001). Presupposition can be a bluff: how abstract nouns can be used as presupposition triggers. *Journal of Pragmatics*, 33, 1529-1552. Erişim adresi: <https://www.sciencedirect.com/journal/journal-of-pragmatics/vol/33/issue/10>
- Tarama Sözlüğü*. (2009). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Yılmaz, E. (2020). *Edim bilime giriş kavram-kuram-uygulama*. (2. bs.). Ankara: Pegem Akademi.
- Yule, G. (1996). *Pragmatics*, Oxford: Oxford University Press.
- Zengin, D. (2004). Prâsupposition. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 44(1), 77-92. Erişim adresi: <https://dSPACE.ankara.edu.tr/xmlui/handle/20.500.12575/44469>

Extended Abstract

Purpose

Communication between individuals and societies is provided by using information(s) that are conventionally verified or believed to be true. The information and cultural values of the individual / society gain meaning through communication. This signification is related to the use of the lexical and structural components of the language. In accordance with the "law of least effort in language" and in order to maintain communication between speaker / writer and listener / reader, presuppositions arise in communication. Presuppositions are important in order for the speaker / writer to transfer the acquired knowledge / thought to the listener / reader. In this direction, the subject of the present study is the presupposition that plays a role in the transfer of mental thought to the addressee. The texts in question are described in line with Yule's (1996) presupposition classification, and it is aimed to quantitatively show and interpret the findings.

Design and Methodology

According to Crystal (2007, p. 471), religious connotations show a strong appearance in written language, which is an effective way of preserving and transmitting sacred knowledge. In this direction, in this study, presupposition triggers are discussed in the sample of Risâletü'n-Nushiyye, which is one of the works of advice type in which Sufi advice is the subject (Pala, 2006, p. 409; Boz, 2012, p. 5). The work consists of six chapters. In the introductory part, there is a thirteen couplet verse describing the creation of Adam and a twenty-nine-line prose text focusing on reason, faith, heaven, hell, anasır-ı erbaa (Boz, 2012, p. 6-8).

The data of the study was taken from Boz's (2012) Yunus Emre Risâletü'n-Nushiyye Advice Book. Descriptive and quantitative methods were used in the study. In this respect, the problem of the study is as follows:

1. Which presupposition type / triggers did Yunus Emre use in the introduction to Risaletü'n-Nushiyye?
2. Is there a relationship between the subject covered in the introduction and the presupposition?

Findings

pādişāhuñ hikmeti gör neyledi

od u şu toprağ u yile söyledi (1b/1)

The words sultan, fire, water, soil and air are names that have specific references between speaker / writer and listener / reader. These words are existential presupposition triggers:

>> There is a Sultan (Allah).

>>There is fire.

>>There is water.

>>There is soil.

>>There is air.

The noun phrase *pādishāhuñ hikmeti*, which is the noun phrase, points to existence as an existential presupposition trigger:

>> The sultan (Allah) has wisdom.

The word *ne* (*what*), forming a rhetorical question statement, triggers a structural presupposition:

>> There is something that the sultan (Allah)'s wisdom did.

Gör- (*to see*) is a factual trigger that indicates the reality/realization of the rhetorical problem in the verb clause clause:

>> The sultan (Allah)'s wisdom did something.

bismi'llah diyüp götürdi toprağı

ol arada hāzır oldı ol dağı (1b/2)

The word *toprağı*, which takes the +{(y)I} loading case morpheme, is an existential presupposition trigger with a specified reference:

>>There is soil.

It is the existential presupposition trigger *ol* pronoun:

>>There is water.

The conjunction *da* in the couplet is the lexical presupposition trigger. It presupposes that (something) other than water is also available:

>>There is something ready.

The adverbial suffix *-(y)üp* establishes a precedence - recency relationship between the clause and the main clause and ensures that the statement in the clause is presupposed as the structural presupposition trigger:

He said *bismi'llah*.

*yel geliüp ardınca dehitdi anı
andan oldı cism-i âdem bil bunı (1b/4)*

Contextually, the names *yel* and *âdem*, which have a specified reference in the couplet, are existential presupposition triggers:

>>There is air.

>> There is Adam.

State change verbs are lexical presupposition triggers. The verb *dehit-* conventionally indicates that something is wet:

>>Bünyat was wet

Cism-i âdem is the trigger of the existential presupposition:

>> There is something called an object that the air comes and dries, and Adam has an object.

The word *andan* (thus) is a lexical presupposition trigger:

>> She became Adam's body.

The pronoun *bunı* is the existential presupposition trigger:

>> Soil and water combined and became a body, then the air came and dried it and became Adam's body.

The verb *bil-* (to know) is factual presupposition trigger.

Adam's body became.

Table 2. Presupposition Triggers in Risaletu'n-Nushiyye

Type	Number	Percentage
Existential	83	73,451
Lexical	17	15,044
Factual	9	7,964
Structural	4	3,539
Counter Factual	-	-
Nonfactual	-	-
Total	113	100

Research Limitations

In the study, the triggers of presupposition are discussed in the sample of Risâletü'n-Nushiyye, which is one of the advice type works. Risâletü'n-Nushiyye is an allegorical work consisting of six parts together with the introduction. In the introductory part, there is a thirteen couplet verse describing the creation of Adam and a twenty-nine-line prose text focusing on reason, faith, heaven, hell, anasır-ı erbaa (Boz, 2012, p. 6-8). The study is limited to the introduction part.

Implications

In line with the findings, it has been seen that existential, lexical, factual and structural presuppositions are included in the introduction of Risaletü'n-Nushiyye, while counterfactual and non-factual presupposition is not included. It has been concluded that this situation arises from the relationship between the subject emphasized in the work and the presupposition triggers. This should be related to the handling of such subjects as the attributes of Allah, the creation of Adam. Studies conducted with a pragmatic approach to Old Anatolian Turkish works will illuminate the period descriptively.

Originality/Value

The subject of presupposition has not been studied on a work written in the Old Anatolian Turkish period, to the extent that we have determined. In this respect, the present study is important.

Araştırmacı Katkısı: Serdar KARAOĞLU (%100).



László Tusnády'ye Göre Yunus Emre'nin Manevi Dünyası ve Sanatının Etkileri ¹

Hüsnü Çağdaş ARSLAN ²

Başvuru Tarihi: 19.11.2021

Kabul Tarihi: 28.12.2021

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Öz

Bu çalışmada, 18 yıldır aylık süreli yayın olarak çıkan sivil, kültürel ve sosyal içerikli Macarca Búvópatak dergisinin 2019 yılı 5. (Mayıs) sayısında László Tusnády tarafından yazılan "Török versek -Yunus Emreröl, az Ómagyar Mária-siralom idejéböl" ("Türkçe şiirler – Yunus Emre'den, Eski Macarca Meryem'in Yası zamanından") adlı yazı konu edilmiştir. Macarca yazı, derginin 15-19. sayfaları arasında, her sayfada çift sütun olacak şekilde yazılmıştır. XIII. yüzyılda Anadolu'da yaşamış, mutasavvıf Türk şairi Yunus Emre, sevgi öğretisini yaydığı şiirleriyle yalnızca Türk-İslâm dünyasını değil farklı kültür ve inançtan toplumları da etkilemiştir. Bu etkinin anlatıldığı, XXI. yüzyılın Hristiyan Batılı anlayışıyla yakın zamanda yazılmış en güzel örneklerden biri Tusnády'nin makalesidir. Yunus Emre, Doğu'nun ve Batı'nın düşünsel kaynaklarının ve mirasının tam ortasında Anadolu'da, ilahi özü arayan bir derviş-şairdir. Onun sanatında teoloji ve felsefe birleşir. Burada, Tusnády'nin Batılı Hristiyan ancak Macarlığı koruyan, Türkçe bilen ve Türk-İslâm medeniyetine aşina bir yazar olarak, mekândan ve zamandan bağımsız, evrensel ölçekte Yunus Emre'nin düşünce yapısını ve etkisini nasıl ele aldığı aktarılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Yunus Emre, Türk Şiiri, Macarlar, Búvópatak, Tusnády László

Atıf: Arslan, H. Ç. (2022). László Tusnády'ye göre Yunus Emre'nin manevi dünyası ve sanatının etkileri. *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 22(Özel Sayı), 211-222.

¹ Bu çalışma etik kurul izin belgesi gerektirmemektedir.

² Çukurova Üniversitesi Rektörlüğü Türk Dili Bölümü, hcarslan@cu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-4618-2105



Yunus Emre's Spiritual World and The Effects of His Art According to László Tusnády

Hüsnü Çağdaş ARSLAN³

Submitted by: 19.11.2021

Accepted by: 28.12.2021

Article Type: Research Article

Abstract

In this study, the article titled "Török versek -Yunus Emréről, az Ómagyar Mária-siralom idejéből" ("Poems in Turkish – by Yunus Emre, from the time of the Mourning of the Virgin Mary in Old Hungarian") written by László Tusnády in the 5th (May) issue of the year 2019 of Búvópatak magazine with a civil, cultural and social content, which has been published monthly for 18 years in Hungarian, is the subject. Hungarian article is written between 15-19th pages of the journal, with two columns on each page. The sufi Turkish poet Yunus Emre, who lived in Anatolia in the 13th century, influenced not only the Turkish-Islamic world but also societies of different cultures and beliefs with his poems in which he spread the teaching of love. Tusnády's article is one of the best examples of this effect, written recently with the Christian Western understanding of the 21st century. Yunus Emre is a dervish-poet who seeks the divine essence in Anatolia, right in the middle of the intellectual resources and heritage of the East and the West. In his art, theology and philosophy merge. Here, it is explained how Tusnády, as a Western Christian but Hungarian writer, who speaks Turkish and is familiar with the Turkish-Islamic civilization, deals with Yunus Emre's mentality and influence on a universal scale, independent of space and time.

Keywords: Yunus Emre, Turkish Poetry, Hungarians, Búvópatak, Tusnády László

³ Çukurova University, The Department of Turkish Language, hcarslan@cu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-4618-2105

Giriş

Mutasavvıf Türk şairi Yunus Emre, hem tarihî-manevî kişiliği ve ilginç hayat hikâyesiyle hem de ruha dokunan şiirleriyle ve tüm yaratılmışlara karşı sevgi öğretisiyle yalnızca Türk-İslâm dünyasını değil farklı kültür ve inançtan toplumlara da etkilemiştir. Bu etkiye dair XXI. yüzyılda Batılı bir anlayışla son zamanlarda verilen en güzel örneklerden biri László Tusnádý'nin *Búvópatak* dergisinin 2019 yılı 5. (Mayıs) sayısında "Török versek - Yunus Emreról, az Ómagyar Mária-siralom idejéből" ("Türkçe şiirler - Yunus Emre'den, Eski Macarca *Meryem'in Yası* zamanından") başlığıyla Macarca yayımlanan yazısıdır. Yunus Emre'nin Batı'daki manevî ve düşünsel etkisini anlatmak, açıklamak ve yeni bir bakış açısıyla irdelemek için önemli bir örnek olan bu çalışma, alan yazında genellikle Türk dünyası ve İslâm medeniyeti içerisinde değerlendirilen mutasavvıf Türk şairinin insanlığın düşünce dünyasına etkisinin ve farklı zamanlarda yaşamış düşünürlerle felsefi bağlarının daha derin, evrensel, kapsayıcı, çok boyutlu ve bilinenden fazla olduğunu kanıtlamaktadır.

Yöntem

Bu çalışmada, sosyal bilimlerde özellikle de dil ve edebiyat tarihi araştırmalarında sıkça başvurulan *tarihsel araştırma* desenine bağlı kalınmış olup veri toplamada basılı ve çevrimiçi literatür tarama yöntemi kullanılmıştır. Örneklem olarak *Búvópatak* dergisinin 2019 yılı 5. (Mayıs) sayısında yayınlanmış olan László Tusnádý'nin "Török versek - Yunus Emreról, az Ómagyar Mária-siralom idejéből" ("Türkçe şiirler - Yunus Emre'den, Eski Macarca *Meryem'in Yası* zamanından") adlı Macarca yazısı seçilmiştir. Araştırmanın yöntemi, çalışmanın asıl amacı olarak belirlenen "*Yunus Emre'nin evrensel bir değer olduğunu, Batı'daki manevî ve düşünsel etkisinden bir örnekle anlatma*" hedefine uygun olarak seçilmiştir. Bu çalışma, kapsamı gereği etik kurul onayı gerektirmemektedir.

László Tusnádý'nin "Török versek" Yazısı Üzerine Bulgular ve Tartışma

Ulusların tarihsel deneyimleri, yerelde birbirinden bağımsız ve farklı çıkar politikalarının oluşmasına yol açarken, toplumlar arası ilişkilerde bir dizi çelişkiler zincirini de beraberinde getirir. Tam bu noktada yaşam, insanoğlunun en üzücü ve çok yaygın özelliğini ortaya çıkarır. Bu, kimi zaman mutlak bir varoluş çabasıyla insanoğlunun yaşamsal faaliyetlerine vahşi bir nefretin eşlik etmesidir. İşte bu çelişkiler zincirini çözmek ve nefreti aradan kaldırmak iyi niyetli bir yaklaşımdır. Sanatın bu yapıcı ve birleştirici yaklaşımda büyük bir rolü vardır.

Tüm zamanların en büyük Türk şairlerinden ve aynı zamanda İslâmî Türk düşünce dünyasına etki etmiş önde gelen şahsiyetlerinden biri olan Yunus Emre, Tusnádý'nin de yazısında dikkat çektiği üzere adının Eski Türkçede "sevmek" anlamına gelen "ETür. amra- (> amrag ~ amrak > BTür. *emre*)"⁴ sözcüğünden gelmesinden dolayı zaten sevgiyi kendi adında taşır (Emre adının kökeni için bkz. Sertkaya, 2012, s. 442-446; Tusnádý, 2019, s. 15a). Sanki Türk şair, Antigone⁵ (Zerenler, 2005, s. 263-272) ile birlikte "Nefret etmeye değil, sevmeye geldim ben." diyormuş gibi âdeta bin yılların diyalogunu duyarız (Tusnádý, 2019, s. 15a). Tasavvuf anlayışına göre insanoğlu; sevmek, sevilme, tanışıp dost olmak ve güzel duyguları paylaşmak için yaratıldığına göre birbiriyle kavga etmek, bir başkasına kin beslemek, birine karşı nefret duymak veya herhangi bir "yaratılmış" kötü bakmak doğasına aykırıdır (Sevgi, 2012, s. 101). Bu gerçeği Yunus Emre şöyle ifade ediyor:

"Gelin tanış olalım işi kolay kılalım

Sevelim sevillelim dünyâ kimseye kalmaz." (Tatçı, 1990, s. 114).

"Ben gelmedim da'vi için benim işim sevi için

Dostun evi gönüllerdir gönüller yapmaya geldim." (Tatçı, 1990, s. 187).

⁴ Tusnádý, Macarlarda da kişi adı olarak kullanılan ve Eski Türkçede 'Emre' nin bir versiyonu olarak görülen 'İmre' biçiminin olduğunu belirtmekte yarar görür: "*Még a név kapcsán érdemes megemlitenem, hogy ennek „Imre” változata is van a régi törökben.*" (Tusnádý, 2019, s. 15a).

⁵ Antigone'nin "sevgi" bağlamında anlaşılmasına fayda sağlayacak bu Türkçe kaynak için bkz. Kaynakça.

László Tusnádý, Yunus Emre'nin ilk kez Avrupa'da tanınmasında bir esir Macar askerinin rolünün olmasını "güzel ve dokunaklı" olarak nitelermekte ve şöyle demektedir: "Bu Macar topraklarındaki savaşlarla ilgilidir: Erdelli bir asker 1438'de Şebeş civarında Türklere esir düşmüştür. Yirmi yılını esaret altında geçirmiştir. Gözlemlerini Latince olarak anlatmıştır. Avrupa'nın Yunus Emre ile tanışması ve büyük Türk şairle Martin Luther'in ve Erasmus'un ilgilenmesi bu eser sayesinde olmuştur."⁶ (Tusnádý, 2019, s. 15a).

Bilindiği üzere, XIII. yüzyıldan günümüze kadar yaklaşık sekiz yüzyıldır şiirleri toplum belleğine kazınmış, nesilden nesle atasözü gibi aktarılan öğretici (didaktik) beyitleri bulunan Yunus Emre ile ilgili bilgiler daha çok menkıbevî kaynaklarda yer almaktadır ve bunun tek istisnasını Âşık Çelebi'nin "*Meşâ'iru's-Şu'arâ*"sı oluşturmaktadır (Sevgi, 2012, s. 100). Şüphesiz ki Prof. Sevgi'nin de belirttiği gibi "o, Türk edebiyatının büyük şairlerinden" ve aynı zamanda düşünürlerinden biridir; ancak herkesçe bilinmesine rağmen onun yaşamı hakkında yeterli bilgi, hatta yaşadığı dönemde yazılmış bir "Yünus Divânı" bile elimizde bulunmamaktadır ki bu durumda onun şiirlerinin uzunca bir süre "sadırlarda (ellerde ve dillerde) yaşamış" olduğu ve yaklaşık "yüz, yüz elli yıl sonra" bunların yazıya geçirilebildiği anlaşılmaktadır (Sevgi, 2012, s. 100).

"O gerçekten kimdi?" sorusu, herkes gibi Tusnádý'nin de merakını uyandırmakta ve o, bu soruyu şöyle yanıtlamaya başlamaktadır: "Doğum tarihi belirsizdir. En gerçek olanı ise 1240'ta ya da 1241'de doğmuş (bu yıl aklımızda hüznü hatıralar uyandırıyor) ve 1320'de vefat etmiş olmasıdır." (Tusnádý, 2019, s. 15a). Bu bilgilerin ardından Tusnádý'nin yazısında bahsettiği⁷ bir halk rivayeti, TDV İslâm Ansiklopedisi'nin 43. cildinde Mustafa Tatcı tarafından da şöyle aktarılmaktadır:

"Diğer bir halk rivayetine göre Yünus 3000 şiir söylemiş, daha sonra Molla Kasım adlı bir zâhid bunları şeriata aykırı bularak 1000 tanesini yakmış, 1000 tanesini suya atmış, kalan 1000 şiiri okurken, "Derviş Yünus bu sözü eğri büğrü söyleme / Seni sığaya çeken bir Molla Kasım gelir" beytine rastlayınca pişman olup tövbe etmiş ve Yünus'un veliliğine inanmıştır. Bu inanişaya göre yakılan şiirler gökte melekler, suya atılanlar balıklar, kalan şiirler de insanlar tarafından okunmaktadır." (Tatcı, 2013, s. 600).

"Bu hikâyede, kitap yakmanın geçmişini araştırmamıza gerek yok." diyen Tusnádý, rivayetten hareketle Yunus Emre'nin eserlerini kastederek, bu eserlerin hem meleklerin hem de balıkların ihtiyaç duyacağı, vahdetin öylesine müstesna kerametleri gibi olduklarını, çünkü burada eserlerin evrenselliğinden mevzubahis olduğunu, bir insanın ötesinde, orada şiirlerin içinde daha fazla ve daha derin şeyler bulunduğunu vurgulamaktadır (Tusnádý, 2019, s. 15a). Bir tasavvuf sanatçısının eserleriyle bağlantılı olarak üç sayısında, Dante'den mevzubahis olduğu zamanki gibi, aynısını arayamayacağımız ama burada da üçün manevi değerlerle ilgisi olduğunun yadsınamayacağı belirtilmektedir (Tusnádý, 2019, s. 15a). Dört sayısı Yunus Emre'nin eserlerinde de maddeyi ifade eder, yazar bu noktada, onun düşüncelerinin evrenselliğine atıfta bulunurcasına, "Dört asli unsuru *dört ejderha* olarak adlandırırıyorsunuz ve bunu okuyarak eski Çin şiirlerini ve resimlerini anımsamıyor musunuz? Çinliler, ejderha tasvirinde evrenin belirli bir sistemleştirici ilkesini gördüler." demektedir (Tusnádý, 2019, s. 15a). László Tusnádý yakından uzağa, özelden genele ve yerelden evrensele uzanan Yunus Emre'nin şiirlerinin, işlediği ve yaydığı düşünceleriyle kendine özgü sanatının, insanın kendini kaybettiği bir deniz gibi derin, zamandan bağımsız ve sonsuz olmasına dikkatleri çeker:

⁶ "Ez összefügg a magyar földön folyatott harcokkal: Sebes környékén egy erdélyi katona 1438-ban török fogságba esett. Húsz évet töltött rabságban. Megfigyeléseit latin nyelven írta le. Ebből a munkából ismerhette meg először Európa Yunus Emrét, a nagy török költő Luther Mártonnak és Erazmusnak az érdeklődését is felkeltette."

⁷ Türkçesi: "Geleneğin kendisi öğretici ve ilginçtir. Bu kadim hikâyeye göre Yunus Emre aslen üç bin şiir yazmıştır. Bunlar Molla Kasım tarafından bir rihim üzerinde okunmaya başlandı. Bin tanesini yaktı, böylece melekler onları aldı. Bin tanesini nehre attı, onlarla balıklar zengin oldu, bin tanesini de halk için muhafaza etti." = Macarca aslı: "Maga a hagyomány is tanulságos és érdekes. E szerint az ősi történet szerint Yunus Emre eredetileg háromezer verset írt. Ezeket Molla Kasim (Kaszim) egy vízparton kezdte el olvasni. Ezret elégetett belőlük, így kapták meg azokat az angyalok. Ezret a folyóba dobott, velük a halak gazdagodtak, ezret tartott meg az emberek számára." (Tusnádý, 2019, s. 15a).

“Şebeş’ten Türkiye’ye ve Batı Avrupa’ya yeni çıktık, şimdi Çin’e ulaştık. Uzay ve zamanın büyük buluşması sanattır: Onun aracılığıyla sonsuz mesajı duyabiliriz. Kısa yazımda Yunus Emre’nin şiirinin tadını veremiyorum, sadece birkaç düşünce yakalayabiliyorum: “Hakikat denizi, onun üzerinde Şeriat (Yasa) gemisi: Birçokları gemiye girer ama denizi geçemez, geminin kalasları ne kadar güçlü olursa olsun dalgalar hücum ettiğinde gemi paramparça olur.” Bu cümle bizi kolaylıkla modern insanın düşünce dünyasına götürür. Aslında bu bir sorun değildir, çünkü Babits Mihály, şiirin Homeros’tan bu yana teknik olarak geliştiğini, Yunan vataları gibi bazı harika yaratıcıların bulunduğunu ama daha büyüklerinin olmadığını söylemiştir. En büyükleri özgünlüklerinde o kadar farklıdır ki büyüklükleri aynı dağ zirveleri gibi ölçülemez. En büyük sanatta, bilimin nihai iddialarında, ebedi olan, zamansız olan mevcuttur. Varoluş çölünün gezginleri, varlıklarının suyunu onlarda bulurlar: Ab-ı-hayat der Fars ve bununla hayat suyunu anlar. Ancak birçok benzerlikten bahsetmenin yanı sıra, ardı ardına gelen nesillerin dünya görüşü ve deneyimlerinde bu kadar büyük bir fark olduğu unutulmamalıdır ki bir insanı en çok şaşırtan şey, ruhun yüzyıllar veya binlerce yıl ötedeki ortak titreşimidir.” (Tusnádý, 2019, s. 15b).⁸

“İnsanların gerçek hakkında düşünme biçimlerinin bu ortak titreşimde oynayacağı büyük bir rol vardır. Ayrıntılara girmek yerine, yalnızca yukarıdaki fikrin kolayca kafa karıştırıcı olabileceğini ayrıntılı olarak belirtmek gerekir, çünkü onda gerçeğin göreliliğini görebiliriz.” (Tusnádý, 2019, s. 15b). İnanan Müslüman için, “Hak” - “Hakikat”, Tanrı’nın kendisinin ilk adıdır. Hz. İsa kendisini “yol, gerçek ve yaşam” olarak tanımladı. Dante, doğru yolu bulamadığı için hayatının yarısında karanlık ormana girdi. Kuran’ın ilk eklemesi şu talebi içerir: “İhdinâ’ssırat’el-mustakim (Bizi doğru yola ilet)”⁹. Arapça sırat kelimesinin Türkçesi Arapçadan Türkçeye geçmiş olup Yunus Emre’nin kullanımında, “geçilmesi gereken uhrevi köprüye” de işaret etmektedir. Tusnádý “köprü” imgesine de özellikle dikkatleri çeker. Köprü, Dante’nin başyapıtında da rol oynar ve Tasso’nun destanında Rinaldo, altın bir köprü üzerindeki fenomenler dünyasından yüksek bir vasfa, sonsuzluğa, gerçek bir kutlamaya geçer. Bütün bunlar temizlik gerektirir. Havarilik görevinin temiz bir şekilde başlaması gerektiğinden, Mesih öğrencileriyle ayaklarını yıkamıştır. Arınma sorunu, İslâm’ın öğretilerine de nüfuz eder. Günlük dini pratikte de arınma/temizlenme mevcuttur (Tusnádý, 2019, s. 15b).

Tusnádý’nin bir diğer vurgusu, Yunus Emre’nin Farsça kökenli “gümrâh” kelimesini “yolunu kaybetmiş” anlamında kullanmasıdır. Bu, “günah” kelimesiyle örtüşmektedir. József Eötvös’e göre Hristiyanlık, “Komşunu kendin gibi sev” yarasını ve emrini yaygınlaştırarak insanlarda kişilik bilincini uyandırdı. Bunu yaparken, birey eski beklentiye karşı destek aldı. Hem Yunan hem de Latin kavrayışlarına göre insan, kendisinden çok devlete borçludur. Bu değişiklik özgürlüğe güzel bir açılmıdır, ancak aynı zamanda bir tehlikedir, çünkü aşırı dozda bencillik bir bütün olarak topluma korkunç zarar verebilir. Orta Çağ’ın büyükleri bunu çok iyi biliyorlardı. Dante’nin ondaki gururu affetmesinin bu kadar zor olmasının nedeni budur. Tasavvuf düşünürlerine göre bu, fark edilemediğinde veya zor fark edilebildiğinde “kör kaya” gibidir. Onun, bir tasavvuf erinin, karanlıkta en karanlık kayadaki siyah bir karıncanın ayak izini görebilen güçlü bir göze ihtiyacı vardır. Bugün herhangi biri için bu bir abartı gibi görünebilir, çünkü az önce bahsedilen inanç hukuku, hatta bir emir, kendini sevmeyi haklı çıkarır; çünkü kendi insanlık onurunu bilen bir kişi, güçlü olduğunu görebilir. Onun sadece yetenekleri vardır ve başkalarına yardım edebilir. Kutsal misyon ile bencil, baskıcı egoizm arasındaki ince, zar zor görünen sınır burada yatar. Bu aynı zamanda diğer bazı suçlar için de geçerlidir.

⁸ Macarca: “Az imént Sebestöl indultunk Törökország és Nyugat-Európa felé, most Kínáig jutottunk. A tér és idő nagy találkozására a művészet: az örök üzenetét hallhatjuk meg általa. Rövid írásomban nem adhatok izelítőt Yunus Emre költészetéből, csak néhány gondolatát ragadhatom ki: „Az Igazság tenger, a Törvény hajó rajta: sokan lépnek a hajóra, de nem tudnak áthatolni a tengeren, bármennyire erősek is a hajó deszkái, mikor rátörnek a hullámok, a hajó összetörik.” Ez a mondat könnyen visz el minket a modern ember gondolatvilágához. Valójában ez nem baj, hiszen Babits Mihály azt vallotta, hogy Homérosz óta csak technikailag fejlődött a költészet, a görög váteszhez hasonló néhány nagy alkotó volt, de nagyobb nem. A legnagyobbak épp eredetiségükben annyira különböznek, hogy nagyságukat nem lehet úgy méricskélteni, mint a hegycsúcsokat. A legnagyobb művészetben, a tudomány végső állásaiban az örök, az időtlen van jelen. A létsivatag vándorai ezekben találhatják meg létezésük vizét: ab-ı-hájat, mondja a perzsa, s ezen az élet vizét érte. A sok hasonlóság emlegetése mellett viszont nem szabad elfelejteni, hogy az egymást követő nemzedékek világlátásában, élményvilágában oly nagy a különbség, hogy leginkább az lepi meg az embert, ha sok évszázados vagy évezredes messzeségből a lélek közös rezgésével találkoznak.”

⁹ Fátıha Suresi - 6 . Ayet: “إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ”, bkz. <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/F%C3%A2tiha-suresi/6/6-ayet-tefsiri> (15.11.2021).

Tusnády'nin bu noktada belirttiği bir başka fenomen, yüz bin kişiden birinin kurtulmasının iyi olduğu fikrinin Orta Çağ Hristiyan vaazlarında yer almasının tesadüf olmamasıdır. Egoizm, Latince "ego" (ben) kelimesinden gelir. Aynı şekilde Arapçada da "ene" (ben), "enenijet" "bencilik", "kendini sevme" - egoizm vardır. En büyük mükemmellik için çabalayan keşişlerin, kişiliklerine, bireyselliklerine ait, onlara şan ve şöhret getirebilecek her şeyi ortadan kaldırmasına neden olan, az önce bahsedilen küçük fark idi. Bu yüzden anonimlik içindeydiler (Tusnády, 2019, s. 16a).

Amaç ilahi özü elde etmektir. Tanrı'ya sonsuz bir yaklaşımdır. Hüseyin Mansur Hallâc (Hallâc-ı Mansûr veya Mansûr el-Hallâc), İran Tûr'dandı. Babası bir "hafız" idi, yani tüm Kuran'ı ezberden biliyordu. Çocuk babanın mirasını üstlenmişti. Kibrin, bireysel özelliklerin yok edilmesinde, nihai Hakikat ile tamamen karşılaştığını hissettiği noktaya geldi. Sonra "En el-Hakk" (Ben Hakk'ım - انا الحقّ) dedi. Bu tanınmanın ciddi sonuçları oldu. 27 Mart 922'de son derece zalimce işkence gördü ve başı kesildi. Düşünceleri ise benzer bir yolu izleyenler üzerinde çok güçlü bir etki yaptı (Tusnády, 2019, s. 16b).

Mistik şairler ilahi varlığı maddi olmaktan öte bir şey olarak görürler. Sevgi öğretisi Yunus Emre'nin tüm maneviyatına nüfuz eder ve bu konuda Dante'nin manevi bir akrabasıdır. Yunus Emre'ye göre biz de yoldayız. Benlik sadece hayatın düşüşüdür. İlâhî nefes (ruh) ebedidir. O'na ulaşmak ve O'nunla birleşmek için adım adım, basamak basamak gitmeliyiz. Gerçeği dünyanın renkli çölünde ararız. İlâhî sırlarla dolu bir insan, sefalet, zayıflık ve korku hissetmez. "*Kuş gibi ruhun bana yerleştirildi, ama sen onun efendisisin ve bir gün onu geri alacaksın.*"¹⁰ (Tusnády, 2019, s. 16b).

Korku seni Tanrı'dan uzaklaştırır. Aynı şey kibrin sonucudur. Bir Türk atasözü der ki "Allah'tan korkmıyandan korkun!". Tusnády'nin aktardığı kadarıyla, Adnan Saygun'a göre eski Türk gelenekleri, zamanımızın Türk dini pratiğinde de mevcuttur (Tusnády, 2019, s. 17a). Dolayısıyla eski animizm ve İslâm pratiği, Türk halk dindarlığı ile çelişmez. Bir diğer husus ise teolojik yorumların, farklı açıklamaların bu konuyu karmaşık hâle getirmesidir. Burada bizim için önemli olan Yunus Emre'nin sanatının ve inancının Türk insanının kadim düşüncesine çok yakın olmasıdır. Şiirin gerçek bir büyük temsilcisi olarak, mükemmel Müslüman şairlerin saflarına girer. Tusnády, burada ünlü İranlı matematikçi, astronom, şair Ömer Hayyam'dan (*Gıyaseddin Eb'ul Feth Ömer İbni İbrahim el-Hayyam*) bahsetmek zorunda olduğunu belirterek, yaşamın da ölümün de onun şiirinin merkezinde yer aldığına, ancak inançlarının onu rahat bırakmadığına dikkat çekmektedir. Hayyam'ın doğrudan işaretler beklediğini, bunların eksikliğini çektiğini, varoluşumuzun trajedisini sonsuz kere insani bir şekilde dile getirdiğini anlatmaktadır: "Bir dakikalık duraklama, hayatın lezzetli bir yudumu, ateşli çölün kabus kervanı şimdiden Hiçliğe dönüyor: Acele et!"¹¹ Tusnády'nin yazısında aktardığı kadarıyla, Hegel'e göre İslâm'ın en büyük mistiği Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî idi. Hayyam'ın ardıdır (halefidir), ancak yaklaşımlarında çok fark vardı. Rûmî, insandaki manevi susuzluğu Hristiyan mistiklerle aynı şekilde yaşadı: "*Tanrı diyor ki: - Ben susamışın kulağında bir damla suyum. / Kalk sevgili, sabırsızlığın geçmesine izin ver! / İşte suyun dalgalanması ve sen, susayan, yalnızca uyuyorsun.*"¹² (Tusnády, 2019, s. 17a).

Rûmî, 1207 yılında St. Elizabeth (*Heilige Elisabeth von Thüringen* veya *Árpád-házi Szent Erzsébet*) ile aynı yılda doğdu. Tatar istilası sırasında Yunus Emre doğdu. Şöhreti Tasso'nun İtalya'daki zamanında ortaya çıkmıştı, ancak Tusnády bir sonraki manevi karşılaşmanın bir tesadüf olduğunu düşünmemektedir. Bunu şöyle bir benzetmeyle açıklar: "Yunus Emre bir yerde, "Eğer ölürsen, tozum rüzgâra saçılır, dünyevi bedenim

¹⁰ Macarca asıl metinde: "*Madár-lelked belém helyeztetett, de gazdája vagy, és egy nap visszaveszed.*" (Tusnády, 2019, s. 16b).

¹¹ Macarca asıl metinde: "*Egy perc megállás, egyetlen ízes / korty az életből, máris a tüzes / sivatag lidérckaravánja / megtér a Semmibe: siess!*" (Szabó Lőrinc fordítása)" (Tusnády, 2019, s. 17a).

¹² Macarca asıl metinde: "*Az Isten mondja: - A szomjazó fülében a víz csobogása vagyok. / Kelj fel, te szeretett lény, a türelmetlenség hasson át! / Itt van a víz csobogása, és te szomjazó csak aluszol.*" (Tusnády, 2019, s. 17a).

haykırırdı: Sana ihtiyacım var, Teread.” der.” (Tusnádý, 2019, s. 17b). Tasso, *Yaratılan dünyanın yedi gününde*, dünyayı yaşlı bir adam olarak tasvir eder. Son yargıda tamamen yok olmakla karşı karşıya kalır, ancak Tanrı'nın hâlâ O'nu aradığına dair en kutsal duygusu için ağlar (Tusnádý, 2019, s. 17a-17b).

Yunus Emre'nin şiirinde teoloji ve felsefe buluşur. Platoncu fikir, en büyük eserlerde ortaya çıkar. Michelangelo'nun heykellerinin, üstadın yaratıcı faaliyetinden önce bir yerlerde zaten var olduğunu hissediyoruz. Aynı şey harika müzikler için de hissedilebilir. Arapça “ruh” kelimesi, çeşitli İslâm halklarının dillerinde yaygındır. Tusnádý bu sözün, “rüzgâr” ile ilgisi olduğuna vurgu yapmaktadır. Arap atları için “Sariba'r-rih” (rüzgârı içenler) derlerdi. Bu “ruh” sözünün Lehçede “hareket” anlamına gelmesinin ise özel bir tesadüf olduğunu ve *İlahi Oyunlar*'ın Lehçe tercümesinde geçtiğini belirtmektedir (Tusnádý tarafından yazıda verilen Babits'in Macarca tercümesi için bkz. Tusnádý, 2019, s. 17b).¹³ Ona göre buraya Yunus Emre'nin bazı düşünceleri yakışmaktadır: “*Nefsini bilen Allah'ı bilir.*” “*Aşk ateşiyle tutuşan ruhlar nur olur.*” “*Ahengi bulan ölmez.*”¹⁴ (Tusnádý, 2019, s. 17b). Müslüman şairin şiirindeki şu cümlede özellikle etkileyici olan şey: “*İsa'nın dudağında dua oldum.*” (Tusnádý, 2019, s. 17b).

Yüzyılın büyük Türk bestecisi Adnan Saygun (Béla Bartók'un arkadaşı) II. Dünya Savaşı sırasında *Yunus Emre Oratoryosu*'nu yazmıştır. Bu şaheser, aynı zamanda yaklaşık 800 yıl önce dünyaya gelen, Schiller'in ve Beethoven'ın dünyasına yakın düşünceler söylemiş olan Türk şairin güncelliğini de kanıtıyor (Tusnádý, 2019, s. 18a). Bu eser Budapeşte'de Macar ve Türk sanatçılar tarafından kaydedilmiştir ve âdeta XX. yüzyıl insanının modern duasıdır (Tusnádý, 2019, s. 18a).

Tusnádý'ye göre; “... İsa, en büyük Türk şairinin ruhunda mümkün olan en yüksek seviyede mevcuttu.” (Tusnádý, 2019, s. 18a). László Tusnádý, şahsını derinden etkilemiş olan Yunus Emre konusunda Türkiye, Adnan Saygun ve Béla Bartók içinde bulunduğu anısını şöyle anlatıyor:

“Otuz beş yıl önce (Ekim 1983) Türkiye Cumhuriyeti'nin ilanının altmışıncı yıl dönümü kutlandı. Bu vesileyle Miskolc'tan Avaş Halk Dansları Topluluğu (*a Miskolci Avas Néptáncgyüttes*) İstanbul'daki Ataköy Halk Dansları Festivali'ne davet edildi. Türkçe bilgime dayanarak Macar bandosunun lideri benden tercüman olmamı istedi. Bu sayede Türk etnografyasının birçok mükemmel temsilcisiyle tanışma fırsatım oldu. 1981 yılında, yani Béla Bartók'un doğumunun 100. yıl dönümünde, büyük bestecimizin 1936 Anadolu koleksiyonculuk gezisine ilişkin çalışmam “*Napjaink*” adlı edebiyat ve sanat dergisinde yayımlandı. Béla Bartók bana daha önce Adnan Saygun'un adını vermiş ve ünlü Türk etnograf ve bestecisine Türkiye'ye seyahat ettiğimi bildirmişti, böylece sanatçıyı evde görmenin olağanüstü deneyimini yaşayabilirdim. Bu toplantıyı birkaç yazışma izledi ve Üstat, ciddi hastalığında bile, olağanüstü ilgi ve sevgisinin dokunaklı bir işaretini verdi. İstanbul'da devasa köprüler Avrupa'yı Asya'ya bağlar. Halkımızın kadim kökleri, Avrupa ve Asya'nın en soylu, en güzel geleneklerini ve eşsiz hazinelerini çok dikkatli bir şekilde muhafaza etmektedir. İnsan varoluşunun en büyük karşılaştırmasının ardından Adnan Saygun'un *Yunus Emre Oratoryosu* duyuldu. Beckett'a kalırsa “çöpte kapana kısılmış bir solucan”ın, insanın, bir mahkûm hâline gelmediği aşkın, barışın harikulâde bir itirafıdır. Biz daha fazlayız çünkü ruhlarımız Tanrı'dan geliyor. O da bizim özgürlüğümüze sahip. İnsana layık olan tek şey budur. Halkların kardeş olması fikri, Béla Bartók'un misyonunu belirledi. Anadolu'daki kökerimizi de Adnan Saygun eşliğinde aradı. Nefretle hırpalanmış

¹³ Macarca asıl metinde: “Különös véletlen az, hogy ez a „ruh” szó a lengyelben „mozgás”-t jelent, és ott van az *Isteni színjáték* lengyel fordításában (annak a legvégén, ez nyelvünkön, Babits gyönyörű fordításában így hangzik: „...a Szeretet, mely mozgat napot s minden csillagot. Távól áll tőlem, hogy bármilyen véletlen egyezésben rendkívüli dolgokat keressék. A filozófia csodálkozás. A teremtett világ adja az okot az embernek a legnagyobb csodálatra, és ennek része az emberi világ, maga a nyelv is. Meghatódva hajtom meg fejemet minden ilyen különös jelenség előtt. Ezt nyugodtan megtehetem, hiszen a főhajtás nem lehet semmilyen tudományos vitának, meghasonlásnak az alapja. Az emberi lélek egységét látom és tiszttelem benne. Ez jelen van a legfeltűnőbb egybecsengésekben is, ugyanúgy, mint a legnagyobb eltérésekben. Egy-egy géniusz nyelve is olyan csoda, amelyről jó elmondani, ha valamilyen titkot meglátunk benne, de nem szabad elfelejteni, hogy a titok-fátylak mögött újabbak és újabbak vannak.” (Tusnádý, 2019, s. 17b).

¹⁴ Macarca asıl metinde: „Ki saját lelkét ismeri, ismeri az Istent.” „Fénné válnak azok a lelkek, amelyek a szeretetlángtól gyulladnak meg.” „Nem hal meg az, aki meglátja az összhangot.” (Tusnádý, 2019, s. 17b).

gönüllere köprü kurdu. Eski Macarca Meryem'in Yası çağında yaşayan Türk şairi ve yirminci yüzyılın iki büyük sanatçısı bize öyle sonsuz bir mesaj bırakmıştır ki tüm karşılaştırmalara rağmen yüreklerimizi en büyük umutla doldurabilir.” (Tusnádý, 2019, s. 18a-18b).

Tusnádý, çağımızın labirentine bir çırpıda baktığımızda, yazısında yer verdiği “İsa'nın dudağında dua oldum.” başlığının bir mesajı olarak “laikleşmiş” dünyamızda herkesin kolayca anlayamadığı bir şeyler olduğunu iddia eder: “Nasıl olur da Hristiyanlığın en kutsal değerleri olan inancımıza saldıranların, aşağılayanların özgürlük adına şeytani yaratımlarını, yalanın şeytani işlerini bize – çocuklarımıza, öğrencilerimize – gençlerimize dayatabilir ancak bunlara İslâm'ın inananları en sert şekilde karşı çıkıyorlar. Peki, işte yukarıdaki başlık - alıntı cevabı veriyor: İsa, en büyük Türk şairinin ruhunda mümkün olan en yüksek seviyede mevcuttu.”¹⁵ (Tusnádý, 2019, s. 18b). Bu ona göre yegâne durum değildir, aynı zamanda İslâm'ın öğretisiyle ve özellikle Sûflere nüfuz eden görüşle ilgilidir. Ayrıca, bu olayla birkaç kez doğrudan karşılaştığını belirten Tusnádý, bir de örnek vermektedir:

“1987 yılında bölgemizde Ataköy Halk Dansları Topluluğu'nun tercümanlığını yaptım. Birlikte Tokaj Hristiyan Müzesi'ni ziyaret ettik. Tek hazine yaşlı bir kadın tarafından korunuyordu. Genç Türkler inancımız hakkında o kadar çok şey sordular ki müze bekçisi bu büyük ilgiyi fark etti, o da bana misafirlerimizin hangi millettten olduğunu sordu. Türk olduklarını öğrenince çok şaşırıldı. Onları başka hayal etmişti. O zaman, birçok Avrupa halk dansları topluluğunun üyelerinin bu sergiyi çoktan gördüklerini, ancak hiçbirinin bu kadar ilgi göstermediğini açıkladı. Yunus Emre'nin maneviyatı bu sevgili misafirlere yakın duruyordu.” (Tusnádý, 2019, s. 18b-19a).

Adnan Saygun, Paris'te Gregoryen müziği de icra etti. Babası matematik öğretmeni ve İslâm âlimiydi. “Papa II. Silvester bir filozof olarak, büyük dünya dinlerinin ortak noktalarını araştırdı, çünkü Tanrı'nın amacı bölünmek, ayrılmak değil, aksine yüce emrin yerine getirilmesi farklılıkta da bulunabilir: Sevgininki. Kutsal kralımızın tacı ondan alması tesadüf değildi.” (Tusnádý, 2019, s. 19a). Hallâc'ın öğretisi, tutarlı bir teolojik düşüncenin nihai kristalleşmesiydi. Herhangi biri için aşırı olabilir, ancak “En el-Hakk”ın tanınmasında herhangi bir gururun varlığını görmek büyük bir yanlış anlama olacaktır; çünkü niyet, “Ben”in o kadar şaşırtıcı bir şekilde ortadan kaldırılmasıydı ki yalnızca ilahi özün keşfi, onun tam deneyimi onu haklı çıkarabilir ve açıklayabilir. Dante'nin vizyonunda diğer tüm olaylar da yok olur, çünkü vizyonun nihai amacı olan Tanrı'nın kendisi insan gözüyle o kadar erişilmezdir ki ayık görme yeteneği ancak sevgi ile sağlanabilir. Yunus Emre'nin teolojik öğretisi, seleflerinin temsil ettiği her şeye layıktır, ancak o gerçek, itirafçı bir şair olarak kalmıştır. İnancın sağlam zırhını taşıyandır, ancak günlük varoluşun çelişkilerini ve yanılabilirliğini deneyimler ve hisseder. Bu nedenle sanatında birçok karşıt görüntü, prizma benzeri, kutuplaşmış vizyon vardır. Tüm aşırılıklardan, tüm aşırı önyargılardan uzakta duyulmamış olan budur. Asıl temel özelliği, yeteneği merakıdır (Tusnádý, 2019, s. 19a). Hafız, Yunus Emre'den sonra yaşamış ve 1389 yılında vefat etmiştir. Dünya çapında büyük bir İranlı şarap ve aşk şairi olarak bilinir. Tusnádý, Hafız'ın da tıpkı Yunus Emre gibi Tanrı arayışından, dini şiirlerinden yola çıkar ancak onların daha az konuşulduğunu ve özellikle Hafız'ın Hristiyanlık hakkındaki düşüncesinden ise çok daha az bahsedildiğini belirtir. Bu duruma, aşağıdaki şiiri örnek vererek bu şiir sayesinde Hafız'ın bu konudaki düşüncesinin açıkça anlaşılacağını ifade eder (Tusnádý, 2019, s. 19b):

¹⁵ Macarca asıl metinde: “Hogyan lehetséges az, hogy a hitünk, a kereszténység legszentebb értékeit támadók, meggyalázók sátáni alkotásait a szabadság nevében ránk kényszeríthetik – gyermekeinkre, tanítványainkra – ifjainkra, a hamisság ördögi fércműveit, és ezek ellen a legélesebben az iszlám hívei tiltakoznak. Hát, íme, a fenti cím – idézet adja a választ: a legnagyobb török költő lelkeben a lehető legmagasabb szinten jelen volt Jézus.” (Tusnádý, 2019, s. 18b).

“Seni gören ölümlü yok,
 Binlerce sevgili hala senin için yanmayı arzuluyor,
 Fark etmeyen bülbül yok
 Tomurcuktaki gülün şafağı beklediğini.
 Aşk, yüzünüzdeki ışıltının geldiği yerdir
 Manastırların duvarlarında kendini gösterir
 Ve meyhanelerin zeminlerinde bizimkine benzer,
 Aynı ışık, sönmez alev.
 Asketlerin sarıklı efendisinin
 Tanrı’yı yücelttiği yerde, gece ve gündüz şöleni,
 Kilise çanının çaldığı,
 Mesih’in çarmıhının önümüzde görüldüğü yerde.”¹⁶ (Tusnádý, 2019, s. 19b).

Sonuç

Tusnádý, Yunus Emre’nin şiirlerinde bulduğu manevi kılavuzluğu, kendi deneyimlerini anlamlandırırken âdeta bir fener gibi kullanmakta; Şebeş’ten Türkiye’ye ve Batı Avrupa’ya, insanoğlunun inanç belleğine atıfta bulunarak Yunus’un “sevgi öğretisinin derin köklerini” Çin’e kadar ulaştırmaktadır. Yunus Emre’nin şiirlerinin tadını kısa bir yazıyla verebilmenin imkânsızlığını fark eden yazar, onun ruha dokunan bazı düşünceleri üzerinden inançlar arası bir uzlaşmayı yakalamaya çabalar ve “yaratılanı yaratandan ötürü sevme”nin temelinde tüm tarafları birleştiren ancak en çok da Batı’nın manevi bağlarının Dođu’dan hiçbir zaman kopmadığını göstermeye çabalayan bir anlayışı yazısı boyunca taşımaktadır. Yazara göre, uzay ve zamanın büyük buluşmasının mekânı sanattır ve onun zamanı ister sekiz yüzyıl öncesi ister bugün olsun; tüm insanlar, hangi inançtan olursa olsun, onun aracılığıyla sonsuz “sevgi mesajını” duyabilir.

Burada bizim için önemli olan Yunus Emre’nin sanatının ve inancının Türk insanının kadim düşüncesine çok yakın olmasıdır. Yunus Emre, şiirin gerçek bir büyük temsilcisi olarak, mükemmel Müslüman şairlerin arasındaki yerini alır. Yunus Emre’nin şiirinde teoloji ve felsefe buluşur.

Tusnádý’ye göre, Yunus Emre’nin günümüz Türk insanından çoktan koptuğu ve özellikle modern Türk dilinde meydana gelen değişikliklerden sonra giderek daha da yabancılaştığı ve sadece okul öğretmenliği ile yaşadığı düşünülebilir. Ancak elbette durum böyle değildir. Şiirlerinin ışıltılı gücü, zamanın içinden geçer. Onun maneviyatı, günümüz insanına da çok yakındır ve insanı zamanın ötesinden gelip manevi olarak derinden etkilemeye devam etmektedir.

¹⁶ Macarca asıl metinde: “Nincs oly halandó, ki meglátott téged, / ezer kedvest mégis vágy érted éget, / nincs oly csalogány, mely ne jönne rá arra, / hogy a bimbóban a rózsa vár hajnalra. / Ott a szeretet, hol a ragyogás fakad / az arcodon: tárják kolostorfalak, / és kocsmák padlóján is ez tekint miránk, / ugyanaz a fény, a kiolthatatlan láng. / Ott ahol aszkéták turbános mestere / Istent dicsóít, éj s nap ünnepe, / hol a templomharang szól, imára zengve, / ahol elénk tünik Krisztus kereszthe.” (Tusnádý, 2019, s. 19b).

Kaynakça

- Sertkaya, O. F. (2012), Kelime dağarcığımızdan (18): Erzurumlu Emrah ile Yunus Emre'nin isimlerinin kökeni nedir? Veya Süryani kökenli Mar "öğretmen, üstad" kelimesi Göktürkçede geçer mi? *Türk Dili, Dil ve Edebiyat Dergisi*, 726, 442-446. Erişim adresi: <https://tdk.gov.tr/wp-content/uploads/2012/07/442-446.pdf>.
- Sevgi, A. (2012). Yunus Emre'de insan sevgisinin evrensel niteliği üzerine. *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 7(1), 99-103. doi: <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.3182>.
- Tatcı, M. (1990). *Yunus Emre Divanı (Tenkitli metin)*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Tatcı, M. (2013). Yunus Emre. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 43, 600-606. Erişim adresi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/yunus-emre> (15.11.2021).
- Tusnady, L. (2019). Török versek (Yunus Emréről, az Ómagyar Mária-siralom idejéből). *Búvópatak*, 18(5), 15-19. Erişim adresi: https://epa.oszk.hu/03800/03853/00041/pdf/EPA03853_buvopatak_2019_05.pdf
- Zerenler, D. (2005). Antigone'nin iki farklı yorumu. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, (18), 263-272. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/258442>.

Extended Abstract

Purpose

The main purpose of the study has been determined as "to explain Yunus Emre's universal value with an example from his spiritual and intellectual influence in the West". László Tusnady's article titled "Turkish poems" in Hungarian, published in *Búvópatak* magazine, is both an example in Yunus Emre's art. It clearly shows that it is possible to see the traces of the intellectual heritage of mankind from the past and the future, from the East to the West.

Design and Methodology

In this study, the historical research design, which is frequently used in social sciences, especially in language and literature history studies, was adhered to and literature review method was used in data collection. László Tusnady's Hungarian article "Török versek -Yunus Emréről, az Ómagyar Mária-siralom idejéből" ("Turkish poems – from Yunus Emre, from the time of Mary's Mourning in Old Hungarian"), published in the 5th (May) issue of *Búvópatak* magazine, was chosen as a sample. The method of the research was chosen in accordance with the aim of "to explain that Yunus Emre is a universal value with an example from his spiritual and intellectual influence in the West", which was determined as the main purpose of the study.

Findings

The sufi Turkish poet Yunus Emre has influenced not only the Turkish-Islamic world but also societies of different cultures and beliefs, with his historical-spiritual personality and interesting life story, as well as his poems that touch the soul, and his teaching of love for all creatures. One of the best examples of this effect in the 21st century with a Western understanding is László Tusnady's article published in Hungarian with the title "Török versek". This study, which is an important example to explain and explain Yunus Emre's spiritual and intellectual influence in the West, and to examine it from a new perspective, aims to examine the effect of the

sufi Turkish poet, who is generally evaluated in the Turkish world and Islamic civilization in the literature, on the world of thought of humanity and with thinkers who lived in different times. proves that its philosophical ties are deeper, universal, inclusive, multidimensional and more than known.

While the historical experiences of nations lead to the formation of independent and different interest policies locally, it also brings along a series of contradictions in inter-communal relations. It is at this point that life reveals the saddest and most pervasive feature of human beings: it is sometimes accompanied by a savage hatred for the vital activities of human beings, with an absolute striving for existence. It is a well-intentioned approach to resolve this chain of contradictions and eliminate hatred, and art has a great role in this constructive and unifying approach.

While the historical experiences of nations lead to the formation of independent and different interest policies locally, it also brings along a series of contradictions in inter-communal relations. It is at this point that life reveals the saddest and most pervasive feature of human beings: it is sometimes accompanied by a savage hatred for the vital activities of human beings, with an absolute striving for existence. It is a well-intentioned approach to resolve this chain of contradictions and eliminate hatred, and art has a great role in this constructive and unifying approach.

Yunus Emre, one of the greatest Turkish poets of all time and one of the leading figures who influenced the Islamic Turkish world of thought, as Tusnady points out in his article, he already carries love in his own name, since his name comes from the Old Turkish word ‘amra-’ (> amrağ ~ amrak > Western Turkish ‘emre’) which means “to love” in Old Turkish. It is as if the Turkish poet, together with Antigone, said, “I came not to hate, but to love.”, we hear the dialogue of millennia. According to the understanding of Sufism, human beings; since it was created to love, be loved, meet and be friends and share good feelings, it is against nature to fight with each other, to hold grudges, to hate someone or to look badly at any “created”.

Laszlo Tusnady describes the role of a captive Hungarian soldier in the recognition of Yunus Emre in Europe for the first time as “beautiful and touching” and says: “This is about the wars in Hungarian lands: A soldier from Erdel was captured by the Turks around Sebes in 1438. He spent twenty years in captivity. He described his observations in Latin. It was thanks to this work that Europe met Yunus Emre and Martin Luther and Erasmus became interested in the great Turkish poet.”

As it is known, the information about Yunus Emre, whose poems have been engraved in the memory of the society for about eight centuries from the 13th century to the present, and whose didactic couplets have been passed down like proverbs from generation to generation, is mostly found in the anecdotal sources, and the only exception is the “Meşa’ıru’ş-Şu’ara” of Aşık Çelebi. Undoubtedly, Prof. As Sevgi states, “he is one of the great poets of Turkish literature” and also one of his thinkers; however, although it is known by everyone, we do not have enough information about his life, even a “The Diwan of Yunus” written during his lifetime, in this case it is said that his poems “lived in the hands and tongues” for a long time and it is understood that they were able to be written down after about “one hundred, one hundred and fifty years”.

“Who was he really?” The question arouses Tusnady’s curiosity like everyone else, and he begins to answer this question as follows: “His date of birth is uncertain. The truest is that he was born in 1240 or 1241 (this year brings sad memories) and died in 1320.”

Fear takes you away from God. The same is the result of arrogance. The Turkish proverb says, “Fear those who do not fear Allah!”. According to Adnan Saygun, ancient Turkish traditions are also present in Turkish

religious practice of our time. Therefore, old animism and Islamic practice do not contradict Turkish folk piety. Another issue is that theological interpretations and different explanations complicate this issue. What is important for us here is that Yunus Emre's art and belief is very close to the ancient thought of Turkish people. As a true great representative of poetry, he enters the ranks of excellent Muslim poets. Tusnády states that he has to talk about the famous Iranian mathematician, astronomer, poet Ömer Hayyam (Gıyaseddin Eb'ul Feth Ömer İbni İbrahim al-Khayyam) and draws attention to the fact that both life and death are at the center of his poetry, but his beliefs do not leave him alone. It tells that Khayyam expects direct signs, that he lacks them, and expresses the tragedy of our existence in an endlessly human way. According to Hegel, the greatest mystic of Islam was Mevlana Celaleddin Rumi. He is Khayyam's successor, but there was much difference in their approach. According to Tusnády, Rumi experienced the spiritual thirst in man in the same way as the Christian mystics.

According to Tusnády; "... Jesus was present at the highest possible level in the soul of the greatest Turkish poet." László Tusnády also narrates his memories of Turkey, Adnan Saygun and Béla Bartók on the subject of Yunus Emre, which had a profound effect on him.

Research Limitations

The Hungarian article "Török versek" by László Tusnády in Búvópatak, which was chosen as a sample, also determined the boundaries of the study. A bibliographic research was conducted on the subjects included in the article. Scientific publications and online resources were consulted to help understand the philosophical, historical, social relations and information included in the article, but the article "Török versek" was adhered to while drawing the boundaries of the research.

Implications (Theoretical, Practical and Social)

What is important for us here is a very close resemblance to the ancient thought of Yunus Emre and his belief about Turks. As a true grand representation of poetry, it replaces the attire of perfect Muslims. Theology and philosophy meet in Yunus Emre's poetry. According to Tusnády, break away from the fact that Emre can be taken from Turkish, which is suitable for you, and especially after students from the modern Turkish language, when you are still a student and only with school teachers. Fortunately, this is not the case. It goes through the set of his poems. You talk a lot about him and his future.

Originality/Value

Tusnády uses the spiritual guidance he finds in Yunus Emre's poems like a lantern while making sense of his own experiences; from Sebes to Turkey and Western Europe, it carries Yunus's "deep roots of love teaching" all the way to China, referring to the belief memory of mankind. Realizing the impossibility of enjoying Yunus Emre's poems in a short article, the author tries to find a reconciliation between faiths through some of his soul-touching thoughts, and unites all parties on the basis of "loving the created because of the creator", but most of all, he carries throughout his article an understanding that strives to show that the spiritual ties of the West have never been severed from the East. According to the author, art is the site of the great meeting of space and time, and whether its time is eight centuries ago or today; all people, of any faith, can hear the eternal "message of love" through him. As a result, through this study, Tusnády's views on Yunus Emre were transferred to Turkish literature for the first time.

Araştırmacı Katkısı: Hüsnü Çağdaş ARSLAN (%100).



Yunus Emre'nin Şiirlerinde Dilbilimsel Bir Kategori Olarak Kanıtsallık¹

Sema ASLAN DEMİR²

Başvuru Tarihi: 19.11.2021

Kabul Tarihi: 28.12.2021

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Öz

Bu makalede Yunus Emre'nin şiirleri kanıtsallık (evidentiality) kategorisi açısından incelenecektir. XIII. yüzyılda Orta Anadolu'da yaşayan Yunus Emre, Anadolu sahası Oğuz Türkçesinin en önemli temsilcilerinden biridir. Sade bir dille derin anlamlı şiirler yazan Yunus Emre'nin şiirlerinde kanıtsallık kategorisi, farklı bilgi türlerinin işaretlenmesiyle etkin bir biçimde yer bulmuştur. Kanıtsallık; cümledeki bilginin kaynağını, bilgiye ne şekilde ulaşıldığını gösteren dilbilimsel bir kategoridir. Bilginin kaynağı, gramatikal veya sözlüksel olarak belirtilebilmektedir. Konuşur bilgiye doğrudan, söz gelimi eyleme katılarak ya da tanıklık ederek erişebileceği gibi bir aracı yardımıyla veya akıl yürüterek, dolaylı yollarla da erişebilir. Yunus Emre'nin şiirlerinde -miş ve imiş; aracılı ulaşılan bilgileri (ikinci el bilgi, üçüncü el bilgi, folklorik bilgi), çıkarıma dayalı bilgileri (algısal ve/veya mantıksal), kısacası bütün dolaylı bilgi türlerini işaretleyebilmektedir. Çalışmanın amacı, Yunus Emre'nin şiirleri çerçevesinde, Eski Anadolu Türkçesinde hangi dolaylı bilgi türlerinin işaretlendiğini göstermek ve dönemin dilbilimsel manzarasını kanıtsallık kategorisi açısından aydınlatmaktır.

Anahtar Kelimeler: Yunus Emre, Kanıtsallık, Aracılı Bilgi, Çıkarımsal Bilgi, Eski Anadolu Türkçesi

Atıf: Aslan Demir, S. (2022). Yunus Emre'nin şiirlerinde dilbilimsel bir kategori olarak kanıtsallık. *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 22(Özel Sayı), 223-234.

¹ Bu çalışma etik kurul izin belgesi gerektirmemektedir.

² Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, semaaslan@hacettepe.edu.tr, ORCID: 0000-0003-1288-7895



Evidentiality in Yunus Emre's Poems

Sema ASLAN DEMİR³

Submitted by: 19.11.2021

Accepted by: 28.12.2021

Article Type: Research Article

Abstract

In this article, evidentiality in Old Anatolian Turkish will be examined in the frame of Yunus Emre's poems written in the 13th century. Yunus Emre who lived in Central Anatolia in the 13th century is one of the most important figures of the Old Anatolian Turkish. The category of indirect evidentiality is grammatically marked in his poems, which were written in plain language with a deep sufistic meaning. Evidentiality is a linguistic category that indicates the source of information and the way in which the information is accessed. The speaker can access the information directly, by participating or by witnessing it, or in an indirect way, with the help of an intermediary or by reasoning. In Yunus Emre's poems, -miş and imiş items can mark both mediated information sources (second-hand, third-hand, and folkloric information), and personally accessed indirect information sources based on (perceptual and/or logical) inferences. The study aims to present the linguistic situation of the Old Anatolian Turkish in terms of evidentiality, by indicating which types of indirect information sources were marked in Yunus Emre's poems.

Keywords: Yunus Emre, Evidentiality, Mediated Information, Inference, Old Anatolian Turkish

³ Hacettepe University Faculty of Letters Department of Turkic Languages and Literatures, semaaslan@hacettepe.edu.tr, ORCID: 0000-0003-1288-7895

Giriş

Kanıtsallık (evidentiality); bilginin kaynağını, bilgiye ne şekilde ulaşıldığını gösteren dilbilimsel bir kategoridir. Cümlede yer alan bilginin kaynağı, gramatikal veya sözlüksel olarak belirtilebilmektedir. Konuşur bilgiye doğrudan, söz gelimi eyleme katılarak ya da tanıklık ederek erişebileceği gibi bir aracı yardımıyla veya akıl yürüterek, dolaylı biçimde de erişebilir. Aracılı olarak erişilen bilgi, aracı sayısına göre ikinci el, üçüncü el veya folklorik olabilir (Faller, 2002, s.4). Çıkarımsal bilgiye ise eylemin algılanabilir sonuçlarından ulaşılabileceği gibi tamamen zihinsel bir işlemle, sebep sonuç ilişkisi kurularak da erişilebilir. Bazı dünya dillerinde bilginin kaynağını işaretlemek gramatikal bir zorunluluktur. Bu tür dillerde, bilginin elde edildiği kaynak gramatikal yollarla gösterilmezse kabul edilebilir bir cümle üretilmemiş olur. Aikhenvald, Amazonya'daki Avarak dillerinden biri olan Tariana'da bilgi kaynağı işaretleyicisini cümleden çıkarmanın 'doğal ve gramatikal olmama'yla sonuçlandığı belirtilir (2004, s.2). Bu dilin konuşurları "Jose futbol oynadı" gibi bir cümleyi, Jose'nin futbol oynadığını görerek söylediye, görsel bilgi kaynağı işaretleyicisini de kullanmalıdır. Jose'nin futbol oynadığını görmeyip futbol oynadığı bilgisine dışarıdan gelen seslerden, işitme algısıyla (görsel olmayan bir yolla) eriştiye, fiilden sonra 'görsel olmayan bilgi kaynağı işaretleyicisi'ni; görsel kanıtlardan çıkarım yaptıysa, örneğin futbol topunun ve ayakkabıların her zamanki yerinde olmadığını gördüyse 'görsel kanıtlardan çıkarılan bilgi kaynağı işaretleyicisi'ni; Jose'nin her pazar futbol oynama alışkanlığı hakkındaki genel bilgisinden yola çıkarak çıkarım yaptıysa 'varsayıma dayalı çıkarımsal bilgi işaretleyicisi'ni ve Jose'nin futbol oynadığını başkasından duyduysa 'başkasından duyma işaretleyicisi'ni zorunlu olarak kullanmalıdır (2004, s.2-3).

Bilgi kaynağını Tariana dilindeki gibi gelişkin/ayrıntılı bir sistemle ve zorunlu olarak işaretleyen diller olduğu gibi, böyle bir işaretleme sistemini hiç kullanmayan diller de bulunur. Pek çok Hint-Avrupa dilinde bu tür bir gramatikal işaretleme sistemi bulunmamaktadır. Dünya dillerinin ancak %25'inde bilgi kaynağının gramatikal olarak işaretlendiği belirtilmektedir (Aikhenvald, 2004, s.17). Diğer dillerde ise bilgi kaynağı belirtmek istendiğinde gramatikal olmayan, ikincil gösterim yollarına (kanıtsallık stratejilerine) başvurulabilir. Örneğin, bilgi kaynağını gösteren gramatikal bir sistemi olmayan İngilizcede, gerektiğinde *evidently* 'besbelli', *obviously* 'açıkça görülüyor ki' vb. söz varlığına başvurulabilmektedir. Bilgi kaynağının gramatikal olarak gösterildiği dillerde işaretleme farklı gramatikal yöntemlerle yapılabilir. Kanıtsallığı eklerle, klitikler/parçacıklarla, kiplik morfemlerle, zaman sisteminin bir parçası olarak ya da karma sistemlerle işaretleyen diller vardır (Haan, 2013). Türkçe, WALS'te (World Atlas of Language Structures Online) kanıtsallığı zaman sisteminin bir parçası olarak işaretleyen diller arasında gösterilirse de kanıtsallık geçmiş zaman işaretleyicisi *-miş*'in yanı sıra ayrı bir ekfiille (*imiş*) de işaretlenebildiği için 'karma sistem'e (mixed system) dahil edilmelidir.

Türk dillerinde kanıtsallık sistemi ve işaretleyici envanterinin, geniş bir perspektifle betimlendiği ilk çalışmalar arasında Johanson 2000 ve 2003 önemlidir. Johanson *Evidentiality in Turkic* adlı çalışmasında Türk dillerindeki kanıtsallık sistemlerini betimlemiştir. Karmaşıklık düzeyi birbirinden farklı kanıtsallık sistemlerine sahip olan Türk dilleri arasında en ayrıntılı/gelişkin işaretleme sistemi Uygurca, Özbekçe, Kazakça ve Türkmencede bulunmaktadır. Bu Türk dillerinde bilgi kaynağına işaret eden üç ayrı çekim eki (-IBDIR, -GAN ve -DI ve iki ekfiil (ERKEN ve ERMIŞ) aynı anda bulunur (2003, s.276). İki ekfiilli bulunan Türk dillerinde, evidensiyel türlerini/kanıt tiplerini temsil etmede daha ayrıntılı bir işaretleme envanteri ve bilişsel temsil de oluşabilmektedir; söz gelimi *ermiş* başkasından duyulan (reportive) bilgileri işaretlerken *erken* diğerlerini (çıkarımsal, algısal vb.) işaretleme eğilimi gösterebilmektedir (s.279).

Daha sade kanıtsallık sistemine sahip olan Türk dilleri ise dil ilişkileri nedeniyle kanıtsallık sistemi daralanlardır. Morfolojik sistemin evidensiyel stratejilerine (ikincil yöntemlere) gerilemesi, Farsça, Slav dilleri

ve Rumcanın etkisinde kalan Türk dillerinde görülmektedir. Azerbaycan Türkçesinde -miş/-(i)b'in Farsçanın etkisiyle dolaylılık yükünü kaybedip postterminal bir geçmiş zaman işaretleyicisi olmasına benzer bir daralma Tibetçenin etkisiyle Sarı Uygurcada da gerçekleşmiştir. Hint-Avrupa dillerinden yoğun şekilde etkilenen Litvanya Karaycasında ve Rumcanın etkisiyle Doğu Karadeniz ağızlarında kanıtsallık kaybolmuştur (Johanson, 2003, s.288; ayr. bk. Csató, 2000a; Brendemoen, 1997; Demir, 2012; Azerbaycan Türkçesinde evidensiyelle ilgili bk. Özbaykal, 2019). Kıbrıs ağızlarında dolaylı geçmiş zamanın ayrı bir kategori olarak gelişmemesi, Rumca etkileşimiyle ilişkili görünmektedir (bk. Demir, 2012, s.62). *-miş'in* aksine *imiş*, Kıbrıs ağzında dolaylılık gösteren ve yeri değişerek bilgi yapısı organizasyonunu etkileyebilen ilgi çekici bir işaretleyici olarak varlığını sürdürmektedir (Demir, 2002, s.132). Karakoç ve Herkenrath 2019'da Almanya'daki iki dilli Türk çocuklarının, tek dilli akrabalarına kıyasla dolaylılık kullanımlarında azalma olduğu belirtilmektedir.

Türkiye Türkçesinde *-miş* ve *imiş*, aracılı ulaşılan bilgileri (ikinci el bilgi, üçüncü el bilgi, folklorik bilgi), çıkarıma dayalı bilgileri (algısal ve/veya mantıksal), kısacası bütün dolaylı bilgi türlerini işaretleyebilmektedir (bk. Csató, 2000b, s. 36-37; Demir, 2012, s.101-102). Oğuz dil alanı içerisinde kanıtsallık sistemi bakımından en kapsamlı olanı Türkmencedir. Türkmencede dolaylı geçmiş zamanı işaretleyen *-An* (<-gAn) ve *-İpdİr*; ekfiil olarak *mİş* (<ermiş) ve *eken* (<erken) bulunmaktadır. İşaretleyici envanterinin geniş olması Türkmencede, kanıt türlerinin gösteriminde işlevsel bir bölünme de sağlamıştır. Örneğin sözü edilen ekfiillerden *miş* duyulan/aracılı bilgileri, *eken* ise çıkarımsal bilgileri gösterme eğilimindedir (Aslan Demir, 2013, s.414). Gagauzca ise Türkiye Türkçesindeki gibi *-miş* ve *imiş'in* kullanıldığı bir dolaylılık sistemine sahiptir (bk. Menz, 2000, s.106-107).

Kanıtsallık işaretleyicilerinin anlamsal bir genişlemeyle pragmatik anlamlar kazanabildiği bilinmektedir. Bu tür ikincil anlamlar, genellikle konuşurun zihinsel hazırlıksızlığından kaynaklanan şaşırma, sürpriz; ayrıca ironi, mesafe, hayıflanma/pişmanlık vb. olabilmektedir (Türkiye Türkçesinde ve diğer Türk dillerinde evidensiyel işaretleyicilerinin pragmatik anlamlarıyla ilgili çalışmalar için bk. Johanson, 2003; Bacanlı, 2006; Karabeyoğlu, 2012; Aslan Demir, 2014 vb.)

Dolaylı Bilgi Kaynakları

Bilgi kaynaklarının sınıflandırılması konusunda, belirli farklılıklar gösteren sınıflandırma denemeleri bulunmaktadır. Literatürde sıkça yer verilen sınıflandırmalardan biri Willet 1988'de yer alır. Willet (1988), bilgi kaynaklarını temelde *doğrudan* ve *dolaylı* olarak sınıflandırdıktan sonra dolaylı bilgi kaynaklarını *aktarılan/duyulan* (reported) ve *çıkarımsal* (inferring) biçiminde ikiye ayırır. Aktarılan/duyulan bilgi *birinci el*, *ikinci el* veya *folklorik* olabilmektedir. *Çıkarımsal* bilgi ise *sonuçlardan çıkarım* veya *mantıksal çıkarım* biçiminde gerçekleşebilmektedir. Plungian 2010'da dolaylı yollarla ulaşılan bilgi (indirect access) *kişisel olanlar* (personal) ve *kişisel olmayanlar* (non-personal) biçiminde ayrılmıştır. Bu yaklaşım konuşurun bilgiye bizzat kendisi mi yoksa başkası aracılığı ile mi eriştiği olgusuna dayanır (Plungian; 2010). Plungian'ın sınıflandırmasında yer alan 'kişisel' bilgi kavramı, şu örneklerle somutlaştırılabilir: Elbisesindeki söküğü fark etmeden giyen biri, gün içinde bunu fark ettiğinde "Elbisem sökülüş" diyebilir. Eylemin gözlemlenebilen/algılanabilen sonuçlarından ve kendisi (aracısız) eriştiği için bu, kişisel (personal) erişimli dolaylı (algısal) bir bilgidir. Otobüsün her akşam saat beşte geçtiğini bilen biri, durağa geldiğinde saatinin 17.05 olduğunu görüp "Otobüs geçmiş" veya "Geç kalmışım" diyebilir. Bu ikincisi, kişisel erişimli çıkarımsal bir bilgidir. Kişisel olmayan (non-personal) bilgi kaynakları ise başkalarından duyulan ikinci el, üçüncü el vb., aracılı bilgilerdir: "Yarın toplantıya katılamayacaktım" (arkadaşı söyledi).

Lars Johanson, Türk dillerinde dolaylı bilgi kaynağını özelleştirmenin kritik olmadığını ifade eder. Johanson'un sınıflandırmasına göre dolaylı bilgi (i) söylenti (ii) çıkarım (iii) algılama yoluyla elde edilebilir (2003, s.274). Söylentiye/aktarıma dayalı bilgide eylem ya da eylemin etkileri alıcıya başkası tarafından aktarılır: *Bakan hastaymış*. Çıkarımsal kullanımda eylem veya sonuçları alıcı tarafından çıkarımsandır: *Uyumuşum*. Algısal kullanımda ise eylem ya da sonuçları alıcı tarafından (duyularla) algılanır: *İyi çalıyormuş* vb. (s.274-275; Türkiye Türkçesinde dolaylı bilgi kaynaklarını örneklerle betimleyen bir inceleme için bk. Demir 2012).

Yunus Emre'nin Şiirlerinde Dolaylı Bilgi Kaynakları

Kanıtsallık kategorisinin varlığı Türkçenin en erken metinlerinden itibaren gözlelenebilmektedir. *Dolaylı olmayan bilgi: dolaylı bilgi karşıtlığı* bağlamında Orhon yazıtlarında tanıklanabilen *Ötüken yışda yığ idi yok ermiş! İl tutsık yir Ötüken yış ermiş!* (Kül Tigin G 4) “Ötüken dağlarından daha iyi bir yer asla yok imiş”, “(Türk halkının yurt edineceği) yönetileceği yer Ötüken dağları imiş” (Tekin, 1998, s.34-35); *Anta anyığ kişi ança boşgurur ermiş: İrak erser, yablak ağı birür, yağuk erser edgü ağı birür* tip ança boşgurur ermiş (Kül Tigin G 7) “Orada kötü (niyetli) kimseler şöyle akıl verirler imiş: “(Çinliler, bir halk) uzakta yaşıyor ise kötü hediyeler verir, yakın (da yaşıyor) ise iyi hediyeler verir” diyip öyle akıl verirler imiş” (Tekin, 1998, s.36-37) vb. örnekler, Türkçede kanıtsallık kullanımının ilk örneklerindedir. Friedman, dilbilimsel literatürde evidensiyel kategorisine ilişkin ilk açıklamaların Jakobson 1957’de yer aldığı söylense de (Dankoff, 1982’ye atıfla) bu bağlamdaki ilk dilbilimsel betimlemenin Kaşgarlı’nın 11. yüzyılda yazdığı *Dîvânü Lügâti’t-Türk* adlı eserine götürülebileceğini belirtir. Kaşgarlı *Dîvânü Lügâti’t-Türk*’te, *-di/-miş* geçmiş zaman ekleri bağlamında ‘şahit olma: şahit olmama’ karşıtlığına işaret etmiştir (2003, s.189). Eski Anadolu Türkçesiyle ilgili betimlemelerde ise dolaylı geçmiş zamanın *-mİş* ve *-(y)Up durur*’la işaretlendiği, ancak teklik-çokluk birinci kişi çekimlerinin dolaylılık anlamı içermeyip *-dİ*’ya yakın bir değer ürettiği belirtilmektedir (Gülsevin, 1997, s.81; krş. Üzüm 2019, s.83). Gülsevin *komişvan, eyitmişven, kalmışvanın, yimemişem, öldürmüşem* vb. birinci kişi ile çekimlenen örneklerin görülen geçmiş zaman olarak ele alınabileceğini bildirir (1997, s.90). Aynı dönemde dolaylılığı gösteren ekfiil olarak ise *emiş* kullanılmaktadır.

Bu bölümde Yunus Emre'nin şiirlerinde dolaylı bilgi kaynaklarına bakılacaktır. XIII. yüzyılda Orta Anadolu’da yaşayan Yunus Emre, Anadolu sahası Oğuz Türkçesinin en önemli temsilcilerinden biridir. Sade bir dile derin anlamlar yüklemesini bilen ve şiirlerine konuşma dili üslubu hâkim olduğu için dönemin canlı Türkçesi hakkında bilgiler veren (Tatçı, 1990a) Yunus Emre'nin şiirlerinde kanıtsallık kategorisi, farklı bilgi türlerinin işaretlenmesiyle etkin bir biçimde temsil bulmaktadır.

Yunus Emre şiirlerinde dolaylı bilgi kaynağı türleri, Türkçede karşılık bulduğu ölçüde Faller 2002’de yer alan ölçekler dikkate alınarak değerlendirilecektir. Faller bilgiye kişisel ulaşım ve aracılı ulaşım bağlamında iki ayrı ölçek geliştirmiştir. Bilgi kaynağına kişisel ulaşım skalasında soldan sağa doğru ilerledikçe delilden akıl yürütme/çıkarım yapma (reasoning) oranı da artmaktadır (Faller, 2002, s.50):

KATILIMLI > GÖRSEL > İŞİTSEL > DİĞER ALGILARA DAYALI > MANTIKSAL > VARSAYIMSAL.

İkincisi bilgiye aracılı ulaşma ölçeğidir. Ölçekte sağa doğru ilerledikçe aracı olan kişi sayısı da artmaktadır. İkinci el bilgide aracı sayısı bir iken üçüncü el bilgide iki, söylentiye dayalı ya da folklorik bilgide ise belirsiz/çok sayıdadır (Faller, 2002, s.51):

(DOĞRUDAN) > İKİNCİ EL > ÜÇÜNCÜ EL > SÖYLENTİ/FOLKLORİK BİLGİ

Bilgiye Aracılı Ulaşma

Yunus Emre şiirlerinde dilbilimsel bir olgu olarak 'bilgiye aracılı ulaşma'nın *-miş* ve *imiş* ile işaretlendiği görülür. *-UpdUr*'lu örnekler de tespit edilebilmekle beraber, dolaylılık yükü *-miş* kadar güçlü sezilemediği için, dışarıda bırakılacaktır. *-miş* ve *imiş*, Faller'in (2002) bilgiye aracılı ulaşma skalasında yer alan ikinci el bilgi>üçüncü el bilgi>folklorik bilgi türlerinin hepsini işaretleyebilmektedir. Alt bilgi türlerini ayırt etmeden her türlü (ikinci el, üçüncü el, folklorik) aracılı dolaylı bilgiyi işaretleyebilen bu biçimbirimlerin, kullanıldıkları cümlede hangi tür dolaylı bilgiye gönderme yaptıkları ise bağlamın izin verdiği ölçüde anlaşılabilir. Aşağıdaki 1. ve 2. örnekte bilginin, bilgiye aracılı ulaşma skalasında en sağda yer alan folklorik bilgi olduğu, aynı dizelerde bulunan *Ferhâd*, *külüng*, *uçmagdagı hûriler* vb. kültürel, mitolojik, dinsel öğelerden anlaşılabilir. Bu nedenle, bu iki örnekte *-miş*'in çok aracılı/folklorik bilgiyi işaretlediği düşünülebilir. *Yunus Emre Divanı*'nda *-miş* ile yapılan folklorik bilgi kaynağı işaretlemesinin çok sayıda örneği vardır.

- (1) Yüz bin Ferhâd külüng *almış* kazar taglar bünyâdını
Kayalar kesüp yol eyler Âb-ı Hayât akıtmağa (Tatçı, 1990b, s.17).
- (2) Uçmakdagı Hûrileri *geymiş* anlar nûr tonları
Ne bahtılı mü'minleri bize nasîb eyle Çalap (Tatçı, 1990b, s.32).

Aşağıdaki 3-6. örneklerde yer alan dolaylı bilginin, 1. ve 2. örneklerden farklı olarak folklorik olmadığı değerlendirilebilmektedir. Ancak bilgi kaynağının, ikinci ya da üçüncü el bilgiden hangisi olduğunu ayırt etmek, bağlam daha fazla bilgi vermediği sürece, mümkün olamamaktadır. Türkçe sistemde bu ikisini ayırt eden ayrı birer işaretleyici bulunmamaktadır. Bu tür kullanımlar için, bilgiye (en az bir) aracı ile ulaşılmış olması nedeniyle 'birinci el olmayan bilgi' değerlendirmesi yapılabilir. Bu bağlamda Faller'in bilgiye aracılı ulaşma skalası Eski Anadolu Türkçesi (ve Türkiye Türkçesi) için şu şekilde uyarlanabilir: (*doğrudan bilgi*)>*birinci el olmayan bilgi (ikinci veya üçüncü el)*>folklorik bilgi.

- (3) Geyiklü'nün ol Hasan söz *eyitmiş* kendüden
Kudret dilidür söyler kendünün söz nesidür (Tatçı, 1990b, s.82).
- (4) Hak'dan haber geldi yine kullar yarag itsün *dimiş*
Dirilüben evliyâdan bir el-etek dutsun *dimiş* (Tatçı, 1990b, s.130).
- (5) Eyidün Yûnus'a tursun yüzini topraga sürsün
Ögüdin kendüye virsün okudugın dutsun *dimiş* (Tatçı, 1990b, s.131).
- (6) Ol dost bana ümmî *dimiş* hem adımı Yûnus *komiş*
Dilüm şeker gevdem kemiş bu söyleyen nemdür benüm (Tatçı, 1990b, s.178).

(Dolaylı) Bilgiye Kişisel Ulaşma

Dolaylı bilgiye kişisel ulaşma durumunda konuşur, bilgiye bir aracı ile erişmez. Buna rağmen bilgiyi dolaylı yapan (i) konuşurun eyleme katılmayıp ya da görgü tanıklığı yapmayıp eylemin gerçekleştiği bilgisine sonuçları/etkilerinden veya izlerinden ulaşması (ii) bilgiye geç/sonradan erişmesi (iii) eylem üzerinde bilinçli bir kontrolün bulunmaması vb. nedenler olabilmektedir. Bu tür dolaylı bilgilerden bir bölümü, eylemin veya sonuçlarının 'duyu organlarıyla algılanması' sonucu erişilen bilgiler olduğu için Johanson 2003'te *algısal* (perceptive) olarak adlandırılmıştır: *Çok güzel çalıyormuş* (piyano çalan birini dinlerken), (yerlerdeki su

birikintisini görerek) *yağmur yağmış, çok büyümüşsün*. Bir kısmı ise çıkarımsal (*Yanılmışım, Harekete geçmekte geç kalmışım*) veya varsayımsal (*Top oynamaya gitmiş, -top her zamanki yerinde değil-*) olabilir. Fallar 2002'de belirtildiği gibi, çıkarımsal ve varsayımsal dolaylı bilgiye erişmek için gerçekleştirilen akıl yürütme, algısal dolaylı bilgiye göre daha fazladır. Aşağıdaki 7. numaralı örnekte yer alan şiir boyunca *-miş*'in algısal dolaylı bilgiyi işaretlediği görülmektedir. Şiirde Yunus Emre, bir gezintiye çıkar ve yol boyunca görsel algı yoluyla ulaştığı dolaylı bilgileri *-miş*'le işaretler. Böylece şiir boyunca, *-miş*'in eylemlerin sonuçlarının görme duygusuyla algılanması sonucu elde edilen bilgileri işaretlendiği bir anlatı eksenini oluşturulur. Tenler toprağa karışmış, mezarlar yıkılmış, harap olmuştur vb. Konuşur eylemin oluş sürecine değil gözlenebilir sonuçlarına tanık olduğu için, bilgi dolaylıdır. Dolaylı bilginin görsel algıya dayanması, eylemsel betimlemeye dayalı bir anlatı da oluşturmuştur:

- (7) Teferrüc eyleyü vardum sabâhın sinleri gördüm
 Karışmış kara toprağa şu nâzük tenleri gördüm
 Çürümüş toprak içre ten sin içinde yatur pinhân
 Boşanmış tamar akmış kan batmış kefenleri gördüm
 Yıkılmış sinleri *tolmuş* hep evleri *harâb olmuş*
 Kamu endîşeden *kalmış* ne düşvâr hâlleri gördüm
 Yaylalar yaylamaz *olmuş* kışlalar kışlamaz *olmuş*
 Bar *dutmuş* söylemez *olmuş* ağızda dilleri gördüm
 Kimisi zevk ü 'işretde kimi sâz u beşâretde
 Kimi belâ vü mihnetde dün *olmuş* günleri gördüm
 Sogulmuş şol kara gözler belürsüz *olmuş* ay yüzler
 Kara topragun altında gül diren elleri gördüm
 Kimi boyun burup *yatmış* tenini toprağa *katmış*
 Anasına küsüp *gitmiş* boyun buranları gördüm
 Kimi zâri kılup aglar zebâniler cânın taglar
 Dutuşmuş sinleri oda çıkan düttünleri gördüm
 Yûnus imdi bunu gördi anı bize haber virdi
 'Aklum şaşdı ögüm dirdi nitekim bunları gördüm (Tatçı, 1990b, s.223).

8. örnekteki kullanım ilginçtir. Yunus kendi varlığını unutmuş, kendisinden geçmiş, kararını yitirmiştir. *Uyumuşum, kendimi kaybetmişim* vb. örneklerde olduğu gibi, eyleme katılımın kontrol veya bilinç dışı olmasına dayanan bir dolaylılık, 8. örnekteki *Çün ben beni unutmuşam şöyle ki sana gitmişem* örneklerinde de görülür. Böylece Eski Anadolu Türkçesinde *mİş*'in teklik-çokluk birinci kişilerde dolaylılık anlamı içermeyip daha çok *-dİ*'ya yakın bir değer ürettiği yönündeki tespitlerin (bk. Gülsevin, 1997, s.80) dışına çıkan bir kullanım izlenebilmiştir. 9-12. örneklerde ise *imİş* ile işaretlenen dolaylı bilgiler, mantıksal çıkarım yolu ile elde

edilmişlerdir. Bunlar dolaylılık yükü yüksek olan örneklerdir. Dolaylı bilgiye mantıksal çıkarımla erişimde akıl yürütme düzeyi, 7. örnekte yer alan algısal yolla erişmeye göre daha fazladır.

(8) Çün ben beni *unutmuşam* şöyle ki sana *gitmişem*

Ne kâlde ne hâldeyisem bir dem karârım yok durur (Tatçı, 1990b, s.70).

(9) Sanurdum kendüm ayırıyım dost gayrıdur ben gayrıyım

Beni bu hayâle salan bu sıfât-ı *insânımış* (Tatçı, 1990b, s.133).

(10) ‘Âşık mı diyem ben ana Tanrı'nun uçmagın seve

Uçmak dahı *tuzagımış* mü'min cânların tutmağa (Tatçı, 1990b, s.17).

(11) Bildük gelen *geçerimiş* konan girü *göçerimiş*

‘Işk şerbetin *içerimiş* her kim bu ma'nîden tuyar (Tatçı, 1990b, s.45).

(12) Bu kamu günâhlarun yuyan *miskînligimiş*

Var Yûnus sen miskîn ol gel tama'un yayın yas (Tatçı, 1990b, s.128).

Sonuç

Sonuç olarak Yunus Emre'nin şiirlerinde dolaylı bilgi kaynaklarını işaretlemenin verimli biçimde temsil bulduğu söylenebilir. Tespit edilen örneklerin bir kısmında *-miş* ve *-imiş*'in, bilgiye aracılı ulaşma bağlamında ‘birinci el olmayan’ bilgiyi (ikinci el, üçüncü el) ve folklorik bilgiyi işaretlediği görülmüştür. Folklorik bilgide aracı sayısı sayısız/çok fazladır. Şiirlerde, kişisel erişimli dolaylı bilgi bağlamında ise, algısal dolaylı bilginin birçok örneğine rastlanmıştır. Algısal dolaylı bilgiye eylemin sonuçları, etkileri, izleri algılanarak ulaşılır. Örnekler daha çok görsel algıya dayalı dolaylı bilgi işaretlemesiyle ilgilidir. Algısal bilginin yanı sıra eylemin bilinç/kontrol dışı yaşanmasından kaynaklanan (Çün ben beni *unutmuşam* şöyle ki sana *gitmişem*) ve çıkarıma dayalı dolaylı bilgi örnekleri (Bildük gelen *geçerimiş* konan girü *göçerimiş*) de tespit edilmiştir. Bunlardan ilki, Eski Anadolu Türkçesinde *mİş*'in teklik-çokluk birinci kişi çekimlerinin dolaylılık anlamı içermeyip daha çok *-dİ*ya yakın bir değer ürettiği yönündeki tespitlerin (bk. Gülsevin, 1997) dışına çıkan bir kullanımı da örneklendirmektedir.

Kaynakça

- Aikhenvald, A. Y. (2004). *Evidentiality*. Oxford: Oxford University Press.
- Aslan Demir, S. (2013). Türkmencede kanıtsallık/ evidensiyellik. *Leyla Karahan Armağanı* (s.409-420) içinde. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Aslan Demir, S. (2014). Türkmencede eken. *Turkology and linguistics, Éva Ágnes Csató festschrift* (s.21-30) içinde. (Ed. N. Demir-B. Karakoç-A. Menz). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.
- Bacanlı, E. (2006). Türkçede dolaylılık işaretleyicilerinin pragmatik anlamları. *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, Mart 2006, 3/1, 35-47. Erişim adresi: http://mtad.humanity.ankara.edu.tr/III-1_Mart2006/05_MTAD_3-1_EBacanli.pdf
- Brendemoen, B. (1997). Some remarks on the -mİş past in the Eastern Black Sea Coast dialects. *Turkic Languages*, 1, 161-183.
- Csató, É. Á. (2000a). Some typological features of the viewpoint and tense system in spoken North-Western Karaim. *Tense and aspect in the languages of Europe* (s.723-752) içinde. (Ed. Ö. Dahl), Berlin-New York: Mouton de Gruyter.
- Csató, É. Á. (2000b). Turkish MİŞ- and İMİŞ- items. Dimensions of a functional analysis. *Evidentials: Turkic, Iranian and neighbouring languages* (s.29-43) içinde. (Ed. L. Johanson, B. Utas), Berlin-New York: Mouton de Gruyter.
- de Haan, F. (2013). Coding of evidentiality. In: Dryer, Matthew S. & Haspelmath, Martin (eds.) *The World Atlas of Language Structures Online*. Leipzig: Max Planck Institute for Evolutionary Anthropology.
- Demir, N. (2002). Kıbrıs ağızlarında imiş hakkında. *Bilig*, 23(Güz), 129-140. Erişim adresi: <https://www.academia.edu/download/31837742/kibris-son.cesme.pdf>
- Demir, N. (2012). Türkçede evidensiyel. *Bilig*, 62(Yaz), 97-118. Erişim Adresi: <https://www.academia.edu/download/31837676/evidensiyel>.
- Faller, M. T. (2002). Semantics and pragmatics of evidentials in Cuzco Quechua (Ph.D Dissertation). Stanford University, Department of Linguistics. Erişim adresi: https://www.researchgate.net/publication/31521432_Semantics_and_Pragmatics_of_Evidentials_in_Cuzco_Quechua/link/559151ec08ae47a349109774/download
- Friedman, V. A. (2003). Evidentiality in the Balkans with special attention to Macedonian and Albanian. *Studies in evidentiality* (s.189-218) içinde. (Ed. A.Y. Aikhenvald-R.M.W. Dixon), Amsterdam: Benjamins.
- Gülsevin, G. (1997). *Eski Anadolu Türkçesinde ekler*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Johanson, L. (2000). Turkic indirectives. *Evidentials: Turkic, Iranian and neighbouring languages* (s.61-88) içinde. (Ed. L. Johanson, B. Utas), Berlin-New York: Mouton de Gruyter.

- Johanson, L. (2003). Evidentiality in Turkic. *Studies in evidentiality* (s.273-290) içinde. (Ed. A.Y. Aikhenvald-R.M.W. Dixon), Amsterdam: Benjamins.
- Karabeyoğlu, A. R. (2012). (Kazan) Tatar Türkçesinde imiş. *Turkish Studies*, 7/1, 1353-1373. Erişim adresi: https://turkishstudies.net/turkishstudies?mod=makale_tr_ozet&makale_id=15525
- Karakoç, B.; Herkenrath, A. (2019). Understanding retold stories: The marking of unwitnessed in bilingual Turkish. *Turkic Languages*, 23, 81-121.
- Menz, A. (2000). Indirectivity in Gagauz. *Evidentials: Turkic, Iranian and neighbouring languages* (s.103-114) içinde. (Ed. L. Johanson, B. Utas), Berlin-New York: Mouton de Gruyter.
- Özbaykal, C. (2019). *Azerbaycan Türkçesinde evidensiyel kategorisi* (yüksek lisans tezi). Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Erişim adresi: <http://www.openaccess.hacettepe.edu.tr:8080/xmlui/bitstream/handle/11655/7896/10269575.pdf?sequence=3>
- Plungian, V. A. (2010). Types of verbal evidentiality marking: An overview. *Linguistic realization of evidentiality in European languages* (s.15-58) içinde. (Ed. G. Diewald-E. Smirnova), Berlin-New York: De Gruyter Mouton.
- Tatçı, M. (1990a). *Yunus Emre divanı I: İnceleme*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Tatçı, M. (1990b). *Yunus Emre divanı II: Tenkitli metin*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Tekin, T. (1998). *Orhon Yazıtları: Kül Tigin, Bilge Kağan, Tunyukuk*. İstanbul: Simurg Yayınları.
- Üzüm, M. (2019). *Eski Anadolu Türkçesinde Epistemik Kiplik: Kısas-ı Enbiya Örneği*. Ankara: Nobel.
- Willett, T. (1988). A Cross-linguistic survey of the grammaticalization of evidentiality. *Studies in Language*, 12/1, 51-97.

Extended Abstract

Purpose

In this article, evidentiality in Old Anatolian Turkish will be examined in the frame of Yunus Emre's poems written in the 13th century. Evidentiality will be discussed by focusing on the indirect evidential markers. Examining evidentiality by focusing on 13th-century texts can contribute to the knowledge of Turkish evidential system from the view of historical linguistics.

Yunus Emre, who lived in Central Anatolia in the 13th century, is one of the most important figures of the Old Anatolian Oghuz Turkish. The category of indirect evidentiality is effectively represented in his poems. By using plain language, he provides an insight into spoken Turkish of the period.

Evidentiality is a linguistic category that indicates the source of information and how the information cited in the sentence is accessed. In some languages, the source of the information in the sentence can be marked grammatically, and in some of the world languages, it is a grammatical requirement to mark the source of information. In such languages, if the information source is not marked in grammatical ways, an acceptable sentence could not be produced (Aikhenvald 2004).

The speaker can access the information directly, by participating or by witnessing it, or in an indirect way, with the help of an intermediary, or by reasoning. The information accessed through mediation can be second-hand, third-hand, or folkloric, depending on the number of intermediaries (Faller, 2002, p.4). Inferential information, on the other hand, can be accessed from the perceptible results of the event, or by a purely mental process, depending on the cause-and-effect relationship.

In Yunus Emre's poems, *-miş* and *imiş* items can mark mediated information sources (second-hand information, third-hand information, folkloric information), and personally accessed indirect information sources based on (perceptual or logical) inferences. The study aims to present the linguistic situation of the old Anatolian Turkish in terms of evidentiality, by indicating which types of indirect knowledge can be marked in Old Anatolian Turkish, in the context of Yunus Emre's poems.

Design and Methodology

In the article, a descriptive linguistic study is realized. First, the category of evidentiality and its realization in Turkish will be briefly discussed. Then, indirect information source types represented in Yunus Emre's poems will be described, and examples of indirectivity markers *-miş* and *imiş* will be analyzed. The types of indirect information sources will be evaluated by considering the clines in Faller 2002. Faller developed two evidence clines by considering personal or mediated access to the information.

Findings

As a linguistic phenomenon mediated access to the information is mainly marked with *-miş* and *imiş* in Yunus Emre's poems. These two markers can mark all types of mediated information sources such as second-hand, third-hand, folkloric information, etc.

In Yunus Emre's poems, personal access to the indirect information source is also marked with *-miş* and *imiş*. In such uses, the speaker does not access the information through an intermediary. Instead, s/he access the information personally. Personally accessed indirect information can be realized as follows: (i) the speaker does not participate in the event or does not witness the it, but reaches the information from its results/effects or traces (ii)s/he access to the information afterward (iii) s/he has no conscious control over the action, etc. As a result, it can be said that indirect sources of information in Yunus Emre's poems are represented by markers *-miş* and *-imiş*.

Research Limitations

The article is limited to the poems in Yunus Emre's Divan. The morphemes to be focused on are *-miş* and *imiş*. Another marker *-UpdUr* which could also be envisaged in concern of evidentiality, will be left out, because of being seen in few uses in the poems. This article gives a limited view of old Anatolian Turkish. For a more complete description of the period in the view of evidentiality, other writers and works of the period should also be examined. In some Turkic languages or periods, because of language contact, the evidential system have been minimalized. In the Old Anatolian Turkish period, there was a contact situation between Persian and Turkish. Although indirect information sources are well represented and in Yunus Emre's poems, there is also a potential to deepen the research questions from the view of language contact.

Originality/Value

The period of Old Anatolian Turkish has not been adequately examined in the context of eventuality. This study can be considered original as it deals with the category of eventuality in a diachronic perspective in the context of historical linguistics.

Araştırmacı Katkısı: Sema ASLAN DEMİR (%100).



Olumsuzluğun Yunus Emre'nin Şiir Diline Yansıması ¹

Mevlüt ERDEM ²

Başvuru Tarihi: 20.11.2021

Kabul Tarihi: 28.12.2021

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Öz

Bir cümlelerin doğruluğunu reddeden olumsuz yapılar evrenselidir ve olumsuzluk kategorisi biçimbilgisi, sözdizimi ve anlambilimi etkileşimini içerir. Bu makalede Yunus Emre'nin şiir dilinde olumsuzluk kategorisi (özellikle ad cümlelerinin olumsuzluğu, sözcüksel olumsuzluk ve varlıksal olumsuzluk yapıları) Eski Anadolu Türkçesi örnekleriyle karşılaştırılmıştır. Yunus Emre'nin şiir dilinde olumsuzluğun oldukça belirgin olduğu ve Yunus Emre'nin şiir diline dair izler taşıdığı görülür. Yunus Emre'nin incelenen iki eserinde (Yunus Emre Divanı ve Risâletü'n-Nushiyye) her bir olumsuzluk işaretleyicisi zaman zaman Türkiye Türkçesindeki kullanımlarından farklılaşır. Ad cümlelerini olumsuzlaştıran degül sözcüğü, bilinen işlevi yanında belirli bir fiil çekiminden sonra gelir ve bütün vurguyu kendi üzerine çeker. Yunus Emre adları, sıfatları ve zamirleri olumsuzlaştıran sUz (-suz, -süz) ve Farsçadan kopyalanan bi- sözcüksel olumsuzlaştırma biçimini, diğer olumsuzluk araçları gibi, sıkça kullanır. Yunus Emre'ye özgü yapıları ortaya çıkaran varlıksallık olumsuzlaştırıcısı yok'tur. Yok sözcüğü, Yunus Emre'nin şiirlerinde daha çok sahiplik ifade eder. Yunus Emre'nin şiirlerinde sözcüksel olumsuzlaştırıcı -sUz ile yok arasında yakın bir bağlantı vardır. Bazen aynı sözcük yok ile bazen de -sUz ile olumsuzlaştırılır: çâresüz, biçare ~ çârem yok. Yok sözcüğü aynı zamanda iç cümleciklerin yüklemi konumunda (Suçı yok kişinin bağlanmaz eli) da bulunabilir. Yunus Emre'nin şiirlerinde oldukça görünür olan olumsuz yapıların bir kısmı Yunus Emre'ye özgü dilsel özellikler taşır. Bu yapıların bu kadar belirgin ve dikkat çekici olması Yunus Emre'nin düşünce dünyasını daha açık ve anlaşılır hâle getirmek istemesiyle açıklanabilir.

Anahtar Kelimeler: Yunus Emre, Olumsuzluk, Ad Cümlesi Olumsuzluğu, Sözcüksel Olumsuzluk, Varlıksal Olumsuzluk

Atıf: Erdem, M. (2022). Olumsuzluğun Yunus Emre'nin şiir diline yansıması. *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 22(Özel Sayı), 235-248.

¹ Bu çalışma etik kurul izin belgesi gerektirmemektedir.

² Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları, mevluterdem@gmail.com, ORCID: 0000-0001-6641-8061



Reflection of Negation in Yunus Emre's Poetry

Mevlüt ERDEM³

Submitted by: 20.11.2021

Accepted by: 28.12.2021

Article Type: Research Article

Abstract

Negation denying the truthfulness of a sentence are universal, and the category of negation interacts with morphology, syntax, and semantics. In this article, the negation in Yunus Emre's poetry (especially the negation of copula sentences, lexical negation marker -sUz and existential negations marked by yok) is examined and compared with the examples of Old Anatolian Turkish. Negation in Yunus Emre's poetry is highly visible and gives traces of Yunus Emre's language. In the two studied works of Yunus Emre, sometimes each negation marker differs from Modern Turkish usage. The word *degül*, which negates the copula sentences, comes after a certain verb conjugation besides its known function and draws the whole emphasis on itself. Yunus Emre frequently uses the lexical negation form -sUz, which negates nouns/adjectives and pronouns, and *bî-* copied from Persian, as well as other negation tools. There is a close relation between the lexical negation marker -sUz and *bî-* in Yunus Emre's poems. *Yok* is the negative existential that reveals the unique structures of Yunus Emre. The word *yok* expresses more possessive existential sentences in Yunus Emre's poems. There is a close connection between the lexical negation -sUz and *yok* in Yunus Emre's poems. Sometimes the same word is negated with *yok*, sometimes with -sUz: *çâresüz, biçare ~ çârem yok*. The word *yok* is also found in the predicate position of the subordinate clauses: *Suçı yok kişiniün bağlanmaz eli*. Some of the negations that are highly visible in Yunus Emre's poems have linguistic features specific to Yunus Emre. The fact that these structures of negation are so distinctive and remarkable can be explained by Yunus Emre's desire to make his world of thought more clear and understandable.

Keywords: Yunus Emre, Negation, Negative Copula Değil, Lexical Negation (-Suz), Negative Existential (Yok)

³ Hacettepe University Faculty of Letters Department of Modern Turkic Languages and Literatures, mevluterdem@gmail.com, ORCID: 0000-0001-6641-8061



Giriş

Bildirme cümlesinin doğruluk değerini reddeden olumsuzluk her dilin sahip olduğu evrensel bir kategoridir. Sözdizimsel açıdan bakıldığında olumsuzluğun en geniş kapsam alanı cümledir. Sözdizimiyle anlambilimi alanlarının etkileşimini yansıtan bu kategorinin bir dilde gerçekleşmesi ve gelişmesi dilden dile farklılık gösterir (Croft, 1991; Dahl, 2010; Willis, 2013). Bu makalede olumsuzluk kategorisinin genel özellikleri Türkçede ve Yunus Emre'nin eserlerinde Eski Anadolu Türkçesiyle karşılaştırılarak incelenecektir.

Bu makalede olumsuzluk kategorisinin genel özellikleri, daha sonra Türkçede olumsuzluk işaretleyicileri artzamanlı olarak araştırılacaktır. Sonraki bölümlerde Yunus Emre'nin şiirlerinde özellikle ad cümlelerinin olumsuz yapılması, sözcüksel olumsuzluk ve varlıksallığın olumsuzluğu örneklerle tartışılacaktır. Bu olumsuz yapıların bir kısmı Yunus Emre'nin şiir diline özgüdür ve Yunus Emre'nin düşünce dünyasını daha anlaşılır hâle getirmek için kullanılmıştır.

Bu çalışma, kapsamı gereği etik kurul onayı gerektirmemektedir.

Kuramsal ve Tipolojik Görüntü

Olumsuzluk, kapsam alanı cümle olan ve özellikle biçimbilgisi, sözdizimi, anlambilimi (mantık, dil edinimi, cümle işleme), alanlarının etkileşimini yansıtan dilbiliminin ilgi çekici konularından biridir (Dahl, 2010; Horn, 2015; Miestamo, 2007). Bu kategorinin dillerde gerçekleşmesi ve gelişmesi farklılık gösterir (Croft 1991; Dahl, 2010; Willis, 2013).

Genel Özellikler

Basit önerme mantığında olumsuzlama, bir önermenin doğruluk değerini tersine çeviren bir operatördür (Miestamo, 2007, s. 552). Eskiden beri çalışılan ve insan dilinin temel bir niteliği olan dildeki olumsuzluk mantık ve matematikteki olumsuzluktan oldukça farklıdır ve olumsuzlanan cümlenin (veya cümlenin bir bölümünün) doğruluk değerinin bilişsel ve pragmatik nedenlerden dolayı doğru olmadığını ifade etme biçimidir (Ramat, 2006, s. 559-560). Olumsuzlama pek çok yönden, inkâr etme, çelişme, yanlış temsil etme, yalan söyleme ve ironi iletme kapasitesini veren ve bizi insan yapan niteliklerden biridir (Dahl, 2010). Olumsuzluk iki kutuplu (olumlu ~ olumsuz) (two-member polarity system) bir sistemdir. Dillerde olumluluk herhangi bir işaretleme içermezken olumsuzluk bir işaretleme gerektirir ve anlama yapının birçok açıdan karmaşık bir etkileşimini yansıtır (Miestamo, 2007, s. 552). Olumsuz bir cümlenin, olumlu bir cümleden türediğini söylemek de çok doğru değildir. Bu iki yapı her zaman yan yana bulunur. Olumlu ve olumsuz yapılar olumsuzluk işaretleyicisi dışında aynıdır (Dixon, 2012, s. 92).

Dilbilimi araştırmalarında olumsuzluk / temel olumsuzlukla ilgili farklı terimler kullanılır (bkz. Dahl, 2010). Payne (1985) tarafından kullanılan ve birçok araştırmacının da tercih ettiği (örneğin Miestamo, 2007) *standart olumsuzluk* (standard negation) cümle olumsuzluğunu ifade eder. Dillerde son ekle yapılan olumsuzluk ön ekle yapılan olumsuzluktan daha yaygındır (Dahl, 2010, s. 15) ve ekle yapılan olumsuzluk genellikle fiil morfolojisiyle bütünleşmiş durumdadır. Morfolojik olumsuzluğun çekim veya türetim morfolojisiyle ilgili olup olmadığı birçok çalışmada tartışılmıştır. Payne (1985) morfolojik olumsuzluğun türetim morfolojisiyle ilgili olduğunu söylerken Dahl (1979; 2010) da morfolojik olumsuzluğun, fiilin aspekt-zaman, kip ve sayı özellikleriyle iç içe bulunduğunu ve bu yüzden çekim kategorisine ait bir özellik olduğunu savunur (Dahl, 2010, s. 16). Türkçe geleneksel çalışmalar da -mA olumsuzluk ekini türetim morfolojisine dahil eder.

Dillerde olumsuzluk işaretleyicileri farklılaşır. Ana cümlelerin olumsuzlaştırıcıları bağımsız bir sözcükle (parçacık), morfolojik bir kodlamayla (genellikle ön ek veya son ek, bazen de iç ek veya pekiştirme), tonlamayla (özellikle Afrika dilleri) veya geçişsiz ana fiille yapılabilir (ayrıntı ve örnekler için bkz. Dixon, 2012, s. 97, 101). Olumsuz yapılarla ilgili diğer önemli bir özellik bu yapıların simetrik veya asimetrik olmasıyla ilgilidir (ayrıntı için bkz. Miestamo, 2005). Simetrik olumsuz yapılar, bildirme cümlelerinin yapısını analogiyle kopyalar, yani sadece olumsuzluk işaretleyicisinin varlığıyla bildirme cümlelerinden ayrılır. Farklı yapılarda ortaya çıkan asimetrik olumsuzluk ise olumsuzluk ile bildirme arasındaki fonksiyonel-seviyedeki asimetri özelliklerini kopyalar (ayrıntı ve örnekler için bkz. Miestamo 2007, s. 559).

Bildirme cümleleriyle standart olumsuzluk arasında işlevsel (fonksiyonel) farklılıklar vardır. Miestamo (2007, s. 559) bunları aşağıdaki gibi sıralar:

- a) Durağanlık ~ Dinamiklik: Olumlu cümleler durumu veya dinamik olup biteni anlatır, ancak olumsuz yapıların en temel belirgin işlevi durum bildirmeleridir. Bir olayı olumsuzlayan bir cümle evrende gerçekleşmeyen/gerçekleşmeyecek bir duruma işaret eder.
- b) Gerçeklik durumu: Anlamsal içerikte, olumlu cümleler gerçekleşen alanla ilgiliyken olumsuzlar gerçekleşmeyen alanla ilgilidir.
- c) Söylem bağlamı: Olumsuzluk, olumluya karşılık gelen içeriklerde / bağlamlarda prototip olarak inkâr etmeyi karşılar. Fakat olumlu cümleler bu tür bağlamlarda kullanılamaz.

Birçok dilde ad cümleleri / kopula cümleleri fiil cümleleri gibi olumsuzlaştırılırken bazılarında ise, Türkçede olduğu gibi, farklı bir strateji kullanılır (Dixon, 2012, s. 105). Yine bazı dillerde (örneğin Galcede) iç cümlecğin olumsuzlaştırıcısı standart olumsuzluktan farklı olabilmektedir.

Olumlu ve olumsuz karşıtlığı bazen emir cümlelerini de etkiler. Bazı diller, emir için standart olumsuzluktan farklı bir olumsuzluk kullanır (Miestamo, 2007, s. 561). Örneğin Macarcada, olumsuz cümleler fiilden önce *nem* alırken olumsuz emir yapıları aynı pozisyonda *ne* biçimini alır (Dixon, 2012, s. 108).

Olumsuz niceleyiciler (negative quantifiers) veya olumsuz zamirler (negative pronouns) de İngilizcede olduğu gibi (*Nobody knows my sorrow*) cümleyi olumsuz yapabilir (Ramat 2006, s. 559). Fakat birçok dil, olumsuz belirsiz zamirlerinin kullanıldığı durumlarda, *Hiç kimse gelmedi* örneğinde olduğu gibi başka bir olumsuzlaştırıcı da ister (Dahl, 2010, s. 29).

Olumsuz yapıların (morfemlerin) nasıl olumsuzluk işaretleyicisine geliştiği/dönüştüğü ile ilgili iki önemli görüş vardır. Bunlar Jespersen döngüsü (Jespersen's cycle) ve Croft döngüsü (Croft's cycle) olarak bilinir. Jespersen döngüsünde (Jespersen, 1917, s. 4) ilk önce olumsuz bir zarfın anlamı zayıflatılır, sonra da yetersiz görülür ve bu nedenle anlamı bazı ek sözcüklerle güçlendirilip olumsuz olarak hissedilir. Zaman içinde orijinal kelimeyle aynı gelişmeye tabi olabilir. Croft da (1991) olumsuzlamanın varlıksallık ifade eden yüklemle etkileşimini kapsayan farklı bir olumsuzluk döngüsü önerir (örnekler ve ayrıntı için bkz. Croft, 1991).

Bazı fiiller içsel olarak olumsuzdur, bunları içeren sözcükler olumsuz cümlelerin özelliklerine sahiptir. Fiillerde olduğu gibi bazı sıfatlar da içsel olumsuzluğa sahiptir. Aşağıda verilen çiftlerde olumlu fiillerin sağında yer alan karşılıkları herhangi bir olumsuz biçim birim taşımasa da olumsuzdurlar.

söyle- ~	inkar et-
kabul et- ~	reddet-, inkar et-
izin ver- ~	yasakla-
ikna et- ~	cay-, caydır-

Türkçede Olumsuzluk

Modern Türkçede olumsuzluk kategorisinin temel unsurları, eylemcil olumsuzluk eki *-mA*, adsıl olumsuzluk *değil* (bazen fiil çekimlerinden sonra da kullanılabilir), varlıksal olumsuzluk gösteren *yok* sözcüğüdür. Adsıl sözcüklere gelerek onları olumsuzlaştıran *-sXz* (*-sız, -siz, -suz, -süz*) ve kimi zarflar (*hiç, asla* vb.) da olumsuzluğun anlamını doğrudan etkiler.

Adsıl olumsuzluk işaretleyicisi *-sXz*, sözdizimsel değil sözcük yapımına (word formation) ait bir olumsuzluktur. Bazen bu tip olumsuzluklara eksele olumsuzluk (affixal negation) adı verilir. Bu tip ifadeler dünya dillerinin çoğunda olumsuzluk ekle sağlandığı için çok uygun değildir, bunun yerine sözcüksel olumsuzluk (lexical negation) terimi daha uygundur (Dahl, 2010, s. 11).

Türkçenin bütün dönemlerinde eylemcil olumsuzluk işaretleyicisi *-mA*, varlıksallık olumsuzlaştırıcısı *yok* ve adsıl sözcüklere gelen *-sXz*'in kullanımı aşağı yukarı aynıdır. Aşağıdaki cümleler Orhon Türkçesindeki eylemcil ve varlıksallık olumsuzluk işaretleyicisi örnekleridir:

mänin sabımın *sımadı*. 'Benim ricamı (sözümü) kırmadı.' (KT K 11) (Tekin, 2003, s. 211)

Ol amtı añıg *yok* 'Onlar şimdi (hiç de) kötü değil.' (KT G 3) (Tekin, 2003, s. 211)

türük kagan ötüken yir olorsar, iltä buñ *yok* 'Türk hakani Ötüken dağlarında oturursa, ülkede (hiçbir) sıkıntı olmaz.' (KT G 3) (Tekin, 2003, s. 211)

uçruglug kutuñ *yok* '(Uçuşan) bayraklarla kutlanacak iyi talihin (de) yok.' (KT G 3)' (Tekin, 2003, s. 211)

ukuş atlıg ögrünçüñ *yok* '(Senden) çok atları olan birinin neşesi yok. (IB 36)' (Tekin, 2003, s. 211)

Artzamanlı verilerdeki en büyük farklılaşma Orta Türkçe döneminde ad cümlelerinde görülür. Ad cümlesi olumsuzlaştırıcısı *değil* Karahanlı Türkçesinde seyrek görülürken (*bu a.t tas tegül* 'bu at kötü değil' (Ercilasun, 2014, s. 143); *Ol mundın barıgsak tegül* 'O burada gidecek değil' (Ercilasun, 2014, s. 248) Eski Anadolu ve Osmanlı Türkçesinde (*Aña la:yık olası ben degülem*. Mansuroğlu, 1998, s. 265) standart bir olumsuzlaştırıcıya dönüşmüştür. Dîvânü Lügâti't-Türk'te *tegül* sözcüğünün Oğuzcada "böyle değil" anlamına geldiği ve Argu lehçesindeki *da.g ol* dan alındığı bilgisi vardır (Ercilasun, 2014, s. 169). Yine Dîvânü Lügâti't-Türk'te *değil* ve *ermes* karşılaştırması zaman sözcüklerinin yazımı anlatılırken verilir:

Oğuz lehçesi: *bu yā kura.sı ugur tegül* 'şimdi, yay kurma zamanı değildir'

Diğer lehçeler: *bu yā kurgu ugur eme.s* 'şimdi yay kurma zamanı değildir'

Oğuz lehçesi: *Bu tura.sı yi.r tegül* 'Burası durulacak yer değil.'

Diğer lehçeler: *bu turgu yi.r erme.s* 'Burası durulacak yer değil.' (Ercilasun, 2014, s. 251).

Diğer taraftan *ermes/z* Kıpçak ve Çağatay Türkçesinde ad cümleleri için (*la'im ermes men* 'ben cimri değilim' Eckmann, 1966, s. 182) standart olumsuzlaştırıcıdır.

Yunus Emre'nin Şiirlerinde Olumsuz Yapılar

Yunus Emre'nin şiirlerinde yukarıda sayılan olumsuz yapılar çok göze çarpar ve önemli anlatımsal değerleri vardır. Her olumsuz yapının Yunus Emre'nin anlatımlarında bu kadar görünür olması bu yapıların Yunus Emre'nin şiir diline katkısını/etkisini incelemeyi gerektirir. Bu yazıda kullanılan örnekler Uysal'ın (2014) yılında yayımlanmış olduğu *Yunus Emre Divanı (Karaman Nüshası)* (=YED) ve Tatcı'nın (2008) yayımladığı *Risâletü'n-Nushiyye* (=RN) adlı eserlerden alınmıştır.

Degül

Yunus Emre'nin şiirlerinde, *degül* sözcüğü belirgin bir biçimde dikkat çekicidir. Onun şiirlerinde *degül* (Uysal, 2014, s. 301) *degül mi* (Uysal, 2014, s. 170) redifli olan şiirler bile vardır. Bu sözcük YED'de *degül*, *degül-durur*, *degül-iken*, *degüldür*, *degülem*, *degül-ise*, *degülsin*, *degülseñ*, *degül mi*, *-AsI degül* gibi biçimbirimlerle oluşur. Çoğu durumda okuyucuya vurgulu bir mesaj vermeyi amaçlayan bu sözcüğün farklı görevleri vardır.

Bilindiği gibi bu sözcüğün en temel görevi adları olumsuzlaştırmaktır ve *yalan söyler 'aşık degül gözin senden iran kişi* (Uysal, 2014, s. 297) vb. kullanımlar bu durumu örneklendirir.

Modern Türkçede (*okuyor değilim* vb.) zaman zaman görüldüğü gibi *değil* olumsuzlaştırıcısı Yunus Emre'nin şiirlerinde bazı fiil çekimlerinden sonra (*melül olası degül*, *ölesi degül*, *bütün olası degül*, *bâki kalası degül*, *geri gelesi degül* vb.) gelmekte ve anlatılmak isteneni ön plana çıkarmak için kullanılmaktadır. Yunus Emre *ölemez/ölmeyecek/ölmemeli* gibi biçimler yerine gereklilik, istek ve gelecek ifadesi taşıyan *-AsI* ekiyle biçimlenmiş *ölesi degül* vb. yapıları tercih etmiştir. Bu gibi yapılar karışık dilli eserlerde (*uçkunası degül* (Canpolat, 2018, s. 44), *peygamber bolası degül erdi* (Canpolat, 2018, s. 147), *helâk bolası degül erdi* (Canpolat, 2018, s. 300), *üzülesi degül* (Canpolat, 2018, s. 44), *degesi degül* (Canpolat, 2018, s. 159) ve Eski Anadolu Türkçesi eserlerinde (Yılmaz, Demir, Küçük, 2013'te oldukça çok) zaman zaman kullanılmıştır: *Olası degül* (Dilçin, 1991, s. 375), *giresi degül* (Dilçin, 1991, s. 539), *hergiz et yiyesi degüldi* (Yılmaz ve diğerleri 2013, s. 262), *ölesi degül* (Yılmaz ve diğerleri 2013, s. 60), *göresi degülsin* (Yavuz, 2006, s. 507). *-AsI degül* yapısının taranan Osmanlı Türkçesi eserlerinde bulunamaması ilgili yapının özellikle Eski Anadolu Türkçesi döneminde yaygın olduğunu düşündürür.

Yunus Emre Divanı'nda *degül mi* redifli şiirde okuyucunun *degül mi*'den önce gelen düşünceyi / anlatılan olayı onaylaması beklenir. Aşağıdaki beyit bu kullanımlardan birini örneklendirir:

karğa bile bülbüli bir kâfese kıoyalar
birbiri şöbetinden dâyim melül *degül mi* (Uysal, 2014, s. 170)

Degül ile yapılmış bazı mısralarda sadece karşılıksız olumsuz bir yapı üretilmez, olumsuz yapılan sözcüğün karşılığı zaman zaman da beyit içinde yer alır. Aşağıda verilen birinci örnekte *uslu* olmayan şeyin karşılığı *delü*, ikincisinde ise *penhân kayısı*'nın karşılığı *'ayân*'dır.

uşlu degül delüdür yüce sarâylar yapan (Uysal, 2014, s. 291)
çün 'ayân gördüm seni penhân kayısı *degül* (Uysal, 2014, s. 301)

-sUz

-IX ekiyle türetilen sözcükleri olumsuzlaştıran *-sXz*, Türkçede sözcük yapımında kullanılan en türetken eklerden biridir. -IX ve *-sXz* ekleri birlikte düşünüldüğünde, -IX ile türetime izin veren kök/gövdelerin *-sXz* ekiyle, *-sXz* ile türetilen sözcüklerin de -IX ekiyle türetimlere (*okullu ~ okulsuz*, *çiçekli ~ çiçeksiz* vb.) büyük ölçüde izin verdiği söylenebilir. Türkçenin her döneminde oldukça düzenli anlamlar üreten bu ek farklı türdeki

sözcüklere kolayca eklenebilmektedir. Ekin bu işlevinden dolayı Banguoğlu (2004, s. 331) -sXz ekinin de dahil olduğu bazı ekleri ‘dışçekim halleri’ olarak değerlendirir. Ekin neredeyse bütün isimlere ve gerçek sıfatlara eklenebilecek nitelikte olması ve düzenli anlamlar üretmesinden dolayı bu ekle türetime girmiş bütün biçimler sözlüklerde madde başı olarak verilmez. Örneğin Türkçe Güncel Sözlük’te⁴ *gözsüz, ağızsız, kulaksız, evsiz* gibi biçimler yer alırken *burunsuz* (*burunlu* biçim var), *tırnaksız* (*tırnaklı* biçim var), *okulsuz* (*okullu* biçim var) gibi sözcükler bulunmaz.

Eski Anadolu Türkçesinde -sXz ekini alan ve sözlükselleştiği düşünülenler dönem sözlüklerine alınmıştır. Örneğin, *geñsüz* ‘istemeyerek, ister istemez’, *añsuz* ‘nâgehan, ansızın, birdenbire’, *yolsuz* ‘yolunu şaşırılmış olan, azgın’, *adsuz* ‘1. Şerefsiz, kötü tanınmış. 2. Şöhretten düşmüş, unutulmuş. 3. Namert, aşağılık’, *yönsüz* ‘1. Sebepsiz, bir sebep olmaksızın, beyhude. 2. Uygunsuz, düzensiz; kötü yaradılışlı, hayasız.’ vb. *Yeni Tarama Sözlüğü*’nde (=YTS) geçer (Dilçin, 1983). Yunus Emre’nin şiirlerinde geçen -sUz ekini alan bazı sözcükler ya düzensiz çekimlendiği için (*ansuz* ‘onsuz’) ya da sözlükselleştiği için (*geñsüz, gözsüz, añsuz, yolsuz, isüz* gibi) YTS’de yer alır. Diğer taraftan -sUz ekini alan birçok sözcük YTS’de yer almaz. Bunlardan bazıları şunlardır: ‘*ışksuz, benliksüz, cānsuz, çāresüz, da’vāsuz, dertsüz, destürsuz, dostsuz, dostsuz, ecelsüz, edebsüz, faydasuz, gayğusuz, gevhersüz, gönülsüz, gümānsuz, gümānsuz, hicābsuz, kendüsüz, kulaksuz, nihāyetsüz, nişānsuz, payānsuz, sensüz, sorusuz, şorusuz, susuz, şeksüz, tørtusuz, yaqasuz, yeñsüz* vb. Yukarıdaki sözcüklerin içinde Türkçe sözcükler yanında çok sayıda kopya sözcük de vardır.

Yunus Emre’nin sözcük olumsuzluğu ile ilgili sözvarlığının büyük bir bölümü EAT döneminde kullanılan sözvarlığı ile (*ışksuz, ansuz, cānsuz, çāresüz, destürsuz, dilsüz, gönülsüz, gözsüz, gümānsuz, nihāyetsüz, sensüz, susuz, şeksüz, yolsuz*) örtüşür, böyle bir örtüşme Yunus Emre’nin EAT ile bağlantısını verir. Fakat bazı -sUz ekini taşıyan olumsuz kelimelerin EAT eserlerindeki görünümü oldukça sınırlıdır, neredeyse hiç kullanılmamıştır. Aşağıdaki ilk gruptaki sözcükler sınırlı olanları, sonrakiler de neredeyse sadece Yunus Emre’nin sözvarlığında oluşan sözcükleri örneklemektedir:

- a) *añsuz, dertsüz, dostsuz, ecelsüz, edebsüz, faydasuz, geñsüz, hicābsuz, imānsuz, kendüsüz, kulaksuz, mededsüz, nişānsuzsın, payānsuz, sabırsuz, şorusuz, tekellüfsüz, tevbesüz, yaqasuz*
- b) *benliksüz, da’vāsuz, gayğusuz, gevhersüz, kaydasuz, kıymetsüz, mecālsüz, muhālsüz, mürebbisüz, sadakasuz, terksüz, tørtusuz, yeñsüz, zekātsuz*

EAT eserlerinde sınırlı /az görülen -sUz örnekleri Yunus Emre’nin sözvarlığının ne kadarının dönemle ne kadarının da kişisel türetkenlikle ilişkili olduğunu anlamaya yardım eder. Yunus Emre’ye ait -sUz örneklerinin çokluğu ve bu sözcüklerin EAT eserlerinde sınırlı / çok az kullanılması Yunus Emre’nin zihin sözlüğünün gücünü gösterir.

Yunus Emre’nin şiirlerinde sözcüksel olumsuzluk ekini alan ve sıklık derecesi en fazla olan sözcükler, özellikle *ol* (*ansuz*) ve *sen* (*sensüz* ve *sensüzün*) zamirleridir. *Kendü* zamirinden yapılan *kendüsüz* biçimi de bir defa geçer. Zamirlerle yapılan bu olumsuzluklar adlarla yapılan olumsuzluklardan oldukça farklıdır. Şiirlerde *sen* ve *ol* zamirlerinin gönderme yaptığı unsur, Yaradan / Allah’tır ve -sUz olumsuzluğu, birlikteliğin olumsuzluğunu yansıtır. -sUz ekiyle yapılmış sıklığı yüksek olan (ve RN’de hiç geçmeyen) ve Yunus Emre’nin inanç dünyasının temelini oluşturan diğer bir sözcük de ‘ışk’tır (*ışksuz*).

⁴ Türk Dil Kurumu, <https://sozluk.gov.tr/> (ET: 12.11.2021).

Sözcüksel olumsuzluk ad, sıfat ve zarf sözdizimsel işlevlerde kullanılır. *Nişânsuzsın nişânuñ kimse bilmez* (Uysal, 2014, s. 164), *dertsüzlere benüm sözüm beñzer kaya yanķusına* (Uysal, 2014, s. 293) örneklerinde *nişânsuzsın*, *dertsüzlere* ad; *şortusuz yağ* (Uysal, 2014, s. 210), *yeñsüz gönlek* (Uysal, 2014, s. 312), *yaķasuz řon* (Uysal, 2014, s. 199) örneklerinde ise *şortusuz*, *yeñsüz*, *yaķasuz* sözcükleri sıfat; *imânsuz kalısar ol 'âsi cânı* (Tatçı, 2008, s. 49) örneğinde ise *imânsuz* zarf görevindedir.

Yunus Emre'nin şiirlerinde yukarıda verilen sözcüksel olumsuzlukların yanında Farsça *bî-* ekini taşıyan birçok sözcük vardır: *bî-temîz*, *bî-cân*, *bî-nişân*, *bî-ğam*, *bî-gümân*, *bî-ķarâr*, *bî-lisân*, *bî-nihâyet*, *bî-pâyân* vb. Farça *bî-* ile olumsuz yapılmış sözcüklerden bazıları Türkçe -sUz ile de olumsuzlaştırılır: *cânsuz* ~ *bî-cân*, *çâresüz* ~ *bî-çâre*, *gümânsuz* ~ *bî-gümân*, *nihâyetsüz* ~ *bî-nihâyet*, *payânsuz* ~ *bî-pâyân*. Arapça ve Farsça kopyaların olumsuzlaştırılmasında Türkçe -sUz ekinin de yaygın bir biçimde tercih edilmesi Yunus Emre'nin zihinsel sözlüğünde Türkçe işlemlenin ne kadar baskın olduğunu gösterir.

Yok

Türkçede varlıksallık *var* sözcüğüyle, varlıksallığın olumsuzu ise *yok* sözcüğüyle yapılır. Modern Türkçede iki türü olan varlıksallık (veya olumsuz varlıksallık) cümlelerinin yer ve sahiplik bildiren iki türü vardır. *Bahçede beş kedi var/yok* cümlesi yer bildirirken *Ali'nin evi var/yok* sahiplik/sahip olmayı ifade eder. İki cümle tipi yapısal açıdan farklıdır. Yukarıdaki örnekte de görüldüğü gibi yer bildiren cümlelerde özneyle birlikte bir yer / zaman anlamı taşıyan sözcük yer alır. Sahiplik bildiren cümlelerde ise öznenin yapısal özelliği önemlidir. Bu yapılarda öznenin, ilgi durum eki taşıyan bir ad öbeğinden oluşması veya iyelik eki taşıması esastır (bu cümlelerin özellikleri ve örnekler için bkz. Göksel & Kerlake, 2005, s. 111-113).

Yunus Emre'nin şiir dilinde *var* ve *yok* zıtlığı oldukça görünürdür. Onun, Allah'ın sıfatlarını sıraladığı *var* redifli 11 beyitlik şiiri bunu açıkça gösterir. Yunus Emre'nin şiir dilinde *var / yok* (özellikle *yok* ile kurulan cümleler) yapılarında önemli sözdizimsel özellikler bulunur. Bu özellikler aşağıdaki gibi sıralanabilir:

a) *Yok* olumsuzlaştırıcısının sözdizimsel özelliklerine bakıldığında bu olumsuzlaştırıcıyı taşıyan birçok yapının sahiplik/iyelik anlamı taşıdığı söylenebilir. Bu yapılarda çoğu zaman iyelik ekini alan bir özne yer alır.

Sensüz yola girürsem çârem yok adım admağa (Uysal, 2014, s. 202)

Gel imdi hicâbuñ yok hırş edinden taşra çık (Uysal, 2014, s. 184)

ķarârım yok bu dünyede bu eve yumışa geldüm (Uysal, 2014, s. 259)

pâyânı yok bu yoluñ sen ķanda şolanasın (Uysal, 2014, s. 269)

şerikîn yok senüñ éy şâh şuçlu kimdür 'azâb nedür (Uysal, 2014, s. 216)

Bu gibi kullanımların yukarıda verilen -sUz sözcüksel olumsuzluk taşıyan kelimelerle yakın bir bağlantısı vardır. Yukarıdaki örnekleri -sUz / *bî-* biçimlerinin farklı bir varyantı olarak değerlendirmek mümkündür. Yunus Emre'nin şiirlerinde *yok* olumsuzluğunun yerine geçebilecek *çâresüz / bî-çâre*, *hicâbsuz*, *bî-ķarâr*, *pâyânsuz* gibi biçimlerin örnekleri yukarıdaki bölümde geçmişti.

b) Aşağıdaki beyitlerde geçen *yok* yapıları yukarıdaki kullanımlardan cümledeki unsurlar yönüyle farklılaşır. Yukarıdaki yapılarda *yok* cümlesi içinde yönelme durum ekli veya ayrılma durum ekli üyeler yer almaz. Aşağıdaki ilk örnekte *peygâmbere*, ikinci örnekte *altına*, üçüncü örnekte ise *dinden* ve *aña*, dördüncü örnekte ise *padişâh heybetinden* unsurları *yok* cümlesine bağlı üyelerdir. Yani, *yok* ile sonlanan yüklem bir fiil cümlesi gibi bu üyelerle donatılmıştır.

ķaza  nd m yere g r bu nefsi yüzi kara
 hürmeti yok peyg mbere bendlerini bozar oldum (Uysal, 2014, s. 285)

c num bu tene gireli *nazarum yokdur* altına
 düşdüm ayaklar altına  topraklayın tozar oldum (Uysal, 2014, s. 285)

d mes n kim m s lm nam  alap emrine ferm nam
 dutmaz-ısa haķ sözini *f yide yok* dinden a a (Uysal, 2014, s. 294)

Padiş h heybetinden *korhusı yok*
 Kimesne begenesi bir *husı yok* (Tatcı, 2008, s. 93)

Yukarıdaki yapılar da [X + yok] birlikteliğinin yüklem görevi  stlendiğ i söylenebilir. Yükleme bağı üyelerin varlığı *hürmet*, *nazar*, *faide* ve *korku* sözcükleriyle ilişkilendirilebilir.

Aşağıdaki  rnek i  c mlecikteki fiilin -dUk+iyelik taşımasıyla yukarıdaki kullanımlardan ayrılır. Fakat yukarıdaki ve aşağıdaki örnekler *yok* olumsuzlaştırıcısı sayesinde sırasıyla ‘hürmet etmez’, ‘nazar etmem/bakmam’, ‘korkmaz’ ve ‘girmez’ biçiminde anlaşılabilir.

her kim ‘izzetden geçmedi ‘aşıklık b ht ndur a a
 hergiz *girduği yokdur* ‘ışık-ıla ‘izzet bir eve (Uysal, 2014, s. 221)

c) Aşağıdaki  rneğ in ikinci mısras ı *yok* s zc ğ  n  barındıran bir yan cümlecik içerir.

Ol izi ben izledüm çağ in şolın gözledüm
 Çok ‘ac yibler gördüm [*yokdur* cih n içinde] (Uysal, 2014, s. 294)

Bu yan c mlec iğ i ve temel c mley i herhangi bir ekleme yapmadan Türkiye Türkçesine  evirdiğ imizde şu sıralanış elde edilir: [*cih n içinde yokdur*] çok ‘ac yibler gördüm. Bu yapıda ve Yunus Emre’nin s yleyişindeki cümlede önemli olan şey i  c mlec iğ in yükleminin *yoktur* biçiminde çekimlenmiş olmasıdır. Modern Türkçede bu tür i  c mleciklerde yüklem bitimsiz olmalıdır ve *yok* yüklemi aynı işlevi üstlenen *olma-* fiiliyle temsil edilmelidir. Yunus Emre’nin söyleyişinde, aşağıdaki örneklerde de g r leceğ i gibi, ad cümlesi olan yan cümlecik kuruluşlarında özellikle *yok* s zc ğ   kullanılır. Bu tür i  cümlecik tiplerinin Yunus Emre’nin söyleyiş i olduğ unu ve bu yapıların Eski Anadolu Türkçesi eserlerinde neredeyse hiç g r lmediğ ini söylemek yanlış olmaz.

Aşağıdaki  rnekler de yukarıdaki kullanımlar gibi bir i  c mlec iğ e sahiptir. RN’den gelen bütün bu örneklerdeki i  cümlecikler, YED’den gelen yukarıdaki yapılar dan bir yönüyle ayrılır. I  c mlec iğ in yüklemi iyelik ekli bir üyeye sahiptir ve i  cümlecik *kişi*’yi nitelemektedir. Bu i  cümleciklerin yüklemi üzerinde herhangi bir zaman-kişi ifadesi bulunmaz ve bu cümlecikler bitimlidir. Aşağıdaki *yok*’lu yapıların bir yönüyle -sUz t retimleriyle paralellik gösterdiğ i de s ylenabilir. *Suçı yok*, *gözi yok*, *c nı yok*, *gözü görmek* yapıları sırasıyla *suçsuz*, *gözsüz*, *c nsız* biçimlerine de dönüştürülebilir. Yukarıdaki bölümlerde Yunus Emre’nin şiir dilinde *c nsuz*, *b -c n*, *gözsüz* gibi sözcüksel olumsuzluğ u belirten biçimlerin bulunduğ u belirtilmiş ti.

[*Suçı yok*] kişinin bağlanmaz eli
Tolaşır kendüye hem kendü fi'li (Tatçı, 2008, s. 90)

[*Gözi yok*] kişinin sevmek nesidür
Gönül kul eyleyen göz fitnesidür (Tatçı, 2008, s. 119)

[*Gözi yok*] kişi neye kıymet ide
Sogulmuş kuyudan kim su ilede (Tatçı, 2008, s. 119)

[*Cânı yok*] kişinin uykusu kanmaz
Ki cânlu barmagın uykuya banmaz (Tatçı, 2008, s. 120)

[*Gözi görmez*] kişinin sevgüsü yok
Bu gözlü kişiler sevi bile tok (Tatçı, 2008, s. 118)

Son örnek bir yönüyle diğerlerinden ayrılır. Son örnekte, daha önceki iç cümleciklerdeki *yok* yerine *görmez* gibi çekimli bir fiil bulunur.

d) *Yok* ile birleşen aşağıdaki yapılar Yunus Emre'nin dilinde özel bir yere sahiptir. Eski Anadolu Türkçesi eserlerinde az da olsa görülen bu yapılarda, yukarıdaki yapılarda olduğu gibi, *yok* ile sağlanan bir olumsuzluk vardır ve bu olumsuz 'uyanmayacaksın, kanmayacaksın' gibi okunabilir.

'Ömür geçdi dahı *uyanmağın yok*
Kin ü gaybet suyına *kanmağın yok* (Tatçı, 2008, s. 120)

Sonuç

Evrensel bir kategori olan olumsuz yapılar, bir bildirme cümlesinin doğruluğunu reddeder ve bu yapılar dilin temel çalışma alanlarının etkileşimini yansıtır. Bu makale Yunus Emre'nin şiirlerinde olumsuzluk kategorisini (özellikle ad cümlelerinin olumsuzluğu, sözcüksel olumsuzluk ve varlıksal olumsuzluk yapıları) Eski Anadolu Türkçesi örnekleriyle karşılaştırarak incelemiştir.

Yunus Emre'nin incelenen iki eserinde (Tatçı, 2008 ve YED, 2014) *degül*, *-sUz* ve *yok* olumsuzluk işaretleyicileri bazı durumlarda Türkiye Türkçesindeki kullanımlardan farklılaşır. Ad cümlelerini olumsuzlaştıran *degül* sözcüğü, bilinen işlevi yanında belirli bir fiil çekiminden sonra (*ölesi değil, geri gelesi değil* vb.) gelerek bütün vurguyu kendi üzerine çekmektedir. *Degül* sözcüğünün bu tür kullanımları Eski Anadolu Türkçesi eserlerinde de oldukça yaygındır. Yunus Emre, adları /sıfatları ve zamirleri olumsuzlaştıran *-sUz* ve Farsçadan kopyalanan *bî-* sözcüksel olumsuzlaştırma biçimini, diğer olumsuzluk araçları gibi, sıkça kullanır. Bazı sözcükler iki biçim birimle de olumsuzlaştırılır: *cânsuz ~ bî-cân, çâresüz ~ bî-çâre* vb. Bu tür ikili kullanımlar vezin (ve kafiye) endişesiyle yapılmış olmalıdır. YED ve RN'de en dikkate değer, Yunus Emre'ye özgü yapıları ortaya çıkaran varlıksallık olumsuzlaştırıcısı *yok*'tur. Yer ve sahiplik bildiren yapılarda kullanılan *yok* sözcüğü, Yunus Emre'nin şiirlerinde yer bildiren yapılardan ziyade sahiplik bildiren yapılarda ortaya çıkar. Yunus Emre'nin şiirlerde sözcüksel olumsuzlaştırıcı *-sUz* ile *yok* arasında yakın bir bağlantı vardır. Aynı sözcük bazen *yok* ile bazen de *-sUz* ile olumsuzlaştırılır: *çâresüz, bîçare ~ çârem yok, hicâbsuz ~ hicâbuñ yok* vb. *Yok* olumsuzlaştırıcısı *hürmeti yok, nazarum yokdur, fâyide yok, korhusı yok* gibi yüklem oluşturmakta ve bu yüklem çeşitli üyeler (*peygâmbere, altına, aña* vb.) alarak tamamlanmaktadır. Aynı zamanda *yok* sözcüğü iç

cümleciklerin yüklemi konumunda (*Suçı yok kişinin bağlanmaz eli*) yer almaktadır. Bu sıfat yapılarında *yok* sözcüğü üzerinde herhangi bir ek bulunmaz. Bu tür yapılar Türkiye Türkçesinde *yok/var* yerine aynı işlevi paylaşan *ol-/olma-* fiiliyle kurulur.

Olumsuz yapılar, Yunus Emre'nin şiirlerinde oldukça görünürdür. Neredeyse her şiirde her beyitte farklı bir olumsuz yapı göze çarpar. Bu yapıların bir kısmının Yunus Emre'ye özgü olduğu söylenebilir. Bunların çok kullanılması Yunus Emre'nin düşünce dünyasını vurgulamak istemesiyle açıklanabilir. Yunus Emre'nin şiirlerinde diğer biçim-sözdizimsel yapıların incelenmesi Yunus Emre'ye özgü dilsel yapıların ortaya çıkmasına yardım edecektir.

Kaynakça

- Banguoğlu, T. (2004). *Türkçenin grameri*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Canpolat, M. (Haz.) (2018). *Behcetü'l-hadâik fî mev'izati'l-halâik*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Croft, W. (1991). The Evolution of Negation. *Journal of Linguistics*, 27, 1-27.
- Dahl, Ö. (1979). Typology of sentence negation. *Linguistics*, 17, 79-106.
- Dahl, Ö. (2010). Typology of negation. Horn, L. R. (Ed.), *The Expression of Negation* içinde (s. 9-38). Berlin, New York: De Gruyter Mouton.
- Dankoff, R. ve Kelly, J. (Eds.) (1982). *Maḥmūd el-Kāşgarī Türk Şiveleri Luğatı (Dīvānu' Lugāt-it-Türk)*. Cambridge, Duxbury, Mass.: Harvard Üniversitesi.
- Dilçin, C. (1991). *Süheyl ü Nev-bahār*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi.
- Dilçin, C. (Düzenleyen) (1983). *Yeni tarama sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Dixon, R. M. W. (2012). *Basic linguistic theory volume 3 further grammatical topics*. Oxford: Oxford University Press.
- Eckmann, J. (1966). *Chagatay manual*. Surrey: Curzon Press.
- Ercilasun, A. B. ve Akkoyunlu, Z. (Haz.) (2014). *Kâşgarlı Mahmud Dîvânu Lugâti't-Türk giriş-metin-çeviri-notlar-dizin*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Göksel, A. ve Kerslake, C. (2005). *Turkish: A comprehensive grammar*. London: Routledge.
- Horn, L. R. ve Wansing, H. (2015). Negation. Zalta, E. N. (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* içinde. Erişim Adresi: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/negation/>
- Jespersen, O. (1917). *Negation in english and other languages*. Copenhagen: Høst.
- Mansuroğlu, M. (1998). Eski Osmanlıca. Akalın, Mehmet (Çev.). *Tarihi Türk Şiveleri* içinde (s.247-276). Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü.
- Miestamo, M. (2005). *Standard negation the negation of declarative verbal main clauses in a typological perspective*. Berlin, New York: Mouton de Gruyter.
- Miestamo, M. (2007). Negation an overview of typological research. *Language and Linguistics Compass*, 1(5), 552-570. doi: <https://doi.org/10.1111/j.1749-818X.2007.00026.x>
- Payne, J. R. (1985). Negation. Shopen, T. (Ed.), *Language typology and syntactic description, Volume I, Clause structure* içinde (s. 197-242). Cambridge: Cambridge University Press.

- Ramat, P. (2006). Negation. Brown, K. (Ed.), *Encyclopedia of Language and Linguistics* içinde (s. 559-567). Amsterdam: Elsevier.
- Tatçı, M. (2008). *Risâletü'n-Nüşhiyye Tenkitli Metin*. İstanbul: H Yayınları.
- Tekin, Talat (2003). *Orhon Türkçesi grameri*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Uysal, İ. N. (Haz.) (2014). *Yunus Emre Divanı (Karaman Nüshası)*. İstanbul: Kesit Yayınları.
- Willis, D., Lucas, C.; ve Breitbarth, A. (2013). Comparing diachronies of negation. Willis, D.; Lucas, C.; Breitbarth, A. (Ed.), *The History of Negation in the Languages of Europe and the Mediterranean, Volume I: Case Studies* içinde (s. 4-50). Oxford: Oxford University Press.
- Yavuz, O. (2006). *Eski Anadolu Türkçesiyle yapılan en eski Tezkiretü'l-Evliyâ tercümesi ve dil özellikleri (inceleme-gramer-metin)*. Konya: Tablet Kitabevi.
- Yılmaz, E., Demir, N. ve Küçük, M. (Haz.) (2013). *Kıyas-ı Enbiya (Metin, Sözlük-Dizin, Notlar)*. Ankara: Türk Dil Kurumu.

Extended Abstract

Purpose

Negation, which rejects the truth value of the declarative sentence, is a universal category that every language has. The realization and development of this category, which has the widest scope of sentence and reflects the interaction of syntax and semantics, differs from language to language (Croft 1991; Dahl 2010; Willis 2013). So far, the studies on Yunus Emre have generally focused on the lexicon in Yunus Emre's poems. Researches on the syntactic structure of Yunus Emre's poems and the semantic approaches of these structures have been quite limited. In this article, the general features of negation will be examined in Turkish and in Yunus Emre's works by comparing them with Old Anatolian Turkish. Syntactic and semantic studies will provide important contribution in understanding Yunus Emre's language.

Design and Methodology

Qualitative or quantitative methods can be used in language. In some language disciplines (applied linguistics and sociolinguistics, etc.), the quantitative method is utilized while in others (semantics, syntax, etc.) the qualitative approach is more dominant. However, recently, many studies have used both qualitative and quantitative methods at the same time. In this study, both qualitative and quantitative methods were used. The theoretical aspect of the article is qualitative. In this theoretical section, the linguistic and typological aspects of the category of negativity are discussed. The theoretical framework used in the article can be summarized as follows:

In simple propositional logic, negation is an operator that reverses the truth value of a proposition (Miestamo, 2007, s. 552). Negation in language, which has been studied extensively is a basic feature of human language and is quite different from negativity in logic and mathematics. For cognitive and pragmatic reasons, every language must have the possibility of asserting that the state of affairs expressed by a sentence is not true (Ramat, 2006, s. 559-560). Negation is a two-member polarity system. In languages, declarative sentences do not contain any marking, while declarative negation requires a marking and reflects a complex interaction of meaning and structure in many ways (Miestamo ,2007, s. 552).

Negation of the main sentence can be made with an independent word/particle, a morphological device (usually prefix or suffix, sometimes infix or reduplication), intonation (especially African languages), or an intransitive main verb (for details and examples, see Dixon 2012). In many languages, copula sentences are negated like standard negation, while in some, a different strategy is used, as in Turkish (Dixon, 2012, s. 105). Some languages use a different negation marker for the imperative than the standard negation (Miestamo, 2007, s. 561). Negative quantifiers (or negative pronouns) can also make a sentence negative, as in English (*Nobody knows my sorrow*) (Ramat, 2006, s. 559). But many languages also require a negation marker when negative indefinite pronouns are used, such as *Hiç kimse gelmedi* 'Nobody came' (Dahl, 2010, s. 29). Some verbs/lexemes are inherently negative meaning as in *yasakla-* 'forbid', *unut-* 'forget'.

The quantitative method was used in the collection and analysis of the data in the article. The data on Yunus Emre's language use were obtained from two sources, as explained in the article. The historical data of Turkish usually comes from the grammars of the period.

Findings

In Yunus Emre's poems, the markers of negation are very noticeable and have important narrative values. In this article, negative copula *değil* 'not', the negative existential expression *yok* 'non-existent' and lexical negation *-sUz* are examined in Yunus Emre's works.

Degül 'not'

The word *degül* is used in clearly striking way in Yunus Emre's poems. Constructions such as *okuyor değilim* 'I am not reading', which are occasionally seen in Modern Turkish, appear occasionally in Yunus Emre's poems: *ölesi degül* 'can't die, won't die, shouldn't die', etc. Such structures are utilized in Mixed Language Works and from time to time in Old Anatolian Turkish. The fact that the *-AsI degül* structure cannot be found in the scanned Ottoman Turkish works suggests that the related structure was especially common in the Old Anatolian Turkish period.

-sUz 'without'

A large part of Yunus Emre's lexical negation with *-sUz* overlaps with the vocabulary used in the EAT period, such an overlap naturally connects Yunus Emre to EAT. However, the existence of some negative words with the suffix *-sUz* in EAT works is quite limited, they are almost never used. Many usages of the examples and the limited use of examples with *-sUz* in EAT's works show the power of Yunus Emre's mental dictionary. In Yunus Emre's poems, besides the lexical negativities given above, there are many words formed with Persian *bî-* suffix: *bî-cân* 'not alive, dead' (also *cânsuz*).

Yok 'non-existent'

There are important syntactic features in the structures of *var / yok* in Yunus Emre's poetry language. These features can be listed as follows:

- a) When we look at the syntactic features of the *yok* marker, it can be said that many structures with *yok* carry the meaning of ownership/possession: *Sensüz yola girürsem çârem yok adım admağa* (YED 2014: 202) 'If I set off without you, I have no choice to take a step.'
- b) The structures with *yok* in the following couplets differ from the above usages in terms of the arguments in the sentence: *hürmeti yok peygâmbere ...* (YED 2014: 285) 'S/he has no respect for the prophet.'

- c) In the following example, it would not be wrong to say that these types of embedded clauses are the expression of Yunus Emre and that these structures are almost never seen in Old Anatolian Turkish works.

çok 'acâyibler gördüm [yoğdur cihân içinde] (YED, 2014, s. 294) 'I have seen many strange things that are not in the world.'

The following example also has an embedded clause like the above example: [*Suçı yok*] *kişinin bağlanmaz eli* (RN, 2008, s. 90) 'The hands of the innocent person are not tied.'

Research Limitations

This study, *Reflection of Negation Markers in Yunus Emre's Poetry*, focuses on negative structures in Yunus Emre's poems that are marked with *degül*, lexical negation marker *-sUz* which is added to nouns, adjectives and pronouns, and negative existential *yok*. In the study, negative structures formed with *-mA* and negative structures provided with pronouns and adverbs were excluded as they would exceed the volume of the study. Again, in this study, two main works were chosen in order to reach clearer results. The first of these works is *Yunus Emre Divanı* (Yunus Emre's Divan), which was prepared by Uysal (2014) for linguistics studies. The second one is *Risâletü'n-Nushiyye* prepared by Tatçı (2008). Studies with different copies were not preferred because they contain a wide variation and make it difficult to reach general conclusions.

Implications

Studies on Yunus Emre and his works generally focused on phonological, morphological features and especially lexicon. In this study which focused on syntax and semantic, there is strong evidence that Yunus Emre's language, and his language use may have striking syntactic features. But these findings need to be supported by other syntactic and semantic studies. Syntactic and semantics studies on Yunus Emre's works in the future will provide stronger evidence about Yunus Emre's language.

Originality

Linguistic expressions take place in a complex way in a text and a narrative. The appearance of these linguistic structures in the text does not appear equal. Some structures may be more visible than others for a variety of reasons. Negative structures are quite visible in Yunus Emre's works. In almost every poem, a different negation marker stands out in every couplet. Some of these structures are unique to Yunus Emre's language. The fact that these structures are so distinctive and remarkable can be explained by Yunus Emre's desire to make his world of thought clearer. Examining other morpho-syntactic structures in Yunus Emre's poems will help to reveal the linguistic structures special to Yunus Emre.

Araştırmacı Katkısı: Mevlüt ERDEM (%100).



Yunus Emre Divanı'nda Kalp, Dil, Hatır/Hâtır, Gönül, Yürek ve Cân Sözcüklerinin Eşdizimlilikleri¹

Bilal UYSAL²

Başvuru Tarihi: 20.11.2021

Kabul Tarihi: 01.01.2022

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Öz

Yunus Emre, günümüzde dahi rahatlıkla anlaşılabilen bir şairdir. O, arı duru Türkçesi ile Oğuz Türkçesinin teşekkülü safhasında önemli bir rol üstlenmiş ve bir medeniyet dilinin inşasında adeta mihenk taşı rolü oynamıştır. Yunus Emre bir aşk, sevgi, muhabbet insanıdır. Çalışmada, Yunus Emre Divanı'nda bu duyguların insanda tecelli ettiği yerler olarak görülen kalp, dil (Far.), hatır/hâtır, gönül, yürek ve cân sözcüklerinin eşdizimlilikleri üzerinde durulmuştur. Eşdizimlilik (collocation) genellikle iki veya daha fazla sözcüğün yaygın olarak aynı dizimde bulunması olarak tanımlanmaktadır. Eşdizimlilik yan yana kullanılan sözcükler olarak algılanmakla birlikte, zaman zaman araya başka sözcükler de girebilir veya sözcüklerin sıralaması da değişebilir. Bu çalışmada şiirde anlamsal bütünlük oluşturan birimlerde (beyit veya dörtlükler) anlamlı ve yaygın birliktelikler eşdizimlilik olarak ele alınmıştır. Sözcüklerin eşdizimli olabilmeleri için divanda en az 3 kez eşdizimli olmalarına dikkat edilmiştir. Yunus Emre Divanı'nda kalp, dil (Far.) ve hatır/hâtır sözcüklerinin eşdizimlilik oluşturmadığı gönül, yürek ve cân sözcüklerinin ise eşdizimlilik oluşturduğu görülmüştür. Çalışmada ele alınan her sözcüğün Yunus Emre Divanı'nda ifade ettiği anlam, Güncel Türkçe Sözlük (GTS) ve Kubbealtı Lugatı'ndan (KB) alıntı ile açıklanmıştır, bu sözcüklerin edebiyatta nasıl karşılık buldukları hakkında da bilgi verilmiş, bu sözcükle verilen mesaj üzerinde durulmuştur. İncelenen sözcüklerden elde edilen bulgular, bu sözcükler birbirlerine oldukça yakın anlam değeri taşımalarına rağmen, her birisinin farklı sözcüklerle eşdizimlilik oluşturdukları ve bu yapıların da oldukça farklı duygu değerlerine sahip oldukları görülmüştür. Bu nedenle yakın anlamlı olarak değerlendirebileceğimiz sözcüklerin farklı nüansları ifade ettikleri tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Türkçe, Gönül, Yürek, Cân ve Eşdizimlilik

Atıf: Uysal, B. (2022). Yunus Emre Divanı'nda kalp, dil, hatır/hâtır, gönül, yürek ve cân sözcüklerinin eşdizimlilikleri. *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 22(Özel Sayı), 249-270.

¹ Bu çalışma etik kurul izin belgesi gerektirmemektedir.

² Afyon Kocatepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü, uysalbilal@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-7198-8760



Collocations of the Words Heart, Tongue, Sake/Remember, Heart, Heart and Soul in Yunus Emre's Divan

Bilal UYSAL³

Submitted by: 20.11.2021

Accepted by: 01.01.2022

Article Type: Research Article

Abstract

Yunus Emre is a poet who can be easily understood even today. He played an important role in the formation of pure and Oghuz Turkish and played a touchstone role in the construction of a civilization language. Yunus Emre is a person of love, attachment and affection. In the study, the collocations of the words heart, dil (Far.), sake/hatır, feeling, heart and soul, which are seen as the places where these feelings are manifested in people in Yunus Emre's Divan, are emphasized. Collocation is generally defined as the common occurrence of two or more words in the same syntax. Although collocations are generally perceived as words that are used side by side, from time to time other words can be inserted or the order of the words may change. In this study, meaningful and common associations in the units (couples or quatrains) that form semantic integrity in poetry are considered as collocations. In order for the words to be collocation, attention was paid to be collocation at least 3 times in the divan. In Yunus Emre's Divan, it has been seen that the words heart, dil (Far.) and sake / sake do not form collocations, while the words feeling, heart and soul form collocations. The meaning of each word discussed in the study in Yunus Emre's Divan is explained with quotations from Contemporary Turkish Dictionary (GTS) and Kubbealtı Dictionary (KB), information is given about how these words correspond in literature, and the message given with this word is emphasized. Although the analyzed words have very close meaning values to each other, it has been observed that these words form collocations with different words and these structures have quite different emotional values in terms of discourse melody. For this reason, it has been determined that the words that we can evaluate as close meaning express different nuances.

Keywords: Turkish, Feeling, Heart, Soul and Collocation

³ Afyon Kocatepe University, Faculty of Education, Department of Turkish Education, uysalbilal@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-7198-8760



Giriş

Yunus Emre, günümüz nesillerince rahatlıkla anlaşılabilen bir şairdir. O, oldukça yalın Türkçesiyle verdiği gönül açan mesajlarıyla Oğuz Türkçesinin teşekkülü safhasında oldukça önemli bir rol üstlenmiş, bir medeniyet dilinin inşasında adeta mihenk taşı rolü oynamıştır. Nasıl ki Tanzimat Edebiyatının kurucuları için “Şinasi, Namık Kemal ve Ziya Paşa mektebi” deniliyorsa, Eski Anadolu Türkçesinin inşasında oynadığı rol ve kullandığı dil ve üslup ile sonraki nesilleri etkilemesi nedeniyle açtığı yola “Yunus Emre mektebi” de denilebilir. Eski Türklerdeki *alp* tipi İslâmiyetle birlikte gaza anlayışıyla *gazi* tipine dönüşmüş, bu tip Anadolu’nun maddi fethini gerçekleştirmiştir. Anadolu’nun manevi fethini ise *sufi* de denilen ve Ahmet Yesevî anlayışıyla Horasan’dan Anadolu’ya gelen *erenler* gerçekleştirmiştir. Anadolu’nun Moğol işgaline uğradığı buhranlı dönemde erenlerin Anadolu’ya çaldıkları maya tutmuş, tekke ve zaviyeler yoluyla tasavvuf anlayışı yayılmış, onların gönüllere taht kuran mesajları ile de Anadolu’nun manevi fethi gerçekleşmiştir. Böylece Anadolu’nun fethi perçinlenmiştir. Yunus Emre bu manevi fethi yapan, en önemli şahsiyetlerden birisidir. O, Anadolu’ya Horasan’dan gelen ve Anadolu’yu tasavvuf kültürü ile mayalayan erenlerin yolunu takip etmiştir. Moğol bozgunundan sonra ortaya çıkan buhran döneminde verdiği mesajlar ile gönülleri fethetmesi bakımından da son derece önemlidir.

Literatür Taraması / Yazın İncelemesi

Yunus Emre bir aşk, sevgi, muhabbet insanıdır. Çalışma yalnızca Yunus Emre Divanı ile sınırlı tutulmuştur. Bu duyguların insanda tecelli ettiği yerler olarak görülen *kalp*, *dil* (*Far.*), *hatır/hâtır*, *gönül*, *yürek* ve *cân* sözcüklerinin divandaki eşdizimlilikleri üzerinde durulmuştur. Türkçede bu sözcükler yakın anlamlı olmalarına rağmen, her birisinin farklı dizgesel kullanımları ve gönderimleri vardır. Çalışmada sözcüklerin eşdizimli olabilmeleri için divanda en az 3 kez eşdizimli veya eşanlamlı yapı oluşturmasına dikkat edilmiş, günümüzde dahi günlük dilde yaygın kullanıma sahip eşdizimli yapılar, en az üç örnek kullanıma sahip değilse eşdizimli kabul edilmemiştir. Çalışmada sözcüklerin her birisi (*kalp*, *dil* (*Far.*), *hatır/hâtır*, *gönül*, *yürek* ve *cân*) müstakil başlıkta incelenmiş, sözcüğün hangi sözcüklerle eşdizimlilik kurduğu tespit edilmiş, her birisi ayrı ayrı alt başlıklarda değerlendirilmiştir.

Yöntem

Araştırmada literatür taraması yapılmış, veri toplama yöntemi olarak da doküman analizi yapılmıştır. Araştırmadan elde edilen bulgular içerik analizi kullanılarak incelenmiştir. Eşdizimlilik (collocation) genellikle “İki ya da daha fazla sayıda birimin aynı dizimde bulunması” (İmer vd. 2011, s. 121; Vardar, 2002, s. 94-95) olarak tanımlanmaktadır. Buradan hareketle dilin temel taşı olan sözcüklerin yalnızca sözcük anlamlarıyla ele alınamayacağı, öbek yapılar ve eşdizimliliklerle dildeki ifadesini bulduğu anlaşılmaktadır. Eşdizimli sözcükler zamanla adeta mütümümim cüz gibi görülür, birisi söylenince hemen diğer(ler)ini çağırır. “Belirli bir dizgede karakteristik ve sık olarak tekrarlanan sözcük birliktelikleri eşdizimsel anlamı oluşturmakta ve bir sözcüğün anlam özellikleri ile kullanım özellikleri ancak o sözcüğün aynı dizgede yaygın olarak kullanıldığı diğer sözcükler aracılığıyla elde edilebilmektedir.” (Gündoğdu, 2019, s. 456).

Eşdizimli sözcükler mutlaka yeri değiştirilemez bir sıra ile ve yan yana olmak zorunda mıdır? Eşdizimlilik üzerine çalışanlar, bu konuya farklı yaklaşmaktadır. Eşdizimlilik genel olarak iki farklı bakış açısıyla ele alınmakta, bunlar *istatistik temelli yaklaşım* ve *anlam temelli yaklaşım*. “Bunlardan birincisi, belli bir dizimde belli bir aralıkta birlikte kullanımlar arasındaki sıklık dağılımının ortaya çıkarıldığı istatistik temelli yaklaşım (statistically oriented approach) ya da sıklık temelli yaklaşım (frequency-based approach); ikincisi ise, sözcük birlikteliklerinin tamamıyla değil de belli birtakım ölçütler dahilinde bir araya gelerek ortaya çıktığının düşünüldüğü anlam temelli yaklaşım (significance oriented approach)’dır.” (Özkan, 2012, s. 97-98). İstatistik temelli yaklaşım, derlemden belirli ölçüte göre elde edilen ve yalnızca sabit olarak yan yana kullanılan

sözcükleri eşdizimli kabul etmekte, anlam temelli yaklaşım ise bağlam içerisinde aynı anlamsal değere sahipse bu durumdaki sözcükleri de eşdizimli kabul etmektedir. “Eşdizimliliğin sadece yapısal yakınlıkların örüntülenmesi biçiminde karşımıza çıkmadığı, konunun bir diğer boyutunun, dizgede yer alan sözcüklerin anlamsal birliktelikleri olduğu, bu bağlamda birimlerin belirli bir nedenlilik ve açıklık çerçevesinde bu yapıyı oluşturduğu göz önünde bulundurulmalıdır.” (Eken, 2016, s. 43).

Eşdizimlilik genel olarak yan yana kullanılan sözcükler olarak algılanmakla birlikte, bazı çalışmalarda yan yana olmak şartı yerine aynı cümlede, paragrafta, beyitte veya dörtlükte birliktelik olarak ele alındığı da görülmektedir. “Diğer bir kavram 'anlamsal uyum'dur. Çalışmada, dizgesel yakınlıkların eşdizimsel yapıların kaynağını oluşturduğu bilinciyle, anlamsal uyumu göz ardı etmeyen bir yöntem benimsenmiştir. Bu anlamda tümce olarak da adlandırabilen ve kendi içinde dizisel bir bütün oluşturan söz dizgeleri ve bu dizgeler içerisinde var olan anlamsal uyumlar eşdizimlilik temelinde değerlendirmeye” (Özkan, 2012, s. 98) alınmalıdır. Bu çalışmada elde edilen veriler büyük bir çoğunlukla yan yana olmakla birlikte, eşdizimli sözcüklerin zaman zaman yan yana olmadıkları, ancak aynı anlamsal değeri taşıyan farklı sözcüklerin eşdizimlilik gösterdikleri yapılar da görülmüştür. Çalışma yalnızca Yunus Emre Divanı üzerinde yapılmış, bir şiir metni üzerinde yapıldığı için beyitlerde veya dörtlüklerde anlam bütünlüğü bulunduğu kabul edilmiştir. Yalnızca bir kişinin kaleminden çıkan şiirlerde eşdizimli sözcüklerin aralarına başka sözcükler girmesiyle anlam bütünlüğünün bozulmadığı, daha önce veya sonraki eşdizimli sözcüklerle aynı anlam değerine sahip oldukları görülmüştür. Yunus Emre'nin divanına bakılınca düşüncede belirli bir akış, birbiri ile ilişkili ve tutarlı bir söylemin olduğu görülebilir. Tabi ki eşanlamlı sözcüklerin tam olarak birbirinin yerini tutması mümkün değildir. “Türkçede eş anlamlı olduğu varsayılan, eş ve yakın anlamlılar (nearsynonym) sözlüklerinde yer verilen sözcüklerin pek çoğu aynı anlam alanına dâhil olmaları nedeniyle kısmî eş anlamlılık (partial synonymy) özelliği gösteren sözcüklerdir.” (Sert, 2018, s. 96). Sabit ve yan yana olan eşdizimlilikler sıklık temelli, sabit olmayan ve aralarına başka sözcüklerin girmesiyle oluşmuş eşdizimlilikler ise anlam temelli eşdizimlilikler olarak görülmelidir.

Bu çalışma yalnızca Yunus Emre Divanı ile sınırlı tutulmuştur, ancak bu çalışmada incelenen eşdizimli sözcükler (*kalp, dil (Far.), hatır/hâtır, gönül, yürek ve cân*) yalnızca Yunus Emre'ye özgü değildir. Benzer eşdizimliliklere farklı eserlerde ve günlük kullanımlarda da rahatlıkla rastlamak mümkündür. “Söz konusu kullanımlar yalnızca bireysel dil kullanımlarını değil bütünsel bir dağılım ile dilin genel kullanımlarını kapsamaktadır. Bu özelliğe paralel olarak eşdizimliliklerin birçok durumda nedensizlik sergilediğini söylemek mümkündür.” (Gündoğdu, 2019, s. 457).

Çalışmada bazı durumlarda eşdizimlilik oluşturan sözcüklerin anlam değeri değişmeden yer değiştirdiği de (*gönül ve göz / göz ve gönül*) görülmüştür, örneğin aşağıdaki beyitlerde *gönül* ve *göz* sözcükleri yan yana olmakla birlikte dizimi oluşturan sözcüklerin yer değiştirdikleri, ancak yakın anlam değerine sahip oldukları görülmektedir:

Yûnus imdi sen Hakk'a ir dün ü gün gönlün Hakk'a vir
Gönül gözi görmeyince bu baş gözi görmeyiser

Eyâ gâfil aç gözünü gönlün yavlak uzatmağıl
Bakğıl kendü dirliğüne kimse 'aybın gözetmegil

Bazı durumda aynı beyitte olmakla birlikte araya başka sözcüklerin de girdiği görülmüştür, aşağıda *cân vermek* eşdizimliliklerinin arasına başka sözcükler girmiş, ancak diğer kullanımlarda görülen anlamın değişmediği görülmektedir:

*Cânını şükürâne vire yüzün ayaklara süre
Erenler gönline gire Hak'dan haber soran kişi*

N'iderüz dirlik suyun biz cânı yağmaya virdük

Eşdizimli iki sözcük arasına başka ekler de girmiş olabilir, ancak aynı anlam değeri varsa bu tür yapılar da eşdizimli kabul edilmiştir:

*Benüm gönlüm gözüm ışkdan toludur
Dilüm söyler yari yüzüm suludur*

Çalışmada ele alınan her sözcük (*kalp, dil (Far.), hatır/hâtır, gönül, yürek ve cân*) önce Yunus Emre Divanı'nda kullanıldığı anlamı içeren açıklamalar, Güncel Türkçe Sözlük (GTS) ve Kubbealtı Lugatı'ndan (KB) alıntı ile açıklanmıştır. Daha sonra da bu sözcüklerin edebiyatta ve Yunus Emre Divanı'nda nasıl karşılık buldukları hakkında da bilgi verilmiş, bu sözcüklerle verilen mesaj üzerinde durulmuştur. Eşdizimli alt başlıklarda ise sayet ilgili yapıyla ilgili KB'de bir açıklama var ise onlar da verilmiştir.

Bulgular ve Tartışma

Kalp

Kalp, GTS'de “*isim, mecaz Sevgi, gönül.*” şeklinde, KL'de ise “*İman, sevgi ve nefretin, iyi ve kötü bütün duyguların, anlayış, duyuş, sezış yeteneklerinin kaynağı olduğu kabul edilen, insanın mânevî varlığının merkezi, gönül. s. Karnı açlardan ziyâde kalbi açlara acırım (Cenap Şahâbeddin). Kalp gözü, s. İnsanda bir şeyin gerçeğini ve anlamını sezen, anlayıp kavrayan güç, gönül gözü, basîret, s. Ey Şinâsî içimi havf-i ilâhî dağlar / Sûretim gerçi güler kalb gözü kan ağlar (Şinâsî).*” şeklinde tanımlanmıştır.

Vücuda kan pompalayan hayati bir organımız olan kalp, Arapça ters çevirmek, alt üst etmek anlamlarına gelir. Kalp bu anlamın ötesinde edebiyatta *gönül* anlamında kullanılmaktadır. Yunus Emre Divanı'nda bu yönüyle ele alınmıştır. Elde edilen verilere göre de *kalp* sözcüğü yerine daha çok *gönül* sözcüğünün tercih edildiği görülmüştür. Yunus Emre Divanı'nda kalp sözcüğünün yalnızca dört yerde geçtiği ve bunların da hiçbirisinin eşdizimli olmadığı görülmüştür. Bu dört beyit aşağıda gösterilmiştir:

1

Yoldan haber sorarlar eydürem inanurlar

Kalbüm sâfi sanurlar vay ne düşvâr iş benüm

2

Gel beri kulum diyüp kalbüne nazar salup

Câm-ı ebedî sunup hayrân olasın birgün

3

Her kime kim dervîşlik bağıslana

Kalbı gide pâk ola gümüşlene

4

Mine'l-kalbi ile'l-kalb yol var dimişler erler

Her gönülden gönüle rast togru yol degül mi

Dil

Dil, GTS'de “*dil (III) isim, Farsça dil, s. Gönül, yürek.*” şeklinde KL'de ise “*(Eski Türk. tıl > til > dil) (Fars. dil) Gönül, yürek, s. Oldum garîk-i bahr-ı hatâ ey dil el-aman (Fitnat Hanım)*” şeklinde tanımlanmıştır.

Aşağıda da görüldüğü üzere Farsça *gönül* anlamına gelen dil sözcüğü, bu anlamıyla yalnızca 3 yerde geçmiş, bu kullanımlarda da herhangi bir eşdizimlilik tespit edilmemiştir. Bu da bize Yunus Emre'nin şiirlerinde Türkçe *gönül* sözcüğü yerine Farsça *dil* sözcüğünü tercih etmediğini göstermektedir. Gezgin bir derviş olarak geniş halk kitlelerinin arı duru Türkçesini bu kitlenin rahatlıkla anlayabileceği şekilde şiirine taşıdığı görülmektedir. Türkçe *gönül* yerine yalnızca üç yerde Farsça *dil* sözcüğünü kullanmış, bunun nedeni ise şiirde ölçüyü tutturmak için ve cümlenin akışına göre yaygın bir kullanımı olduğu için tercih ettiği görülmektedir.

5

Dildâr için **dil** *şehrini* pâk eyle arıt gayrıdan
Zirâ ki sultân tahtıdur bunda komazlar zâgları

6

Kanca vardun iy 'âkil bir ağızdan cümle **dil**
Cüz'iyât-ı müselsel haber virür 'akl-ı kül

7

Eyyüb'am **dil** mübtelâyam derde dermân isterem

Hatır / Hâtır

Hatır, GTS'de "*İsim Gönül, kalp, s. Sakın hatırını kıracak bir şey söyleme.*" şeklinde KL'de ise "Hatır – Hâtır (خاطر) i. (Ar. *huṭūr* 'akla gelmek' ve *hâṭir* 'kalp'ten *hâṭir*) Gönül, duygu, his, s. *Hatıra dokunup yıkıcı olma* (Karacaoğlan)" şeklinde açıklanmıştır.

Aşağıda görüldüğü üzere Yunus Emre divanında *hâtır* sözcüğü gönül anlamında iki beyitte üç kez geçmiş, ancak bunlardan yalnızca iki tanesi *hatır sormak* şeklinde eşdizimlilik oluşturmuşsa da en az üç örnek olması gerektiği için eşdizimli olarak alınmamıştır. Bir sözcüğün Türkçesi var ise Yunus Emre onu tercih etmektedir. Burada halkın dilinde yaygın olarak kullanılan ve bir kimseyle yakından ilgilenmek, hâlini hatırını sormak anlamlarına gelen *hatır sormak* sözcüğünü tercih etmiştir. Bu yapı ifade ettiği anlam ezgisi ile yaygın bir eşdizimlilik oluşturduğu için tercih etmiştir, ancak bu anlam ezgisinin, gönderimin dışındaki yerlerde daha çok *gönül* sözcüğünü tercih ettiği görülmektedir.

8

Görmege gelenleri **hâtırın** soranları
Sevgili yârânları görmez olasın birgün

9

Ben garîbün **hâtırını** sormaga geldi şol sanem
Düzdi gönül sınıgını **hâtır** ziyâret eyledi

Gönül

Gönül, GTS'de "*İsim Sevgi, istek, düşünüş, anma, hatır vb. kalpte oluşan duyguların kaynağı, s. 'Gönüllerin birbirine kaynaştığı o günler millî bayramlarımızdan biriydi.'* - Orhan Seyfi Orhon" şeklinde KL'de ise "İman, sevgi ve nefretin, iyi ve kötü bütün duyguların kaynağı olduğu kabul edilen kalbin mânevî yönü, yürek, dil, s. *Estikçe bâd-ı subh perîşansın ey gönül / Benzer ki esîr-i turra-ı cânansın ey gönül* (Nedim'den)" şeklinde açıklanmıştır.

Gönül sözcüğü kalbin manevi yönünü temsil eder. Bu anlamı yakın gönderim ile kalp sözcüğü de ifade etse bile *gönül* sözcüğünün baskın bir şekilde tercih edildiği görülmektedir. "Farsça dil, derûn; Arapça kalb, hâtır; Türkçe yürek kelimeleriyle de karşılanan gönül Türk edebiyatının divan, halk ve dinî-tasavvufi mahsullerinin en önemli ve en çok işlenen konularından biridir... İmanın ve küfrün merkezi kalptir. Kalp iman nuru ile

dolduğunda *gönül*, inkâra ve küfre yöneldiğinde ise *nefistir*. Gönül ulviyete, nefis süfliyete yönelir. Mâna âlemini kuşatan gönül, Hak yolcusunun varacağı son merhalemdir.” (Kurnaz, 1998, s. 151). Tasavvufta *gönül*, insan kalbinin rahmânî yönünü temsil eder, süflî yönünü ise *nefis* temsil eder. Tasavvufta gönül sözcüğü değişik sözcüklerle birlikte kullanılır, ancak daima olumlu anlamda kullanılır. “Türk tasavvuf edebiyatında kalp ve dil terimlerinin yanında Türkçe gönül kelimesi de kullanılmış, bazı tasavvufi kavramlar bu terimle ifade edilmiştir. Genellikle gönül ‘tasavvuf, gönül ehli de ‘sûfiler’ anlamına gelir. Gönül haline varmak râbıta ve murakabe halinde olmak demektir.” (Kurnaz, 1998, s. 152).

Çakıroğlu, *Gönül Çalabun tahtı gönüle Çalab baktı / İki cihan bed-bahtı kim gönül yıkarısa* beyitinden hareketle Yunus’ta gönül sözcüğünün değişik anlamları olduğunu belirtir. Bunlardan birisi “Cenab-ı Hakk’ın insanda tecelli ettiği yer, tasavvufi aşkın kaynağı kısacası aşkın tecelli ettiği yerdir”. (2013, s. 2). Yunus, insan gönlünü Allah’ın tahtı olarak görür; gönül, insanın Allah ile bulunduğu yer olarak görüldüğü için aynı zamanda Ka’be’dir. Bu nedenle gönül kıran gerçekte Allah’ı incitmiştir. İşte bu yüzden kim gönül yıkarırsa o kimse her iki dünyada da bedbahttır. Yunus Emre de gönül yapmayı hacca gitmekten daha üstün görmüştür.

Mademki gönül, insanda Allah’ın tahtıdır, insan gönlünde mâsivânın (Allah’tan başka her şey) yeri yoktur.

*Sekiz uçmağun hûrisi eger bezenüp geleler
Senün sevgünden özgeyi gönülüm hiç kabûl itmeye.*

Yunus Emre, gönül tahtının sultanı olarak Allah’ı görür, ancak Peygamber Efendimiz (SAV) de gönlümüzde yer eylemiştir, bu nedenle ona ümmet olan, onun yolundan giden cehenneme girmez.

*Gönüllerde yir eylemek Muhammed’e gelmişdurur
Mustafâ’ya ümmet olan tamuda karâr eylemez*

Aşağıda söylendiği gibi akıl ve gönlün her ikisi de insanda bulunmalı, bu durumda düşman zarar veremez. Yunus Emre şairlerinde yeri geldikçe aklı üstün tutmuştur, ancak O, akıl şairi olduğu kadar aynı zamanda gönül şairidir.

*Eger ‘akıl başdayısa gönülde ol tuşdayısa
İkisi bir işdeyse düşman bana kâr eylemez*

Kabe maddi manada Allah’ın evidir (beytullah), Müslümanların kiblesidir, manevi olarak ise insan gönlü Allah’ın evidir. Alemlere sığmayan Allah, insan gönlüne sığımıştır. “Kabe, maddi ve dışa ait bir mekân buna karşılık gönül ise manevi ve ‘iç’e, öze ait bir mekândır. Bununla birlikte Kabe’de şekle dayalı uygulamalar ve ritüeller söz konusu iken gönlünde içsel bir yolculuk söz konusudur. Yunus burada Kabe ve gönlü kıyaslar ve Allah’ın kullarının gönlünü mesken tutması gerçeğinden hareketle gönlü daha ‘yeğ’ kabul eder. *Gönül mi yig Ka’be mi yig eyit bana ‘aklı iren / Gönül yigdür zira ki Hak gönülde tutar turakı (366 / 7)*” (Akbalık, 2013, s. 23).

Yunus Emre Divanı’nda *Gönül* sözcüğünün 277 yerde geçtiği tespit edilmiştir. Ancak bu çalışma gönül sözcüğünün yalnızca eşdizimlilik oluşturduğu beyit ya da dörtlüklerle sınırlandırılmıştır. “Yunus Emre’nin şairlerinde ‘gönül’ farklı telakkilerle karşımıza çıkmaktadır. Allah’ın ve aşkın tecelli ettiği bir mekân olarak gönül en çok Hak ve aşkla birlikte anılmaktadır.” (Tatçı, 1990, s. 237). Divan’da *gönül* sözcüğünün eşdizimlilik kurduğu yapılar şunlardır:

Gönül / göz (gönül gözü)

KL'de gönül gözü “Mânevî temizliğin ve olgunluğun insana verdiği uyanıklık, gördüğü şeyin gerçeğine varma hassası, kalp gözü, sağ görü, basîret, s. *Uyan gafletten aç gönül gözünü / Cenâbından yana dönder yüzünü* (Aziz Mahmud Hüdâyî).” şeklinde açıklanmıştır.

Yunus Emre gezginci bir dervîştir. Onun şiirlerinde tasavvufî bir esinti bulmak mümkündür. *Gönül gözü* de onun en fazla kullandığı tasavvufî kavramlardan birisidir. Olgun müminlerde bulunan önsezi yeteneğidir. Nefsin eğitilmesi ile belirli basamakları aşmasının bir sonucu olarak, insanın hayata sırf akılla bakmak yerine sezgilerle de bakabilme yetisidir. Dünyaya maddi gözlerle bakmaktan ziyade mânâ yönüyle de bakabilmektir. Bu da gönül gözü ile bakabilmekle mümkündür. Bu yüzden İnsanın maddi gözüne *basar*, kalp/gönül gözüne de *basîret* denilmiştir. Gönül gözü ile görmek duyu organı ile maddi olarak görmekten öte ruhun incelenmesi ve eğitilmesi ile ortaya çıkan bir melekedir. İnsan beden gözü ile dünyayı görür, aklıyla kavrar, ancak o gerçekliğin arkasında görünmeyeni *gönül/kalp gözü* ile görür. Gönül ehli insanların “Kalpten kalbe bir yol vardır görülmez” dedikleri de işte budur. Bazı hâller maddi gözle görülmez, ancak gönül gözü ile görülür. “Mutasavvıflar, insanın dış âlemi gören bedendeki iki gözüne karşılık kalbin de iç âlemi gören iki gözü bulunduğunu kabul eder ve buna *aynü'l-kalb, dîde-i cân, çeşm-i bâtın-bîn, mârifet gözü* ve *kalp gözü* gibi isimler verirler. Bedendeki göz maddî âlemdeki varlıkları, olayları, renkleri ve şekilleri gördüğü gibi gönül gözü de dış âlemdeki eşya ve olayların iç yüzünü ve mânevî âlemdeki hakikatleri görür. Bedendeki göz insanlarla hayvanlar arasında müşterektir, fakat kalp gözü insanlara mahsustur. Basîret gözü her insanda kuvve halinde vardır. Bazı kimselerde bu göz Allah vergisi (vehbî) olarak doğuştan açık olursa da çok defa his perdesiyle örtülü olduğundan onu mücahede ile açmak gerekir.” (Uludağ, 1992, s. 103).

Yunus Emre divanında *gönül* ve *göz* sözcükleri 12 yerde eşdizimlilik oluşturmuştur. Burada her iki sözcük genellikle yan yana olmakla birlikte beyit içerisinde farklı yerlerde oldukları da görülmüştür. Yalnızca bir yerde (19. örnek) *gönül gözü* yerine eşanlamlı ve eşgönderimli *cân gözü* kullanılmış, ayrıca aynı beyitte *gönül* sözcüğü de geçmektedir.

10

Yûnus imdi sen Hakk'a ir dün ü gün gönlün Hakk'a vir

Gönül gözi görmeyince bu baş gözi görmeyiser

11

Dünyâ gözün rûşen idüp gönül gözün kör eyledün

Zulmet tolcak gönlüne 'ışk n'eylesün senünile

12

Gönül gözi bîdâr durur her kanda baksam yâr durur

Kimde 'akıl-fehim vardur ol bilür benüm sözümü

13

Üçüncisi ma'rifet cân gönül gözün açar

Bak ma'nî sarâyına 'Arş'a degin yücesi

14

Ta'n idersin 'aşıklara gönül gözi açıklara

Uymışsın münâfıklara sîdka gelmeyesin bigi

15

Benüm gönlüm gözüm 'ışkdan toludur

Dilüm söyler yari yüzüm suludur

16

Şükür Hakk'a kim dost bize eyitdi dost yüzine bak

Açdum ben de **gönlüm gözün** sultânımı gördüm mutlak

17

N'itsün bu Yûnus n'itsün bu yola niçe gitsün

Gönlini sana virüp **gözlerin** humâr itsün

18

İçün taşun murdâr iken 'ışk n'eylesün senünile

Gönlün gözi uyur iken 'ışk n'eylesün senünile

19

Cân gözi anı gördi dil andan haber virdi

Cân içinde oturdu **gönlümi** 'Arş eyledi

20

Ol dost açdı **gözümü** gösterdi kendözümü

Gönlümdeki râzımı söyledüm dile geldüm

21

Benüm **gönlüm gözüm** 'aşkdan doludur

22

Eyâ gâfil aç **gözini gönlün** yavlak uzatmagıl

Gönül şehir / ev (Gönül şehri/evi)

Gönül evi KB'de "*Dil hânesi, s. Gönül evi, gönül, s. Gözden nihân olsa hüsn ü cemâlin / Muhabbetin çıkmaz dil hânesinden* (Erzurumlu Emrah)." şeklinde tanımlanmıştır.

Kalbin maddi ve manevi olmak üzere iki yönü vardır. Maddi olarak vücudumuza kan pompalayan en önemli organımızdır, bu yönü işaret etmek üzere *yürek* de kullanılır. Kalbin bir de şuur, idrak, vicdan gibi irfani olgunluğu ifade eden rabbani melekeleri vardır ki bu da kalbin manevi yönüdür, buna da *gönül* denir. İnsan gönlüne *beytullah* (Allahın evi) da denilmiştir. İnsan hem âlem-i sugradır (küçük bir kâinat) hem de gönlü sayesinde âlemleri içine alan nüsha-i kübradır (kâinat). Gönül iyi veya kötü bütün duyguların merkezidir, bu nedenle eğitilmeli, arındırılmalıdır.

Bazı beyitlerde *gönül* ile *ev* birlikte geçer. Çünkü marifetin tecelli edeceği yer *gönül evi/şehridir*. Yunus'a göre Allah, gönül evini/şehrini "insanın bedeni ve ruhu arasında, maddî ve manevî dünyanın birleştiği yerde, şehir sembolüyle ifadelendirilen kalbi, gönül şehrini yaratmıştır." (Okudan, 2012, s. 269). Yunus Emre divanında Türkçe *gönül* sözcüğüne karşılık gelen Farça *dil* sözcüğü ve yine yakın anlamlı *cân* sözcüğü ile toplam 6 yerde yakın anlamlı eşdizimliliğe rastlanmıştır. Bu kullanımlarda dikkat çekici olan taraf, bu farklı sözcüklerle yakın anlamlı gönderim yapılmış olmasıdır. Bu nedenle aşağıdaki beyitlerde *gönül şehri, gönül evi, dil şehri* ve *cân evi* eş anlamlı eşdizimlilik oluşturmuşlardır.

23

Ma'rifet **gönül şehri** makâmun bulur fakrı

Bahrî gerekdür bahrî bu ma'rifet içinde

24

Girdüm **gönül şehrine** taldum anun bahrine

'İşkıla seyr iderken iz buldum cân içinde

Yunus Emre *gönül* sözcüğünü *ev* sözcüğü ile de kullanmış, böylece gönlü Allah'ın evi olarak nitelendirmiştir. "Tanrının insandaki yegâne tecelligâhı olarak anlam ve kutsiyet kazanmıştır." (Akbalık, 2013, s. 28).

25

Zinhâr **gönül evinde** tutma yavuz endişe
Biregüyçün kuyı kazan 'âkıbet kendü düşe
26

Evvel kapu şerî'at geçse andan tarîkat
Gönül evi ma'rifet 'ışk hakîkat içinde

Aşağıda ise gönül şehri/ evi yerine eşanlamlı cân şehri ve Türkçe gönül sözcüğünün Farsça karşılığı olan *dil* sözcüğü ile *dil şehri* eşdizimlilikleri görülmektedir. Bu örnekler de yakın anlamlı gönderim yapılarak oluşturulmuş ezdizimliliklerdir.

27

Dostdan yana giden kişi kendözinden geçmek gerek
Dost yagmâlar cân **şehrini** alur **gönül kal'asını**

28

Dildâr için **dil şehrini** pâk eyle arıt gayrıdan
Zîrâ ki sultân tahtıdur bunda komazlar zâğları

Yürek

Yürek, GTS'de "İsim, mecaz Herhangi bir şeyden çekinmeme, korkmama, yüreklilik, korkusuzluk, cesaret, s. *Bu iş yürek ister.*" şeklinde KL'de ise "İnsanın bütün duygularının kaynağı ve mânevî varlığının merkezi, gönül, s. *Çehre yüreğin aynasıdır derler* (Ahmed Midhat Efendi). *În de a'mâkına bir bak ne derinmiş o yürek / Dalgalandıkça içinden taşan îman denizi* (Mehmet Âkif'ten). *Hayat, aşk, iyilik, cesâret / Ne varsa bu yürektedir* (Câhit S. Tarancı)" şeklinde açıklanmıştır.

Arapça *kalp* ile eşanlamlı olan Türkçe *yürek* rahmani duyguların hâkim olduğu bir yer olarak görülmektedir. Yürek sözcüğü gönümüzde de vicdanın sesidir, yüreğinin sesini dinlemek vicdanlı olmak demektir. Aşk, yürekte bir ateştir, bu nedenle *yürek yarası* aşka giriftar olduğunu gösterir. Yunus Emre Divanı'nda yürek sözcüğü *ok, od, aşık/ışk* sözcükleri ile eşdizimlilik oluşturmuştur.

Yürek / aşk

Aşkın yürekte bulunduğu düşünülür, bu nedenle *yürek* ile *aşk* da eşdizimli sözcüklerdir. Ayrıca Yunus Emre bazı beyitlerde aşk sözcüğünün yerine daha önce geçtiği için atıfta bulunmak üzere zamir de kullanmıştır, örneğin aşağıda aşk yerine *bu yol* sözcüğünün kullanıldığı görülmektedir. Bu eşdizimliliğe yalnızca dört yerde rastlanmıştır. Burada dikkat çekici hususlardan birisi de ikili eşdizimliliklerde nadiren görülen araya sözcük girme durumunun *yürek* ve *aşk* eşdizimli örneklerinin tamamında görülmüş olmasıdır. Yürek sözcüğünün temel anlamı insan vücuduna kan pompalayan organ, kalptir. Edebiyatta ise soyut bir kavram olan aşkın mekânı olarak görülmektedir, bu noktada gönül sözcüğü ile yakın gönderimde bulunmakta, ancak gönül sözcüğünün gönderim alanı dışında farklı anlamları karşıladığı görülmektedir. Her ikisi de Türkçede eski zamanlardan bu yana kullanılan bu sözcüklerin farklı gönderimleri ve ezgilerinin olduğu, bu nedenle de birbirlerinin yerlerine kullanılmadıkları görülmektedir.

29

Nazarun bin cân alur derdün **yürekde** kalur
Gören kendüden varur '**âşika** kıyan mısın

30

Anun '**ışkı** şarâbın nûş idelden

İrişür **yüregüme** yâre karşı

31

Benzüm sarı gözlerüm yaş

Bagrum pâre **yüregüm** baş

Hâlüm bilen dertlü kardaş

Gel gör beni **'ışk** n'eyledi

32

Bu yola yarak gerek eksük gerek çok gerek

Key demür **yürek** gerek bu sarı yola giresi

Yürek / 'ışk odu

Yürek ile 'ışk/aşk odu (aşk ateşi) arasında 6 yerde eşdizimlilik görülmüştür. Burada "aşk odu"nun yüreği yaraladığı görülmektedir. Aşk odu yani aşk ateşi yandığı müddetçe aşk devam eder, bu nedenle her ne kadar yüreği yaksa da aslında aşk ateşinin sönmeye istenmez. Bütün sermaye aşkın ateşinin için için tütmesindedir. Son beyitte ise *aşk* yerine eşanlamlı *muhabbet* sözcüğü ile eşgönderimli eşdizimlilik oluşturmuştur.

Aşağıdaki 6 örneğin dördünde *yürek* ile *aşk odu* arasına başka sözcükler girmiştir, bu da bize ikili eşdizimliliklerde nadir olarak görülen araya başka sözcük girme durumunun üçlü eşdizimliliklerde yaygın olduğunu göstermektedir.

33

İy dost senün **'ışkun odı** cigerüm pâre baş kılur

'İşkundan yanar **yüregüm** yandugum bana hoş gelür

34

'İşkun odı yüregümde neler eyler neler eyler

Bugün bir 'âşkı gördüm bu derdümden haber söyler

35

'İşkun odı yüregümde yandugına 'âlem tanuk

Kanda bir od yanarısı nişânı var düttün tüter

36

'İşkun odı düşdi câna eritdi **yürek** yağını

Kesdi hevâsetün kökin **oda yandurdu** bâğını

37

Yine yüzini gördüm yine **yüregüm** yandı

Dost senün **'ışkun odı** yüregüme dayandı

38

Bu **mahabbet odı** benim **yüregümde** yana durur

Denize gark olurısam söynüp hatâ kılmaz benim

Yürek / 'ışk oku

Yürek ile 'ışk/aşk oku arasında 3 beyitte eşdizimlilik görülmüştür. Burada aşk okunun yüreği yaraladığı görülmektedir. Ancak bu yaralanma kötü bir durum olarak görülmemekte, insanı bir derde giriftar eyleyen, onun için her türlü çileyi çekmeyi göze alıran, ilk hareketi sağlayan (müteharrık) bir durum olarak görülmüştür. Bu üç sözcükten *yürek* ile *aşk oku* arasına üç beyitten ikisinde başka sözcükler girmiştir, bu da bize tıpkı yukarıda "yürek / aşk odu" örneğinde olduğu gibi ikili eşdizimliliklerde nadir olarak görülen araya başka sözcük girme durumunun üçlü eşdizimliliklerde ise yaygın olduğunu göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

39

*İy Yûnus sen dostunun cefâsına katlangıl**Yüregine 'ışk okın urmayan 'âşik midur*

40

*'İşkun okı demreni dokınur yüregüme**'İşk için ben öleyin demren kayusu degül*

41

*Şöyle delü olmuşam bilmezsin dünden günü**Yüregümde işledi 'ışk okının yaresi***Yürek / yanmak (yüreği yanmak)**

Yüreği yanmak KL'de "**Yüreği yanmak**, s. Felâkete uğrayıp büyük bir acı duymak, s. *Cayır cayır yüreğim yanıyor* (Hüseyin R. Gürpınar)" şeklinde açıklanmıştır.

Yürek ile *yanmak* arasında da 6 yerde eşdizimlilik görülmüştür. Yüreğin yanması da tıpkı aşk okı ile yaralanması gibi olumsuz bir durum değildir. Aşk ehlinin olgunlaşması için manevi olarak yanması gerekmektedir. Çünkü aşka giriftar olanın yüreği yanar, "*İşkundan yanar yüregüm yandugum bana hoş gelir*" yandıkça muhabbet artar. Aşağıdaki ilk beş beyitte yüreği yanmak, aşk ateşiyle yanmak anlamındadır, 6. beyitte ise yüreği yanmanın sebebi aşk değil ölümdür. *Yürek* ve *yanmak* eşdizimliliklerinde dikkat çeken husus, 6 örneğin 1 tanesinde gönderimin farklı olmasıdır. İlk 5 örnek aşkın ateşine gönderim yapmaktayken, 6. örnekte ölümün verdiği acıya gönderim yapılmaktadır.

42

*Yandı yüregüm dutuşdı bagrum cigerüm kebâb durur**'Âşıklarun şerbetleri bu derdüme sebep durur*

43

*'İşkuna düşenlerün yüregi yanar olur**Kendüyi sana viren dükeli işden geçer*

44

*Bu mahabbet odı benüm yüregümde yana durur**Denize gark olurısam söynüp hatâ kılmaz benüm*

45

*İy dost senün 'ışkun odı cigerüm pâre baş kılur**'İşkundan yanar yüregüm yandugum bana hoş gelir*

46

*'İşkun odı yüregümde yandugına 'âlem tanuk**Kanda bir od yanarısâ nişânı var dütiün tüter*

47

*Alur yigidiün hâsını döker gözlerin yaşını**Mecnûn ider anasını yüreklerin yakar ölüm***Cân**

Cân, GTS'de "*İsim Gönül*, s. '*Çirkin bana kurban, ben de güzele / Can sever güzeli, maldan ziyade*' – Karacaoğlan" şeklinde KL'de ise "*İnsanın duygularını taşıyan iç âlemi, gönül, iç, yürek*, s. *Ol beni cân ile seven ümmetim* (Süleyman Çelebi). *Bilmek istersen seni / Cân içre ara cânı / Geç cânından bul anı / Sen seni bil sen seni* (Hacı Bayram Velî'den). *Kadın kadıncığa benziyorlar. İkisini de canım sevdi* (Hüseyin R. Gürpınar). şeklinde açıklanmıştır.

Sözlüklerde de görüldüğü üzere cân sözcüğünün çok değişik anlamları vardır. Edebiyatta daha çok manevi değeri yüksek arzulara kavuşmak için cân feda edilmesidir. “Sözlükte ‘rüzgâr, nefis, ruh, beden hayatiyetini sağlayan ana unsur’ mânalarına gelmekte ve Türkçe’de daha çok son iki anlamda kullanılmaktadır... Divan edebiyatının hayal ve remiz dünyasında can, genel olarak varlığı bilinen fakat gözle görülüp elle tutulamayan bir özelliğindedir.” (Uzun, 1993, s. 138). Cân elle tutulamadığı için uçucu kabul edilmiş, bu yönüyle kuşlara benzetildiği de olmuştur. Cân sözcüğünün sevgili yerine de kullanıldığı görülmektedir. “Zaten can sevgiliye aittir. Fuzûlî’nin, *Cânı cânân dilemiş vermemek olmaz ey dil / Ne nizâ eyleyelim ol ne senindir ne benim* beyti bunu anlatır. Can bazan sevgili yerine kullanıldığından şiiirlerde ‘ey can’ veya ‘cânâ’ hitabına sık sık rastlandığı gibi sevgilinin bir diğer adı olan ‘cânân/cânâne’ de çok zikredilir... Cânânsız can, cansız ten gibidir.” (Uzun, 1993, s. 138). Tasavvuf şiiirinde çok geniş bir kullanım alanı olan bu sözcük “bazan Allah anlamında, bazan Resûlullah, bazan da şeyh için” (Uzun, 1993, s. 139). kullanıldığı da görülmektedir. Cân ile eşdizimlilik oluşturan sözcükler şunlardır:

Cân / almak

KL’de cân almak “Öldürmek, s. *Kirpiklerin hançer can alır gözün / Yüreğime koydum ateşin közün* (Karacaoğlan).” şeklinde açıklanmıştır. Cân ve almak sözcükleri hayatla, canlılıkla ilgilidir. İnsana cânı/hayatı veren Allah’tır, alacak olan da Allah’tır. İnsan fâni, Allah ise bakidir, bu nedenle fani olan cân sahibi bilir ki kendisine bu cânı bahşeden bir gün alacaktır. Bu nedenle cân ile almak sözcükleri eşdizimlilik oluşturmaktadır. Yunus Emre divanında 6 yerde cân ve almak sözcükleri eşdizimlilik oluşturmuştur. Bunların tamamında cân Allah uğruna, yalnızca onun rızası için verilmiştir. İlâhi aşka giriftâr olan, cânını onun uğruna seve seve vermesidir. Aslında cân terkedilirken cânâna vuslat söz konusudur. Bu nedenle cân seve seve verilmektedir.

48

*Nazarun bin cân alur derdün yürekde kalur
Gören kendüden varur ‘âşika kıyan mısın*

49

*Cân ne imiş dost yolına ‘âşık anı terkitmeye
Bu cânıla bin cân alur cânın Hak’a viren kişi*

50

*Cân hulkuma geldükde ‘Azrâil’i gördükde
Yâ cânımı aldukda âsân ola mı yâ Rab*

51

*Öldüğüm için gussa mı yirem
Ala cânımı yine yaradan*

52

*Yûnus kim öldürür seni viren alur yine cânı
Yarın göresin sen anı er nazarından gitmegil*

53

*Alaldan cânımı ‘ışk-ı İlâhî
Benem Mecnûn gibi âvâre karşı*

Cân / fedâ kılmak / fedâ olsun / kurban kılmak / cânundan geçmek

KL’de cân fedâ (kurban) “Çok beğenilen şeyler karşısında söylenir, s. ‘Dostluğun böylesine can fedâ.’ ‘Böyle hocaya can kurban.’ Yanındaki için ne dersiniz? –Bak ona can kurban (Yâkup K. Karaosmanoğlu’ndan)” şeklinde açıklanmıştır. Her kim âşık ise aşkı uğruna cânını feda etmelidir. Burada asıl eşdizimlilik oluşturan sözcükler cân feda kılmak iken aynı anlama gelen cân feda olsun, cân kurban olsun ve cânundan geçmek

sözcükleri de eşanlamlı olarak kullanılmıştır. Bunların hepsi de eşgönderimde bulunmaktadır. Yunus Emre Divanı'nda bu dört farklı dizimde dokuz eşdizimlilik tespit edilmiştir. "Gerçek aşk ve âşık candan geçebilmekle ölçülür. Fuzûlî'nin, *Âşık oldur kim kılar cânın fedâ cânânına / Mevl-i cânân etmesin her kim ki kıymaz cânına* beyti bu düşüncenin âdeta darbimesel haline gelmiş bir ifadesidir." (Uzun, 1993, s. 138). Yunus Emre de *Sen cânundan geçmeden cânân arzû kılursın* diyerek ilahi aşka, cânâna vasıl olmak için cân fedâ etmek gerektiğini belirtmektedir. Aşağıdaki beyitlerde şair, bu çileli yoldan (aşk) ve yolculuktan büyük bir hoşnutluk içinde, bu nedenle *buldum ballar balını kovanım yağma olsun* misali cânını feda eylemektedir. Bu yolda seve seve cân vermek söz konusudur. Hatta cân vermenin az bile olacağı düşüncesi hâkimdir. "O, ne güzel Mevlâdır ne eşi bulunmaz yardımcıdır." (Enfal 40). Kur'an-ı Kerim'de de ifade edildiği üzere Yunus Emre de "Uğruna cân feda edilecek yâr/dost var mıdır?" diye sorar ve cânın ancak Allah için feda edileceğini belirtir. Aşağıda yalnızca dörtlükte Allah dışında bir varlığa cân feda edilmekte, onlar da Allah dostu dervişler oldukları için.

54

*Zamân bî-vefâları cefâ kılur Yûnus'a**Bir togru yâr bulıcak **fidî** kılur cânını*

55

*İşde bir yâr bulasın cânun **fidî** kılarsın**İnkârıla gelenler erün yoldaşı degül*

56

*'Aceb degül senün için ger cân **fidî** kılurısam**Senün varlığını cân yiter hoşdur cânı suz kalurısam*

57

*Ben sevdüğüm ma'sûkayı sen dahı bir görseyidün**Virmeyedün bu öğüdi **fidâ** kılardun sen cânı*

58

*Râzîyam ol oda ben günde bin kez yanarısam**Gör niçe cân **fidâ** kılur şem'i öninde pervâne*

59

*Yûnus kulun öğürsüz**Kimsesi yok yalunuz****Fidî olsun cânımız****Eve dervişler geldi*

60

*İy Tanrı'yı bir bilenler cân Hakk'a **kurbân** kılanlar**Ölü degüldür bu cânlar 'ışk gölinde yüze durur*

61

Sen cânundan geçmeden cânân arzû kılursın

62

*Aceb degül seniniçün ger cân **fedâ** kılurısam*

Yukarıdaki beyitlerde eşanlamlı/eşgönderimli sözcüklerle (*cân olsun / can kurban kılmak / cânundan geçmek*) eşdizimlilik oluşturulmuş. Dizimlerde sözcüklerin yer değiştirdiği ve araya başka sözcüklerin girdiği görülmektedir.

Cân / olmak

cân ve *olmak* eşdizimliliği *sevimli*, *hoş görünmek* anlamlarına gelmektedir. Tasavvufi anlamda bakılınca cân olmak, birbirine kuvvetli muhabbet bağı ile bağlanmaktır. Bu anlamda herkese cân denilmez, cân olan muhabbet yolunda maddi manevi her şeyini feda eder. Âşık olgunlaşmıştır, kendisine hasbî dost arar, bu

dostluğa cân olmak denir ki ölü gönlü bile diriltir, umman ortasında kalanı balık karnında sahil-i selamete çıkarır, gönül tahtına oturur... Onun uğruna cân feda edilir. Yunus Emre Divanı'nda 8 yerde cân ve *olmak* sözcükleri eşdizimlilik oluşturmuştur. Bütün beyitlerde açmazların hepsini çözen bir anahtar gibidir cân olmak.

63

*Evvel benem âhir benem cânlara cân olan benem
Azup yolda kalanlara hâzır meded iden benem*

64

*Ol cân kaçan öliser sen ana cân olasın
Ölmiş gönül dirile anda ki sen olasın*

65

*Eger 'ışkı seversen cân olasın
Gönüller tahtına sultân olasın*

66

*Bende bakdum bende gördüm benümile ben olanı
Sûretüme cân olanı kimdüğini bildüm ahî*

67

*Dâr olam girdâr olam ber-dâr olam Mansûr olam
Cân olam hem ten olam hem in olam hem ân olam*

68

*Gah batn-ı Hût içinde Yûnus'ula söyleşem
Geh çıkam 'Arş üzere bir cân olam Selmân olam*

69

*İy Yûnus imdi seniün 'ışkıla geçsün günün
Sevdüğün kişi seniün cânuna cân olsar*

Cân / virmek (Cân vermek)

KL'de cân vermek "1. Ölmek, s. *Sen Fuzûlî yâr yolunda can verirsen âkıbet / İşidenler diyeler "innâ ileyhi râciûn"* (Fuzûlî). *Gülün gölgesinde can verir bülbül* (Ali M. Arolat). 2. (Bir şey uğruna) Canını fedâ etmek, s. *Gerçi verir dilbere her kişi can / Ey Necâtî sana dilber can verir* (Necâtî Bey – Ş.A.D.). *Fethin daha bir ülkeyi parlattığı gündü / Biz uğruna can verdiğimiz yerde göründü* (Yahyâ Kemal). 3. Uğruna can fedâ edecek kadar çok istemek, canını vermek, s. *Gemi gelir yan verir / İskeleğe şan verir / Şu İstanbul kızları / Koca diye can verir* (Türkü – Ş.A.D.)" şeklinde açıklanmıştır.

İnsan aşk yoluna girince o yolda cân verir. Cân veren pervaneler, ışığa âşık olan pervanelerdir. Her âşık, maşuku uğruna gönüllü olarak cân verir. "İstirabın zirvesi ve sadakatın en yüce tasdik makamı ise maşuk uğruna cân vermektir. Bu durum sufi çevrelerde çokça yorumlanan 'ölmeden önce ölünüz' hadisiyle gerekçelendirilmiş, âşığın kendi varlığından geçmesi, nefsinden sıyrılması ve fena makamına ulaşması için şart görülmüştür. Âşık maşuktan gelen her şeye razıdır ve kayıtsız şartsız bir teslimiyet içindedir" (Öztürk, 2014, s. 35). Yunus Emre divanında 22 yerde cân ve *vermek* sözcükleri eşdizimlilik oluşturmuştur. Son örnekte 'cân vermek'le eşanlamlı ve eşgönderimli *dost yoluna îsâr olmak* kullanılmış, bu yapı da cân vermek ile eşanlamlı eşdizimlilik oluşturmuştur.

70

*Her kim tarîka gire gerek mâl terkin ura
Yola togrı cân vire bu tarikat içinde*

71

Ger togrı turmazısa mâl terkin urmazısa
Yola **cân virmezise** tuymaz sohbet içinde

72

'Âşık midur ol ma'sûk için **virmeye cânı**
'Âkil midür ol dünyeyile isteye anı

73

Kendüligin terkin ura senün yolunda **cân vire**
Sorisuz uçmaga gire sen sultâna iren kişi

74

Cânını şükrâne **vire** yüzün ayaklara süre
Erenler gönline gire Hak'dan haber soran kişi

75

İşidün iy yârânlar
Eve dervişler geldi
Cân şükrâne **virelüm**
Eve dervişler geldi

76

Eşkere kıldum bugün pinhânımı
Cân virüben buldum ol cânânımı

77

Ferhâd bu 'ışk yolında başın külünge tutdı
Hüsrev Şîrîn derdinden dosta **viridi cânını**

78

Cânını 'aşk yolına **virmeyen** 'âşık midur
79

N'iderüz dirlik suyn biz **cânı** yagmaya **virdük**
80

Diledi göre yüzün işide kendü sözün
Nazar kıldı bir kezin anda **cân viridi** bana

81

İşidürem sözünü göremezem yüzünü
Yüzünü görmeklige **cânım viresüm** gelür

82

'Ârif **cân virür** tuymaz yalancı mâla kıymaz
Yalanıla gerçeği berâber tutmayalar

83

Benem zârî kılan şol yâre karşı
Gönülден **cân viren** dildâre karşı

84

Yûnus miskîn kalmaz **câna virür** cânını kurbâna
Gelsen sığınsan Sübhân'a togru yola gitsen gönül

85

Dost elinden ölürisem güle güle girü gelem
Ganîmet görem bu demi **cân şükrâne virü** gelem

86

Dostdan bana haber geldi turayım andan varayım

Kurbânliga bu cânımı vireyim andan varayım

87

*‘İşkdür bu derdün dermânı ‘ışk yolına virdüm cânı
Miskîn Yunus dir yâ Ganî bir dem ‘ışksuz kalmayayın*

88

*Kimdür ki dost yüzün göre dost dost diyü cânın vire
Şolok dem ol dosta ire unıda cümle teşvîşi*

89

*Girçek âşık ol ola cân virmege ol ive
Dostıla bâzâr için niçe bin başdan geçer*

90

*Kanı girçek ‘âşık kanı gelün isteyelim anı
Bî-çâre Yunus’un cânı dost yolına îsâr olur*

Cân kuşu

KL’de cân kuşu, s. mec. “Can, ruh, s. *Can kuşu kafesten âkıbet uçar* (Pir Sultan Abdal).” şeklinde açıklanmıştır. *Cân kuşu* Yunus Emre Divanı’nda *ruh*, *ölüm* anlamlarına gelmektedir. Cân kuşunun uçup gitmesi, ölmek anlamında kullanılmıştır. Alttaki son beyitte *cân kuşu* yerine eşanlamlı ve eşgönderimli *ömür kuşu* kullanılmıştır. Beyitlerin tamamında cân kuşu, insanın faniliğine vurgu yapmaktadır. Malum insan sözcüğü unutmakla alakalıdır, bu noktada Yunus Emre insanoğlunu en zayıf yönü olan gafletten uzak durması hususunda uyarmakta, bunun için de insanın faniliğini bir an için bile unutmaması, gaflete düşmemesi gerektiğini belirtmektedir.

91

*Katreden deryâlar düzen cân kuşu pâ-bendin üzen
Yüz bin deryâları yüzen gel sürelüm bu çağları*

92

*Gider gönül teşvîşünü
Bezeme hoyrat nakşunu
Uçurmadın cân kuşunu
Gel ikrâr it erenlere*

93

*Benüm cânım bir kuş durur gevdem anun kafesidür
Dostdan haber gelicegiz bir gün uçar kuşum benüm*

94

*İy benüm ‘ömrüm kuşu kanda varasın birgün
Ecel avlayup yudar ele giresin birgün*

Sonuç

Yunus Emre bir aşk, sevgi ve gönül insanıdır. Bu kavramların insanda tecelli ettiği yerler olarak gösterilen *kalp*, *dil* (*Far.*), *hatır/hâtır*, *gönül*, *yürek* ve *cân* sözcüklerinin Yunus Emre Divanı’nda hangi sözcük(ler)le eşdizimlilik oluşturduğu incelenmiş, çalışmada 94 yerde eşdizimlilik tespit edilmiş, bunların 73’ünün yan yana 22’sinin de aynı beyitte, ancak araya sözcük alarak eşdizimlilik oluşturduğu tespit edilmiştir. Hem araya sözcük alma hem de yer değiştirme şeklinde eşdizimlilikler ise 8 yerde görülmüştür. Aşağıdaki beyitte hem unsurlar yer değiştirmiş (cân almak / alur cânı) hem de araya sözcük girmiştir (alur **yine** cânı).

Yûnus kim öldürür seni viren alur yine cânı
Yarın göresin sen anı er nazarından gitmeğil

Yunus Emre Divanı'nda *kalp* sözcüğü 5 yerde, *dil* ve *hatır/hâtır* sözcükleri ise 3 yerde geçmiş, ancak bu sözcükler eşdizimlilik oluşturmamıştır. Başka sözcüklerle en çok eşdizim oluşturan sözcük ise 5 eşdizimlilik (*cân almak, cân feda etmek, cân olmak, cân vermek ve cân kuşu*) ile cân sözcüğü olmuştur. Soyut kavramlar olan *kalp, dil (Far.), hatır/hâtır, gönül, yürek* ve cân'ın en fazla eşdizimlilik oluşturduğu yapı ise 48 sözcük ile cân olmuştur. Bu da bize aşk, sevgi ve muhabbetin Yunus'ta en çok cân sözcüğü ile ifade edildiğini göstermektedir. En fazla eşdizimlik örneği ise yine 5 farklı sözcükle (*cân almak, cân feda kılmak, cân olmak, cân vermek ve cân kuşu*) eşdizimlilik oluşturan cân sözcüğü olmuştur.

Konuşma dili ve diğer yazılı metinlerde oldukça yaygın kullanıma sahip olan eşdizimli bir yapı, Yunus Emre Divanı'nda şayet en ez üç yerde eşdizimlilik oluşturuyorsa eşdizimli kabul edilmiştir. Çalışmada ilginç verilerden birisi de aslında ikişer kez geçen, ancak birbiri ile eşanlamlı ve eşgönderimli şekilde bakılınca toplamda altı kez geçen *gönül şehri* eşdizimli kabul edilmiştir. Birbiri ile açıkça eşanlamlı ve oldukça yakın duygu değeri taşıyan *gönül evi (2), gönül şehri (2), dil şehri (1) ve cân şehri (1)* şeklindeki yapılar eşdizimli kabul edilmiştir.

Bulgularda ad+ad yapısında (*gönül/göz, gönül/shehir, yürek aşk, yürek/aşk odu, yürek/aşk oku, cân kuşu*) 6 eşdizimlilik, ad+eylem yapısında ise (*yürek/yanmak, cân almak, cân feda kılmak, cân olmak, cân vermek*) 5 eşdizimlilik elde edilmiştir.

Çalışmada incelenen sözcükler birbirlerine oldukça yakın anlam değeri taşımalarına rağmen, farklı sözcüklerle eşdizimlilik oluşturdukları, bu farklı yapıların da söylem ezgisi açısından oldukça farklı duygu değerlerine sahip olduğu görülmüştür. Bu nedenle yakın anlamlı olarak değerlendirebileceğimiz sevgi, muhabbet gibi kavramlar etrafında oluşmuş bu sözcüklerin (*kalp, dil (Far.), hatır/hâtır, gönül, yürek ve cân*), yakın gönderimli sözcükler olsalar da farklı nüansları ifade eden eşdizimlilikler olduğu görülmektedir. Aradaki bu ince anlam farkları büyük çoğunlukla farklı sözcüklerle kurulan eşdizimliliklerle ifade edildiği, bunların her birisinin de farklı duygu değerine sahip olduğu, birbirinin yerine ikame edilemediği görülmektedir. Örneğin aşk uğrunda fedakârlıkta bulunulacaksa seve seve “*Âşık mıdur ol ma'şûk için virmeye cânı*” dizesinde olduğu gibi cân vermek eşdizimliliği kullanılmakta, cân yerine *kalp, gönül* veya *yürek feda etmek* kullanılmamaktadır. Türkçede günlük dilde *kalp kırmak* ve *gönül kırmak* eşdizimlilikleri birbirine oldukça yakın duygu değerine sahiptir. Ancak Yunus Emre divanında ele aldığımız altı sözcüğün hiçbirisinin (*kalp, dil (Far.), hatır/hâtır, gönül, yürek ve cân*) bir diğerinin yerine kullanılmamış olduğunu görmekteyiz. Bu da bize dilde nedensiz olarak gösterilen eşdizimliliklerin büyük bir çoğunlukla farklı duygu değerine sahip oldukları, aynı deneyimleri yaşayan insanların ortak duyguları ifade etmek üzere uzlaşa halinde kavramsallattıkları, bu yapıların toplumsal bir ihtiyaca karşılık geldiği, herkesçe aynı duyguyu ifade etmek üzere kullanıldığı anlaşılmaktadır. Çalışmada ele alınan sözcükler, duygu değeri ve ifade ettikleri anlam bakımından incelenince milletlerin dahil oldukları medeniyet dairesini de gösterdiğini söyleyebiliriz. Bu yapıların Batı dillerinde tam karşılığı yoktur, tasavvuf kültürü çerçevesinde yüzyıllar önce teşekkül eden bu eşdizimli kavramlar, yüzyıllar içinde toplumun tamamına mâl olmuş, günümüzde de günlük dilimizde kullanılmaktadır.

Yunus Emre Divanı'ndan elde edilen *gönül* ve *yürek* sözcükleri ile ilgili eşdizimli yapılar duygu yoğunluğu açısından ortalama bir duygu değerine sahipken, cân sözcüğünün ise ortalama duygu değerinin üzerinde olduğu (*cân vermek, cân almak, cân feda etmek vb.*) görülmektedir. Cân sözcüğündeki bu duygu yoğunluğu ortalamasının çok çok üzerinde duyguları ifade etmede, daha fazla fedakârlık ve feragat ifade etmekte oldukça kullanışlı eşdizimli yapılar oluşturmuştur. *Gönül* sözcüğüne göre *yürek* ve *kalp* birbirine daha yakın, çünkü

daha çok kalbin maddi yönünü ifade ettikleri görülmekte, gönül de adeta bu iki sözcüğün orta noktasında daha çok bu kavramların manevi yönlerini ifade etmektedir. Günlük dilde kabaca eşanlamlı olarak nitelendirilen sözcüklerin gönderimleri yakın duygu değerine sahip olsa da aynı duygu değerine sahip olmadıkları için tam olarak eşgönderimde bulunmaları oldukça zordur. Bu nedenle eşanlamlı sözcüklerle oluşturulan eşdizimli yapıların aslında tam anlamıyla eşanlamlı olmadıkları, yakın anlamı oldukları görülmektedir. “yakınanamlılık ilişkisindeki sözcüklerin doğruluk koşulları ve önermeyi etkilediğini, bu bağlamda birbirinin yerine kullanılma olasılığı her zaman olmadığını belirtir. Bu açıdan alanyazında ‘eşanlamlı’ olarak adlandırılan yapıların büyük çoğunluğunun aslında yakınanamlılık ilişkisi kurduğu söylenebilir.” (Gündoğdu, 2019, s. 457).

Metinden elde edilen eşdizimli yapıların bir kısmı ikili (iki sözcük) bir kısmı da üçlü (üç sözcük) yapılardır. Metinden elde edilen 77 ikili eşdizimlilikten yalnızca 4’ü araya başka sözcük almış, bu da toplam ikili eşdizimliliğin % 5’inin araya farklı sözcük aldığını göstermektedir. Yine metinden elde edilen 18 üçlü eşdizimlilikten 8’inin araya başka sözcük aldığı, bu da üçlü eşdizimliliklerin % 44’ünün araya farklı sözcük aldığını göstermektedir. Bu da bize ikili eşdizimliliklerin üçlü dizimliliklere göre daha fazla araya farklı sözcük aldığını göstermektedir.

Kaynakça

- Akbalık E. (2013). Yunus emre’nin şiirlerinde ‘gönül’ imgesi, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 6(26), 20-28. Erişim adresi: http://turkoloji.cu.edu.tr/pdf/esra_akbalik_yunus_emre_gonul.pdf
- Eken, N. T. (2016). Eşdizimlerin saptanmasına ve betimlenmesine yönelik kuram ve aklaşımlar. *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 13, 28-47. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/mkusbed/issue/19579/209020>
- Gündoğdu, A. E. (2019). Eşdizimlilik görünümleri dilde bilişsel yapılanmaya ilişkin ne söyler? Türkçede ‘aşk, sevgi, sevdâ’ sözcüklerinin derlem temelli incelenmesi. *Söylem Filoloji Dergisi*, 4, 455-469. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/911123>
- İmer, K., Kocaman, A. ve Özsoy, S. (2011). *Dilbilim sözlüğü*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Kurnaz, C. (1996). Gönül. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (14), 150-152. Erişim adresi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/gonul-turk-edebiyati>.
- Okudan, R. (2012). Hacı bayram veli’nin şiirlerinde şehir metaforu. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2(16), 265-278. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/215328>
- Onat Çakıroğlu, T. (2013). Yunus Emre divanı’nda gönül. *Giresun Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi*, 9, 77-87. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/149878>
- Özkan, B. (2012). *Türkiye Türkçesinin eşdizim sözlüğü*, M. N. Önal (Ed.) IV. Uluslararası Dünya Dili Türkçe Sempozyumu bildirileri. II. (s. 93-102), Ankara. Erişim adresi: http://turkoloji.cu.edu.tr/pdf/bulent_ozkan_esdizim_sozlugu.pdf
- Öztürk, M. (2014). Klasik Türk edebiyatında can verme arzusu ve intihar. *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 11(27), 33-51. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/183356>
- Tatçı, M. (1990). *Yunus Emre Divanı- İnceleme*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

- Sert, G. (2019). Anlam alanı ve anlam ezgisi açısından eş anlamlı durum sıfatları: “muhtemel” ve “olası” örneği. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 8, 93-121. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/685494>
- Uludağ, S. (1992). Basiret, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (5), 103. Erişim adresi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/basiret-turk-edebiyati>.
- Uzun, M. İ. (1993). Can. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (7), 138-139. Erişim adresi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/can-turk-edebiyati>.
- Vardar, B. (2002). *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Multilingual Yayınları.

Extended Abstract

Purpose

Yunus Emre is a person of love, compassion and compassion. The study is limited to Yunus Emre's Divan only. The collocations of the words heart, dil (Far.), sake / sake, feeling, heart and soul, which are seen as the places where these feelings manifest in humans, are emphasized. Although these words have similar meanings in Turkish, each has different systematic uses and references. In the study, attention was paid to create collocation or synonymous structures at least 3 times in the divan in order for the words to be collocation, and the collocations that are widely used in daily language even today will not be considered collocations unless there are at least three. usage examples.

Design and Methodology

In the research, a literature review was made and document analysis was performed as a data collection method. The findings obtained from the research were analyzed using content analysis. Collocation is generally defined as “The presence of two or more units in the same sequence” (İmer et al. 2011, p. 121; Vardar, 2002, pp. 94-95). Collocations are generally considered from two different perspectives, the statistics-based approach and the meaning-based approach. Statistics-based approach accepts words obtained from the corpus according to a certain criterion and used side by side only as collocations, while semantic-based approach accepts words in this situation as collocation if they have the same semantic value in the context.

This study is limited to Yunus Emre's Divan, however, collocational words (heart, tongue (Far.), sake, heart, heart and soul) examined in this study are not unique to Yunus Emre. “The said uses include not only individual language uses, but also general uses of language with a holistic distribution. Parallel to this feature, it is possible to say that collocations show causelessness in many cases.” (Gündoğdu, 2019, p. 457).

In the study, in some cases, it was observed that the words forming collocations changed places without changing their meaning value (heart and eye / eye and heart):

Yûnus imdi sen Hakk'a ir dün ü gün gönlün Hakk'a vir

Gönül gözi görmeyince bu baş gözi görmeyiser

Eyâ gâfil aç gözüni gönlün yavlak uzatmagıl

Bakgıl kendü dirliğüne kimse 'aybın gözetmegil

Every word discussed in the study is explained with quotations from the Current Turkish Dictionary (Current Turkish Dictionary) and Kubbealtı Lugatı (KB). Afterwards, information was given about how these words found a response in literature and Yunus Emre's Divan, and the message given with these words was emphasized. In the collocation sub-headings, if there is an explanation in the KB about the relevant structure, they are also given.

Findings / Bulgular

Gönül

The word heart represents the spiritual aspect of the heart. It is seen that the word heart is predominantly preferred, even if the word heart expresses this meaning with close reference. In Sufism, the heart represents the merciful side of the human heart, while the nafs represents the lowly side.

The structures in which the word heart is collocation in the Divan are as follows:

Gönül / göz (gönül gözü)

The eye of the heart is one of the mystical concepts he uses most. It is the gift of intuition found in mature believers. It is to look at the world in terms of meaning rather than with material eyes.

Yûnus imdi sen Hakk'a ir dün ü gün gönlün Hakk'a vir

Gönül gözi görmeyince bu baş gözi görmeyiser

Yürek

Turkish heart, which is synonymous with the Arabic heart, is seen as a place where merciful feelings dominate. The word "heart" is the voice of conscience in our hearts, listening to the voice of the heart means being conscientious.

Yürek / 'ışk odu

As long as the fire of love burns, love continues, so even though it hurts the heart, it is not desired that the fire of love goes out.

İy dost senün 'ışkun odu cigerüm pâre baş kılur

'İşkundan yanar yüregüm yandugum bana hoş gelür

Cân

The word can has many different meanings in dictionaries. In literature, it is sacrificing one's life in order to achieve desires with high spiritual value. Since the soul is intangible, it is considered volatile, and in this respect it has also been compared to birds. Words that form collocations with jan are:

Cân / almak

The words can and take are related to life and vitality. It is God who gives life to man, and it is God who will take it. Man is mortal, God is eternal, therefore, the owner of a mortal soul knows that the one who gives it to him will take it one day.

Nazarun bin cân alur derdün yürekde kalur

Gören kendüden varur 'âşka kıyan mısın

Research Limitations

Yunus Emre is a person of love, affection and affection. The study is limited to Yunus Emre's Divan only. The collocations of the words heart, tongue (Far.), sake/hatır, heart, heart and soul, which are seen as the places where these feelings are manifested in people, are emphasized.

Implications

In the research, the collocations of 5 words used in Sufism in Yunus Emre's Divan were emphasized. Due to the limitations of this study, the Turkish equivalents of mystical concepts in Yunus Emre could not be discussed. With the studies to be done, it will be possible to determine what kind of collocations these concepts form in Turkish.

In Yunus Emre's Divan, it was examined which word(s) the words heart, tongue (Far.), sake/hatır, heart, heart and soul form collocations, collocations were determined in 95 places, 73 of them side by side and 22 of them have the same collocation. It has been determined that the couplet creates collocations only by adding words together. Of these, 13 are collocations in the form of displacement. Collocations in the form of both word insertion and substitution were observed in 8 places. In the couplet below, both the elements have changed places (can alma / alur canı) and the word has been inserted (alur **again** canı).

*Yûnus kim öldürür seni viren **alur** yine **câm**
Yarın göresin sen anı er nazarından gitmegil*

In Yunus Emre's Divan, the word heart is used in 5 places, and the words tongue and sake / sake are used in 3 places, but these words do not form collocations. The word that formed the most collocations with other words was the word can, with 5 collocations (taking life, sacrificing life, being alive, giving life and bird of life). The structure in which the abstract concepts heart, tongue (Far.), sake/remember, heart, heart and soul formed the most collocations was can with 48 words. This shows us that love, affection and conversation are mostly expressed with the word soul in Yunus. The highest number of collocation examples is the word can, which creates collocation with 5 different words (taking life, sacrificing life, being alive, giving life and bird of life). In the findings, there are 6 collocations in the name+name structure (heart/eye, heart/city, heart love, heart/love arrow, heart/love arrow, soul bird) and in the name+action structure (heart/burn, taking life, sacrificing life, 5 collocations were obtained.

Although the words examined in the study have very close meaning values to each other, it has been seen that they form collocations with different words, and these different structures have quite different emotional values in terms of discourse melody. For this reason, it is seen that these words (heart, tongue (Far.), sake/remember, heart, heart and soul), which are formed around concepts such as love and conversation, which we can evaluate as closely related, are collocations expressing different nuances, even though they are words with close references. However, we see that none of the six words (heart, tongue (Far.), sake/remember, heart, heart and soul) we discussed in Yunus Emre's divan were used in place of each other.

While the collocational structures about the words heart and heart obtained from Yunus Emre's Divan have an average emotional value in terms of emotional intensity, it is seen that the word can is above the average emotional value (giving life, taking life, sacrificing one's life, etc.). This intensity of emotion in the word can has created collocational structures that are very useful in expressing emotions far above the average and expressing more sacrifice and renunciation.

Some of the collocation structures obtained from the text are binary (two words) and some are triple (three words) structures. Only 4 out of 77 binary collocations obtained from the text included other words, indicating that 5% of the total binary collocations included different words. Again, 8 out of 18 triple collocations obtained from the text included other words, which shows that 44% of triple collocations included different words. This shows us that double collocations take different words together more than triple collocations.

Originality/Value

There has been no previous research on the words heart, tongue (Far.), sake / sake, feeling, heart and soul, which are discussed in the research, with which words they are collocations, meaning melodies and whether they are used interchangeably.

Araştırmacı Katkısı: Bilal UYSAL (%100).



Köy Seyirlik Oyunları Geleneği ve Çağdaş Tiyatronun Kesişim Noktasında Bir Oyun: *Yunus Diye Göründüm*¹

Nurtaç ERGÜN ATBAŞI²

Başvuru Tarihi: 21.11.2021

Kabul Tarihi: 29.12.2021

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Öz

Yunus Emre Türk edebiyatının önde gelen zirve şahsiyetlerinden biridir. Onun eserleri ve yaşayışı dolayısıyla dil bilinci, inandığı/savunduğu değerler düşünceleri/öğretileri kendi çağında olduğu gibi çağlar sonrasında da büyük bir etki sahası yaratmaktadır. Yunus Emre üzerine yürütülen akademik çalışmaların yanında sanat dünyasında ve özel olarak edebiyat ortamında Yunus Emre'den etkilenen, ondan beslenen ve onu anarak yeni fikir ve biçim denemelerini ortaya çıkaran sanatçıların varlığından bahsetmek mümkündür. Bu bağlamda modern Türk edebiyatının birbirinden farklı dönemlerinde, farklı duyuş ve düşünüşe sahip farklı türlerde eserler kaleme alan sanatçıları Yunus Emre'ye kimi zaman açık kimi zaman kapalı göndermelerde bulunarak kimi zaman da onun hayatını yeniden yazdıkları modern eserler kaleme almışlardır. Özellikle modern Türk tiyatrosunda Yunus Emre'yi konu alan çok sayıda eser bulunmaktadır. Nihat Asyalı da Yunus Diye Göründüm başlığını verdiği oyununda Yunus Emre'nin menkıbevi hayatından hareketle insanın anlam arayışını ve sahip olduğu direnme gücünü geleneksel unsurlarla çağdaş tiyatronun imkânlarını birleştirerek işlemeyi tercih etmiştir. Bu çalışmada Yunus Emre'nin konu edildiği Yunus Diye Göründüm oyununun, geleneksel halk tiyatrosu içinde yer alan köy seyirlik oyunlarından ve ritüellerden ne tür izler taşıdığı üzerinde durulmuştur. Açık biçim-göstermecilik tiyatro biçiminde yaratılan oyunda tiyatrosallığı sağlayan unsurlar; oyun içinde oyun kurgusu, dekor ve kostüm kullanımı, çatışma unsurları, şarkı ve şiirler aracılığıyla seyirciye iletilerin aktarılması ve dini, büyüsel ritüel nitelikte oyunlara dayanan köy seyirlik oyunlarının dua ya da dans gibi belli bir zaman ve durumda gerçekleşen ritüellerin de oyunda kullanılmasıdır. Bahsi geçen unsurlar göz önünde bulundurularak; Yunus Emre'nin yaşadığı devirden, düşünce dünyasından ve kültürel bir değer olan köy seyirlik oyunlarından da faydalanan Nihat Asyalı'nın kendi oyununda insana ait evrensel gerçekleri nasıl bir biçim ve içerik düzleminde işlediği tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Çağdaş Türk Tiyatrosu, Köy Seyirlik Oyunları, Ritüel, Nihat Asyalı, Yunus Diye Göründüm

Atıf: Ergün Atbaşı, N. (2022). Köy seyirlik oyunları geleneği ve çağdaş tiyatronun kesişim noktasında bir oyun: Yunus Diye Göründüm. *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 22(Özel Sayı), 271-286.

¹ Bu çalışma etik kurul izin belgesi gerektirmemektedir.

² Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, nurtac@hacettepe.edu.tr, ORCID: 0000-0003-3927-5194



A Play at the Intersection of Dramatic Village Plays and Contemporary Theatre: *Yunus Diye Göründüm*

Nurtaç ERGÜN ATBAŞI³

Submitted by: 21.11.2021

Accepted by: 29.12.2021

Article Type: Research Article

Abstract

Yunus Emre is one of the leading figures of Turkish culture, language and literature. Due to his works and life experience, his awareness of the language, the values he holds and stands by, and his thoughts and teachings have a great impact in his own age, as well as in the ages after. In addition to the academic studies conducted on Yunus Emre, it is possible to mention the existence of artists who were influenced by Yunus Emre in the art world and especially in the literary environment, that got inspired by him and brought out new ideas and form attempts by taking him as a reference. In this context, in different periods of modern Turkish literature, artists that had varied perception and thought, and wrote in diverse genres have conceived modern works, sometimes as openly or covertly referencing him and sometimes rewriting his life. Especially in modern Turkish theatre there are a lot of works on the subject of Yunus Emre. For an example of this, Nihat Asyalı also chose to process the mankind's search for meaning and its inherent power of tenacity in his play based on Yunus Emre's life of legend and titled Yunus Diye Göründüm, by combining traditional elements with the possibilities of modern theatre. This study will focus on the impressions of theatrical village plays and rituals that come within traditional public theatre on the work based on Yunus Emre titled Yunus Diye Göründüm. The elements that implement theatricality in this play formed on the basis of open formed exhibition drama are nested fiction, usage of decor and costumes, conflict, transmission of messages by song and poetry, and the usage of time and condition sensitive rituals like prayer or dance that come from theatrical village plays, which are themselves sourced on rituals of the religious and magical in nature. Considering the mentioned elements, the form and content basis of this play that handles universal realities of mankind by Nihat Asyalı, who utilizes the age in which Yunus Emre lived, his world of thought and theatrical village plays that are a cultural value, is discussed.

Keywords: Contemporary Turkish Theater, Nihat Asyalı, Yunus Diye Göründüm, Dramatic Village Plays, Ritual

³ Hacettepe University Faculty of Arts Department of Modern Turkic Languages and Literatures, nurtac@hacettepe.edu.tr, ORCID: 0000-0003-3927-5194



Giriş

Yunus Emre Türk edebiyatının önde gelen ve çağlar sonrasında da değerini yitirmeden anılmaya devam eden zirve şahsiyetlerinden biridir. Kesin bir tarih belirlenememekle beraber XIII. yüzyılın ikinci yarısıyla XIV. yüzyılın ilk yarısında yaşadığı kabul edilen Yunus Emre, hem içinde farklı öğretileri barındıran menkıbevi hayatında hem de *Risâletü'n-Nushiyye* ve *Dîvân* olmak üzere bilinen iki eserindeki şiirlerinde “*farklılıkları anlayışla karşılamayı, bütünleşmeyi, hoş görmeyi, sevmeyi öğretmeye*” (Günay 1999: 37) çalışan bir şair, bir bilge, bir derviş olarak kendi yaşadığı dönemin ötesinde de varlığını çeşitli biçimlerde sürdürmektedir.

Yunus Emre; felsefesi, eserlerindeki dil kullanımı ve Türkçe sevgisi dolayısıyla her devirde hem araştırmacılar hem de sanatçılar tarafından ilgiyle ve merakla tekrar tekrar ele alınmıştır. Yunus Emre ile ilgili çalışmalar Fuat Köprülü'nün 1913'te *Türk Yurdu*'nda sanatçı ile ilgili ilk makaleyi yayımlamasının ardından günümüze değin artarak devam etmiştir. Bu süreçte hayatı, eserleri, sanatçı kişiliği, düşünce dünyası üzerine araştırmalar yürütülen Yunus Emre hakkında yapılan yorumlar birbirinden farklılık göstermiş ve her bir farklı yorum tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Yunus Emre'nin düşünce ve sanat dünyasının yorumlanması sürecinde ortaya çıkan farklılıklar şüphesiz onun kendinden sonraki çağlarda, modern çağın insanına yol gösterebilecek zenginliğe sahip oluşuna dayanmaktadır. Yunus Emre'nin adının sadece araştırmalar dolayısıyla değil sanatsal üretimlerle de anıldığı ve yaşatıldığı gerçeği -sinemada ve plastik sanatlarda da yer alsada- kendisini en çok edebi metinler aracılığıyla gösterir.⁴ Yazarlar ve şairler Yunus Emre'nin hayatını, öğretilerini yarattıkları şiir, roman, tiyatro gibi farklı türlerde kaleme aldıkları metinlere konu etmişlerdir. Modern Türk edebiyatı tarihi incelendiğinde tespit edilen çok sayıdaki eserde, Yunus Emre'nin bazen açık bazen örtük biçimde izlerine rastlamak mümkündür. Türk şiirinin çok kuvvetli bir sesi olarak Yunus Emre, kendinden sonraki şairlerin şiir dilini ve imaj dünyasını etkilemiş, onun diline öykünen, düşüncelerine yaslanan şiirler kaleme alınmıştır. Yunus Emre'yi konu alan roman, hikâye ve tiyatrolarda ise daha çok onun menkıbevi hayatının işlendiği, düşünce dünyasına göndermelerde bulunulduğu söylenebilir.

Tüm dünyada olduğu gibi halk edebiyatının destanlarla, halk hikayeleriyle, masallarla, efsanelerle, halk şairleriyle ve daha pek çok unsurla Türk edebiyatında da modern metinlere kaynaklık ettiği görülür. Bahsi geçen modern metinlerin içinde tiyatro ayrıcalıklı türler arasındadır; çünkü tiyatronun halk edebiyatından ve halk edebiyatı ürünlerinden kaynak olarak faydalanması⁵ sahneye koyma ve içerik açısından olmak üzere iki yönlüdür. Modern Türk tiyatrosu, geleneksel Türk tiyatrosundan teknik olarak faydalanmasının yanında bir de üretilen modern tiyatro metinlerinde; Türk tarihinin, halk edebiyatının ve bazı zirve şahsiyetlerin hayatlarının ve eserlerinin işleniş söz konusudur (Tan 2001/4:121). Tiyatro yazarlarının Yunus Emre'yi konu etmiş olmaları da halk edebiyatını kaynak olarak kullandıklarının somut göstergelerinden biridir. Yunus Emre sanatçılığının, eserlerinin, felsefesinin ve menkıbevi hayatının içinde barındırdığı zengin anlam dünyası ile yazarlar tarafından tiyatro eserlerine sıklıkla konu edilmiştir.⁶

Yunus Emre'yi odak noktasında tutan tiyatro eserlerinden biri de Nihat Asyalı'nın *Yunus Diye Göründüm* oyunudur. *Yunus Diye Göründüm* hem içeriği hem de yapısal özellikleri dolayısıyla modern bir metin olarak geleneksel Türk tiyatrosundan taşıdığı izlerle geleneğin dönüşerek sürdürülmesi noktasında dikkati çeken özgün bir eserdir. Asyalı'nın Yunus Emre'nin hayatından hareketle kurguladığı eserinde Yunus Emre'nin beraberinde getirdiği anlam dünyasını, biçim ve içerik yönünden bir taraftan epik tiyatronun olanaklarından diğer taraftan köylü tiyatrosu geleneğinden faydalanarak desteklemesinin Yunus Diye Göründüm'ün özgün değerini açığa çıkaracağı düşünülmektedir.

⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ayvazoğlu 2014.

⁵ Türk tiyatrosunun kaynakları hakkında ayrıntılı için bkz. Töre 2009.

⁶ Türk tiyatrosunda Yunus Emre konulu eserler üzerine yapılan çalışmalar için bkz. Akyüz, 2017; Aşkın, 2011; Çınar, 2020; Şengül, 2020; Tan, 2001; Ulutaş 2018.

Nihat Asyalı'nın Köylü Tiyatrosu Geleneğinden Beslenen Modern Kurgusu

Nihat Asyalı, modern Türk tiyatrosuna kazandırdığı uyarlamaları ve telif eserlerinin yanında Ankara Üniversitesi Tiyatrosu, Sinema Tiyatro Derneği, Tiyatro Sevenler Gençlik Cemiyeti, Ankara Deneme Sahnesi gibi topluluklarda hem oyunculuk hem yönetmenlik yaparak tiyatro ile çok yönlü bir bağ kurar. Nihat Asyalı'nın tiyatro uyarlamaları (Boccaccio'nun *Decameron*'daki bir öyküsünden) *Dirilen Adam*, (Yaşar Kemal'in *Yer Demir Gök Bakır* romanından) *Uzundere*, (F.Gladkov'un romanından) *Çimento*, (I. Gonçarov'un Oblomov romanından) *Oblomov*, (Fahir Aksoy'un anılarına dayanan) *Kürdün Meyhanesi*, (Nazım Hikmet'in *Memleketimden İnsan Manzaraları*'ndan) *Nazım Hikmet'in İnsan Manzaralarından On Bir Tablo* adlarını taşır (Asyalı, 2010, s.199).

Türk ve Dünya edebiyatlarından tiyatroya uyarladığı eserlerinin yanında *Ateşle Oynayan*, *Yanar Elleri*, *Devlet Kuşu* ve *Rab Şeytan'a Dedi ki* isimli telif oyunları ile de Türk tiyatro edebiyatı tarihinde yer alan Nihat Asyalı, kaleme aldığı ve 1980'li yıllardan itibaren sahneye konan bir diğer telif eseri *Yunus Diye Göründüm*'ü, Yunus Emre'nin hayatının etrafında kurgular. Modern çağda vazgeçilmez bir değer olarak Yunus Emre adının sanat eserlerinde yaşatılmasının örneği olan bu oyunun içerdiği özü, Asyalı oyununa yazdığı önsözde okuru ile şu cümlelerle paylaşır:

Gerçek insanın, Yunus Emre'nin kişiliğinde, insanın; Anadolu insanının türlü kıyımlar, kırılmalar, yıkılmalar karşısında direnişi sergilenmiştir. Bu direniş gücünü nereden alıyor insan? Soruyu yanıtlarken bakış açısı az çok belli olsa da dar bir açıdan bakılmadığı görülecektir. Oyundaki düşünce değişik yorumlara açık bırakılmıştır. Yukardaki soruyu yinelersek; "Direniş gücünü nereden alıyor insan?" diye yeniden sorarsak yanıtı şudur bu sorunun: İnsan direnme gücünü kendinden alır, direnme gücü insandır.

Yunus'un öğretmeni de Yunus'a bunu öğretti:

Hararet nardadır sacda değildir.

Keramet hırkada taçta değildir.

Her ne arar isen kendinde ara

Kudüs'te, Mekke'de Hac'da değildir. (Asyalı, 2010, s.7)

Nihat Asyalı'nın oyununu kurgularken köylü tiyatrosu/köy seyirlik oyunları ve onun altında kümelenen ritüel oyunlar ile Bertolt Brecht'in -yine doğu tiyatrosunu kaynak olarak ürettiği- epik tiyatro anlayışı olmak üzere geleneksel ve modern iki farklı kaynaktan beslendiğini söylemek mümkündür. İki kaynağın hem birbirinden farklı yanlarını hem de kesiştikleri noktayı kullanarak özgün bir metin yaratan Asyalı, böylece Yunus Emre'nin kişiliğinde ele aldığı insanın, kendini ve gerçeği arayış serüvenini farklı boyutlarda işleme imkanına kavuşmuş olur. Oyunun, yirminci yüzyıl tiyatrosunu kuvvetli bir biçimde etkilemiş olan epik tiyatro ile bağı, epik tiyatronun kullandığı teknik ve anlayış bağlamında düşünüldüğünde anlamlı veriler sunmaktadır. Böylece en somut göstergelerden biri olarak, oyunun anlamsal katmanında iktidar ve halk arasındaki ezen-ezilen ilişkisini "toplumsal ve politik konuları ele alan, seyircinin bu konular üzerinde düşünüp fikir yürütmesini; tartışmasını, yargıya varmasını sağlayan, bilgilendirici, tezli, taraflı eleştirel-gerçekçi ve diyalektik bir tiyatro anlayışı olan" (Doğan, 2009, s.411) epik tiyatronun eleştirel tutumuyla bağdaştırmanın mümkün olduğu söylenebilir.

Yunus Diye Göründüm'ü yorumlama aşamasında ayrı ayrı veriler sunan köylü tiyatrosu/köy seyirlik oyunları ile epik tiyatro'nun kesişim noktasını ise açık biçim oluşturmaktadır. Açık biçim tiyatrodaki yer ve zaman çokluğu yani eylemin düz bir çizgiyi izlememesi, çeşitlilik ve karşıtlık içinde gelişmesi; olayların kendi içinde süreklilikten yoksunluğu, bitişe doğru ilerlememesi; oyunun sahnelerinin tek başına varoluşu, ana konunun her sahnede başka bir konumda var olmasıyla tek tek her sahnenin bir özelliğinin ana konunun özelliklerinden biri oluşu; oyunun ekseni olmayan oyun kahramanının davranışlarını ise dış dünyanın belirlemesi; oyun kişilerinin yer-zaman-eylem bölümlenmesi ve çeşitliliği içinde yer alması; oyun dilinin de çeşitlilik ve çokluk göstermesi; oyun içinde şiir, müzik, dans kullanımı; izleyiciye doğrudan seslenme ya da

şarkı yoluyla oyunla ilgili bilgi verilmesi, yorum yapılması; kostümün, ışığın ve dekorun izleyiciye bilgi vermek ve yanılmayı yıkmak için kullanılması söz konusudur (Çalışlar, 2004, s.5-6). Epik tiyatronun olaylar dizisinin anlatımını öncelmesi, yabancılaştırma tekniği ile seyircinin oyunla özdeşleşmesini engelleyerek onu, seyrettiği oyun karşısında düşünmeye ve yargıya varmaya sevk etmesi sahnelenen oyunun seyirci, oyun ve oyuncu arasındaki etkileşiminin önemini gösterir. Köy seyirlik oyunlarında da benzer biçimde seyirci, oyun ve oyuncunun etkileşimi dolayısıyla tiyatrosallık söz konusudur.

Köy seyirlik oyunları kaynağı itibarıyla, toplu katılım ve toplu kutlama-kutsama'nın esas alındığı oyunlardan oluştuğu için, köylünün yaşamının vazgeçilmez bir parçasıdır. Bu yüzden bu tür oyunları, konvansiyonel tiyatrodan ayıran temel özelliği, (...) Açık Biçim-Göstermecî Tiyatro tarzında olması ve bu tarzın en ayırıcı özelliği olan oyuncu-oyun-seyirci organik bağı, oyunculuk-tiyatrosallık, tören ya da eğlence atmosferinin getirdiği oyuncu ve seyirci arasındaki alışveriştir (Tekerek, 2008, s.138)

Anadolu coğrafyasında köylünün yılın belirli günlerinde oynadığı köy seyirlik oyunları, kökleri tarihin çok uzak bir geçmişinde yer alan atalara tapınma, bolluk, canlandırıcılık gibi işlevsel dini törenlere yaslanan bir tiyatro geleneği olarak özünde ritüelleri barındırmaktadır. Anadolu'nun Türklerden önce pek çok uygarlığa ev sahipliği yaptığı göz önünde bulundurulduğunda ritüel oyunların yok olmadan fakat birtakım dönüşümler geçirerek devamlılığının sağlandığı gerçeğinin en somut ve son göstergesi Anadolu köylüsünün tüm canlılığı ve çeşitliliği ile bu oyunları günümüze değin yaşatabilmiş olmasıdır (And, 1985, s.43). Köylünün oynadığı ritüel oyunlara bakıldığında baharın gelişi, hasat sonrası, hayvanların üremesi, dini bayramlar gibi sebeplerle düzenli olarak oynanan oyunların yanı sıra kuraklık, hastalık tedavisi gibi beklenmedik olaylar karşısında da oyunların oynandığı görülür (Korkmaz, 2019, s.64). Ritüel oyunların zamanla dünyevi oyunlara evrilmiş olması yapısal bakımdan büyük bir değişimi beraberinde getirmemiştir. Genel hatlarıyla köy seyirlik oyunlarının yapısı için bir değerlendirmede bulunulduğunda ise değinilmesi gereken bazı noktalar vardır: açık biçim (göstermecî) tiyatro olarak köyün açık alanlarında köylüler tarafından köylülerin seyretmesi için oynanır; oyuncuların hiçbiri profesyonel değildir. Seyirci ve oyuncu iç içe geçmiştir; bir kişi birden fazla rolü üstlenebilir. Kılık değiştirme bu bağlamda çok önemlidir. Seyircinin içinden çıkan oyuncu, rolünü tamamladığında tekrar seyircinin arasına döner. Seyirci bir oyunun içinde olduğunun daima bilincindedir. Oyunda bir anlatıcının bir yöneticinin varlığı önemli bir yer tutar. Dans ve müzik kullanımının da oyunun yapısında önemli bir yeri vardır. Dekorun ve kostümün basit eşyalarla sağlandığı seyirlik oyunlarda birbirini tekrar eden çatışma unsuruna dayanan belli başlı motiflere rastlanır.

Köy seyirlik oyunlarının kaynağında inanç, gelenek, doğayla iç içe yaşamış Anadolu insanının doğayı, evreni, insanı yorumladığı ve bütün bu değerler içinde kendini de konumlandığı törensel etkinlikler vardır. Anadolu köylüsünün Totemizm, Şamanizm, Batınlık, Alevilik ve Bektaşilik gibi inançlarıyla oyun çıkartma geleneğini kaynaştırdığı yüzyıllardır titizlikle koruyarak günümüze dek getirdiği bu oyunların çağımız tiyatral arayışlarıyla da kesişen özellikleri vardır. Bu oyunlar büyüsel ve törensel kökenli olduğu için köylünün doğayla ilişkisini, ondan beklentilerini, umutlarını, dileklerini içeren ve simgesel anlamları olan motiflerle yüklüdür ve açık biçim-göstermecî tiyatronun pek çok özelliğine sahiptir. Soyut sanatın en önemli uğraklarından fantaziye, imgelemi, olağanüstüyü, masalımsı olanı, simgesel olanı da içinde barındırmaktadır. Bu simgesel motifler ve göstermecî öğeler eylem dizgelerinden kişileştirmeye, kişileştirmeden oyun düzenine, oyun alanına, giysilere, danslara, türkülere kadar her alana yansır (Tekerek, 2008, s.105).

Metin And (1983), Anadolu Türklerinin kültürünün dolayısıyla dramatik sanatının yer, soy, İmparatorluk, İslam ve Batılılaşma'dan oluşan beş etken sonucunda meydana geldiğini savunurken yer ile Anadolu'da yaşayan eski uygarlıkların Türk kültürünün oluşmasındaki büyük rolünü, soy unsuru ile de Türklerin eski yurdu Orta Asya'nın ve Şaman inançlarının izlerine Anadolu Türklerinin kültüründe geniş ölçüde rastlanmasını kastetmiş (s.7) ve köylü tiyatrosunun oluşumunda bu iki unsurun etkilerini pek çok çalışmada irdelemiştir. Türk tiyatrosunun kaynaklarının zenginliği düşünüldüğünde *Yunus Diye Göründüm* oyununun modern bir tiyatro metni olmasının yanında köy seyirlik oyunlarının yapısal ve anlamsal bakımdan izlerini

taşımaktadır. Tiyatro metninde yer alan açıklamalar metnin taşıdığı geleneksel izlerin ilk işareti konumundadır. Sahne, giysi, ışık, dans ve müzik bilgilerine ek olarak rol dağılımında bazı rollerin aynı kişi tarafından oynanacağı bilgileri köy seyirlik oyunlarının yapısına bir gönderme olarak okunabilir. Asyalı, *Yunus Diye Göründüm*'ü, köy seyirlik oyunlarının yapısal özelliklerinin tamamını birebir alarak değil belli motifleri ve özellikleri kullanmak suretiyle -örneğin oyununun içine Anadolu köylüsünün ritüel oyunlarını yerleştirerek- kurgulamıştır.

Olay Çizgisi: Tarihi Kimler Yazıyor?

Nihat Asyalı'nın *Direnış Üçlemesi*'nde *Ateşle Oynayan* ve *Rab Şeytana Dedi ki*'nin ardından gelen üçüncü oyunu *Yunus Diye Göründüm*, ön ve son oyunlara sahip iki perde, -her birine ayrı başlık verilmiş- on yedi sahneden oluşan müzikli bir oyundur. Eserde Yunus Emre'nin menkıbevi hayatından hareketle insanın tarihi gerçeklerin içindeki konumunun yanında hayatındaki anlam arayışı ve arayışını kendine doğru değil dışarıda sürdürmesi konu edilir.

Eserin birinci perdesi ön oyun ile başlar. Ön oyunda kuşlar ve onların öncüsü Hüthüt kuşunun dans ederek söyledikleri şarkıdan kuş milletinin kendilerine bir sultan aramak üzere yola çıkacakları öğrenilir. Kuşların dansının ardından sahneye oyunun anlatıcıları olarak gelen ve oyun boyunca da bu rolü üstlenecek Ozan ve Sunucu, tarihi kimlerin ve neyin oluşturduğu konusunda münakaşa ederler. Sunucu, tarihi sultanların, komutanların, vezirlerin, kahramanların yarattığını iddia ederken Ozan ise gerçek tarihi görebilmek için yüzlerin halka doğru dönülmesi gerektiğini söyler ve oyun başlar.

Anadolu'da kuraklık yaşanan bir köyde köylüler çaresizce ne yapacaklarını bilmeden beklemektedirler. Onların arasında kuraklık yüzünden Tanrı'ya isyan eden Yunus da yer almaktadır. Köyün bilge kadını İbiş Ana ise güvercin dansı yaparak toprağı çapalar. Yunus da İbiş Ana'dan duyduğu "*Adam olan ölmez, korkma. Yeter ki adam olasın*" sözlerini tekrar ederek toprağı çapalamaya girişir. Köylünün anlam veremediği hareketler sergileyen İbiş Ana, bu kıtlığın içinde umutla Hacı Bektaş-1 Veli'nin Tanrı'nın onlara gönderdiği erenlerden bir er kişi olduğunu anlatır. Yunus, Hacı Bektaş-1 Veli'nin yanına gitmek için yola çıkar ve yolda ona sunmak üzere alıç toplar. Alıçları sunduğu Hacı Bektaş-1 Veli, Yunus'un kıtlık girmiş köyündeki köylüler için buğday istediğini öğrenince, buğday yerine soluk vermeyi teklif eder. Yunus buğdaya çok muhtaç olduklarını belirterek soluk yerine buğdayı seçer. Köyüne dönerken Hüthüt kuşu ve diğer kuşlarla karşılaşır. Yunus onların farkında değilse de Hüthüt, kuşların ulaşmak istediği sultanın varlığı ve ona ulaşmak için ne yapmak gerektiği konusunda yaşadığı kararsızlığı yine Yunus'un kendi kendine konuşurken sarf ettiği sözlerle aşar. Çünkü o sırada Yunus da Hacı Bektaş-1 Veli'nin kendisine teklif ettiği soluğu anlamlandırmaya çalışmaktadır. Yunus'un aydınlanma anında ağzından dökülen "*Bir bilsem de ossaat ÖLSEM!*" sözü Hüthüt'e de "*Ölmek gerekse ölmeli, bilmek uğruna ölmeli*" sözlerini söyleterek kuşların Kaf Dağı'na doğru yola çıkmalarına sebep olur. Dergâha geri dönüp buğday değil soluk istediğini söyleyen Yunus'a Hacı Bektaş-1 Veli bunun mümkün olmadığını, istediği kilidin anahtarının Taptuk Emre'ye verildiğini ve emeğine degeceğini düşünüyorsa ona gitmesi gerektiğini yoksa buğdayı alıp gidebileceğini söyler. Yunus buğday çuvalını bırakıp Taptuk Emre'ye gitmek üzere yola çıkar.

"Sanki İnsan Devlet İçin" başlığını taşıyan beşinci sahnede tekrar ortaya çıkan Ozan ve Sunucu birbirlerini ikna çalışmalarını sürdürürler. Ozan'ın asıl tarih dediği -halkın durumunu gözler önüne seren- ilk dört sahnede anlatılanları Sunucu, masal olarak nitelendirir ve gerçeğin kitaplarda yazılı olduğunu savunur. Ozan'ın tarihi olayları anlatmasıyla toprak ve iktidar uğruna verilen savaşların sonunda hangi sultan, hangi komutan kazanırsa kazansın kaybedenin daima insan, daima halk olduğu gerçeğini vurgulaması Sunucu'nun fikrini değiştirmez. Sunucu, şan ve şeref için ölmenin tarihe şan verdiğini savunmaya devam eder. Sahnedeki vitrinlerin içinde yer alan donuk figürleri canlandıracak oyuncuların sahneye çıkmasıyla Sultan Rükneddin Kılıç Arslan ile onun veziri Muineddin Pervane konuşmaya başlar. Konuştukları konu Rükneddin Kılıç Arslan

ve İzzeddin Keykavus arasındaki taht kavgası ve Pervane'nin bu konudaki sinsi planlarıdır. Pervane'nin en büyük planı Türkmen'i Türkmen'e kırdırmaktır. Halk, hiçbir çıkarı olmamasına rağmen bu savaşın yıkımını en çok yaşayan olur. Sultanının ve vezirinin planları doğrultusunda köylülerin arasından sultan için savaşacak asker toplanmak istenir. Bunun için Yunus'un köyüne giden Seyfullah başta İbiş Ana olmak üzere köylülerin tepkisiyle karşılaşır. Köylüler sultanın ordusunda savaşmak için içlerinden kimsenin asker olmasını istemese de Seyfullah kılıç oyunu ile Hüseyin'i kandırarak onu Sultan'ın ordusuna asker olarak katmayı başarır.

Yunus, Taptuk Emre'yi bulmaya çalışırken kuşların sultanını aramak üzere Kaf Dağı'na doğru yol alan Hüthüt ve diğer kuşlarla yolu tekrar kesişir. Hüthüt, arayış yolunda yorulan kuşlara da Yunus'a da bu yolda can vermek gerektiğini, sabır göstermek gerektiğini hatırlatır. Hüthüt, Yunus'a; kuşlar da Tapu Erenleri'ne ve Bacılar'a dönüşür. Böylece Taptuk Emre'nin dergahına varmış olur. Yunus'un karşısına çıkan ilk kişi Taptuk Emre'nin eşi Anabacı olur ve onu Taptuk Emre'nin yanına götürür. Yunus'un, Taptuk Emre'den soluk istemesi üzerine derviş, Yunus'a Hacı Bektaş-ı Veli'nin onu neden kendisine yolladığını sormasının yanında Yunus'un kendisini tanıtmaması ve özünün farkına varması için de sorular sorar. Yunus, Taptuk Emre'nin dergahına kabul edilse de karşı karşıya kaldığı sorgulamanın neticesinde kendini bulmak için oradan ayrılır. Yunus'un yolculuğu gibi, yorgun kuşların da Kaf Dağı'na yolculuğu devam etmektedir. "Sultan Gider, Sultan Gelir... Dönem Pervane Dönemi" başlığını taşıyan dokuzuncu sahnede Ozan ve Sunucu'nun sahnede belirmesiyle tekrar asıl tarihin ne olduğu tartışması dile gelirken kitaplarda yazılan tarih bilgisinin anlatımına geri dönülür. Pervane, Komutan ve Sultan Rükneddin Kılıç Arslan ile görüşmesinin ardından Sultan Rükneddin'in Moğol Han'ı tarafından öldürülmesi, tahta da üç yaşındaki Gıyaseddin Sultan'ın geçişi ve kontrolün Pervane'nin eline geçtiği Sunucu ve Ozan tarafından anlatılır.

Köylülerin hasat-önü şenliğine İbiş Ana dahil olmak istemez çünkü tarladan topladıkları ürünlere, Sultan'ın ordusuna gönderilecek askerlere yemek olmak üzere Bey tarafından el konulacağını bilir. Nitekim şenlik devam ederken Beytullah gelir ve Bey'in payını almak istediğini söyler. İbiş Ana mahsulü vermemek için Beytullah ile mücadele ederken çekirge sürüsü tarlayı talan eder. Tarlada hiç ürün kalmamıştır ama İbiş Ana buna rağmen ayağa kalkar ve güvercin türküsü müziğine eşlik ederek dans etmeye başlar. Yunus'un da gizlice bir köşede izlediği dansa tüm köylüler dahil olur. Umutla ve sevinçle dansa eden köylüyü gören Beytullah'un "Bu köylü öldü-dirildi, ya ben n'olacam şimdi?" sözleriyle birinci perde sona erer.

Oyunun ikinci perdesi Ozan ve Sunucu'nun perde önü konuşmalarıyla başlar ve Yunus'un Taptuk Emre'nin dergahına dönüşüyle devam eder. Çilehaneye giren Yunus dile gelir ve şiirler söylemeye başlar. Çilehaneden çıkıp Taptuk'un tapusundaki günlük çalışma düzenine dahil olan Yunus, odun kesmektedir. Odun keserken de daima bir ezginin eşlik ettiği dizeler dökülür dilinden. Bunları dinleyen Taptuk Emre, odundan döndüğünde Yunus'u "Hoş gelmişsin Yunus Emre" diyerek karşılar ve ona kopuzu uzatarak kilidinin açıldığı haberini verir. Simurg'u arayan kuşlar ve Hüthüt ise Kaf Dağı'na ulaşmışlardır. Kuşlar, Hüthüt'ün Simurg'u yanlarına getirmesini beklemektedir. Yunus'un köyünde ise bir Çerçi tarafından Yunus'un dizeleri dilden dile dolaşmaya başlamıştır. Çerçi her köyün onu sahiplendiğini söylese de İbiş Ana ve köylüler Yunus'un nereye ait olduğunu bilirler. İbiş Ana, Yunus'un sözlerinden dolayı başına bir iş gelmesinden korkup başta Yunus'un anmak istemese de sonra onun sözleriyle aydınlanan köylünün Yunus'un dizelerini sık sık tekrarlamasını ister. "Sanki Devlet Bir Oyuncak" başlıklı on dördüncü sahnede Ozan ile Sunucu ve onların zaman zaman döndükleri tarih kitabının aslı kahramanları Pervane ile Komutan kendini gösterir. Tüm planlarına rağmen Karamanoğlu Mehmed'in başarısı, Konya'yı ele geçirmesi, Türkçeye hak ettiği yeri vermesini Pervane içine sindiremez ve yeni bir tedbir düşünerek Anadolu'ya Moğol Han'ını davet eder. Komutanın Pervane'ye, Yunus isimli Türkmen bir dervişin halkı kışkırttığını ve bu yüzden tehlikeli olduğu bilgisini vermesinin ardından vezir, Yunus'un yaşadığı yer olan Taptuk Emre'nin dergahına denetçi yollar. Dergâha Yunus'u aramaya gelen denetçilere oradaki her erenin Yunus olduğu söylenir ve Yunus Emre ele verilmez. Tapu erenlerin ve bacıların kılığı ile karışık haldeki kuşlar Simurg'un kendileri olduğu gerçeğini öğrenirler. Kuşların bulunduğu yere

Denetçiler gelip Hüthüt'e Yunus'u görüp görmediğini sorarlar ve Hüthüt de oradaki tüm kuşların Yunus olduğunu söyler. Kuşlar ardından, köylülere dönüşürler. Oyunun sonunda Ozan ve Sunucu Pervane'nin yok oluşunu anlatırlar. Moğollarla iş birliği yapan vezir Pervane'nin ve Komutanın Moğollar tarafından öldürülüşü, Moğol saldırısının halkı mahvetmesi Ozan ve Sunucu tarafından üzüntüyle karşılanır ve bu duruma ağıt yakarlar. "Eğer İnsan İsen Ölmezsin Korkma" başlığını taşıyan "Son Oyun" da ise oyunun iletileri ile örülü Yunus Emre'nin şiirleri, kendi sesinden duyulurken eser son bulur.

Yunus Diye Göründüm'ün Köy Seyirlik Oyunlarından Taşdığı İzler

Farklı inanç sistemlerindeki köylünün doğanın içindeki yaşamında belli zaman dilimlerinde ve belli sebeplerle gerçekleştirdiği büyü, kutsal törenlerin kökenini oluşturduğu köy seyirlik oyunları "*bir başkasını canlandırma-taklit-yansılama ve dolayısıyla düş gücü-imgelem'in kullanılması ve bu taklidin çeşitli anlatım araçları yardımıyla söz ve eyleme dönüşmesi ve bu sürecin seyreden bir toplulukla paylaşılması*" anlamına gelirken dramatik köylü oyunları olarak da anılmaktadır (Tekerek, 2008, s. 35-36). Ahmet Kutsi Tecer (1940) Şükrü Elçin (1991), Metin And (1985; 2012), Nurhan Karadağ (1978), Nurhan Tekerek (2008), Korkmaz (2019) çalışmalarında Anadolu topraklarının bir ürünü olarak köy seyirlik oyunlarının kaynaklarına değindikleri gibi kendi içinde gösterdiği değişimleri göz önünde bulundurur ve köy seyirlik oyunlarını içeriklerine, oynanma amaçlarına, işlevlerine göre de tasnif ederler, zaman zaman farklı bakış açıları sunarlar.⁷ Hangi inanç sisteminin içinde olursa olsun insanlar tarafından gerçekleştirilen ritüellerin ve ibadetlerin yapısı, kullanılan motifler kendini köylülerin oyunlarında göstermektedir. Başlangıçta büyü kökenli, dini ve törensel oyunların zamanla özel günlerde eğlence amaçlı oynanan dünyevi oyunlara dönüşmesi köy seyirlik oyunlarının dinamik yapısını göstermektedir. Dönüşüm sürecinde köy seyirlik oyunlarının çağdaş nitelikli oyunlara da evrildiği ve varlığını farklı bir şekilde çağdaş oyunlarda devam ettirdiği görülür.

Çağdaş oyun yazarlarının beslendiği en verimli kaynaklardan biri olarak köylü tiyatrosunun ya da bir diğer adıyla köy seyirlik oyunlarının⁸ değişim gösteren varlığı "*bir ulusun kültürünün temel unsurlarını canlı tutmanın yolu olarak onların sürekli olarak başka dönemlerde güncellenmelerine bağlı*" (Aktulum, 2013, s.9) oluşu noktasında büyük bir anlam kazanmaktadır. Değişerek ve dönüşerek varlığını çağdaş oyunlarda sürdüren devingen özellikteki köy seyirlik oyunları böylelikle kültür unsuru olarak durağanlık, basmakalıplık ve klişeleşme tehlikesini aşmıştır.

Dramatik metin olarak yazılan çağdaş nitelikli köy seyirlik oyunları, köy seyirlik oyunlarının öz ve biçim yapısını yansıtan, estetik bir bakış açısıyla çağdaş oyun teknikleri ile yazılmış oyunlardır. Bu oyunlar; bir yönetmen tarafından sahnelenen ve profesyonel oyuncuların oynadığı ve biletli seyirci tarafından tiyatro salonunda veya oynamaya müsait başka bir mekânda, izlenmek üzere yazılır. Çağdaş nitelikli köy seyirlik oyunları köylerde oynanan oyunlardan farklı olarak dram sanatı teknikleri ile toplumsal bir konu ve tema çerçevesinde, neden sonuç bağı gözetilerek, giriş gelişme düzleminde, tip ve karakter boyutlu kişilerle kurgulanarak dramatik nitelikli bir metin yapısına sahiptir. Açık biçim göstermecî tiyatrosunun yapısal özelliklerini yansıtan; oyun içinde oyun, soyutlama estetiği ve yabancılaştırma bu oyunların temelini oluşturmaktadır (Tangal, 2020, s.96).

Nihat Asya'nın seksenli yıllarda yazmış olduğu *Yunus Diye Göründüm* de açık biçim göstermecî tiyatro türünde yazılmış ve köy seyirlik oyunlarından izler taşıyan bir oyundur. Yazar oyununda, insanoğlunun kendini arayış yolculuğunu ve kendi ifadesiyle "baskılara karşı direniş serüvenini" birbirleriyle bağlantılı da olsa ayrı gruplar ve koşullar etrafında anlatır. Oyunda Yunus Emre, bir gösterge olarak kullanılmasına karşın

⁷ Köy Seyirlik Oyunları hakkında yapılan son çalışmalardan biri olan *Köy Seyirlik Oyunlarında İnsan, Doğa ve Topluluk İlişkisi* başlıklı kitabında Metin Basat (2017) bu oyunları "insanın kişisel alanları, doğayla kurduğu ilişki ve toplumla bütünleştiği sosyal alanlar olarak üç temel fikir üzerinden" inceler (s.6).

⁸ Köy seyirlik oyunlarının çağdaş metinlerdeki yansımaları üzerine çalışmalar için bkz. Tekerek 2008; Tangal 2020. Sadece çağdaş tiyatrodan değil farklı biçimlerde de kendini yenilemeye devam eden köy seyirlik oyunlarının gösteri danslarına dönüştürülmesini konu alan örnek çalışma için bkz. Özdiğer, 2011.

anlatılanların odağında yer almaz. Tarihi gerçeklerin hangi kaynağa dayandığını sorgulayan Ozan ve Sunucu, kendilerine kol kanat gelecek her şeyi bilen bir sultan arayan kuşlar, doğaya ve kendilerini yok sayan yöneticilere karşı mücadele veren Anadolu köylüsü, halkının karnını doyurmak için yola çıkmış bir kahramanken kendi anlam arayışına düşen Yunus, insanlara kainatın sırrını/görünenin arkasındaki görünmeyeni göstermek için çabalayan dervişler, halkı düşünmeksizin kendi çıkarları için savaşı, yıkımı ve ihaneti tercih eden sultanlar, komutanlar, vezirler oyun boyunca her biri biriyle bağlantılı olmakla beraber diğer yandan her birinin hikayesi ayrı bir düzlemde kendini gösterir.

Köy seyirlik oyunlarının yapısına ve içeriğine dair sıralanabilecek; oyunun doğal ortamda boş bir alanda oynanması, seyirci ile iççeliği, soyutlama ve yabancılaştırma estetiğine dayanması, müzik ve dans kullanımı, kostümün ve dekorun sıradanlaştırılması ve basitleştirilmesi, oyunun içinde ritüel oyunların yer alması, çatışma motifinin (ak-kara ölüp-dirilme, bolluk-bereket karşıtlığı) işlenmesi gibi unsurları, *Yunus Diye Göründüm*'de de tespit etmek mümkündür.

Oyun İçinde Oyun

Köy seyirlik oyunlarının yapısına hem içerik hem de biçim bakımından benzerlik gösteren ve oyunda tiyatrosallığı sağlayan en önemli etmen oyun içinde oyun yapısıdır. Bu tür yapılarda oyunun bir oyun, oyuncunun bir oyuncu olduğu; oyuncuların da seyircinin farkında olduğu özellikle vurgulanmak üzere hareket edilir. Oyun içinde oyun kurgusuna Açık Biçim-göstermecî tiyatronun sıklıkla başvurduğu görülmektedir; köy seyirlik oyunlarının da en ayırıcı özelliklerinden birini oluşturmaktadır. Çünkü köy seyirlik oyunları, köylünün “oyun yapma, oyun çıkartma” geleneğinin bir parçasıdır ve oyun içinde oyun, oyunlarda kendini sıklıkla gösteren bir motiftir (Tekerek, 2008, s.122). Bir oyunda oyun içinde oyun kurgusunun varlığından bahsedebilmek için Erkek (1999) çalışmasında “*oyun içinde kimliği belirlenmiş en az bir oyun kişinin kendi kimliği dışında bir kimliğe, kılığa bürünmesi, ikincisi; en az bir oyun kişinin oyun içinde seyirci konumuna düşmesi, üçüncüsü; sahne oyunu içinde yer alan bazı sahnelerin ayrı bir yapı ve üslup taşıması; dördüncüsü ise; sahne oyunu içinde kuralları ve yapısı farklı, bütünlüklü bir oyuna yer verilmesi*” (s.3) özelliklerini sıralar. Sıralanan özelliklerden en az birini taşıyan oyun için, oyun içinde oyun kurgusundan bahsetmek mümkün olur. Oyun içinde oyun kurgusu farklı biçimlerde kendini gösterebilmektedir; *Yunus Diye Göründüm*'de bütün oyunun ‘oyun içinde oyun’ olarak sergilendiği oyunlar kategorisinde değerlendirmek mümkündür. Bu yapı iki katman şeklindedir: Ozan ve Sunucu'nun varlığı dış oyun olarak birinci katmanı; Yunus Emre'nin menkıbevi hayatı odağında sergilenenler ise iç oyun olarak ikinci katmanı oluşturur. Bir oyunun içinde yer aldıklarını anlatıcı olarak seyirciye dönük söylemleri ile hissettirmeleri oyunun başından itibaren seyircilerin bir oyun izlediklerini asla unutmamalarını sağlarlar. Ozan ve Sunucu kendi aralarında tartıştıkları konunun gösterimini ise seyirciye iç oyunda sunarlar. Sadece sunmakla da kalmaz kimi zaman olayları anlatır ya da özetler kimi zaman da iç oyuna dahil olup bir rol üstlenirler. Burada anlatıcı çoğunlukla Ozan olurken Sunucu ise iç oyunda rol alan oyun kişisidir.

OZAN – Canım ne demek olacak, bu sahnede Haberci'yi sen oyna demek isterim.

SUNUCU – (Bir an bocalar, sonra omuz silkerek) Eh, oynayalım bakalım. (Haberci pozuna geçerek vitrinlere doğru koşturup Pervane'nin önünde bir dizini yere koyarak onu selamlarken efekt hafifler)

SUNUCU (HABERCİ) – Pervane efendimize haber vardır, gavga meydanından gelmiştir.

PERVANE – (Haberci'ye bakmadan) Aşıkâr eyle haberi. (Asyalı, 2010, s.192-193)

Böylelikle Ozan da Sunucu da bir oyunun içinde yer alan oyuncular olarak kabul edilmelidir. Oyun içinde oyun kapsamında değerlendirilebilecek bir uygulama olan oyun içindeki taklitlere ve kılık değiştirmelere örnek olarak görülen Ozan'ın ve Sunucu'nun iç oyundaki kişilerle girdikleri iletişim, iç oyunda üstlendikleri rol tek örnek değildir. Oyunun tamamında bazı oyun kişilerinin tek bir kimliğe ve kişiliğe sahip olmadıkları, birden fazla role büründükleri görülür. Bu durum tiyatro metnin başında yazar tarafından özellikle belirtilmiştir. “*Not:*

Hüthüt, Hacı Bektaş-ı Veli ve Taptuk Emre rollerini aynı oyuncu oynayacaktır. Yine Kuşlar, Köylüler ve Erenler ile Bacılar da aynı oyuncu grupları tarafından oynanacaktır.” (Asyalı,2010, s.120). Oyunda kullanılacak giysiler de bu bakımdan değerlendirilir ve bunun amacını yazar “*hem dramatik çizginin bütünlüğünü ve birlikte gelişimini sağlamak hem de öz düşüncenin anlatımını çağrışımlar yoluyla zenginleştirmek*” sözleriyle açıklar. Kılık değiştirmeler oyun boyunca devam eder ve kılık değiştirme ve başka bir role bürünme sahnede birdenbire gerçekleşir. Bir oyuncunun birden fazla rolü yansılması, kılık değiştirmenin sahnede gerçekleşmesi seyircinin seyrettiği oyunla özdeşleşmesini engelleyen ve yapılanın bir oyun olduğunu anımsatan unsurlar olarak da önemlidir. Bu duruma bir diğer örnek oyundaki dans ve müzik kullanımınıdır. Özellikle sahne değişimlerinde olmak üzere oyunun başından sonuna kadar ağırlığının hissedildiği sözlü ve sözsüz müzikler, halkın ritüel dansları, Erenlerin ve Bacıların dansları, Yunus Emre’nin sesinden dinlenen dörtlükler, Kuşların şarkıları ve dansları ile yine oyun kesintiye uğratarak seyredilenin bir oyun olduğu gerçeğinin seyirciye daima hatırlatılması söz konusudur. Anadolu köylüsünün sergilediği oyunlarda ve törenlerde türkü ve danslar, dualar, mani ve tekerlemeler sıklıkla kullanılan motiflerdir, oyunlarda ve törenlerde topluca yapılan danslar bolluk ve bereket, iyinin kötüyü galibiyeti, eskinin gidişi ve yeninin karşılanması için büyüsel bir motif olduğu gibi topluca ögesi ögesi olarak işlevsel bir kullanıma sahiptir (Tekerek, 2008, s.124). Asyalı’nın oyununda da dans ve müzik kullanımını işlevseldir; bir yandan ritüel oyunlarda büyüsel bir motif olarak varlık göstermeleri diğer yandan anlamı güçlendirmek üzere kullanılmaları söz konusudur.

Çatışma ve Karşıtlıklar

Köy seyirlik oyunlarında anlamsal açıdan önemli bir yer tutan ak-kara, eski-yeni, iyi-kötü, ölüp dirilme gibi karşıtlıkları barındıran temel çatışma motifinin oyunun odak noktasını oluşturmak üzere *Yunus Diye Göründüm*’de de kullanıldığı görülür. Oyunda farklı şekillerde gerçeğin sorgulanması bu bağlamda değerlendirilebilecek ilk veridir. Görünür olan ve görünürün ötesinde gizli kalanın ikiliğini/çatışmasını oyunun başından sonuna kadar izleyici hemen her sahnede takip eder. Oyunun bir anlamda yöneticisi konumunda sayılabilecek anlatıcıları Ozan ve Sunucu, oyunun temelindeki karşıtlığı kendi üstlerinde toplarlar. Burada Sunucu resmi tarihi önemser ve savunurken Ozan ise halkın yaşantısına, başından geçenlere bakmak gerektiğini düşünerek rütbeyi, makam ve mevkiyi önemsemez; insanı önemser.

Sunucu- (Omuz silkip, dudak bükerek, alaylı konuşur) Tarih dediğin bu mudur? Bunların hepsi masal.

Ozan- Masal buysa gerçek nedir?,

Sunucu- Gerçek kitapta yazılı (Kasılarak ve tumturaklı, abartılı vurgularla) O vezirler, o sultanlar, o kahraman komutanlar... Tarihi yaratan onlar.. (Asyalı, 2010, s.134)

Ozan ve Sunucu’nun tarihi gerçekler konusunda “gerçek tarih kitaplarda yazan mı yoksa adı, yaşadıkları anılmayan halkın yaşamı mı” sorusundan hareketle başlattıkları tartışma, bir karşıtlık düzleminde oyunun her sahnesinde farklı olaylar ve biçimlerde kendini tekrar eder. Feridüddin-i Attar’ın *Mantıku't-Tayr* eserinin kısa biçimde yeniden yazımı sayılabilecek Hüthüt ve kuşların varlığı, oyundaki görünenin ötesinde başka bir gerçeğin olduğu bilgisini desteklemektedir. Kuşlar da bu bağlamda bir yansılama olarak görülebilir.

KUŞLAR (Dansı sürdürürken şarkı yükselir. Hüthüt’ün çevresinde dans ederek, şarkıyı söylerler)

“Her ülkede var bir sultan,

/Kande bizim sultanımız?/

Yeden-güden olmaz ise/

Bozulmuş dirlik düzen

(...)

KUŞLAR (Dans ederek çıkarken)

Öylesine bir sultan ki

Kul olalım kendisine

Üstümüze kanat gersin

Derman olsun derdimize (Asyalı, 2010, s.123).

Mutlaka kendinden başka birinde doğruyu, akli arama söz konusudur burada. Kendilerine bir sultan arayan kuşlar, kendilerinden daha fazlasını bilen, kendilerine yol gösterecek başka bir akla ihtiyaç duyarlar. Halbuki sonuçta ulaştıkları gerçek, o akla kendilerinin sahip olduğu; aradıkları sultanın ise kendileri olduğudur. Tarihte yaşanan olaylar için de bu durum geçerlidir. Tarih kitaplarında anlatılanlar, tek düze ve tek bir bakış açısına sahiptir ve sonuçlanmış olaylardır. Resmi tarih kayıtlarında sonuca giden yolda yaşananları, insan gerçeğini görmek mümkündür değildir. Fakat olaylar bir tiyatro sahnesinde canlandığında atılan adımların, verilen kararların arka planını görmek mümkün olabilir. Bu oyunda taht savaşları esnasında verilen her kararın arkasında gizlenmiş/görünmeyen başka bir hareket/düşünce/plan ile karşılaşılır. Yöneticilerin kendi arasında da halka karşı da daima gizli emelleri bulunmaktadır. Yunus'un kişisel deneyimi de görünen/görünmeyen ikiliğini içinde barındırmaktadır. Yunus, köyüne buğday getirmek üzere yola çıkmışken yolculuğu başka bir yere evrilir. Hacı Bektaş-ı Veli'nin yönlendirmesiyle yolculuğunun seyri ve amacı değişen Yunus'un bu yolculuk içinde de kimi zaman göz önündeki gerçeğe saplanıp kaldığı olsa da yolculuğunun sonunda görünenin ötesindeki anlama ulaştığı görülür.

En nihayetinde tüm durumlar için varılabilecek sonuç ise her ne arasan kendinde araman gerektiği düşüncesidir. Sevgi de akıl da direniş de insanın özünde yer almaktadır ve bu gerçeğe ulaşabilmek için apaçık göz önünde bulunan bilgiden daha fazlasına ihtiyaç duyulmaktadır. Oyundaki 'bilmek uğruna ölmek gerektiği' vurgusu pes etmeden anlam arayışının peşinden gitmek gerekliliğine işaret eder. O halde koşullar ne olursa olsun insan direnecek ve doğruya ulaşmak için pes etmeyecektir. Yazarın da eserleri ile ilgili vurguladığı nokta tam olarak budur.

Oyunun temel düşüncesini oluşturan bu fikri destekleyecek bir diğer çatışma ise yöneten-yönetilenler çatışmasıdır. Halkın, yöneticiler tarafından sömürülmesi, bir savaş aleti olarak kullanılması ve bir insan olarak asla önemsenmemesi oyunda iyi kötü karşıtlığını açığa çıkaran en somut göstergedir. Aynı zamanda yazarın epik tiyatrodan hareketle takındığı eleştirel ve politik tavrı da bu sayede görmek mümkündür. Aç kalan, susuzluk ve kuraklık ile mücadele eden halkın zor koşullarda eline geçecek bir avuç buğdayı Bey'in, Sultan'a göndereceği askerleri beslemek üzere köylünün elinden zorla almak istemesi; Sultan'ın hükümdarlığını sürdürebilmesi, daha fazla toprak sahibi olması için onun adına savaşa gidecek askere ihtiyaç duyduğunda köylülerin arasından asker toplamaya çalışması ve kendi çıkarı için halkın canını savaşlarda feda etmesi gibi durumlar yazarın ortaya koyduğu eleştirel tutuma işaret etmektedir. Bunu da sadece sahnede göstermekle yetinmeyerek Sunucu'nun ve Ozan'ın da tartışma konusu yaparak Ozan'ın durumu tüm açıklığıyla değerlendirmesi ile seyirciyi düşünmeye ve izledikleri karşısında eleştirel bir tutum takınmaya sevk ettiği söylenebilir.

Anadolu'da oynanan köy seyirlik oyunlarında çatışmanın sonunda iyinin kötüye galip gelmesi eskinin kovulduğu yeninin bolluk ve bereketi getirdiği görülür. *Yunus Diye Göründüm* için de çatışmanın insan lehine sonuçlandığı söylenebilir. Halkın iyiliğini düşünmeyen ona eziyet eden yöneticilerin çok güçlü olmalarına rağmen ölmelerine karşılık "Eğer insan isen ölmezsin, korkma" başlığını taşıyan "Son Oyun"da Yunus Emre'nin varlığı bir güç olarak ortaya çıkar. Yöneticilerin hırsları ve çıkarları uğruna, kendilerini savaşın ortasında bulan Anadolu halkının savaş meydanında suçsuzca katledilmesinin ardından oyunun sonunda, Yunus Emre'nin şiirini okuması ve bir taraftan da "çarh urup dönmeye başlaması"ni izleyen zamanda halkın birer birer ayağa kalktığı yani dirildiği görülür. Anadolu köylüsünün galip geldiği bu çatışmada köylünün ve Türkçenin, Türk kültürünün sesi olan Yunus Emre, insan sevgisine ve hoşgörüyeye dayanan felsefesi ile, önemli bir sembol olarak kullanmıştır. Seyircinin oyun boyunca -Ozan ve Sunucu aracılığıyla- tarihi gerçekleri sorgulaması, insanın olaylar ve durumlar karşısındaki tavrını, gelişimini gözlemleyerek irdelenmesi sağlanmış olur.

Ritüelin Görünüşü

Köy seyirlik oyunlarının en önemli öğelerinden dans ve müzik *Yunus Diye Göründüm*'de en fazla faydalanılan motiflerden biri olarak izleyicinin karşısına çıkar. "Kuşların Özlem Şarkısı" ve "Kuşların Özlem Dansı" kuşların kendi hikâyelerini pekiştirirken hem de oyunun genel iletisini destekler niteliktedir. Sahne geçişlerinde de özellikle kuşların şarkıları ve dansları önemli bir yer tutmaktadır. Kuşların dışında bir diğer önemli dans ve müzik kullanımı köylülerce ve Taptuk Emre dergâhında erenlerce gerçekleştirilir. Köy seyirlik oyunlarında önemli bir yere sahip olan bazı ritüellerin bu oyunda da kullanıldığını söylemek mümkündür. Köylünün sevincini de üzüntüsünü de dile getirmek için dansa ve müziğe başvurması kendini farklı şekillerde gösterir. Oyunun birinci sahnesinde İbiş Ana'nın kurak toprak karşısında toprağı çapalayarak güvercin dansı yapması ve Yunus'un da ona katılması; onuncu sahnesinde köylünün hasadı yansıyan bir dansla şenlik içinde olması ve İbiş Ana'nın "Güvercin Türküsünü" söyleyerek dansa katılması; tarladaki ekini istila eden çekirgelerin varlığının da danslı-müzikli çekirge oyunu ile yansınması; on ikinci sahnede Yunus'un Taptuk Emre'nin dergahındaki varlığının, barındırdığı anlamın, dilinden düşen şiirlerin dans ve müzikle gösterilmesi oyunda karşılaşılan dans ve müzik kullanımının örnekleri olmasının yanında daha büyük bir anlama sahiptir. Bu anlam, oyunun içine yerleştirilmiş olan ritüel oyunlar olmaları dolayısıyladır. Nihat Asyalı'nın, oyununu kurgularken Anadolu köylüsünün ritüel oyunlarını dış çerçeve olarak kullanmak yerine oyunun içine motif olarak yerleştirdiği söylenebilir. Köylünün yılın belirli zamanlarında gerçekleştirdiği ritüeller bu oyunda Anadolu köylüsünün yaşamını gerçekçi öğelerle görmeyi sağlamaktadır. Oyunun tamamında çoğunlukla ritüel bir oyun olarak yer verilen dansın ve müziğin kullanımının bu oyunun en ayırıcı özelliklerinden biri olduğu gerçeğini Ayşegül Yüksel'in tespitiyle desteklemek mümkündür:

Anadolu'nun çeşitli ritüellerinden yola çıkılarak yaratılan çeşitlilik yoluyla çağdaş Türk Tiyatrosu'nda zengin bir yeni biçim oluştuğu söylenebilir. Bu biçimin 'söz' den çok şarkıya, dansa ve bedensel anlatıma dayalı olması, popüler halk tiyatrosu geleneğinin 'söz' ağırlıklı olma sakıncasını ortadan kaldırmakta, kültürel kimliğin, 'sözsüz' göstergeler yoluyla çok daha evrensel çağrışım alanları oluşturmasını olanaklı kılmaktadır (1999, s.323).

Nihat Asyalı oyunun içine yerleştirdiği en önemli unsurlardan biri olan ritüel oyunların değerini, dans ve müzik konusunda oyunun başında belirttiği not ile de desteklemektedir: "*Müziğin ana Tem'i Hacı Bektaş-ı Veli'nin 'insan isen ölmezsin korkma' dizesindeki bildiri olmalıdır (ki oyunun bildirisi de budur). Bu nedenle, Alevi-Bektaşî nefeslerinden yararlanılabilir. Danslar için de aynı şeyler düşünülmüştür. Danslar da semah üstüne kurulabilir*" (2010, s.121). Oyunda Yunus Emre kadar Hacı Bektaş Veli'nin de öğretisi ve varlığı ayrıcalıklı bir yer tutmaktadır. Yazar oyununa sadece Alevi-Bektaşî nefeslerini ve semahı yerleştirmekle kalmamış aynı zamanda Türk kültüründe menkıbelerde, masallarda, efsanelerde sıklıkla görülen don değiştirme motifini de kullanmıştır. İnsan, hayvan ya da nesneye dönüşme şeklinde gerçekleşen don değiştirme bu oyunda hayvana ve insana dönüşme şeklinde kendini göstermektedir. Hayvan kılığına girme ya da hayvanı yansılama motifi, köy seyirlik oyunlarının içinde de önemli bir yer tutmaktadır. Oyunda özellikle güvercinin vurgulanması dikkate değerdir çünkü güvercin, Anadolu'da Hacı Bektaş Veli ile özdeşleşen bir kuş olarak kabul görmektedir. Üstelik anlamsal olarak da oyunun iletisini desteklemektedir: "*Ermişlerin ya da şamanların kuş donuna bürünmesi Tanrı'ya yakın olan ve kutsal sayılan, üstün tutulan kimselerin bir kerameti, meziyeti olarak algılanmakta ve bu kimselerin Tanrı ile bağımlı vurgulamak için "güvercin" tercih edilmektedir. Çünkü barışın ve sükunetin sembolü olarak güvercin don değiştirme motifinin en önemli vasıtasıdır*" (Küçük, 2020, s.108). Bunun yanında oyun boyunca insandan hayvana hayvandan insana doğru olan değişim ritüel kökenli oyunlara önemli bir gönderme olarak okunmalıdır.

Sonuç

Nihat Asyalı'nın *Yunus Diye Göründüm*'de, her ne kadar Yunus Emre'nin menkıbevi hayatını ele almış olsa da, amacının Yunus Emre'nin hayatını yeniden anlatmak olmadığı açıktır. Hem Türk tiyatrosunun kaynaklarından beslenerek modern bir metin kaleme almak hem de Yunus Emre'nin kişisel hayatıyla da yaşadığı devrin tarihi gerçekleriyle de bağ kurarak insanın değerini tartışmak ve yaşadığı zorluklar karşısında göstermesi gereken direnç işaret etmek yazarın temel amaçları olarak okunabilir. Asyalı oyununu açık biçim-göstermecî tiyatro olarak kurgulamış ve bu bağlamda bir taraftan epik tiyatronun hem biçiminden hem de toplumsal ve politik konuları ele alan eleştirel-gerçekçi tavrından faydalanırken diğer taraftan geleneksel Türk tiyatrosunun içinde önemli bir yapı olan köy seyirlik oyunlarının zengin anlamsal ve biçimsel yapısına yaslanmıştır. Yunus Emre'nin hakikati arama yolculuğu oyunda farklı grupların arayışlarıyla kesişir ve oyunda insanın gerçeği arama ve bulma serüveninde koşullar ne denli değişirse değişsin -daima kendine döndüğü-vurgulanır. Yunus Emre'nin yolculuğuna eşlik eden kendi içlerinde bir arayış sürecini yaşayan kuşlar da oyunun iletisini desteklemektedir. Simurgu arayan kuşların yolculuğu ile Yunus'un yolculuğu paralellik göstermektedir çünkü her iki taraf da asıl değerini kendisinde olduğunun bilincinde değildir. Zorlu bir yolculuk yapar, sınanır ve sonunda gerçeğe kavuşurlar. Oyunun eleştirel-gerçekçi tavrının görüldüğü kısım ise Anadolu köylüsünün hem zor doğa koşulları karşısında hem de kendi menfaatlerini düşünmekten başka hiçbir şey yapmayan yöneticilerin karşısındaki çaresizlikleridir. Ezen-ezilen ilişkisinin tarihi gerçeklerin ne olduğu sorgusuyla ilişkilendirilmesi yazarın özgün buluşlarından biridir.

Yunus Diye Göründüm'de kılık değiştirmenin sahnede gerçekleşmesi, bir oyuncunun birden fazla role bürünmesi, sahnedeki dekorun göstermelik, gelişigüzel kullanılması; oyunun kurgusunda bunun bir oyun olduğunu gösterecek yapının (oyun içinde oyun) kullanılması ve içinde çatışmayı barındırması -ki bu yöneten yönetilen çatışması olarak kendini gösterdiği gibi ozan ve sunucu arasında da tarihin anlamlandırılması konusunda tarihin kitaptaki savaşlardan mı halkın yaşantısından mı ibaret olduğu çatışması ile de kendini göstermektedir- gelenekselin ve modernin kesişim noktasında yer alan oyunun biçimsel ve anlamsal yapısını oluşturan önemli unsurlardır. Eserin temelinde yer alan ve başından sonuna kadar işlenen çatışma, insanın kendini arama yolculuğu ile ilişkilidir. Yunus'un hayatında, kuşların kendilerine sultan arayışlarında, halk ve yöneticiler arasında daima görünen ve görünmeyen gerçeklerin yarattığı çatışma yatmaktadır. İnsanın evrensel değerlerine dair kaleme aldığı bu oyunda yazar, gelenekseli ve modern buluşturmakla savunduğu fikri, estetik düzeyde ortaya çıkarabileceği özgünlüğü yakalamış ve aynı zamanda köy seyirlik oyunlarının tiyatronun zengin bir kaynak olarak yeniden doğuşuna sağlayacağı katkının değerini de bir kez daha açığa çıkarmıştır.

Kaynakça

- Aktulum, K. (2013). *Folklor ve metinlerarasılık*. İstanbul: Çizgi Yayınevi.
- Akyüz, M. (2017). Karşılaştırmalı edebiyat açısından Necip Fazıl'ın Yunus Emre tiyatrosu ile Nihat Asyalı'nın Yunus Diye Göründüm tiyatrosunun incelenmesi. *Ana Dili Eğitimi Dergisi*, 5(4), 880-887. doi: <https://doi.org/10.16916/aded.339859>
- And, M. (1983). *Türk tiyatrosunun evreleri*. Ankara: Turhan Kitabevi.
- And, M. (1985). *Geleneksel Türk tiyatrosu -köylü ve halk tiyatrosu gelenekleri*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- And, M. (2012). *Oyun ve bügü -Türk kültüründe oyun kavramı-*. İstanbul: YKY.
- Asyalı, N. (2010). *Toplu oyunları I- Direniş Üçlemesi: Ateşle Oynayan/Rab Şeytan'a Dedi ki/Yunus Diye Göründüm*. İstanbul: Mitos Boyut.
- Aşkın, F. (2011). *Çağdaş Türk tiyatrosunda Yunus Emre* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Dumlupınar Üniversitesi, Kütahya.

- Ayvazoğlu, B. (2014) *Yunus, ne hoş demişsin Cumhuriyet sonrası Yunus Emre yorumları*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Çalışlar, A. (2004). *Tiyatro kavramları sözlüğü*. İstanbul: Mitos Boyut Yayınları.
- Çınar, E. (2020). *1980-2000 arası Türk tiyatrosunda biyografik oyunlar*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Hacettepe Üniversitesi, Ankara.
- Doğan, A. (2009). Türk tiyatrosunda Brecht etkisi. *Turkish Studies*, 4(1), 409-422. Erişim adresi: http://turkoloji.cu.edu.tr/YENI%20TURK%20EDEBIYATI/abide_dogan_turk_tiyatrosunda_brecht_et_kisi.pdf
- Elçin, Ş. (1991). *Anadolu köy orta oyunları (köy tiyatrosu)*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü.
- Erkek, H. (1999). *Oyun içinde oyun*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Günay, U. (1990). Türk kültürü açısından Yunus Emre. *Türk Halk Kültürü Araştırmaları (Yunus Emre Özel Sayısı)*, 1, 33-50. Erişim adresi: <http://turkoloji.cu.edu.tr/GENEL/gunay.pdf>
- Karadağ, N. (1978). Köy seyirlik oyunları. Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Korkmaz, G. (2019). *Türk Tiyatrosunun postmodern poetikası I: köy seyirlik oyunları*. İstanbul: Mitos Boyut.
- Küçük, M. A. (2020). Orta Asya'dan Anadolu'ya Türk geleneğinde 'don değiştirme'. *bilig – Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, 94, 97-122. doi: <https://doi.org/10.12995/bilig.9405>
- Metin Basat, E. (2017). Köy seyirlik oyunlarında insan, doğa ve topluluk ilişkisi. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Özdiñer, F. (2011). *Anadolu köy seyirlik oyunlarının gösteri danslarına dönüştürülmesinde yöntem önerisi ve bir uygulama örneği*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir.
- Şengül, A. (2020). Sahnedeki mistik/derviş: tiyatro diliyle Yunus Emre. *Tarihten Sahneye Türk Tiyatrosu Üzerine Araştırmalar* (s.337-347) içinde. İstanbul: Kesit Yayınları.
- Tan, N. (2001/4). Türk oyun yazarlarının Türk halk edebiyatından yararlanarak yazdıkları oyunlar. *folklor/edebiyat*, VII(28), 121-125.
- Tan, N. (2001). Yunus Emre konusunda yazılmış oyunlar. *Türk Dili*, 589, 44-47.
- Tangal, M.M. (2020). *Köy seyirlik oyunlarının dramatik sahne metnine dönüştürülmesi ve yeni bir seyirlik oyun*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Ankara Üniversitesi, Ankara.
- Tecer, A.K. (1940). Köylü temsilleri. Ankara: Çığır Mecmuası Neşriyatı.
- Tekerek, N. (2008). *Köy seyirlik oyunları*. İstanbul: Mitos Boyut.
- Töre, E. (2009). Türk tiyatrosunun kaynakları. *Turkish Studies*, 4(I-II), 2181-2348. doi: <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.614>
- Ulutaş, N. (2018). *Divane Ağaç (Yunus Emre) oyununda islam sonrası şamanist izler*. *Ahtamara Uluslararası Multidisipliner Çalışmalar Kongresi Tam Metin Kitabı* (s. 428-436) içinde. Van: İKSAD Yayınevi.
- Yüksel, A. (1999). Türk tiyatrosu'nda ulusal/uluslararası kimlik sorunu. *Bilanço 1923- 1998: Türkiye Cumhuriyeti'nin 75 Yılına Toplu Bakış Uluslararası Kongresi Bildiriler Kitabı I* (s. 323-330) içinde. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.

Extended Abstract

Purpose

The aim of this study is to reveal the manner of editing the author used in a theatre play in which Yunus Emre's life is the subject. The method of the editing process of the play, which contains traces of theatrical village plays, is investigated. This study tries to find answers to questions such as “How does the author benefit from both traditional Turkish theatre and contemporary theatre?”, “How did the author approach Yunus Emre?”, “How is it possible to evaluate the play?”, “What did the author question in the play?”, “How did the author create the text?”, “To what extent does he benefit from music and Yunus' poems?”. The importance of the questions sought to be answered in the research stems from the fact that it will reveal how a wealth of a culture is reproduced through a contemporary theatre play and thus continues to live in a modern world by transformance. This study is necessary as it will contribute to the field as an exemplary text analysis that will illuminate the issue of how theatrical village plays materialise in modern texts and how cultural continuity perseveres.

Design and Methodology

In this study, the form and content of a theatrical play, which is fictionalized by making use of the tradition of theatrical village plays and epic theatre will be examined. In the process of this research, the characteristics of theatrical village plays and epic theatre will be evaluated first. Then, the theatre play will be analysed in the context of these features. The features that are to be investigated in the text of the theatre are features of theatrical village plays.

Contemporary theatrical village plays written as dramatic texts are plays that reflect the essence and form of traditional theatrical village plays and are written with contemporary play techniques from an aesthetic point of view. These games are written to be watched by a ticketed audience, staged by a director and played by professional actors, in the theatre hall or another venue suitable for theatrical plays. Contemporary versions of theatrical village plays, unlike the traditional versions, achieve a dramatic text structure by being fictionalized with drama techniques and a social subject and theme, considering cause and effect, at the level of entry and development, with typical and dimensional characters. Reflecting the structural features of open form exhibition drama, embedded narratives, and the aesthetics of abstraction and alienation form the basis of these plays.

Findings

It is seen that Yunus Emre's legendary life manifests itself in this play as in other works, but the aim is not to retell Yunus Emre's life. Yunus Emre's journey of seeking the truth intersects with the search of different groups in the play, and it becomes clear that the aim of the play is to tell the truth that man always returns to himself, no matter how much the circumstances change in his adventure of seeking and finding the truth.

When the play is examined, it is seen that it has traces of the theatrical village plays in the following respects: the change of costume takes place on the stage, an actor takes on more than one role, the decor on the stage is used for show and is used haphazardly. The use of the structure that contains the conflict of black and white, which manifests itself as the conflict of the ruled and the ruler, as well as the conflict between the poet and the presenter in the meaning of history, whether the history consists of the wars in the book or the life of the people in the play, shows that this is a rendering in the fiction of the play as the embedded narrative.

This conflict is related to the human journey of self-discovery. It is seen that the conflict is reflected throughout the play. In Yunus' life, there is always the conflict between the people and the rulers, created by the visible and

invisible realities, in the birds' search for sultans. In this play, which he wrote about the universal values of man, the author has achieved the originality that he can reveal at the aesthetic level by bringing the traditional and the modern together.

Research Limitations

This theatre play should not be seen as just a dramatic theatrical village play.

Implications (Theoretical, Practical and Social)

Yunus Emre is one of the most prominent figures of Turkish culture, language and literature. Due to his works and life, his language awareness, the values he believes in/ stands by, his thoughts/ teachings create a great influence area after his age as well as in his own age. In addition to the academic studies carried out on Yunus Emre, it is possible to talk about the existence of artists who were influenced by, nourished by, and commemorated Yunus Emre in the world of art and especially in the literary environment, revealing new ideas and form experiments. In this context, in different periods of modern Turkish literature, artists who wrote different types of works with different perceptions and thoughts, sometimes made explicit and sometimes implicit references to Yunus Emre, and sometimes they wrote modern works in which they rewrote his life. Especially in modern Turkish theatre, there are many works about Yunus Emre. So far, mostly general evaluations have been made on other works written about Yunus Emre. This study has shown that reading the works created by Yunus Emre's rich associative world with different methods will make a great contribution to the field. In addition, it is an important issue that traditional Turkish theatre is a source that feeds modern texts in theatre research. The determination of the traditional effect in modern theatre plays will also make important contributions to the field.

Originality/Value

Although there have been important studies on the reflections of theatrical village plays in contemporary theatre texts, there is no previous study on this theatrical play of Nihat Asyalı in this context. The original fiction of the play, which emerged with the intersection of the traditional and the modern, is discussed for the first time in this study. In this context, the study also contains important data for the history of modern Turkish theatre.

Araştırmacı Katkısı: Nurtaç ERGÜN ATBAŞI (%100).



Şiir / Poem

Yunus'un Yolu ¹

Doğru yapmak için eğri odunu,
Sağlam bilek gerek Yunus olmaya...
Süzgeçten fena söz geçmeye sakın,
Akla elek gerek Yunus olmaya...

Hak yolunda hayat, küçük bir lokma,
Bu yolda dönüp de ardına bakma,
Can tatlı, yaşamak pek hoştur amma,
Oddan yelek gerek Yunus olmaya...

Bırak dünde kalsın dünyanın malı,
Arı gibi aşka kanat çırpmalı,
Kuyrukta iğnesi, ağzında balı,
Elvan çiçek gerek Yunus olmaya...

Karanlık gönüle o rahmet yağmaz,
Dervişin başı hiç göklere değmez,
Bu sevda büyüktür her kalbe sığmaz,
Engin yürek gerek Yunus olmaya...

Engin KÜKRER

Anadolu Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Muhasebe Doktora Programı Öğrencisi
e-posta: ekukrer@yahoo.com

¹ Eskişehir Sanat Derneğinin 13. Yunus Emre Şiir Yarışmasında mansiyon ödülü kazanmıştır.



Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi

Yunus Emre ve Dünya Dili Türkçe Yılı Özel Sayısı

Yunus Emre Fotoğraf Albümü



Yunus Emre Külliyesi ve Eskişehir, Mihaliççık Yunus Emre Köyü
(Kaynak: Mihaliççık Belediyesi)



Yunus Emre Külliyesi ve çevresi, Eskişehir, Mihaliççık Yunus Emre Köyü
(Kaynak: Mihaliççık Belediyesi)



Yunus Emre'nin kabri, Eskişehir, Mihalıççık Yunus Emre Köyü
(Kaynak: Mihalıççık Belediyesi)



Yunus Emre'nin kabri, Eskişehir, Mihaliçcik Yunus Emre Köyü
(Kaynak: Mihaliçcik Belediyesi)



Yunus Emre Külliyesi'nde bulunan çeşme, Eskişehir, Mihaliçcik Yunus Emre Köyü
(Kaynak: Mihaliçcik Belediyesi)



Yunus Emre'nin ilk kabri, Eskişehir, Mihaliççık Yunus Emre Köyü
(Kaynak: Mihaliççık Belediyesi)



Yunus Emre'nin ikinci kabri, Eskişehir, Mihalıççık Yunus Emre Köyü
(Kaynak: Mihalıççık Belediyesi)