T.C.

DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ

EĞİTİM BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ

TÜRKÇE EĞİTİMİ ANABİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

13. VE 15. YÜZYILLAR ARASI HALK ŞİİRİNDE GELENEK VE EĞİTİM

AHMET ZEKİ GÜVEN

İZMİR

2010

T.C.

DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ

EĞİTİM BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ

TÜRKÇE EĞİTİMİ ANABİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

13. VE 15. YÜZYILLAR ARASI HALK ŞİİRİNDE GELENEK VE EĞİTİM

Ahmet Zeki GÜVEN

Danışman

Yrd. Doç.Dr. Mehmet YARDIMCI

İZMİR

2010

Eğitim Bilimleri Enstitüsü Müdürlüğüne

İşbu çalışma, jürimiz tarafından Türkçe Eğitimi ..... Anabilim Dalı

Türkçe Öğretmenliği ..... Bilim Dalında

DOKTORA TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Erman Aktaş

Üye : Prof. Dr. Esma Şimşek

Üye : Prof. Dr. İlhan Genç

Üye : Y. Doç. Dr. Mehmet Yaduğu

Üye : Y. Doç. Dr. Mehmet Akkoyun

Onay

Yukarıda imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

..../..../....

Prof. Dr. h. c. İbrahim ATALAY

Enstitü Müdürü

Doktora tezi olarak sunduğum "13. ve 15. Yüzyıllar Arası Halk Şiirinde Gelenek ve Eğitim" adlı çalışma, tarafımdan bilimsel ahlâk ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığına ve yararlandığım yapıtların kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara gönderme yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

Tarih: 17-09-2010
Ahmet Zeki GÜVEN

T.C
YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
ULUSAL TEZ MERKEZİ

TEZ VERİ GİRİŞİ VE YAYIMLAMA İZİN FORMU

Referans No	**383657**
Yazar Adı / Soyadı	Ahmet Zeki GÜVEN
Uyruğu / T.C.Kimlik No	T.C. 30809169578
Telefon / Cep Telefonu	0232 245 43 81 0507 924 54 17
e-Posta	ahmetzekiguven@hotmail.com
Tezin Dili	Türkçe
Tezin Özgün Adı	13. ve 15. Yüzyıllar Arası Halk Şiirinde Gelenek ve Eğitim
Tezin Tercümesi	Tradition and Education in Folk Poetry Between 13th and 15th Centuries
Konu Başlıkları	Eğitim ve ÖğretimTürk Dili ve Edebiyatı
Üniversite	Dokuz Eylül Üniversitesi
Enstitü / Hastane	Eğitim Bilimleri Enstitüsü
Bölüm	Eğitim Bilimleri Bölümü
Anabilim Dalı	Türkçe Eğitimi Anabilim Dalı
Bilim Dalı / Bölüm	Türkçe Öğretmenliği Bilim Dalı
Tez Türü	Doktora
Yılı	2010
Sayfa	XIV+539
Tez Danışmanları	Yrd. Doç. Mehmet YARDIMCI
Dizin Terimleri	Halk şiiri=Folk poetryTasavvuf=MysticEğitim=EducationAhlak eğitimi=Moral education
Önerilen Dizin Terimleri	
Yayımlama İzni	☐ Tezimin yayımlanmasına izin veriyorum ☑ Ertelenmesini istiyorum [**2 Yıl**]

b. Tezimin Yükseköğretim Kurulu Tez Merkezi tarafından çoğaltılması veya yayımının **02.10.2012** tarihine kadar ertelenmesini talep ediyorum. Bu tarihten sonra tezimin, internet dahil olmak üzere her türlü ortamda çoğaltılması, ödünç verilmesi, dağıtımı ve yayımı için, tezimle ilgili fikri mülkiyet haklarım saklı kalmak üzere hiçbir ücret (royalty) talep etmeksizin izin verdiğimi beyan ederim.
NOT: (Erteleme süresi formun imzalandığı tarihten itibaren en fazla 3 (üç) yıldır.)

04.10.2010
İmza:.....

Yazdır

KISALTMALAR

a. g. e.: ……Adı Geçen Eser
a. g. y.:……Adı Geçen Yazar
AG.: ……...Abdurrahman Güzel
AP.: ……Âşık Paşa
APG.: ……Âşık Paşa Garipnâme
b: ……Beyit
BTK.: ……Büyük Türk Klasikleri
C.: ……Cilt
d: ……Dörtlük
DH: ……Divan-ı Hikmet
ERD: ……...Eşrefoğlu Rumi Divânı
g: ……Gazel
G.: ……...Abdülbaki Gölpınarlı
GM: ……Gülzâr-ı Mânevi
İSAM: ……İslâm Ansiklopedisi (Diyanet)
İA: ……..İslâm Ansiklopedisi (MEB)
KA: ……Kaygusuz Abdal
KY: ……Kemal Yavuz
MT: ……Mustafa Tatçı
ND: ……Nesîmî Divanı
s.: ……Sayfa
S :……..……...Sayı
SNE: ……Sadettin Nüzhet Ergün
ş: ……..Şiir
T: ……..…İbrahim Tennûrî
TDEA: ……Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi
TETA: ……Türk Edebiyatı Tarihi Ansiklopedisi (Kültür B.)
TŞ: ……..Türk Şairleri Ansiklopedisi
v: ……Varak
vd.: ……..Ve diğerleri
YED: ……...Yunus Emre Divanı (Mustafa Tatçı)
YET: ……...Yunus Emre ve Tasavvuf (Abdüllbaki Gölpınarlı)

ÖNSÖZ

Türk edebiyatının önemli bir kolunu oluşturan halk şiiri, geçmişten bugüne Türk halkının neşesini, zevkini, üzüntüsünü, sevincini, ideallerini barındıran bir deniz olmuştur. Tarihî süreci içerisinde bu zenginlik, halk içerisinden yapılan çeşitli eklemelerle gelenek halini almıştır. Aslında halk şiirimiz belirli kurallara göre ortaya konan bir gelenekler şiiridir. Geleneklerin belirli zaman süreci içerisinde oluştuğu düşünüldüğünde halk şiirimiz içerisinde yer alan âşıklık geleneklerinin de önemli bir yönü ortaya konmuş olur. İşte bu nedenle âşıklık geleneklerinin ilk örneklerinin görüldüğü dönemi, bilinen XV. yüzyılın sonu XVI. yüzyılın başından daha öncelere götürmek mümkündür. Çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi bir geleneğin oluşumu ve yerleşmesi için belirli bir zaman dilimi geçmelidir. Bu nedenle Halk şiirimiz içerisinde yer alan âşıklık geleneklerinin ilk örneklerinin görüldüğü dönemi daha gerilere götürmek doğru olacaktır. Tabi bu konuda da sıkıntılar yok değildir. Özellikle bugün elimizde kalan mevcut şiirlerin azlığı karşılaşılan en büyük sıkıntıların başında gelir.

İşte bu araştırmada 13. ve 15. yüzyıllar arası halk şiirinde gelenek ve eğitim konusu incelenmiştir. Öncelikle İslamiyet Öncesi ve Sonrası Türk Edebiyatı hakkında bilgi verilmiş, ardından tasavvuf, Anadolu'daki etkisi ve tarikatlar konusu üzerinde durulmuştur. Devam eden bölümde 13. yüzyılda Anadolu'da genel siyasi ve sosyal görünüm hakkında bilgi verilmiş, bu yüzyılda dikkati çeken iki büyük Türk şairi olan Hacı Bektâş-ı Velî ve Yunus Emre'nin hayatı ve edebi yönleri üzerinde durulmuştur. Sonrasında 14. yüzyılda Anadolu'da genel siyasi ve sosyal görünüm üzerinde durularak bu yüzyılda dikkati çeken Said Emre, Âşık Paşa, Hacı Bayrâm-ı Velî, Seyyid Nesîmî'nin hayatı ve edebi yönleri hakkında ayrıntılı olarak bilgi verilmiştir. Bir sonraki bölümde 15. yüzyılda Anadolu'da genel siyasi ve sosyal görünüm hakkında bilgi verilmiş, bu yüzyılda dikkati çeken Kaygusuz Abdal, İbrahim Tennûrî, Eşrefoğlu Rûmî'nin hayatı ve edebi yönleri irdelenmiştir. Çalışmamızın bir sonraki bölümünde Halk Şiirinde Gelenek konusu ayrıntılı olarak incelenmiş, 13. ve 15. yüzyıllar arasında belirlemiş olduğumuz halk şairlerimizin şiirlerinde gelenek konusu araştırılmıştır. Araştırmamızın bundan sonraki bölümü eğitim başlığı altında "Din, Tasavvuf ve Genel Ahlâk Anlayışı" olmak üzere üç ana

başlık altında incelenmiş, daha önce belirlediğimiz şairlerin şiirlerinde bu konular araştırılmış, ulaşılan bulgular kategorilere ayrılarak yorumlanmıştır.

Araştırma süresince görüş, öneri ve yardımlarını esirgemeyen, ayrıca kişisel kitaplığının kapılarını da sonuna kadar açan kıymetli hocam, danışmanım Yrd.Doç.Dr. Mehmet YARDIMCI'ya teşekkürü bir borç bilirim.

Ayrıca çalışmamız boyunca desteklerini esirgemeyen, eleştirel yorumlarıyla çalışmamızın olgunlaşmasında büyük emeği olan Prof.Dr. İlhan GENÇ'e ve Yrd.Doç.Dr. Mehmet AKKAYA'ya teşekkür ederim.

Son olarak zorlu ve bir o kadar da meşakkatli olan bu süreçte bana sabır gösteren, her zaman destek ve ilgilerini esirgemeyen biricik annem, babam ve ablama da şükranlarımı sunarım.

İzmir, Eylül-2010
Ahmet Zeki GÜVEN

İÇİNDEKİLER

YEMİN I
Kısaltmalar…… II
Önsöz…….. III
İçindekiler V
Özet…….. XI
Abstract…… XIII
1.BÖLÜM - GİRİŞ
1.1. Giriş……... 1
1.2. Araştırmanın Amacı ve Önemi…….. 2
1.3. Problem Cümlesi…… 3
1.4. Alt Problemler…… 3
1.5. Sayıltılar……. 3
1.6. Sınırlılıklar……..... 4
1.7. Tanımlar …… 4
1.7.1 Halk Şiiri…….. 4
1.7.2. Tasavvuf…….. 4
1.7.3. Halk Şiirinde Gelenek……. 4
1.7.4. Halk Şiirinde Eğitim…… 5
1.7.5. Ahlâki Anlayış…… 5
2.BÖLÜM - İLGİLİ YAYIN VE ARAŞTIRMALAR
2.1. İlgili Yayın ve Araştırmalar……... 6
3.BÖLÜM - YÖNTEM
3.1. Araştırmanın Modeli…….. 13
3.2. Evren ve Örneklem…… 13
3.3. Verilerin Toplanması……. 13
3.4. Verilerin Çözümlenmesi…… 13
4.BÖLÜM- BULGULAR VE YORUMLAR
4.1. İSLÂMİYET ÖNCESİ TÜRK EDEBİYATINA GENEL BAKIŞ…… 14
4.2. İSLÂMİYET SONRASI TÜRK EDEBİYATINA GENEL BAKIŞ……. 20
4.2.1. Türklerin Müslümanlığı Kabul Ediş Süreci……. 20
4.2.2. İslâmi Dönem Türk Edebiyatı…….. 21
4.2.2.1. Kutadgu Bilig……. 22
4.2.2.2. Divânü Lugati't Türk ……..... 25
4.2.2.3. Atabetü'l Hakayık ……..... 27

4.3. TASAVVUF……. 29
4.3.1. Tasavvuf…..……..... 29
4.3.2. Ahmed Yesevî ve Divân-ı Hikmet……..... 36
4.3.3. Hâkim Süleyman Ata ve Bakırgan Kitabı…….……..... 42
4.4. ANADOLU'DA TASAVVUFÎ HALK EDEBİYATININ OLUŞMASI 43
4.4.1.Tasavvuf Akımının Anadolu'ya Tesiri ve Başlıca Tarikatlar……... 45
4.4.1.1. Yesevîlik…….……..... 47
4.4.1.2. Kadirîlik……..…….…….... 48
4.4.1.3. Bektâşîlik……..... 48
4.4.1.4. Rufâilik……..... 50
4.4.1.5. Nakşibendîlik……..... 50
4.4.1.6. Mevlevîlik……..... 51
4.4.1.7. Halvetîlik……..... 55
4.4.1.8. Bayramîlik…….…….…….... 55
4.4.1.9. Celvetîlik…… 55
4.4.2. Dinî-Tasavvufî Halk Edebiyatında Nazım Şekilleri..... 55
4.4.3. Dinî-Tasavvufî Halk Edebiyatında Türler…….. 56
4.5. XIII. YÜZYILDA ANADOLU'DA GENEL SİYÂSİ GÖRÜNÜM……. 61
4.5.1. Türklerin Anadolu'ya Girişi……... 61
4.5.1.1.Malazgirt Zaferinden Sonra Anadolu'da Kurulan Dört Büyük Beylik…. 64
4.5.1.2. Anadolu Selçuklu Devleti……..... 65
4.6. XIII. YÜZYILDA ANADOLU'DA SOSYAL VE KÜLTÜREL DURUM 77
4.7. XIII. YÜZYIL TÜRK HALK ŞİİRİNİN TEMSİLCİLERİ…….. 89
4.7.1. Hacı Bektâş-ı Velî……... 89
4.7.2. Yunus Emre…… 93
4.8. XIV. YÜZYILDA ANADOLU'DA GENEL SİYASÎ GÖRÜNÜM 107
4.8.1. Anadolu'da Beylikler Dönemi……..... 107
4.8.2. Kayı Boyunun Anadolu'ya Gelişi…… 112
4.8.3. Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu……. 114
4.8.3.1. Osman Bey Dönemi……... 114
4.8.3.2. Orhan Bey Dönemi…… 116
4.8.3.3. I. Murat Dönemi…… 119
4.9. XIV. YÜZYILDA ANADOLU'DA SOSYAL VE KÜLTÜREL DURUM 123

4.10. XIV. YÜZYILDA DİVAN ŞİİRİYLE TEKKE ŞİİRİ ARASINDAKİ ETKİLEŞİM 127
4.11. XIV. YÜZYIL TÜRK HALK ŞİİRİNİN TEMSİLCİLERİ…….. 131
4.11.1. Said Emre…….. 131
4.11.2. Âşık Paşa. …… 132
4.11.3. Hacı Bayram-ı Velî…….. 135
4.11.4. Seyyid Nesîmî…….. 137
4.12. XV. YÜZYILDA ANADOLU'DA GENEL SİYASÎ GÖRÜNÜM……. 140
4.12.1. Yıldırım Bayezid Dönemi ve Fetret Devri……... 140
4.12.2. Çelebi Mehmed Dönemi……... 142
4.12.3. II. Murad Dönemi……. 143
4.12.4. II. Mehmed (Fatih Sultan Mehmet) Dönemi……. 146
4.12.5. II. Bayezid Dönemi…….. 148
4.13. XV. YÜZYILDA ANADOLU'DA SOSYAL VE KÜLTÜREL DURUM 150
4.14. XV. YÜZYIL TÜRK HALK ŞİİRİNİN TEMSİLCİLERİ……..... 154
4.14.1. Kaygusuz Abdal……. 154
4.14.2. İbrahim Tennûri……. 160
4.14.3. Eşrefoğlu Rûmi…….. 162
5.1. XIII. VE XV. YÜZYILLAR ARASI HALK ŞİİRİNDE GELENEK….. 165
5.1.1. Mahlas Alma Geleneği…… 169
5.1.1.1. XIII. ve XV. Yüzyıllar Arası Halk Şiirinde Mahlâs Geleneği……. 172
5.1.2. Rüya Sonrası Bâde İçme……. 176
5.1.2.1. XIII. ve XV. Yüzyıllar Arası Halk Şiirinde Bade İçme Geleneği……. 182
5.1.3. Usta-Çırak Geleneği…… 183
5.1.3.1. XIII. ve XV. Yüzyıllar Arası Halk Şiirinde Usta-Çırak Geleneği……. 185
5.1.4. Âşık Atışmaları-Karşılaşmaları (Tekellüm) Geleneği……. 187
5.1.4.1. XIII. ve XV. Yüzyıllar Arası Halk Şiirinde Tekellüm Geleneği…….. 191
5.1.5. Askı-Muamma Geleneği……. 191
5.1.5.1. XIII.Yüzyıl - XV.Yüzyıl Halk Şiirinde Askı-Muamma Geleneği 193
5.1.6. Dedim-Dedi Tarzı Söyleyiş …… 193
5.1.6.1. XIII. ve XV. Yüzyıllar Arası Halk Şiirinde Dedim-Dedi Geleneği 194
5.1.7. Tarih Bildirme Geleneği……. 195
5.1.7.1. XIII. ve XV. Yüzyıllar Arası Halk Şiirinde Tarih Bildirme Geleneği 196

5.1.8. Nazire Söyleme Geleneği…… 197
5.1.8.1. XIII. ve XV. Yüzyıllar Arası Halk Şiirinde Nazire Söyleme Geleneği 197
5.1.9. Saz Çalma Geleneği…… 205
5.1.9.1. XIII. ve XV. Yüzyıllar Arası Halk Şiirinde Saz Çalma Geleneği 207
6.1. XIII. VE XV. YÜZYILLAR ARASI HALK ŞİİRİNDE ETKİLEŞİM 208
7.1. XIII. VE XV. YÜZYILLAR ARASI HALK ŞİİRİNDE EĞİTİM..... 214
Önerilen İnsan Modeli…….. 214
7.1. 1. Din……. 215
7.1.1.1. Tanrı……... 215
7.1.1.2. Melekler……. 223
7.1.1.2.1. Cebrail……. 223
7.1.1.2.2. İsrafil…….. 224
71.1.2.3. Azrail……... 225
7.1.1.2.4. Kirâmen- Kâtibin…… 227
7.1.1.2.5. Münker-Nekir……..... 228
7.1.1.2.6. Hârut ile Mârut…… 229
7.1.1.3. Kitaplar…….. 230
7.1.1.3.1. Kur'ân-ı Kerim……..... 230
7.1.1.3.2. İncil……. 233
7.1.1.3.3. Tevrat ve Zebur…… 234
7.1.1.4. Peygamberler……..... 235
7.1.1.5. İbadetler……. 254
7.1.1.5.1. Namaz……. 254
7.1.1.5.2. Oruç……. 263
7.1.1.5.3. Hac…….. 265
7.1.1.5.4. Zekât…… 268
7.1.1.5.5. Kurban Kesmek…….. 269
7.1.1.6. Diğer Dinî Kavramlar…… 271
7.1.1.6.1. Kaza-Kader…… 271
7.1.1.6.2. Miraç…… 271
7.1.1.6.3. Kıyamet ve Âhiret…… 275
7.1.1.6.4. Günah-Günâhkar……. 276
7.1.1.6.5. Tövbe Etmek…… 277
7.1.1.6.6. Cennet-Cehennem…… 282

7.1.2. Tasavvuf…… 285
7.1.2.1. Vahdet-i Vücûd - Tevhid…….. 285
7.1.2.2. Vahdet-Kesret…….. 290
7.1.2.3. Aşk…….. 292
7.1.2.4. Âşık-Mâşuk……. 307
7.1.2.5.Gönül……. 312
7.1.2.6. Nefis…….. 325
7.1.2.7. Cemâl-Güzellik…….. 342
7.1.2.8. Tasavvufî Terim ve Kavramlar…….. 343
7.1.2.8.1. Yaratılış…… 343
7.1.2.8.2. Devr……. 345
7.1.2.8.3. Mürşid-Mürid……. 347
7.1.2.8.4. Derviş-Dervişlik…….. 366
7.1.2.8.5. Bezm-i Elest……. 375
7.1.2.8.6. Tecelli…….. 377
7.1.2.9. Diğer Tasavvufî Kavramlar…….. 378
7.1.2.9.1. Dört Kapı (Şeriat, Tarikat, Hakikat, Mârifet)……..... 378
7.1.2.9.2. Seyr u Sülûk…… 387
7.1.2.9.3. Yakin…… 388
7.1.2.9.4. Fenâ Makamı……... 389
7.1.2.9.5. Müşâhede……. 390
7.1.2.9.6. Terk ……..... 391
7.1.2.9.7. Sabır……. 392
7.1.2.9.8. Münâcât……... 394
7.1.2.9.9. Riyâzet……. 394
7.1.2.9.10. Zühd…….. 395
7.1.2.9.11. Kanaat…… 396
7.1.2.9.12. Şükr…… 398
7.1.2.9.13. Mücâhede…….. 399
7.1.2.9.14. Hicâb……. 400
7.1.2.9.15. İnâyet……..... 401
7.1.2.9.16. Halvet…… 402
7.1.2.9.17. Havf ve Reca……..... 403
7.1.2.9.18. Melâmet……. 404
7.1.2.9.19. Tevekkül…….. 405

7.1.3.Genel Ahlâk Anlayışı……..... 407
7.1.3.1. Kendini Bilmek…… 407
7.1.3.2. Kibir ve Tevâzu……... 424
7.1.3.3.Dünya Sevgisi…….. 432
7.1.3.4.Gaflet…… 449
7.1.3.5. Sözün Önemi…….. 456
7.1.3.6. İlmin Önemi – Cehâletin Eleştirisi……. 463
7.1.3.7. Cimrilik ve Cömertlik…..……. 471
7.1.3.8. İnsan Tipleri……. 474
7.1.3.8.1. İnsan-ı Kâmil……. 474
7.1.3.8.2. Âbid ……..... 475
7.1.3.8.3. Âlim……. 476
7.1.3.8.4. Ârif……. 477
7.1.3.8.5. Âşık…… 479
7.1.3.8.6. Câhil…… 483
7.1.3.8.7. Eren-Evliya…….. 484
7.1.3.8.8. Gâfil……. 487
7.1.3.8.9. Miskin……. 488
7.1.3.8.10. Sûfi…… 489
7.1.3.8.11. Zâhid……. 490
7.1.3.8.12. Mümin…… 492
7.1.3.8.13. Münâfık……. 495
7.1.3.8.14. Münkir…….. 497
7.1.3.8.15. Sanat Öğreten Ustanın Önemi……... 499
7.1.3.8.16. Yiğit Kişinin Özellikleri…… 500
7.1.3.8.17. Alp ve Alperen Kişinin Özellikleri……... 502

5.BÖLÜM - SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

5.1.1. Sonuç ve Değerlendirme…… 507
KAYNAKÇA…..…….. 515

Özet

13. ve 15. Yüzyıllar Arası Halk Şiirinde Gelenek ve Eğitim

Bu çalışmanın amacı 13. ve 15 yüzyıllar arası halk şiirinde gelenek ve eğitim unsurlarını incelemektir. Çalışmanın başında öncelikle İslamiyet Öncesi ve İslâmiyet Sonrası Türk Edebiyatı hakkında bilgi verilmiş, tasavvuf, tasavvufun Anadolu'daki etkisi ve tarikatlar konusu üzerinde durulmuştur.

Araştırmanın devamında sırasıyla 13., 14. ve 15. yüzyıllarda Anadolu'da genel siyasi ve sosyal görünüm incelenmiş, bunlar hakkında ayrıntılı bilgiler verilmiştir. Ayrıca bu yüzyıllarda dikkati çeken, Hacı Bektâş-ı Velî, Yunus Emre, Said Emre, Âşık Paşa, Hacı Bayrâm-ı Velî, Seyyid Nesîmî, Kaygusuz Abdal, İbrahim Tennûrî, Eşrefoğlu Rûmî gibi şairlerin hayatı ve edebi yönleri üzerinde durulmuştur.

Çalışmanın sonraki bölümünde "Halk Şiirinde Gelenek" konusu ayrıntılı olarak irdelenmiş, 13. ve 15. yüzyıllar arasında belirlemiş olduğumuz halk şairlerimizin şiirlerinde gelenek konusu araştırılmıştır. Bu araştırma sonucunda 13. ve 15. yüzyıllar arasında incelemiş olduğumuz şairlerde "Mahlâs Kullanma Geleneği"nin ilk örnekleri görülmüştür. Bunun yanı sıra "Bade İçme" geleneğinin örneği değişik bir şekilde sadece Kaygusuz Abdal'da görülür. "Usta-Çırak" geleneğinden hareketle mürid-mürşid ilişkisine şiirlerinde yer veren Yunus Emre, Nesîmî ve Kaygusuz Abdal olmuştur. Sadece Yunus Emre'nin Risâlet'ün Nushiyye adlı eserinin sonlarındaki bir beyitte "Tarih Düşürme" geleneğinin izlerine rastlanılmıştır. "Nazire Yazma Geleneği"nin ilk örneği XIII. yüzyılda Yunus Emre'nin Ahmed Yesevî'nin bir şiirine yazdığı nazirede görülür. XIV. yüzyılda Said Emre ve Âşık Paşa ile XV. yüzyılda da İbrahim Tennûrî, Yunus Emre'nin birer şiirine nazire yazmışlardır. Âşıklık geleneklerinden biri olan "Dedim-Dedi Tarzı Şiir Söyleme Geleneği"nin örneğine XV. yüzyılda İbrahim Tennûrî'nin bir dörtlüğünde rastlanılmış; ayrıca yine bu yüzyılda Eşrefoğlu Rûmî'nin bir şiirinin tamamen bu geleneğe örnek teşkil ettiği tespit edilmiştir. Âşıklık geleneklerinden "Âşık Karşılaşmaları, Askı-Muamma Geleneği ve Saz Çalma" geleneklerinin örnekleri ise XIII. ve XV. yüzyıllar arasındaki incelenmiş olan şairlerin şiirlerinde görülmemiştir.

Çalışmanın bu bölümünde ek olarak XIII. ve XV. yüzyıllar arası incelenmiş olan halk şairlerinin şiirlerinde etkileşim konusuna değinilmiş; dikkati çeken noktalar madde başlıkları halinde sıralanmıştır.

Çalışmanın bu bölümünde ise XIII. ve XV. yüzyıllar arasında belirlenmiş olan, yukarıda da isimleri geçen, halk şairlerinin şiirlerinde eğitim konusu incelenmiş, o dönem insan eğitiminde "Din, Tasavvuf ve Genel Ahlâk Anlayışı" olmak üzere üç ana başlığın ön plana çıktığı görülmüştür. Bunlar altında alt başlıklar belirlenip, ulaşılan bulgular sınıflanarak yorumlanmıştır.

Sonuç olarak bu çalışma bize, halk şiiri geleneklerinin hepsinin olmasa da bir kısmının ilk örneklerinin XVI. yüzyıldan daha önce görüldüğünü ortaya koyar. Çalışmada örnekleri verilen bu kullanımlar daha sonraki zaman süreci içerisinde gelenek halini alacaktır. Çalışma ayrıca o dönem toplumunun insan eğitimine bakışı ile ideal insanda olması gereken nitelikleri de ortaya koyar. Bu sayede o dönem toplumunun insana ve insan eğitimine bakış açısı, önerdiği insan modeli de ortaya konulacaktır.

Anahtar Sözcükler: Halk Şiiri, Tasavvuf, Eğitim, Ahlâk

Abstract

Tradition and Education in Folk Poetry Between 13th and 15th Centuries

The aim of this study is to analyze the tradition and educational elements in folk poetry between the 13th and 15th centuries. In the beginning of the study,information on Turkish Literature before and after the Islamic Religion is presented, and there has been focus on Sufism, the effect of Sufism in Anatolia and on religious order.

Later in the study, the general political and social outlook in 13th, 14th and 15th centuries was analyzed, and detailed information has been presented in the study. Furthermore, attention was paid to the lives and the literary facets of poets who attracted attention in those centuries such as Hacı Bektâş-ı Velî, Yunus Emre, Said Emre, Âşık Paşa, Hacı Bayrâm-ı Velî, Seyyid Nesîmî, Kaygusuz Abdal, İbrahim Tennûrî, Eşrefoğlu Rûmî.

In the part of the study, the subject "Tradition in Folk Poetry" was analyzed in detail, the subject of tradition in poems of our Folk Poets who were chosen from the poets between 13th and 15th century was investigated. As a result of this research of the selected poets between 13th and 15th centuries, the first examples of "The tradition of using pseudonyms" were found. Moreover, the example for "Drinking" tradition (a tradition which means the poet drinks a cup of drink from a more wise man in his dream to fall in love and write poems) was found differently only in Kaygusuz Abdal. The tradition of "Master –apprentice", which means the poet mentions his master in his poems, was found in the poems of Yunus Emre, Nesîmî and Kaygusuz Abdal. In the work of Yunus Emre, "Risâlet'ün Nushiyye", traces of the tradition of "Composing a chronogram to commemorate a date" was found only in a verse at the end the work. The first example of "The Tradition of Writing Nazires" was encountered in the nazire of Yunus Emre which he wrote for the poem of Ahmed Yesevi in XIII. century. In XIII, XIV and XV. centuries, İbrahim Tennûrî, Said Emre and Âşık Paşa wrote a nazire for one of Yunus Emre's poems. A sample

for “Tradition of I said-he said style of Poem Writing” which is one of the minstrelsy traditions was encountered in one of İbrahim Tennûrî’s stanzas in XV. century; in addition, in this century, it was found that one of Eşrefoğlu Rûmî’s poems was entirely written with this tradition. The minstrelsy tradition samples for “Troubadour encounters, Love Enigma Tradition and Playing Reed” were not encountered in the poems of the poets who were selected among XIII. and XV. centuries and analyzed in this study. In this part of the study, additionally, the subject of interaction was dealt in the poet works analyzed between XIII. and XV. centuries, and important points were listed in headings.

In the part of this study, the subject of education was analyzed in the poems of the poets mentioned above, who were selected among the folk poets between XII. and XV. centuries, and three main topics as “Religion, Mystic and Understanding of General Morality” were found as important elements in human education in that period. Subheadings were determined under these headings, and the findings were discussed by classification.

Consequently, this study showed that the first samples of folk poetry traditions, not all but some, were seen before XVI. century. The usages of these examples in this study will turn into traditions after some time. Also, the study puts forward the view on human education of the society and the necessary elements in an ideal person in that period. In this way, the view of human and human education and suggested human models in the society in that period will be introduced.

Key words: Folk Poetry, Mystic, Education, Moral.

GİRİŞ

1.1. Giriş

Türkler, tarih sahnesine çıktıkları Orta Asya'da savaşçı ve göçebe bir hayat sürüyorlardı. Bu nedenle de o dönemden günümüze elimizde çok fazla yazılı kaynak kalmamıştır. Orta Asya'dan bugüne elimizde kalan ilk yazılı belge Orhun kitabeleridir. Bu kitabeler Türklerin yazı dilinin aslında yeni olmadığını, bundan çok daha öncelere dayandığına en büyük kanıttır. Özellikle kitabeler üzerine yaptığı çalışmalarla bilinen Tadeusz Kowalski, Orhun yazıtlarının üslubunu seçkin nesir örneği olarak değerlendirir ve kendisinden önce bu kitabelerin şiir olduğu tezini savunanlara da karşı çıkar (Arpad, 2006: 117).

Türklerin Orta Asya'daki göçebe yaşamlarında ortaya koymuş oldukları yazılı ve sözlü ürünleri dört grupta toplarız: Bunlar sav, sagu, koşuk ve destandır.

Milattan sonra 751 yılında yapılan Talas savaşının ardından Türkler kitleler halinde İslâmiyete girmeye başlamışlardır. Bunda da Türklerin tâbi oldukları Göktanrı diniyle İslâmiyet arasında pek çok benzerliğin olması etken olmuştur. Ancak özellikle Emevîlerin yürüttükleri milliyetçi siyaset nedeniyle Türklerin büyük gruplar halinde İslâmiyete girişleri yavaşlamış, Abbasilerin iktidara gelmeleriyle Türkler arasında İslâmlaşma süreci hızlanmıştır. Abbasî halifesinin Türkler için Samarra şehrine ordugâh yaptırması, Türkler arasında İslâmiyetin hızla yayılmasında etkili olmuştur (Köprülü, 2003a: 110). İslâmiyet devlet dini olarak ilk kez Karahanlı hükümdarı Satuk Buğra Han döneminde kabul edilmiştir.

Edebiyatımızda İslâmiyetin kabulünden sonra iki tür edebi dil teşekkül etti. Bunlardan biri, Hakâniye Türkçesi de denilen Karahanlı Türkçesi, diğeri ise Batı Türkçesi ya da diğer bir adla Oğuzcaydı. İslâmiyetin kabulünden sonra dikkati çeken eserlerden ilki insanlara doğru yolu göstermek amacıyla Yusuf has Hacip tarafından kaleme alınan Kutadgu Bilig adlı eserdir. Ardından Türkçenin Arapçadan üstünlüğünü ortaya koymak amacıyla Kaşgarlı Mahmud tarafından Divânü Lugati't Türk adlı Türkçe sözlük yazılmıştır. Bu eserden sonra "Hakikatler Eşiği" anlamına gelen Atabetü'l Hakayık Edip Ahmed Bin Yükneki tarafından kaleme alınmıştır.

1071 Malazgirt zaferiyle Türkler artık gruplar halinde Anadolu'ya göç etmeye başlamışlar, yaptıkları akınlarla batıya doğru ilerleme yolunu açmışlardı. Özellikle Anadolu Selçuklu Devleti döneminde Anadolu'da Türk varlığı sayıca artmış, bu devletin yıkılmasıyla birlikte beyliklerin kurulması bu Türk varlığını perçinlenmiştir. Ancak 1243 Moğolların Kösedağ bozgunu Anadolu'da tam bir buhran dönemi başlatmış, insanlar bu buhrandan kendilerine sığınak olarak Orta Asya'dan gelen Ahmed Yesevî'nin dervişlerinin başını çektiği tasavvuf akımını seçmişlerdi. Bu dervişler insanlara hoşgörülü olmayı, yaradılanı yaradandan ötürü sevmeye öğütlemişler, korku yerine sevgi temelli bir din anlayışı getirmişlerdi. XIII. ve XV. yüzyıllar arasında edebiyatımızda bu dervişlerin etkileri bâriz bir şekilde hissedilmeye başlanmıştı.

Bu çalışma, XIII. ve XV. yüzyıllar arasındaki Türk halk şiirinde gelenek ve eğitim unsurları hakkında bilgi verecektir.

1.2. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ

Araştırmanın konusu XIII. ve XV. yüzyıllar arasında halk şirinde gelenek ve eğitim unsurlarının tespiti ve incelenmesidir. Araştırmanın amacı Türk Halk Şiiri geleneklerinin bir kısmının ya da tamamının ilk örneklerinin XVI. yüzyıl değil de daha önceki yüzyıllarda görüldüğünü tespit etmek, XIII. ve XV. yüzyıllar arası Türk Halk Şiiri'ndeki eğitim ve ahlâk unsurlarını tespit ederek o dönem Halk şiirinde önerilen insan modelini ortaya koymaktır. Bu sayede araştırma, XIII. ve XV. yüzyıllar arasında toplum yapısı hakkında bilgi verecek, o dönem toplumunun bireyden beklentilerini ortaya koyacaktır. Bu amaçla araştırma sayesinde sosyolojik veriler de elde edilecek, bu verilerle o dönem toplumu ve değer yargıları hakkında fikir sahibi olunabilecektir.

1.3. PROBLEM CÜMLESİ

XIII. ve XV. yüzyıllar arası halk şiirinde gelenek ve eğitim unsurları nelerdir?

1.4. ALT PROBLEMLER

1. Türklerin İslâmiyet öncesi ve İslâmiyet sonrası edebi durumları nasıldır?

2. XIII. ve XV. yüzyıllar arasında Türk Halk Şiirinde "Halk Şiiri Geleneklerinin" uygulanma durumları nedir?

3. XIII. ve XV. yüzyıllar arası halk şiirinde eğitim unsurları nasıl sınıflanabilir?

4. XIII. ve XV. yüzyıllar arasında Türk Halk Şiirinde önerilen insan modeli nasıldır?

1.5. SAYILTILAR

Mustafa Tatçı tarafından hazırlanan Yunus Emre Divânı ve Risâlet'ün-Nushiyye adlı eser, Abdurrahman Güzel tarafından hazırlanan Kaygusuz Abdal, Kaygusuz Abdal'a ait Dilgüşâ, Sarayname adlı eserlerle Hacı Bektâş-ı Velî'ye ait Makâlât adlı eserin manzum çevirisi, İbrahim Demirel tarafından hazırlanan İbrahim Tennûrî'ye ait Gülzâr-ı Manevî, Kemal Yavuz tarafından hazırlanan Âşık Paşa'ya ait Garip-nâme adlı eser, Tercüman Telif Heyetince hazırlanmış Eşrefoğlu Rûmî Divânı, Büyük Türk Klasikleri 2. cillte yer alan Said Emre'ye ait şiirler, Abdülbâki Gölpınarlı tarafından hazırlanan Yunus Emre ve Tasavvuf adlı eserdeki Said Emre'ye ait şiirler, Hüseyin Ayan tarafından hazırlanan Nesîmî Divanı'ndaki tuyuğlar ve bazı beyitler, Sadettin Nüzhet Ergün tarafından hazırlanan Türk Şairleri adlı eserin 2. cildindeki Hacı Bayrâm-ı Velî'ye ait şiirlerdir.

1.6. SINIRLILIKLAR

Öncelikle üç yüzyılı incelemek bir hayli zor ve sabır gerektiren bir iştir. Bu nedenle yüzyıllar içerisinden hece ile şiirler yazan şairler seçilmiş, bunların şiirleri tespit edilerek fiş yöntemiyle konularına göre sınıflanmış, sınıflanan bu fişler daha sonra karşılaştırmalı yöntemle incelenerek yorumlanmıştır.

1.7. TANIMLAR

1.7.1. Halk Şiiri

Halk şiiri, halk şairlerince ya da isimleri bilinmeyen sanatçılarca, heceyle, belirli bir dönemde kısmen de olsa aruz ölçüsüyle, değişik şekil ve biçimlerde, her konuda ortaya koydukları manzum ürünlere verilen addır. Halk şiirinde şiirler genellikle 8'li ve 11'li hece ölçüsüyle ve dörtlükler halinde yazılır. Tarihi süreç içerisinde Türk Halk Şiiri; İslâmiyet Öncesi Türk Halk Şiiri, Dinî-Tasavvufî Türk Halk Şiiri ve Âşık şiiri olmak üzere üç başlıkta sınıflandırılır.

1.7.2. Tasavvuf

İslâmiyetin Türkler arasında kabulüyle birlikte Orta Asya'da Ahmed Yesevî ve müridlerince yeni bir akım başlatılmıştır. Tasavvuf adıyla anılan bu akımda amaç, evrende yaratılmış olan her şeyin Allah'ın bir yansıması olduğunu insanlara anlatmak, insanları Tanrı'ya sevgi yoluyla yaklaştırmak, herkese hoşgörü nazarıyla bakmaktır. Kuramsal olarak tasavvuf, kişinin Hakk'a boyun eğmesi, daima O' nunla beraber olduğunu hatırlayarak dünyasını da O' na göre düzenlemesi, O' nu duyması, O' nu yaşaması, bütün benliği ile kalbini O' na bağlaması, dünyayı âhiretin bir ekim ve verim tarlası kabul ederek, hem dünyasını, hem de âhiretini kazanacak şekilde doğru, dürüst, ahlâklı, çalışkan, üretken olması, Allah'a giden yolda İnsan-ı Kâmil mertebesine ulaşacak yola yönelmesi; iki gününü birbirine eşit olmayacak şekilde daha ileriye yürümesi, yürütmesi ve yükselmesi, insanlar arasında birlik ve beraberliği temin etmeye çalışmasıdır (Güzel, tarihsiz: 79-80).

1.7.3. Halk Şiirinde Gelenek

Gelenek, halk arasında geçmişten bugüne kuşaklardan kuşaklara aktarılmış davranışlar bütünüdür. Toplum içerisinde her insanın bu geleneklere uyulmasına büyük önem verilir. Öyle ki yazılı olmayan bu geleneklere aykırı yaşayan kişiler, toplum tarafından dışlanır.

Halk Şiirinde gelenek ise diğer kültür değerlerinde olduğu gibi, belirli bir işlevi yerine getirmek, bir ihtiyacı karşılamak üzere geleneksel kültürün yarattığı bir kültür değeri" olarak tanımlanmıştır (Yardımcı, 1999: 146). Bir diğer tabirle halk şiirinde gelenek, âşıklar, sazlı (telden), sazsız (dilden), doğaçlama yoluyla, kalemle (yazarak) veya birkaç özelliği birden taşıyan, geleneğe bağlı kalarak şiir söyleyenlere 'âşık'; bu söylem biçimine 'âşıklık-âşıklama'; âşıkları yönlendiren kurallar bütününe de 'âşıklık geleneği' adını veriyorlar şeklinde tanımlanmıştır (Artun, 2001: 63).

1.7.4. Halk Şiirinde Eğitim

Eğitim, bireyin davranışında kendi yaşantısı yoluyla ve kasıtlı olarak istenilen yönde değişme meydana getirme süreci olarak tanımlanır (Büyükkaragöz ve Çivi 1999: 26). Halk şairleri de içerisinde yaşadıkları toplumun sorunlarına sessiz kalmamışlar, bu sorunları gerek sazları eşliğinde gerekse sazı olmadan dile getirerek halkın hislerine tercüman olmuş, onlara yol göstermişlerdir. İncelemiş olduğumuz XIII. ve XV. yüzyıllarda ise bu eğitim daha çok dinî-tasavvufî konularda yoğunlaşmış, insanlara bu noktada telkinlerde bulunulmuştur.

1.7.5. Ahlâki Anlayış

Ahlâk, bir toplum içinde kişilerin uymak zorunda oldukları davranış biçimleri ve kurallarıdır (Türkçe Sözlük, 2005: 43). İnsanoğlu toplu olarak yaşamaya başladığından beri çeşitli kurallar oluşturmuş ve bu kurallara uymak gerektiğini düşünmüşlerdir. İnsan yaşadığı her dönemde bu kuralları farklı şekillerde belirlemiş, bu kurallara göre örnek insan modelleri ortaya koymuştur.

2.BÖLÜM
İLGİLİ YAYIN VE ARAŞTIRMALAR

2.1. İLGİLİ YAYIN VE ARAŞTIRMALAR

Çalışmamız XIII. ve XV. yüzyıllar arası dönemi kapsadığı için öncelikle dönemin tarihi ve sosyal durumunu tam olarak anlayabilmek amacıyla bu alanda dikkati çeken eserler incelenmiş, ardından yüzyıllar içerisinden belirlenen şairler ile eserleri incelenmiştir. Genel olarak yararlandığımız bütün eserler tezimizin sonunda "Kaynakça" başlığı altında verilmiştir. Çalışma boyunca yararlanılan kaynaklardan bazıları şunlardır:

1- ARTUN, Erman (2001), Dinî-Tasavvufî Halk Edebiyatı, Ankara, Akçağ Yayınları.
2- Artun, Erman (2001), Âşıklık Geleneği ve Âşık Edebiyatı, Ankara, Akçağ Yayınları.
3- ARTUN, Erman (2010), Dinî-Tasavvufî Halk Edebiyatı Metin Tahlilleri, İstanbul, Kitabevi Yayınları.
4- GENÇ, İlhan (2005), Örneklerle Eski Türk Edebiyatı Tarihi Giriş, İzmir, Kanyılmaz Matbaası.
5- GÖLPINARLI, Abdulbaki (1992), Yunus Emre ve Tasavvuf, II.Baskı, İstanbul, İnkılâp Yayınları.
6- GÖLPINARLI, Abdulbaki (2004), Tasavvuf, III.Baskı, İstanbul, Milenyum Yayınları.
7- GÖLPINARLI, Abdulbaki (1983), Mevlana'dan Sonra Mevlevîlik, İstanbul, İnkılâp Aka Yayınları.
8- GÜZEL, Abdurrahman (1981), Kaygusuz Abdal, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları.
9- GÜZEL, Abdurrahman (Tarihsiz), Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı, Ankara, Akçağ Yayınları.
10- GÜZEL, Abdurrahman (1981), Kaygusuz Abdal, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları.

11- GÜZEL, Abdurrahman (1989), Saraynâme, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları.
12- GÜZEL, Abdurrahman (1987), Dilgüşâ, Ankara, Kültür Bakanlığı, Yayınları.
13- GÜZEL, Abdurrahman (2002), Hacı Bektaş Velî ve Makâlât, İstanbul, Akçağ Yayınları.
14- İNALCIK, Halil, Çev. Halil BERKTAY (2001), Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi Cilt I/1300-1600, İstanbul, Eren Yayınları.
15- İNALCIK, Halil, Çev. Ruşen Sezer (2006), Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600), İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.
16- Kaya, Doğan (1998), Sivas'ta Âşıklık Geleneği, II.Baskı, Sivas, Dilek Ofset Matbaacılık
17- Kaya, Doğan (2000), Âşık Edebiyatı Araştırmaları, İstanbul, Kitabevi Yayınları.
18- KÖPRÜLÜ, M.Fuad (1999), Osmanlı'nın Etnik Kökeni, İstanbul, Kaynak Yayınları.
19- KÖPRÜLÜ, M.Fuad (2003), Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, IX.Baskı, Ankara, Akçağ Yayınları.
20- KÖPRÜLÜ, M.Fuad (2003), Türk Edebiyatı Tarihi, V.Baskı, Ankara, Akçağ Yayınları.
21- KÖPRÜLÜ, M.Fuad (2004), Saz Şairleri, III. Baskı, Ankara, Akçağ Yayınları.
22- KÖPRÜLÜ, M.Fuad (2004), Edebiyat Araştırmaları I-II, IV.Baskı, Ankara, Akçağ Yayınları.
23- KÖPRÜLÜ, M.Fuad (2005), Türk Tarih-i Dinîsi, Ankara, Akçağ Yayınları.
24- KÖPRÜLÜ, M.Fuad (2005), Türkiye Tarihi, Anadolu İstilasına Kadar Türkler, Ankara, Akçağ Yayınları.
25- KÖPRÜLÜ, M.Fuad (2006), Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu, IV. Baskı, Ankara, Akçağ Yayınları.

26- KÖPRÜLÜ, M.Fuad, BABİNGER Franz (2003), Anadolu'da İslâmiyet, II.baskı, İstanbul, İnsan Yayınları.

27- TATÇI, Mustafa (1997), Yunus Emre Divanı, Cilt I-IV, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

28- TERCÜMAN TELİF HEYETİ (Tarihsiz), Eşrefoğlu Divanı, İstanbul, Kervan Kitapçılık.

29- OCAK, Ahmet Yaşar (1996), Türk Sufiliğine Bakışlar, İstanbul, İletişim Yayınları.

30- OCAK, Ahmet Yaşar (2000), Alevî-Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri, İstanbul, İletişim Yayınları.

31- OCAK, Ahmet Yaşar (1992), Türkiye'de Kültür Tarihi Araştırmaları ve Türk Heterodoksi Tarihine Farklı Bir Bakış, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları.

32- TURAN, Osman (1971), Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul, Turan Neşriyat.

33- TURAN, Osman (1999), Selçuklular ve İslamiyet, V.Basım, İstanbul, Boğaziçi Yayınları.

34- TURAN, Osman (2003), Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti, VIII. Basım, İstanbul, Ötüken Neşriyat.

35- TURAN, Osman (2005), Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi, XV. Basım, İstanbul, Ötüken Neşriyat.

36- Uzunçarşılı, İsmail, Hakkı (1982), Osmanlı Tarihi, I.Cilt, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi.

37- Uzunçarşılı, İsmail, Hakkı (1988a), Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi.

38- Uzunçarşılı, İsmail, Hakkı (1988b), Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi.

39- YAVUZ, Kemal (2000), Garib-nâme I-IV, İstanbul, Türk Dil Kurumu Yayınları.

40- YARDIMCI, Mehmed (1999), Başlangıcından Günümüze Halk Şiiri, Âşık Şiiri, Tekke Şiiri, Ankara, Ürün Yayınları.

41- YARDIMCI, Mehmed (2009), Yaşamları Sanatları ve Şiirlerinin Yorumlarıyla Âşıklarımız, Ankara, Ürün Yayınları.

Çalışmamızda özellikle Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatının gelişimi, yüzyıl özellikleri ve dönem şairlerini ayrıntılı bir şekilde inceleyen Erman Artun'un Dinî-Tasavvufî Halk Edebiyatı adlı eserinden yararlandık. Yine Artun'un Dinî-Tasavvufî Halk Edebiyatı Metin Tahlilleri adlı eseri de çalışmamız kapsamına giren yüzyıllar içerisindeki şairlerin şiirlerini yorumlamamızda bize yol gösterici oldu. Âşık Edebiyatı, Âşık Edebiyatı'nda geleneklerin oluşumu gibi konularda Artun'un Âşıklık Geleneği ve Âşık Edebiyatı adlı kitabından yararlandık.

Çalışmamız süresince gerek yüzyılların tarihi ve sosyal durumu, gerekse edebî görünümleri ve şairleri hakkında ayrıntılı bilgiler veren İlhan Genç tarafından hazırlanmış "Örneklerle Eski Türk Edebiyatı Tarihi Giriş" adlı eserden faydalandık.

Çalışmamız boyunca Abdülbaki Gölpınarlı'nın pek çok eserini inceledik. Bunların hepsini çalışmamızın kaynakça bölümünde belirttik. Ancak burada en sık kullandığımız üç temel kaynağına yer verdik. Bunların birincisi Gölpınarlı'nın "Tasavvuf" adlı eseridir. Daha sonraki baskılarında bu eser "100 soruda Tasavvuf" adı altında basılmıştır. Bu eserde tasavvuf, kavram ve içerik olarak ayrıntılarıyla anlatılmış, tasavvuf akımının kaynağı, Orta Asya'dan çıkışı ve Anadolu'da yayılma sahası hakkında bilgi verilmiştir. Gölpınarlı'nın yararlandığımız ikinci eseri ise "Yunus Emre ve Tasavvuf" adlı eseridir. O, bu eserde öncelikle Yunus Emre'nin hayatı hakkında ayrıntılı bilgiler vermiş, daha sonra da Yunus Emre'ye ait olan şiirler ile sonradan ona maledilen Yunus mahlasıyla yazılmış şiirlere yer vermiştir. Özellikle Yunus Emre'nin kendinden sonra gelen şairler üzerindeki etkilerini Gölpınarlı'nın bu eserinde inceledik. Çalışmamızda Gölpınarlı'ya ait yararlandığımız eserlerden biri de "Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik" tir. Eserden özellikle XIII. yüzyılda Anadolu'nun durumu, Mevlânâ'nın yetiştiği ortamlar, Mevlânâ'nın Anadolu'daki Türk edebiyatına etkileri ve Mevlevîlik konularında istifade ettik.

Abdurrahman Güzel, özellikle Dinî-Tasavvufî Türk Halk Şiiri ve Kaygusuz Abdal üzerine yaptığı çalışmalarla tanınmıştır. Bizim burada yararlandığımız eserlerinde Güzel, Dinî-Tasavvufî Türk Halk Şiiri, bu şiirin Orta Asya'da ortaya çıkışından XVI., XVII. yüzyıla kadar temsilcileri ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgiler vermiştir. Ayrıca Güzel, Kaygusuz Abdal'a ait Saraynâme ve Dilgüşa adlı eserleri yayınlamıştır. Çalışmamızda halk şiirinde gelenek ve eğitim unsurlarının tasnifi ve sınıflandırılmasında, özellikle bu iki eser ile Hacı Bektâş-ı Velî'nin Makalat'ın manzum çevirisinden yararlandık. Yine Abdurrahman Güzel'in 1981 yılında Kültür Bakanlığı tarafından yayınlanan Kaygusuz Abdal adlı eserinden de Kaygusuz Abdal'ın mesnevîlerinde ve diğer eserlerinde yer alan şiirlerden örnekler alarak bunlardan tasnif sürecinde yararlandık.

Bilindiği üzere bir toplumda edebiyat ile tarihsel durum iç içedir. Edebiyat, hakkında bilgi sahibi olunulabilmesi için o dönem hakkında da bilgi sahibi olunmalıdır. Bu nedenle çalışmamızda, özellikle Osmanlı Devleti'nin kuruluşuyla ilgili yaptığı çalışmalarla tanınan Halil İnalcık'tan da istifade ettik. Onun burada yararlandığımız iki temel kaynağından, Osmanlı'nın kuruluşundan önceki Anadolu'nun durumu, beylik durumundaki Osmanlı ve devlet haline gelmiş Osmanlı hakkında ayrıntılı bilgiler edindik. Bu eserler sayesinde Osmanlı Devleti'nin kuruluş sürecinde hızla büyümesinde gazilerin yürüttükleri gaza siyasetinin etkili olduğunu gördük.

Çalışmamızda özellikle Âşık Edebiyatı geleneklerinin tespiti ve örneklerinin incelenmesi noktasında Doğan Kaya'nın "Sivas'ta Âşıklık Geleneği" adlı eserinden yararlandık. Yine Kaya'nın Âşık Edebiyatı üzerine farklı farklı yazılarını bir araya topladığı Âşık Edebiyatı Araştırmaları adlı eserinden de istifade ettik.

Çalışmamızda, Türk Edebiyatı için adeta âbide konumunda olan Mehmed Fuad Köprülü'nün pek çok eserinden istifa ettik. Onun "Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar" adlı eseri bu alanda ilk ve en önemli eser olma özelliğini halen korumaktadır. Özellikle Ahmed Yesevî'nin hikmetleri ve Türk Halk Şiiri üzerindeki etkileri, Yunus Emre'nin hayatı, edebî kişiliği, Yunus Emre'nin dönem içerisinde

halk şiirine ve halk şairlerine etkileri gibi konularda bu yapıt eşsiz bir başvuru kaynağı olma özelliğini korumaktadır. Çalışmamızda sık sık yararlandığımız Köprülü'ye ait bir diğer kaynak Türk Edebiyatı Tarihi'dir. Özellikle çalışmamızın kapsamı içerisine giren yüzyıllardaki edebî durum hakkında bu eserden ayrıntılı olarak yararlandık. Yine onun eserlerinden haraketle Osmanlı'nın kuruluşu ve Anadolu'nun o dönemde içinde bulunduğu durumu hakkında da bilgi sahibi olduk. Bu eserlerin dışında Köprülü'ye ait yukarıda adı geçen eserlerden de zaman zaman istifade ettik.

Özellikle Yunus Emre Divanı üzerine alanda en ayrıntılı çalışma olan Mustafa Tatçı'ya ait Yunus Emre Divanı incelemesi çalışmamız boyunca en temel kaynaklarımızın başında geldi. Tatçı eserinde, Yunus Emre Divanı'nı "Yunus Emre Divanı" adı altında "İnceleme, Divan, Risâlet'ün Nushiyye ve Âşık Yunus veya Yunuslar" adıyla dört cilt olarak yayınlamıştır. Bu çalışma Yunus Emre'yi, onun felsefesini ve şiirlerini anlamak açısından bir hayli önemlidir. Biz de bu amaçla bu eserden faydalandık, halk şiirindeki gelenek ve eğitim unsurlarının tasnifi, sınıflandırılması ve yorumlanması noktalarında eserden fazlasıyla yararlandık.

Tercüman Telif Heyetince "1001 Temel Eser" projesi altında yayınlanmış Eşrefoğlu Divanı'ndan da halk şiirimizdeki gelenek ve eğitim unsurlarının tespiti, tasnifi ve sınıflandırılarak yorumlanması noktasında faydalandık.

Türk sûfiliği üzerine çalışmalarıyla dikkat çeken Ahmet Yaşar Ocak'ın eserlerinden Türk sûfiliği, bunun Orta Asya'da ortaya çıkışı, ardından da Anadolu'ya gelişi ve yayılımı noktasında ayrıntılı olarak bilgi edindik ve çalışmamızda bunları yer yer kullandık.

Çalışmamızın başlangıcı XIII. yüzyıl başına dayandığı için özellikle XIII. yüzyıl Anadolu'sunun tarihi ve sosyal görünümü hakkında ayrıntılı bilgi edinmemiz gerekiyordu. Anadolu'nun Türkleşmesinde Selçukluların ve Anadolu Selçuklu Devleti'nin rolü bir hayli büyük olmuştur. Selçuklular, Anadolu Selçuklu Devleti ve dönemin Anadolu'su üzerine Osman Turan'ın burada yararlandığımız kaynakları

dönemi iyi tahlil eden değerlendirmeleriyle çalışmamızda bize yön gösterici olmuştur.

Edebiyat ve tarih birbirinden ayrılmaz iki disiplindir. Bir toplumun edebî durumunu tespit ederken mutlaka o toplumun tarihî ve siyâsi durumu da gözden geçirilmelidir. Tezimizin kapsamına giren XIII. yüzyılda Anadolu'nun siyasî ve sosyal durumunun tespitinde İsmail Hakkı Uzunçarşılı'nın eserlerini inceledik. Özellikle onun Osmanlı Devleti'nin kuruluş ve Anadolu'daki beylikler dönemi üzerine yazmış olduğu eserlerinden çalışmamızda fazlasıyla istifade ettik.

Garip-nâme üzerine yapılmış en kapsamlı çalışma, Kemal Yavuz' a ait çalışmadır. Yavuz, Âşık Paşa'ya ait Garip-nâme'yi günümüz Türkçesine çevirmiştir. Özellikle halk şiiri gelenekleriyle, bu şiirlerdeki eğitim ve ahlâk unsurlarının tespiti, sınıflandırılması ve yorumlanması noktasında bu kaynaktan da fazlasıyla istifade ettik.

Çalışmamız bir halk edebiyatı çalışması olduğu için, bu alanda Mehmet Yardımcı'nın özellikle dikkati çeken iki önemli kaynağını kullandık. Bu kaynaklar biri olan "Halk Şiiri, Âşık Şiiri, Tekke Şiiri" adlı eser Orta Asya'dan günümüze Türk Halk Şiiri'nin tarihi seyri hakkında bize ayrıntılı bilgiler vermiştir. "Yaşamları Sanatları ve Şiirlerinin Yorumlarıyla Âşıklarımız" adlı eserinde ise Yardımcı sadece âşıkların hayatlarını incelememiş, ayrıca onların en bilinen şiirleri üzerine tahlil ve yorumlarıyla çalışmamıza bu noktada ışık olmuştur.

Yukarıda adlarını saydıklarımızın haricinde çalışmamızda yararlandığımız pek çok kaynak bulunmaktadır. Bunların her birini teker teker burada belirtmek yerine, bunları çalışmamızın kaynakça kısmında belirttik.

3.BÖLÜM
YÖNTEM

3.1. ARAŞTIRMANIN MODELİ

Araştırmada Sosyolojik Yöntem, Biyografik Yöntem, Karşılaştırmalı Edebiyat Yöntemi, Metin Şerhi Yöntemi, Tarihsel Eleştiri Yöntemi kullanılmıştır.

3.2. EVREN VE ÖRNEKLEM

Araştırmanın evreni XIII. ve XV. yüzyıllar arasındaki Türk Halk Şiiridir. XIII. ve XV. yüzyıllar arası halk şiiri Dini-Tasavvufî Türk Halk Şiiri başlığı altında incelenmiştir. Araştırmanın örneklemi ise XIII. ve XV. yüzyıllar arasında yaşamış Hacı Bektâş-ı Velî'nin Makâlât adlı eserinin manzum kısmı, Yunus Emre'nin Divân'ı ve Risâlet'ün-Nushiyye'si, Said Emre'nin heceyle yazılmış şiirleri, Âşık Paşa'nın Garip-nâme'si, Hacı Bayrâm-ı Velî'nin şiirleri, Kaygusuz Abdal'ın Dilgüşâ, Saraynâme adlı eserleriyle Abdurrahman Güzel tarafından yayınlanan Kaygusuz Abdal adlı eserdeki Kaygusuz Abdal'a ait şiirler, Seyyid Nesîmî'nin Türkçe Divanında yer alan tuyuğları ve kimi beyitleri, İbrahim Tennûrî'nin Gülzâr-ı Manevî adlı eseri ve heceyle yazılmış şiirleri, Eşrefoğlu Rûmî'nin Divân'ı oluşturur.

3.3. VERİLERİN TOPLANMASI

Araştırmada öncelikle Türklerin Orta Asya'daki yazılı ve sözlü ürünleri, İslâmiyeti kabulden sonraki edebî durumları hakkında fişleme yöntemi ile veriler toplanmıştır. Daha sonra sırasıyla XIII., XIV. ve XV. yüzyılların tarihi ve sosyal görünümleriyle ilgili bilgiler içeren kitaplardan fişleme yöntemiyle veriler toplanarak kayıt edilmiştir. Ardından da araştırmaya konu olan yüzyıllar içerisindeki şairlerin belirlenen eserleri ve şiirleri eğitim, halk şiiri gelenekleri ve ahlâki durum açısından fişleme yöntemi ile kategorileştirilerek sınıflanmış, ulaşılan bulgular yorumlanmıştır.

3.4. VERİLERİN ÇÖZÜMLENMESİ

Araştırmanın hazırlık evresinde pek çok kaynaktan konuyla ilgili bilgi elde edilmiş, farklı kaynaklardan elde edilen bilgiler ortak tasnifler altında toplanmıştır. Bunun yanı sıra incelemeye konu olan şairler ve şiirleri ihtiva ettikleri konulara göre sınıflandırılmış, ulaşılan bulgular ortak bir sınıflama altında yorumlanmıştır.

4.BÖLÜM
BULGULAR VE YORUMLAR
4.1. İSLÂMİYET ÖNCESİ TÜRK EDEBİYATINA GENEL BAKIŞ

Edebiyat, bir milletin geçmişten günümüze getirdiği kültürel öğeleri, yaşam koşullarını, gelenek-görenek ve insanların hayâta bakış açılarını ortaya koyar. Türk edebiyatı da oluştuğu ilk dönemden bu yana bu noktalarda bizlere çeşitli bilgiler sunar. Fakat göçebe bir toplum olmamız nedeniyle milâdın öncesine ait elimizde herhangi bir belge yoktur.

Her milletin sözlü ve yazılı olmak üzere iki tür edebiyatı vardır. Özellikle göçebe yaşam tarzımız nedeniyle miladın ilk yıllarına ait elimizde herhangi bir yazılı belge bulunmamaktadır.

İslâmiyetten önce oluşmuş sözlü edebiyatımız daha çok halk ozanı, baksı vb. adlarla andığımız âşıkların sazları eşliğinde söylediği şiirlerden meydana geliyordu. Bu şiirler Köprülü'nün ifadesiyle toplumun başka unsurlarına uygun olarak, yabancı tesirlerden uzak bulunuyordu. (Köprülü, 2003b: 43). Ozanlar şiirlerini özellikle, sığır adı verilen av törenlerinde, şölen denilen ziyafetlerde ve yuğ adı verilen merasimlerde okumaktaydılar. Bu şiirlerde kullandıkları vezinler de hece vezniydi. Yine bu şiirlerde, asonans da denilen yarım uyak, şairlerce tercih edilmekteydi.

Köprülü'nün ozanlarla ilgili değerlendirmesi şöyledir: "*Sihirbazlık, rakkaslık, musıkişinaslık, hekimlik, şairlik gibi birçok vasıfları kendilerinde toplayan bu adamların, halk üzerinde büyük önemleri vardır. Muhtelif zaman ve mekânlarda bunlara verilen önem ve kıymet derecesi, kıyafetleri, kullandıkları musıki aleti, yaptıkları muhtelif işlerin şekli, tabii olarak değişiyordu; fakat semadaki Tanrılara türlü maksatlarla kurban takdim etmek, ölünün ruhunu yerin dibine göndermek, fenalıklar, muhtelif hastalıklar ve ölümler gibi kötü cinler tarafından gelen işleri büyüyle menetmek, hastaları tedavi etmek, bazı ölülerin ruhunu semaya yollamak, hatıralarını yaşatmak gibi muhtelif içtimaî vazifeler hep ona aitti"* (Köprülü, 2003a: 94). Yine Köprülü devamla; Kırgızların büyük iğneleri parmak derinliğinde kendi

etlerine batırdıklarını, kor halindeki demiri yaladıklarını, aynı demir üzerine çıplak ayakları ile bastıkları zaman demirin üzerine su dökülmüş gibi cızladığını hikaye ettiklerini belirtir (Köprülü, 2003a: 95). Kamların görevleri noktasında Turan görüşlerini şöyle belirtir: *"Kamların, hastalık ve ölüm zamanlarında vazifeleri çok daha fazla önem kazanırdı. Bir kimse hastalanınca ona evinin yakınında bir çadır kurulur; hastalık fena ruhların eseri olduğu için hizmetine köle ve câriyeler bakar; çadır üzerine işaret konularak başkalarının çadıra yaklaşmamaları belirtilirdi. Sadece kam, hastanın yanına gider; kendisine göre duâ ve vasıtalarla tedaviye başlar; akrabaları da hastası iyileşinceye kadar onu görmez, ölürse de merasimle oraya defnedilirdi"*(Turan, 2005: 74).

Yazılı ve Sözlü Ürünler

İslamiyet öncesi dönem sözlü ürünlerini dört grupta toplayabiliriz. Bunlar;

-Sav: Özlü söz anlamında olup, atasözlerimizin ilk biçimleridir.

-**Sagu**: Ölen bir kişinin arkasından söylenen matem şiirleridir. Bu şiirlerde ölenin faziletleri, savaşlarda gösterdikleri kahramanlıklar ve kahramanın nasıl öldüğü anlatılmaktadır.

-**Koşuk**: Koşmanın ilk türleri olarak kabul edilen koşuklar, savaş, aşk, doğa, yiğitlik üzerine sığır törenleri de denilen av merasimlerinde söylenen şiirlerdir. Bu şiirlerde 7'li veya 11'li hece vezni kullanılmıştır.

-**Destan**: Eski çağlarda bir milletin hayâtını yakından ilgilendiren savaş, göç ve doğal afetler gibi tarihsel ya da toplumsal olaylar nedeniyle büyük yankılar uyandırmış; büyük yenilgiler, büyük üzüntüler, büyük zaferler ve kahramanlıklar gibi duygularla söylenmiş tarihi olayların uzun ve manzum yiğitlik öyküleridir (Yardımcı, 2007: 9).

Sözlü edebiyatımızın ilk ürünleri olan bu türler üzerine Köprülü, Asya bozkırlarında kuvvet ve haşmetle yayılan, Türk'ün haşin ve savaşçı, fakat aynı zamanda ince ve derin ruhunu bütün çıplaklığıyla gösterecek kadar zengin canlı,

samimi bir edebiyat olduğu, şeklinde değerlendirmede bulunmuştur (Köprülü, 2003b: 44).

Türk Edebiyatı'nın, milâdın ilk yıllarında yazının başlamasıyla başladığı düşünülmesine rağmen, bu döneme ait elde yeterli veri bulunamadığı için, ilk yazılı belgeler olarak Yenisey nehri yakınlarındaki Yenisey Kitâbeleri kabul edilmektedir. Fakat bu belgelerin de edebî değerleri olmadığı için edebiyatımızda ele geçen ve edebî değeri olan ilk büyük metinleri Orhun Âbideleri olarak gösteririz. Orhun Âbideleri milâdi VIII. yüzyılın ilk yarısına ait olup, Türk yazı dilinin gelişmiş örneklerini barındırmaktadır.

Bu kitabeler incelendiğinde sanatlı anlatımın kullanıldığı, yer yer soyut sözcüklere, benzetmelere ve sıfatlara yer verildiği, bunların yanı sıra alışılmamış bağdaştırmaların kullanıldığı görülmektedir. Kitabelerle ilgili çalışmalarıyla dikkati çeken Tadeusz Kowalski, Orhun yazıtlarının üslubunu seçkin nesir örneği olarak değerlendirir ve böylece daha önceki çalışmalarda bazı araştırmacılar tarafından dile getirilen, bunların şiir olabileceği teorisini reddeder (Arpad, 2006: 117). Orhun ve Yenisey Yazıtlarıyla ilgili çalışmalar yapan Aksan bu yazıtlarla ilgili şu değerlendirmelerde bulunmuştur:

- Orhun ve Yenisey yazıtları, o dönemlerde Türkçenin sözvarlığının, bu metinlerin içerdiğinden çok daha geniş olduğunu göstermekte; ancak, dar, sınırlı konularda yazıldıkları için bize küçük bir sözvarlığı sunmaktadır.

- Soyut kavramların genişliği, bir dilin işlenmiş olduğunu gösteren en önemli niteliklerden biridir. Yazıtlarda karşımıza çıkan soyut kavramlar da bunun göstergesidir. Örneğin yalnızca toplumsal karışıklık anlamına gelen bulgak, bulganç, tarkanç, kamşag olmak üzere dört ayrı kavram vardır.

- Yazın dili özellikleriyle bir dilin yaşının belirlenmesinde en önemli ölçütlerden biri, eşanlamlılık konusu ve tam eşanlamlı saydığımız öğelerin varlığıdır.

- Çok anlamlılık ölçütü de yine, aynı niteliğin varlığını gösteren, aynı gerçeği işaret eden tanıklardandır. Yazıtlarda da bu tür yapılara rastlamak mümkündür. Örneğin agı sözcüğünün karşılığı olarak ipekli kumaş haricinde, değerli şey, armağan, servet, hazine gibi anlamlara da rastlanılmaktadır.

- Yazıtlarda geçen ve ileri öğeler olarak adlandırılan kavramların bulunması da Türk dilinin geçmişinin çok daha eskilere götürülebileceğinin kanıtıdır. Örneğin yazıtlarda tapla- eylemi geçtiği halde tap sözcüğünün bulunmayışı bu durumun açık bir göstergesidir.

- Yazıtlarda günümüzdekilerin benzeri deyimlere de rastlanılmaktadır: Kergek bol-, közü kaşı yablak bol-, kızıl kanın töküt- gibi…

- Yine yazıtlarda yer yer söz sanatları da kullanılmıştır.

- Karşıt kavramlardan yararlanma da yazıtlarda dikkati çeken hususlardır.

- Benzetme ve aktarmalar da yazıtlarda geniş bir şekilde yer almıştır. (Aksan, 2003: 132-138).

Kitabeler üzerine Köprülü, kitabelerdeki bazı parçalarda ahenkli, samimi ve derin bir eda, derin bir lirizm ve destanî bir ruh olduğunu, üslûpta da sanatlı bir gaye takip edildiğini belirtir. Bunun yanı sıra kitabelerdeki kısa fakat kat'i ve açık cümleler, tasvirlerinde sahtelikten tamamen uzak sade ve kuvvetli bir ifade, birbiriyle âhenkli bir şekilde telif edilmiş fiiller, arada ifadeyi sıradanlıktan kurtarmak için fiillerin değiştirilmesi, tekrarlar ve üslûp inceliklerinin bu kitabeleri sıradan bir tarih belgesi olmaktan çıkardığını belirtir (Köprülü, 2003a: 58). Devamla Köprülü, doğu Türklerinin acı esaret günlerini, İmparatorluğunun yeniden kuruluşunu hikâye eden bu kitabelerde şairane bir tarz olduğunu belirtir. Üslûbunun bazı yerlerde biraz kuru, hatta mantıksal düzenlemelerden mahrum olduğuna da değinen Köprülü buna rağmen aradaki bazı parçalarda edanın canlı, ahenkli, derin ve samimi olduğuna da dikkati çeker (Köprülü, 2005b: 95).

Tüm bu noktalardan hareketle bu kitabelerden önce de gelişmiş bir yazı dilimiz olduğunu kabul etmemiz doğru olacaktır. Fakat daha önce de söylediğimiz

gibi, elde milâdi VIII. yüzyıldan önceye ait belge bulunmadığı için, ilk yazılı kayda değer belgelerimizi Orhun Kitabeleri olarak kabul ederiz. Bilge Kağan, Tonyukuk ve Kültigin adına dikilen ve Yolluğ Tigin tarafından mensur olarak taşa hak edilen bu kitabeler, Göktürk alfabesiyle, toplam 62 satır olarak sade bir dille yazılmıştır. Kitabelerde Bilge Kağan'ın, çektikleri sıkıntılardan kendilerinden sonra gelen Türklerin ders almaları ve buna göre davranmalarını öğütler üslubu dikkati çeker.

Kitabeler, Rus subay Yadrintsev tarafından bulunmuştur. Âbideleri çözümleyen ise Danimarkalı dilci Thomsen'dır. Edebiyatımızda kitabeler üzerine ilk çalışmalar yapan Necip Âsım olmuştur. O, Ahmet Mithat'a Thomsen'ın hediye ettiği eserini alarak incelemiş, Thomsen'in eserinin özellikle alfabeyle ilgili olan kısmından yararlanarak 1899 yılında "Pek Eski Türk Yazısı" adıyla İkdam Külliyatı arasında küçük bir risale neşrederek Köktürk harflerini ve âbideleri ülkemizde ilk kez tanıtmıştır (Ercilasun, 2004: 64). Kitabeler üzerine çalışmalar yapan diğer araştırmacılar ise; Hüseyin Nâmık Orkun, Muharrem Ergin, Talat Tekin ve Osman Fikri Sertkaya'dır.

Göktürkler döneminden sonra Orta Asya'da Uygurlar hüküm sürmeye başlamıştı. Uygurların önceki dönemlerde yaşayan Türklerden farklı bir özelliği vardı. Bu farklılık dinî bir farklılıktı. Uygurlara kadar olan dönemde Türkler, Şamanizm de denilen Gök Tanrı inancına sahiptiler. Uygurlar ise 762 yılında, hükümdarları Böğü Kağan zamanında Maniheizm inancını benimsediler. Maniheizm inancının haricinde Uygurlar ayrıca, Budist rahipler vasıtasıyla öğrendikleri Budizm'i de benimsediler. Bu iki din aslında, Türklerin yaşam biçimlerine ters öğretilere sahipti. Her şeyin başında Türkler göçebe bir milletti. Halbuki Budizm ve Maniheizm ise yerleşik hayâtı savunan dinlerdi. Uygurlar bu sebeple göçebe yaşamdan yerleşik yaşama geçmiştir. Bunun yanı sıra Türkler savaşçı bir milletti. Budizm ve Maniheizm inançları ise savaştan ziyade sanata önem veriyorlardı. Özellikle Maniheizm dininin kurucusu Mani'nin, ressam ve şair olması, Türklerde resim ve sanata önem verilmesinde etken oldu.

840 yılından sonra Uygurlar, siyasî mücadeleler sonucu Ötüken'den ayrılıp Kansu ve Doğu Türkistan'ın kuzeydoğusuna yerleşince yoğun bir tercüme faaliyeti başladı. Bu tercümeler Uygur ve Mani alfabeleriyle yazılmış dinî metinlerdi. Bunların VIII. asrın ikinci yarısına ait oldukları sanılmaktadır. XI. asırdan itibaren Burkancılık yani Budizm, Türkler arasında yayılınca, Mani dinini benimseyenler azınlıkta kaldı (Komisyon, 2001**:** 476). Burkancı Uygurlardan günümüzde elde kalan eserlerin büyük çoğunluğu dinî eserlerdir ve bunlar Turfan kazılarında ele geçirilmişlerdir.

Mani dinine ait metinlerin haricinde, Uygurlardan bugüne dikkati çeken ilk yapıt 10 kitap ve 31 bölümden oluşan Altun Yaruk adlı eserdir. Eserin aslı Sankritçe olup Singku Seli Tudun tarafından Uygurcaya çevrilmiştir. Uygurlar döneminden elde kalan bir diğer eser, lisanının düzgünlüğü, cümlelerinin kısa ve açık oluşu ve ifadelerindeki samimiyet ile dikkati çeken Sekiz Yükmek adlı dinî eserdir (Banarlı, 1998: 76).

Uygurlardan bugüne ele geçen diğer eserler; Prens Kalyanamkara ve Papamkara adıyla meşhur olan "Edgü Ögli Tigin ile Ayıg Ögli Tigin" adlı eser, Toharcadan çevrilmiş Çeştani Bey Hikâyesi ve Maytrisimit adlı eserlerdir (Ercilasun, 2004: 82).

Bu dönemden kalan şiirlerde dikkati çeken husus; umumiyetle dörtlükle yazılmış olmaları, ahenk unsuru olarak mısra başı kafiyenin yanı sıra, dize içi iç aliterasyonların da kullanılmasıdır. Kelime ve mısraların tekrarı da ahenk unsuru olarak dikkatimizi çeker. Güzel, Uygurlar döneminde pek çok edebî eserin dinî ve vecdî muhtevalı olduğunu vurgulayarak bu dönemde kullanılan nazım şekil ve türlerinin yine İslâmi dönem Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı'nın nazım şekil ve türleriyle benzer olduğunu belirtir (Güzel, tarihsiz: 17).

4.2. İSLÂMİYET SONRASI TÜRK EDEBİYATINA GENEL BAKIŞ

4.2.1. Türklerin Müslümanlığı Kabul Ediş Süreci

Milattan sonra VII. yüzyılda Arap yarımadasında İslâmiyetin yayılması hızlanmış, İslâm orduları artık daha kuzeye yönelmeye başlamışlar, Ebu Kuteybe komutasında Maveraünnehir'e kadar girmişlerdir. Araplar İran'ı istilâ edip Maveraünnehir'e dayanınca, Türkler ile karşılaşmışlardı. Bu sırada Göktürk İmparatorluğu da ikiye ayrılmış ve Çinlilerin istilasına uğramıştı (Turan, 2005: 154).

Türkler, İslâmiyete uzun süre karşı çıkmamışlar, bazen kılıç zoruyla, bazense barışçı yollarla İslâmiyeti benimsemişlerdir. Özellikle Sogd ve Fergana'yı istila için girişilen mücadelerde Türkler İslâm ordularına karşı güçlü direnişler göstermişler, Hazarlar ve Türkişler Müslümanları uzun süre oyalamışlardır. Başlangıçta Türklerin İslâmiyete karşı bu tür direnişleri göstermelerinde Emevilerin tutumları da göz ardı edilmemelidir. Çünkü Emeviler, Arap olmayan Müslümanlara her zaman ikinci sınıf insan gözüyle bakıyorlardı. Bu da haliyle Arap olmayan milletlerin İslâmiyete bakışlarını olumsuz etkiliyordu. Bu nedenle özellikle Maveraünnehir'in Müslümanlaşması gecikmişti. Ta ki 751'deki Talas savaşına kadar. İslâm orduları Maveraünnehir'in hâkimiyetini sağlamak amacıyla Çinlilerle karşı karşıya geldiler. Çin orduları içindeki Karlukların Çinlilere isyanı neticesinde İslâm orduları galip geldi ve Maveraünnehir bu zaferle İslâmlaştı.

Emevilerin yıkılışından sonra kurulan Abbasiler zamanında Türklerin İslâmiyete girişi hızlandı. Bunda Abbasilerin, Emevilerin gösterdikleri milliyetçi bakış açısını bırakmalarının büyük etkisi vardı. Bunun yanı sıra Abbasiler, Türklere ordu içinde yüksek rütbeler vermek suretiyle onlardan üst derecede yararlanıyorlardı. Sırf Türk askerlerini barındırmak için halife El Mu'tasım Samarra ordugâh şehrini yaptırmıştır (Köprülü, 2003a: 110). Bundan sonra İslâmiyetin yayılışında Türkler önemli roller oynamaya başlamışlardı. Miladi 920 yılında Samanilerle mücadeleye giren Karahanlılar, hükümdarları Satuk Buğra Han'ın İslâmiyeti kabulüyle, kütle halinde Müslüman olarak, hem ilk İslâmî Türk devletini kurdular, hem de İslâmî Türk kültür, sanat ve edebiyatının ilk eserlerini verdiler (Banarlı, 1998: 93).

Türklerin İslâmiyeti kabulü noktasında şunlar söylenebilir:

-Türklerin İslâm dünyası üzerinde büyük bir etki göstermesinde, göçebe unsurların Müslümanlaşması ve Selçukların istilasının büyük etkileri vardır.

-Türklerin İslâmlaşması, İslâm medeniyetinin üstünlüğü ile İslâm dini esaslarının Türklerin inanış ve mizaçlarına uygun gelmesi sebebiyle daha kısa sürede gerçekleşmiştir.

-İslâmiyeti kurmak şerefi Araplara ait ise onu yaşatmak ve yaymak şerefi en azından Araplar kadar Türklere de aittir. Şayet Türkler olmasaydı İslâmiyet, XI. asırdan sonra iç ve dış tehlikeler dolayısıyla –özellikle de Haçlı seferlerinin etkileriyle- yıkılmaya mahkûm olurdu.

-Türkler, İslâm medeniyetinin kuruluşunda Araplar ve İranlılardan etkilenmişler, bu sebeple İslâmi Türk kültürü ihmale uğramıştır.

-Türk tarihinin en mühim devresi bu İslâmiyeti kabul döneminde yaratılmıştır (Turan, 1999: 30).

4.2.2. İslâmi Dönem Türk Edebiyatı

İslâmiyetin kabulünden sonra edebiyatımızda özellikle iki tür edebi dil oluştu. Bunlardan biri, Hakâniye Türkçesi de denilen Karahanlı Türkçesi, diğeri ise Batı Türkçesi ya da diğer bir adla Oğuzcaydı. Köprülü bunlardan Karahanlı Türkçesini Uygurcanın devamı, Oğuzcayı da Kuzey Türkçesi de denilen Göktürkçenin devamı olarak niteler ve kendi tabiriyle bu iki büyük zümre arasındaki farkı şöyle ortaya koyar: Bu iki büyük zümre arasında daha H. V. asırda bile morfoloji ve fonetik bakımından açık farklar vardı. Divanü Lügatit Türk'ün birçok yerinde verilen açıklamalar bunu açıkça gösteriyor. Mesela yazar, lehçe farklılıklarından bahsederken Doğu Türkleri arasında "y" ile başlayan kelimelerin Oğuz ve Kıpçaklarda "elif" veya "c", bunun gibi Doğu Türklerinin "m" ile başlayan kelimelerindeki "m"nin Oğuz, Kıpçak, Suvar'larda "b" ye, "d" nin "t"ye dönüştüğü, Doğu Türklerinde "Fa'i Türkiye" denen "f" ile "b" arasında bir ses veren üç noktalı "f"lerin Oğuz Türkmenlerinde "v"ye dönüştüğünü söylüyor (Köprülü, 2003a: 177).

Genç, Uygur Türkçesi'nin temel özelliklerini daha çok taşıyan Karahanlı Türkçesi'nin, XIII. yüzyıldan itibaren Doğu veya Çağatay Türkçesi'nin, daha sonra da Özbek Türkçesi'nin temelini oluşturacağını ve bu dilin eserlerinin de Çağatay Edebiyatı'nı meydana getireceğini belirtir (Genç, 2005: 73).

İslâmi dönem Türk edebiyatının ilk verimlerini şöyle sıralayabiliriz:

4.2.2.1. Kutadgu Bilig - Yusuf Has Hâcip

İslâmiyetin kabulünden sonra kaleme alınan ilk eserimiz Kutadgu Bilig'dir. Eser Balasagun'lu Yusuf tarafından yazılmış, didaktik, mesnevi tarzında ilk siyasetnâmemizdir. Eker, Yusuf'un İslâmi dönem Türk edebiyatı, sanat ve bilim hayâtının bilinen Türkçe eser sahibi ilk aydını, ilk sosyoloğu, ilk siyaset kuramcısı olduğunu söyler. Yusuf, XI. yüzyılın başlarında Karahanlı Devleti'nin önemli şehirlerinden biri olan Balasagun'da dünyaya gelmiş, XI. yüzyılın üçüncü çeyreğinde ölmüştür. Kutadgu Bilig'den anladığımız kadarıyla Yusuf, cebir ve öklit geometrisini bilecek kadar iyi bir eğitim almıştır (Eker, 2006: 184). Yusuf eserini 1070'de bitirmiş ve Tabgaç Uluğ Buğra Han'a sunmuş, bu eser sayesinde sarayda "Has Hâciplik" ünvanı kazanmıştır.

Saadet veren bilgi anlamına gelen Kutadgu Bilig, yaklâşık 6500 beyitten oluşmuş, mesnevi tarzında aruzun feûlün, feûlün, feûlün, feûl vezninde kaleme alınmış manzum bir eserdir. Nazım şekli ve vezni bakımından Şehnâme geleneğine bağlı olan Kutadgu Bilig, kafiye bakımından da halk şiirine uyar. Halk şiirinde olduğu gibi Kutadgu Bilig'de de ekseriyetle yarım kafiye kullanılır. Hatta bazen, yine halk şiirinde görüldüğü gibi, birbirinin aynı olmayan, fakat telaffuz yerleri yakın bulunan seslerle de kafiye yapılır. Çok seyrek de olsa cinaslı kafiyeye de rastlanır. Redif hemen göze çarpmayacak kadar azdır. Kafiye bakımından Kutadgu Bilig'in bir özelliği de Uygur şiirinde görülen mısra başı kafiyesini yer yer devam ettirmesidir. K, b, t seslerinin bazen birkaç beyit hiç değişmeden devam ettiği görülür (Ercilasun, 2004: 134).

Eser seksen sekiz başlıktan oluşmuş, eserin başında tevhid, na't, dört halifenin zikrinin ardından parlak yaz mevsiminin tasviri, sonra da eserin sunulduğu

hükümdar olan Tabgaç Uluğ Buğra Han'a methiye gelir. Eser, dört temel karakter üzerine kurulmuştur: Bunlardan Küntogdı "Adaleti", Aytoldı "Saadeti", Ögdilmiş "Aklı", Odgurmış ise "Kanaati" temsil etmektedir. Köprülü, eserin baştan sona bu dört temel karakter arasında muhavere ve münazaralardan ibaret olduğunu belirtir. Ona göre Yusuf Has Hacip, bütün bu muhavere ve münazaralarda, çeşitli meseleler hakkında felsefî ve içtimaî düşünceler ileri sürmüş, nasihatlar vermiş; bundan başka cemiyeti teşkil eden muhtelif sınıf ve zümrelerin mahiyetini ve kıymetini, onlara karşı hükümdar tarafından tutulması lazım gelen hareketi tespit etmiştir. Kısaca Köprülü'ye göre eserde, o dönemde Türk cemiyetinin bütün tabakaları zikredilmiş, onların vasıfları ve hükümdarlara nasıl muamele edilmesi gerektiği ayrı ayrı gösterilmiştir (Köprülü, 2003a: 192).

Kutadgu Bilig, maddî ve manevî bilimsel gerçeklere dayalı bir devletin milletine karşı; devlet-i ebed müddet konumu içinde daima adaletli, müşfik, hoşgörülü, akıllı, yaratıcı, üretici, millî ve manevî değerlere saygılı, dinî vecibelerin de yerine getirilmesinde bilimsel yaklaşımcı davranmasını ve hatta bütün insanlık için de yeni ve güzel bir dünya yaratılmasını ister. Tabiidir ki, dinî ve tasavvufî unsurların oluşmasından sonra toplum içinde birlik ve beraberlik ülküsünün yerine getirilmesiyle bu idarî sistem daha da güçlü tutulmaya çalışılır (Güzel, 2006: 231).

Banarlı, eserin konusunun toplum halinde yaşayan insanları, maddi ve manevî bakımlardan mesut edecek yollar bulmak olarak tespit eder. Ona göre Kutadgu Bilig, Karahanlılar devrindeki Türk aydınlarının umumî kültürleri, din ve dünya görüşleri, duyuş ve düşünüş ölçüleri, sosyal ve medeni hayâtları hakkında esaslı bilgiler veren ve birçok fikir ve hizmetleri bugün de uyulacak kadar doğru, ibret verici ve her bakımdan üstün vasıflı bir eserdir. Eserin sosyal çevreler ve bunların hâl çareleri üzerine yürüttüğü fikirler bilhassa önemlidir (Banarlı, 1998: 237).

Dilaçar, Yusuf Has Hâcip'in eserini kaleme alırken Türk geleneklerine de sıkı sıkı bağlı kaldığını belirtir ve eserini bir töre ve yasa kitabı olarak yazdığını vurgular. Dilaçar ayrıca, eserin baştan sona eski çağlardan kalma Türk atasözleri ve bilge

sözlerle yoğrulmuş olduğunu da dile getirir ve bu sözleri de yaşlı, ata insan sözleri, bilge sözleri, şair sözleri olmak üzere üç kısma ayırır (Dilaçar, 1995: 38).

Eser Karahanlı Türkçesiyle kaleme alınmıştır. Bu hususta Genç, ilim dilinin Arapça, edebiyat dilinin de Farsça olarak geçerli olduğu bir ortamda Yusuf Has Hâcip'in Türkçe ile eser yazmaya kalkışmasını ve bunu başarmasını kültür ve edebiyat hayâtımız bakımından dönüm noktası olarak görür (Genç, 2005: 82). Eser Türkçe yazılmakla beraber yer yer eserde Arapça ve Farsça kelimeler de yer almaktadır.

Devrinin bilgin bir yazarı ve mümtaz bir şahsiyeti olan Yusuf Has Hacip, eserinde İslâm ahlâkını, İslâm imanını, İslâm kültürünü kuvvetle benimsemiştir. Ancak bu benimseyişte kendi millî ve manevî değerlerini hiçbir suretle ihmal etmemiştir. Özellikle eserini baştan sona başarılı bir Türkçe ile yazmış olması ve yabancı kelimelere az yer vermiş olması onun kendi millî kültürüne bağlılığının bir kanıtıdır. O, Kutadgu Bilig'i; halk söyleyişleri, atasözleri, deyimlerle de besleyerek ona daha da millî bir yön kazandırmıştır (Güzel, 2006: 229).

Eserin Nüshaları

Kutadgu Bilig'in şu ana kadar bilinen biri Uygur, ikisi Arap harfleriyle yazılmış yazma nüshalarının üçü de eserin üçüncü defa yapılan toplamına aittir. Aynı yazmanın kopyaları olan bu nüshalar arasındaki farklara bakılırsa bu metinlerin zaman içinde oldukça önemli değişikliklere uğradığı görülür. Mevcut yazmalar arasında en iyisi Arap harfleriyle yazılan Fergana nüshasıdır (Kaçalin, 2002: 479).

Viyana Nüshası: Herat'ta 1439 yılında çok kötü bir Uygur yazısıyla yazılmış ilk ortaya çıkan nüshasıdır. Yıllar sonra Avusturya'lı doğu bilgini Joseph Von Hammer-Purgstall, İstanbul'da diplomat iken yazmayı yok pahasına satın almış ve Viyana Saray Kitaplığına vermiştir. Yazmanın ilk yayımını Macar Türkolog Vambery, ikincisini de Alman asıllı Ruslardan Wilhelm Radloff yapmıştır. Türk Dil Kurumu 1947'de Reşir Rahmeti Arat'ın çeviri yazısını, Türk Tarih Kurumu da yine

Reşit Rahmeti Arat'ın eliyle yapılmış çevirisini 1949'da yayınlamıştır (Dilaçar, 1995: 38).

Kahire Nüshası: Arap harfleriyle yazılarak, Mısır Memlûk sultanı Nâsır'ın kölelerinden İzzettin Ay-Demir için hazırlanmıştır. Çok güzel bir yazılı nüsha olup, Kahire Hidiv kütüphânesinde, 1896'da Morit tarafından bulunmuştur. Fakat bu nüshada eksiklikler vardır (Pekolcay, 2002: 69).

Fergana Nüshası: 1914 yılında Fergana'da Zeki Velîdi Togan tarafından bulunan nüsha, Arap harfleriyle yazılmış olup başından birkaç yaprak eksiktir. Hacim itibariyle Kahire nüshasından daha hacimli olan bu nüsha da Türk Dil Kurumu tarafından basılmıştır (Şentürk, 2004: 32).

4.2.2.2. Divânü Lugati't Türk - Kaşgarlı Mahmud

Kutadgu Bilig'in yazıldığı dönemde tamamlanmış olan bir diğer önemli eserimiz de Divânü Lugati't Türk'tür. Kaşgarlı Mahmud tarafından XI. yüzyılda, 1070 yılında tamamlanan bu eser Türk edebiyatının ilk sözlüğüdür. O, eserini Abbasi halifesi Muktedi Billah'a sunmuştur.

Kaşgarlı Mahmud, Karahanlı sülâlesine mensup bir şehzade idi. Büyük dedesi Müslümanlığı ilk kabul eden Karahanlı hükümdarlarından Satuk Buğra Han'dır. Mahmud, doğduğu şehir olan Kaşgar'da iyi bir eğitim almıştır. Türk diline son derece vakıf olan Mahmud, ayrıca Arapça ve Farsçaya da hâkimdir. O, eserini oluştururken, Türk bozkırlarında ve şehirlerinde gezmiş, çeşitli Türk ağızlarını, göreneklerini, geleneklerini öğrenerek devri için son derece zengin bir birikime sahip olmuştur (Genç, 2005: 87).

Eserde Kaşgarlı Mahmud'un amacı, Türkçenin en az Arapça kadar üstün bir bilim, sanat ve kültür dili olduğunu ispatlamak, Türkçe bilmeyen Araplara Türkçe öğretmekti. 7500 civarında Türkçe sözcüğün Arapça karşılığı eserde yer alır. Eser, Türk milletinin yüceliğini anlatmak, Türk dilinin Arapçadan geri kalmadığını göstermek ve Araplara Türkçe öğretmek, böylece o zaman hemen hemen tamamı

Türklerce idare edilen Ön Asya'da, Arapların Türklerle kolayca münasebet kurmalarını sağlamak için yazılmıştır. Eserin çeşitli izahları ihtiva eden kısımları Arapçadır. Türkçe kelimelerin ve bunlarla ilgili örneklerin manâları da Arapça olarak verilmiştir. Yine Araplara Türkçe öğretmek maksadıyla eser kaleme alındığından, o zamanki Arap lügatçiliğine uyulmuş ve Türkçe kelimeler, Arapça kelimelerin hususiyet ve vezinlerine göre sıralanmıştır (Ercilasun, 2004: 118).

Kaşgarlı Mahmud eserindeki örnekleri sık sık bir atasözü veya dörtlükten seçer. Daha sonra seçilen örneğin Arapça karşılığı yazılır. Eğer madde başı olan kelime, Türk kişi veya boy adlarından biri ise ayrıca açıklamalar yapılır. Özel adlar dışında önemli kelimeler için de bazen açıklamalar yapılmıştır. O, eserinde yer yer gramer açıklamaları da yapar. O kadar ki bu açıklamalar bir araya getirilince, eksik de olsa küçük bir Karahanlı Türkçesi grameri elde edilir. Eserde Karahanlı dönemine ait örnek olarak kullanılan şiirler, küçük bir antoloji oluşturur (Ercilasun, 2005: 322).

Kaşgarlı Mahmud eserinde fonetik ve morfolojik karşılaştırmalar yapmış, her boyun şivesini ortaya çıkarmıştır. Bununla Türk dilleri arasında birliği sağlamayı, onun zenginliğini, her duygu ve düşünceyi anlatmaya elverişli olduğunu ispata çalışmıştır. Bu yüzden eseri, Türk kültürünün hazinesi durumundadır (Caferoğlu vd., 1982: 216).

Eserin tek nüshası Ali Emîrî tarafından 1917'de İstanbul'da bulunmuş, daha sonra yayınlaması için Kilisli Muallim Rıfat'a verilmiş ve eser üç cilt halinde yayınlanmıştır. Sonraki zamanlarda eser üzerine yurtiçi ve yurtdışında pek çok çalışma yapılmış; bu çalışmalardan en çok Brockelmann'ın çalışmaları dikkati çekmiştir. Daha sonra, Türk Dil Kurumu eserin tıpkıbasımını yapmış, Besim Atalay da 1943'te eseri üç cilt olarak Türkçeye çevirmiş ve yayınlamıştır.

4.2.2.3. Atabetü'l Hakayık - Edip Ahmed Bin Yükneki

Atabetü'l Hakayık, XII. yüzyılın ilk yarısında Edip Ahmed Bin Yükneki tarafından kaleme alınan, insanların İslâmi kurallara göre eğitimini esas alan bir ahlâk kitabıdır. Edip Ahmed, XI. asır sonlarıyla, XII. asrın ilk yarısında yaşamış, Arapçayı, Farsçayı öğrenmiş; tefsir, hadis gibi İslâmi ilimleri tahsil etmiş, takva sahibi âlim ve fâzıl bir Türk şairidir.

Gözleri görmeyen bu Karahanlı devri Türk şairi hakkında kaynaklarda yeterli bilgi yoktur. Şöhreti XV. yüzyılda Ali Şîr Nevâî dönemine kadar devam etmiştir. Nevâî, Nesâim ül-Mahabbe adlı eserinde Edip Ahmed'in İmam-ı Âzam'ın talebesi olduğu ve İmam-ı Âzam tarafından çok beğenildiği şeklinde menkıbevî malûmatı kaydeder (Ercilasun, 2004: 158).

Edip Ahmed'in İslâmi ilimlere, mesela tefsir ve hadise, sonra Arap diline hâkimiyetinden klâsik bir medrese tahsili görmüş olduğu derhal anlaşılıyor. Eserde âyetlere ve hadislere daima telmihlerde bulunulur. Kutadgu Bilig'de felsefe hâkim unsur iken, bu eserde din unsuru ön plandadır. Eser, Şehnâme vezni olarak da bilinen feûlün, feûlün, feûlün, feûl vezniyle yazılmıştır. 40 beyit, 101 dörtlük olmak üzere eser toplam 484 mısradan ve 14 bölümden oluşur (Genç, 2005: 90).

Eser, Hakaniye Türkçesiyle, Arapça ve Farsça kelimelerle ve Kutadgu Bilig'e göre daha ağdalı bir dille kaleme alınmıştır. Atabetü'l Hakayık, ilkin bütün İslâm eserleri gibi münacat, naat, sahabeler methi ile başlar. Ardından Emirü'l Ecel Dâd-ı Sipehsâlar Mehmed Bey hakkında bir methiyeden sonra, ilmin menfaati ve cehlin zararları, lisanın korunması, âdâb ve rüsûmu, dünyanın dönüşü, cömertlik ve hasislik, ahlâkın keremi, muhtelif nasihatlar, itizar ve hatime kısımlarını ihtiva eder (Köprülü, 2003a: 201).

Eserde, bilgi ve dil hakkında yer alan görüşlerle, Kutadgu Bilig'dekiler arasında büyük paralellikler vardır. Ancak sanat değeri bakımından Kutadgu Bilig'deki zenginlik Atabetü'l Hakayık'ta görülmez. Sonuçta sanat değeri yüksek bir metin değil, bir ahlâk kitabı ortaya koymuş olan Edip Ahmed'in amacının, eserdeki

konuları her okuyanın kolayca anlayıp akılda tutabileceği bir biçimde açık bir dille ve manzum olarak ortaya koymak olduğu düşünülürse, bu işi mükemmel bir şekilde başardığı söylenebilir (Arat, 1992: 8).

Karahanlı dönemi şiiri hakkında çalışmalar yapan Tekin, dönemin manzum eserlerini halk şiiri ve aydın zümre şiiri olmak üzere ikiye ayırır. Atabetü'l Hakayık'ı da aydın zümre şiiri arasında sayar. Tekin, milli ölçü olan hece vezni ve yine milli nazım birimi olan dörtlüklerle yazılıp konu olarak da İslâmın etkisi dışında kalan halk şiirine karşılık, aydın zümre şiirinin İslâmi ölçü birimi olan aruz ve genellikle yine İslâmi nazım birimi olan beyitlerle yazıldığını dile getirir (Tekin, 1986: 81-82).

Atabetü'l Hakayık'ın elimizde bugün üç adet nüshası bulunmaktadır:

- İstanbul'da 1480 yılında hem Uygur, hem de Arap harfleriyle yazılmış bir nüsha, Necip Asım tarafından 1906 yılında Ayasofya Kütüphanesi'nde bulunup bilim âlemine tanıtılmıştır.

- Bir diğer nüsha eserin Semerkand'da yazılmış daha güzel bir nüshası olup Necip Asım tarafından 1925 yılında aynı kütüphanede bulunmuş, bilim âlemine tanıtılmıştır.

- Üçüncü nüsha ise Topkapı Sarayında bulunmuş olup, Arap harfleriyle yazılmıştır ve II. Bayezid'in mührünü taşımaktadır.

Eser üzerine Jean Deny çalışmalar yapmış, bizde de Reşit Rahmeti Arat yukarıda isimlerini saydığımız üç nüshayı karşılaştırmış, bu çalışmayı da 1951 yılında Türk Dil Kurumu yayınlamıştır (Genç, 2005: 90).

4.3. TASAVVUF

Öncelikle tasavvuf kavramının kimi kaynaklarda yer alan tanımlarına bakmanın yararlı olacağı kanısındayız.

4.3.1. Tasavvuf

Türk Dil Kurumu'nun Türkçe Sözlüğü' nde tasavvuf; *"1- Tanrının niteliğini ve evrenin oluşumunu varlık birliği (Vahdet-i Vücud) anlayışıyla açıklayan dinî ve felsefî akım, 2- Kur'an da önerilen ve Peygamberin hayâtında uygulamaları görülen hayât tarzını yaşama gayreti, İslâm gizemciliği"* şeklinde tanımlanmıştır (Türkçe Sözlük, 2005: 1911).

Ferit DEVELLİOĞLU' nun Osmanlıca-Türkçe Lûgat'ında tasavvuf: *"Sofulaşma, gönlünü Allah sevgisine bağlama."* şeklinde tanımlanmış (Devellioğlu, 2000: 1036).

Süleyman ULUDAĞ, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü adlı eserinde tasavvuf kelimesini farklı şekillerde tanımlamıştır:

"1.Sof giymek, saf olmak; ilk safta bulunmak, suffa ashabı gibi yaşamak.

2. a-Tasavvuf baştanbaşa edeptir. b-Kötü huyları terk edip güzel huylar edinmektir. c-Kimseden incinmemek, kimseyi incitmemektir. ç-Nefse karşı girişilen ve barışı olmayan bir savaştır. d-Herkesin yükünü çekmek, kimseye yük olamamaktır. e-Bütün mensuplarının birbirini dost ve kardeş tanıdığı bir birliktir. f-Hak ile birlikte ve O'nun huzurunda olma halidir. g-Hakk'ın seni senden öldürmesi ve kendisiyle yaşatmasıdır. ğ-Keşf ve temaşa halidir. h-Temiz bir kalp, pak bir gönül sahibi olmaktır. ı-Hakk'a ermektir" (Uludağ, 2001: 399-400).

İskender PALA' nın Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü adlı kitabında tasavvuf kısaca "*İslâm mistisizmi*" şeklinde tanımlanmıştır (Pala, 2000: 383).

Mahir İZ, Tasavvuf adlı eserinde tasavvufu; *"Hakk'ın hoşnutluğunu kazanmak ve ebedî saâdete ermek için nefisleri temizleme, ahlâkı tasfiye, iç ve dışı tenvir, sûret ve sîreti tezkiye hâllerinden bahseden bir ilimdir"* şeklinde tanımlamıştır (İz, 2001: 27).

Tasavvufî anlamda pek ileri derecede mertebelerden geçen **Cüneyd-i Bağdâdi** tasavvufu, *"Tasavvuf, Hakk'ın seni senden gidermesi ve kendiyle ihyâ (yaşama) etmesidir. Tasavvuf, mâsivâ ile alâkayı keserek, Cenab-ı Hakk ile beraber olmaktır."* Mâsivâ ile alâkayı kesmek demek, Hakk'dan gayrı olan herşeyi terketmek demektir (İz, 2001: 58).

Erman ARTUN, Dinî-Tasavvufi Halk Edebiyatı adlı kitabında tasavvufu; *"İslamiyetin doğuşundan kısa bir süre sonra ortaya çıkmış, özellikle tarikatlar ve tekkeler aracılığıyla İslam dünyasında etkisi yüzyıllar boyu sürmüş, şeriatın emir ve yasaklarını yumuşatmaya, Allah'a sevgiyle varmaya yönelik bir düşünce ve inanç sistemidir."* şeklinde tanımlamıştır (Artun, 2002a: 17).

Abdurrahman GÜZEL, Dinî-Tasavvufi Halk Edebiyatı adlı kitabında tasavvufu; *"Kişinin; Hakk'a boyun eğmesi, daima O' nunla beraber olduğunu hatırlayarak dünyasını da O' na göre düzenlemesi, O' nu duyması, O' nu yaşaması, bütün benliği ile kalbini O' na bağlaması, dünyayı âhiretin bir ekim ve verim tarlası kabul ederek, hem dünyasını, hem de âhiretini kazanacak şekilde doğru, dürüst, ahlâklı, çalışkan, üretken olması, Allah'a giden yolda İnsan-ı Kâmil mertebesine ulaşacak yola yönelmesi; iki gününü birbirine eşit olmayacak şekilde daha ileriye yürümesi, yürütmesi ve yükselmesi, insanlar arasında birlik ve beraberliği temin etmeye çalışmasıdır."* şeklinde tanımlamıştır (Güzel, tarihsiz: 79-80).

Nihat Sami BANARLI' nın Resimli Türk Edebiyatı Tarihi Ansiklopedisi'nde tasavvuf; *"İslam Dünyası'nda sosyal hayâtla geniş ölçüde birleşerek inanmış halk kitleleri arasında büyük alâka ve heyecan uyandıran bir imân, bir fikir ve irfan cereyanı ve bir aşk hadisesidir."* şeklinde tanımlanmıştır (Banarlı, 1998: 115).

Abdülkadir Karahan, Türk Kültürü ve Edebiyatı adlı eserinde tasavvuf sözcüğünün farklı sözlüklerde; aklın yetmediği alanlarda ve özellikle Allah

kavramında, gerçeğe gönül yoluyla veya bir irade zorlayışıyla ulaşılabileceğini kabul eden felsefe ve din öğretisi olarak tanımlandığını belirtir (Karahan, 1998: 51).

Cemal KURNAZ ve Mustafa TATÇI' nın Yesevîlik Bilgisi adlı kitabında Namık Kemal ZEYBEK; *"İslâm şeriatının özü, İslâm şeriatının bâtını, tam ve olgun Müslüman olma yolu, bu anlamda yaşanan bir –hâl- dir."* şeklinde tasavvuf tanımlanmıştır (Kurnaz – Tatçı, 2000: 19).

İlhan GENÇ, Örneklerle Eski Türk Edebiyatı Tarihi adlı eserinde tasavvufu; *"Terim olark mahiyetini ve kâinatın oluşumunu Vucûd-ı Mutlak (=varlığın birliği) anlayışıyla açıklayan dinî ve fikrî akıma denilmiştir"* şeklinde açıklamıştır (Genç, 2005: 103)

Türkler tarih boyunca, birbirinden farklı pek çok dinin ve inanç sistemlerinin etkisinde kalmışlardır. Özellikle Orta Asya'daki ilk Türk topluluklarının inanç sistemleri; atalar kültü, Gök Tanrı kültü ve tabiat kültlerinden oluşmaktaydı. Bunların arasından en çok etkisi hissedilen atalar kültüydü. Atalar kültü, ata öldükten sonra ailesine yardım edeceği inancından doğan, korku ve saygıyla karışık bir inançtan oluşmaktaydı. Bu kült, Türklerin Maniheizm ve Budizm gibi inançları kabul etmesinden sonra da devam etmiştir (Artun, 2002c: 26).

Türkler, Göktanrı inancına sahip oldukları dönemde, evrensel ve semavî dinlerin tek Tanrı anlayışına yakın özelliklere sahip bir Tanrı anlayışına erişmiş bulunmaktaydılar. Eşi ve benzeri olmayan, insanlara yol gösteren, onların varlıklarına hükmeden, onları cezalandıran ve mükâfatlandıran bir "Ulu Varlık" inancı, Türklerin daha Asya Hunları çağında moneteizme doğru gelişmiş bir yüksek dine sahip olduklarını düşündürmüştür. Kendisine itaat edilmesi gereken ve koruyucu olan Göktanrı, aynı zamanda yüksek bir ahlâki karaktere de sahiptir. Özellikle Göktürkler çağında, o büsbütün manevî bir kudret haline yükselmiştir.

X. yüzyılın ilk yarısında Oğuzları ziyaret eden, Abbasi halifesinin elçisi İbn Fadlan'ın "Bir Türk zulüm gördüğü veya zorlukla karşılaştığı zaman başını yukarı

kaldırıp 'Bir Tanrı' diye dua eder" şeklindeki izlenimleri, bu inancın müteakip yüzyıllarda da devam ettiğini bize göstermektedir… Türklerin tek tanrı inancını haber veren sadece bunlar değildir. Makdisî veya Gürcü yazarlar yahut Süryanî Mikael ya da Avrupalı seyyahlar da (Rubruk, Plan Carpin, Marco Polo vs.) buna tanıklık etmektedirler. Nitekim eski Türklerdeki Ulu Tanrı anlayışı Müslüman Türklerde de devam etmiştir (Günay-Güngör, 2007: 64).

İslâmiyet, X. asırda, Türkler arasında millî ve yaygın bir din haline gelmeden önce Türklerin dinî bakımdan görünümleri bir parçalanma manzarası gösterir. Moğolistan'dan Tuna boylarına kadar geniş bir bozkır sahası içinde yaşayan göçebeler millî Şaman dini ve kültürü çerçevesi içerisinde bulunuyorlardı. Göktürk kitabeleri ve daha sonra türlü Türk kavimlerine ve Moğollara dair İslâm kaynaklarında verilen bilgiler İslâmiyetin yayılışı sırasında Şamanî Türklerin bir tek Tanrı'ya inandıklarını ve bundan hareketle bu dinin, din tarihçilerinin ileri bir inanç merhalesi olarak kabul ettikleri, vahdeniyetçi bir seviyeye eriştiğini açık olarak göstermektedir (Turan, 1999: 2-3).

Eski Türk inanç sistemi, İslâmiyet ile o kadar güzel ve başarılı bir şekilde birleştirilmiştir ki; halk, onun şiirlerini dinlerken yeni bir kavram bile olsa daha önceden âşina olduğu fikirlerden ayrı olabileceğini düşünememiştir. Dede Korkut ile Yunus Emre halk için aynıdır. Böylece eski kültürümüzün epik karakteri ve ifade kalıpları yeni mistik dönemde de devam etmiş ve halk da bunu yadırgamadan anlayabilmiştir (Türkmen, 1991a: 54).

Türklerin tasavvuf ile tanışmaları hemen hemen İslâmiyeti kabul ettikleri ilk döneme denk gelir. Bu da yaklâşık 8. yüzyıl ile 12. yüzyıllar arasındaki bir zaman dilimini kapsar. Bilindiği gibi Türklerin Orta Asya'daki en büyük inancı Şamanizm olarak da adlandırılan Gök Tanrı dinidir. Çin kaynaklarının Türk din tarihi bakımından en önemlilerinden olan Vey-şu'da, ilk dönem Türk dini hakkında şu bilgiler yer almaktadır:

a. Türkler Doğu yönüne hürmet ederler ve Han'ın otağına doğu taraftan girerler,

b. Bütün Türkler her yıl ecdat mağarısına gidip, orada kurban keserler,
c. Beşinci ayın ortasında (10-20 günleri arası) ırmak kenarına gidip Gök Tanrı'ya (Gök'ün Ruhu'na) kurban sunarlar,
d. Bodin-İnli adlı dağ zirvesini ziyaret ederler (Günay-Güngör, 2007: 70).

Şamanizm ile İslamiyet arasında pek çok benzerliğin bulunması Türklerin Müslüman olduktan sonra İslâmi akaidleri kolayca benimsemelerine yardımcı olmuştur. Bu benzerliklere, tek tanrı kavramını (Tanrı Ülgen), şeytan kavramını (Erlik), evrenin yaratılışı ve sonu ile kurban kesme gibi kavramları da örnek olarak verebiliriz. Bunun yanı sıra şamanların göğe yükselmek için kullandıkları bineğin adı "Barak" iken, Hz. Muhammed'in miraç için göğe yükselirken bindiği bineğin adı da "Burak"'tır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için Abdülkadir İnan'ın "Tarihte ve Bugün Türklerde Şamanizm, Materyaller ve Araştırmalar" adlı kitabına bakılabilir.

Türklerin tasavvuf akımını sahiplenmelerinin ardında farklı sebepler yatmaktadır. Gerek İslâm'dan önceki eser ve kitabelerin, gerek bazı Çince tarihî belgelerden, Türkmenlerin Müslüman olmadan önce de bir Allah'a inandıklarını açıkça anlıyoruz (Ülken, 2006: 54). Konu üzerine Abdülkadir İnan, İslâmiyeti kabul etmiş Türklerin ve diğer kavimlerin eski dinlerinden kalan birçok inanç, gelenek ve âyinleri yeni dinlerine sokmaya muvaffak olduklarını ve bu Şamanist geleneklerinin çoğunun güya İslâm talimatından inmişçesine uygulandığını belirtir. (İnan, 1986: 204). Ayrıca İnan, Müslüman Türklerde Altay şamanlığının geleneklerinin yüzyıllar boyunca unutulmadığını, X. yüzyıl başlarında İslâmiyeti kabul etmeye başlayan ve XI. yüzyılın ilk yıllarında tamamiyle Müslüman olarak Horasan'a geçen Selçuk Oğuzlarının, Dede Korkut Hikâyelerinden anlaşıldığına göre, XV. yüzyılda birçok şaman geleneklerini muhafaza ettiklerini belirtir. İnan, bunlara örnek olarak da şu durumları gösterir: Matem törenlerinde ölünün bindiği atın kuyruğunu keserek kurban etmek, aygır kesip aş vermek, kurbanı-adağı nezir edenin çevresinde dolaştırmak, ağacı kutlu saymak gibi (İnan, 1986: 207). İslâmiyet öncesi Şamanizmle, İslâmiyetteki kimi hususların benzerliğine dikkati çeken Ülken bu durumu şöyle örneklendirir: *"Şamanlar "barak"da otururlar ve odalarında bir ocakla tahtadan yapılmış birkaç basamaklı merdiven bulunurdu. Bu merdiven göğe*

çıkmaları için bir vasıtaydı. Acemlerin "simurg"u, İslâm'ın "Burak" ı şamanların da bir "Barak" ı vardı. Bu hayvan tuğrulla köpeğin birleşmesinden doğmuştu. Şaman (barağın) üzerine biner ve Allah'la görüşmeye giderdi. Bununla beraber Türkmen'in töreci dini gayet amelî ve dünyevî bir dindi" (Ülken, 2006: 57).

Ülken, Türk mistiklerinin temel hususlarını şu şekilde sıralar:

-Türk mistiklerinde, mücerret metafizikçi karakter yerine ekseriya amelî ahlâkçı bir vasfın hâkim olduğu görülüyor. Bedii bir gaye ile tasavvuf yapanlarda bile bu ahlâkçı ve amelî vasıf fark edilir: Mevlana gibi…

-Yine bunun neticesi olmak üzere Türk mistikleri ekseriya nizamcı ve teşkilatçıdır. Bazı Batınî hareketleri müstesna olmak üzere, hiçbirisinde mevcut içtimaî nizama muhalif anarşik bir ruh yoktur. Bu itibarla halk arasındaki kapalı mezheplerle İslâmî Türk mistiklerini karıştırmamalıdır.

-Kâmil insan telakkisinde gerek Orta Asya Uygur metinleri, gerek İslâmi eserler üzerinde Maniheizm'in kuvvetli tesirleri görülmektedir. Bu da bize İslâm-Türk mistiklerinin muhtelif tesirlerinden müstakil olarak tetkik edilemeyeceğini gösterir.

-Yetmiş iki millete bir gözle bakmak akidesi bir taraftan İslâm telakkilerinin, diğer taraftan eski Türk dilinde hâkim olan hoşgörü fikrinin neticesidir(Ülken, 2006: 310)

Bu inançta; sıkı, sert sünnî kurallar yerine Türklerin önceki inançlarından da izler yer alıyordu. Eski inançlarından büyük ölçüde izler taşıyan bu yeni inanç sistemine Türklerin uyumsaması bu dervişler sayesinde o kadar da zor olmadı. Türkler, kendilerine ilahiler okuyan, cennetin ve mutlu olmanın yollarını gösteren, İslâm'ı katı, şer'i kurallar yerine bir hoşgörü dini olarak gösteren, uygulayan ve yalnızca Allah rızası için pek çok iyilikte bulunan bu dervişleri, İslâmiyet öncesindeki kutsal saydıkları ozanlara benzetmiş ve onlara sahip çıkmışlardır.

Tasavvuf akımının Türkler arasında hızla yayılmasını Yardımcı beş temel sebebe bağlar. Bunlar;

-Tasavvuf gibi ince ve derin düşünce sistemini Türk halkı yadırgamamış, eski geleneklerinden bazılarına yakın yönleri olduğu için benimseyip bağlanmıştır. (Bu husus üzerinde daha önce tarafımızdan durulduğu için burada yeniden girilmeyecektir.)

-İslâm dünyasında ortaya çıkan lüks yaşam, sefahat ve israfla dinin manevî boyutunu göz ardı eden katı davranışlı bazı din büyüklerinin tutumu da tasavvufun Anadolu'da hızla yayılmasında etkili olmuştur.

-Haçlı seferlerini yapanların önünde Batılı din ululuları vardı. Türklerde de yarı asker ve mutasavvıf olan kişiler hem savaşları destekledi, hem de tasavvufun Anadolu'da yayılmasında etkili oldular.

-Horasan'da yaşayan, Horasan Erenleri de denilen birtakım mutasavvıf ve aydınlar, Anadolu'ya yepyeni bir düşünce anlayışı getirmişler, kentlerde dergâhlar, ilçe ve köylerde tekkeler açılmasına neden olmuşlar, tasavvufun hızla yayılmasına çalışmışlardır.

-Özellikle XIII. ve XIV. yüzyıllarda Anadolu'da Moğol akınları nedeniyle can ve mal güvenliği kalmamış, halk yoksullaşmıştı. Mutluluk arayan insanlar dünyadan elini eteğini çekerek, kendilerini tasavvuf felsefesine vermişler, bu şekilde tasavvufun hızla yayılmasını sağlamışlardır (Yardımcı, 2008: 61).

İslâm tasavvufundaki bazı müşterek esasları da şu şekilde sıralayabiliriz:

- Bütün sûfiler nazarında "Varlık birdir ve O da Allah'tır"
- İnsanın son gayesi infirad'ı bırakmak, varlığın birliğine karışmaktır.
- Kâmil insan, işte bu mertebeye yükselen, yani varlığın birliğine karışandır.
- Birliğin yani Allah'ın hakikatine varmak için nefis bilgisinden yola çıkmalıdır. (Ülken, 2006: 311).

4.3.2 Ahmed Yesevî ve Divân-ı Hikmet

Tasavvuf akımının Horosan'da ortaya çıkmasının ardından Türkler, buradaki tasavvuf ehilleriyle yakın ilişkiler içerisine girdiler. Özellikle Ahmed Yesevî ve ardından gelen müridlerinin etkisiyle tasavvuf Türkler arasında iyice yayılmıştır. Bu hususta Köprülü, Ahmed Yesevî ortaya çıktığı zaman, Türk âleminin uzun zamandan beri –muhtemelen IV. asırdan- tasavvuf fikirlerine alışmış olduğunu, mutasavvıfların menkıbe ve kerametlerinin yalnız şehirlerde değil, göçebe Türkler arasında bile az çok yayıldığını belirtir. Devamla Köprülü, ilâhiler, şiirler okuyan, Allah rızası için halka birçok iyiliklerde bulunan, onlara cennet ve saadet yollarını gösteren dervişleri, Türk halkının eski ozanlarına benzettiklerini ve her söylediklerine de inandıklarını belirtir. Bu suretle eski ozanların yerini, ata veya bab ünvanlı birtakım dervişler almış; Hazreti Peygamber'in sahabelerinden olarak gösterilen Arslan Bab ve Hazreti Ebubekir ile görüşerek İslâmı kabul eden Korkut Ata, Çoban Ata gibi mutasavvıflar Ahmed Yesevî'den önce halkın anlayabileceği bir Türkçeyle İslâm'ın emir ve yasaklarını halka anlatmışlardır (Köprülü, 2003b: 50).

Ahmed Yesevî'nin takipçileri dervişler, faaliyetlerinin şevkli ve canlı kalabilmesi sırrını yakalamış idealist kimselerdi. Aksiyoncu, fakat tasfiyeli ruhlarıyla serhatlerde ve stratejik ehemmiyeti haiz mevkilerde kurdukları zaviyeleriyle mücehade ruhuna hizmet ettikleri kadar, ziraate, sanata, kültür, iman ve ahlâka da yardım eder, halkın estetik kabiliyetini şiirleri, ilahileri, türküleri, destanlarıyla beslerlerdi (AYVERDİ, 1976: 400).

Bu dönemde Türkler üzerinde Şamanist, Budist ve Manihaist inançların büyük etkileri hâlâ devam ediyordu. İşte Ahmed Yesevi ve müridleri bu eski inançları ve İslâmî unsurları kaynaştırıp tam bir Türk-İslam inancı ortaya koydular. Ahmed Yesevî, Türk halk sufilik geleneğinin kurucusudur. O, Türkistan'ın Sayram kasabasında doğmuştur. Önce annesini, 7 yaşındayken de babasını kaybeden Ahmed Yesevî, ablasıyla beraber Yesi'ye geldi ve burada Arslan Baba'ya intisap etti. Bir yıl içinde de Arslan Baba da vefat edince, Ahmed Yesevî Buhara'ya gitti ve Şeyh Yusuf-ı Hemedanî'ye intisap etti. Uzun süre Yusuf-ı Hamedanî'nin yanında kalan Ahmed Yesevî, onun üçüncü halifesi oldu ve 1160 yılında irşat postuna oturdu. Bir

müddet sonra Ahmed Yesevî bu makamı halifesine terk etmiş ve Yesi'ye dönerek irşat faaliyetlerine orada devam etmiş, 1166 yılında da vefat etmiştir (Ercilasun, 2004: 165). O, ölmeden önce, 63 yaşında yer altında yaptırdığı çilehaneye girmiş ve ölünceye kadar burada zamanını dua ve ibâdetle geçirmiştir.

Ahmed Yesevî, ilköğrenimini Yesi'de yapmış, iyi bir medrese eğitimi görmüştür. O, özellikle Yusuf-ı Hemedanî'den hadis ilmini ve ileri düzeyde dinî ilimleri tahsil etmiştir. Ahmed Yesevî Yesi şehrine döndükten sonra Yesevîlik tarikatını kurmuş, Yesi, Taşkent ve civarındaki halka sade Doğu Türkçesiyle ve Türk halk edebiyatının geleneksel nazım şekilleriyle İslâmiyetin temel ilkelerini, iman ve ibâdet esaslarını öğretmiştir.

Eseri Divan-ı Hikmet incelendiğinde Hoca Ahmed Yesevî'nin ağır, uzak görüşlü ve muhâkemeli bir Türk mutasavvıfı olduğu görülecektir. Tasavvufun terk-i deâvî ve kitmân-i meâniden ibaret olduğunu söyleyen Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu sözünü Ahmed Yesevî tamamiyle yerine getirmiştir. Onun eserlerinde İslâmi itikadları derinden sarsacak imalara rastlanmaz. Şerîata karşı az çok dikkatsiz hareket eden büyük bir kısım İran sûfîlerinde mevcut fikir ve temâyüller Ahmed Yesevî de yok gibidir (Köprülü, 2003b: 97).

Ahmed Yesevî, İslâm'ı şeriat ve tarikat ağırlığıyla benimsemiştir. O, kısacık olan bu hayâtta Allah'a varmanın yolunun aşk yolu olduğunu ve bu yolun da çok çetin olduğunu söylemiştir (Güzel, tarihsiz: 126). Ona göre hakiki bir sûfinin riyazet ve mücâhedeye (nefsi kırma ve ona karşı koyma) çalışması, yeme-içme nimetinden, halvet, şehvet ve işretten uzak kalması lazımdır; dünyanın gösterişine aldanmayıp teveccüh göstererek mütevazi olmalıdır (Güzel, tarihsiz: 119).

Ahmed Yesevî, tarikatını Yesi'de kurduktan sonra tarikatın adaplarını belirlemiştir. Bu adapları Köprülü şöyle sayar:

1- *"Hiç kimseyi şeyhinden üstün bilmemeli ve mutlak surette ona teslimiyet göstermeli,*
2- *Mürid zeki ve anlayışlı olmalıdır.*
3- *Şeyhin her türlü söz ve fiillerine razı ve itaat eder olmalıdır.*
4- *Şeyhin bütün hizmetlerinde ağırcanlı değil, çevik ve atak olmalıdır ki şeyhinin rızasını kazanabilsin.*
5- *Mürid sözünde sadık, vaadinde sağlam olmalıdır ki şeyhinin güvenini yitirmesin.*
6- *Mürid vefalı ve biadına sadık olmalıdır.*
7- *Mürid bütün mal ve mülkünü şeyhine dağıtmaya hazır olmalıdır.*
8- *Yine mürid şeyhinin sırlarını tutarak bunların ifşasından sakınmalıdır.*
9- *Mürid, şeyhin bütün teklif, va'z ve nasihatlarını göz önüne alıp, hiçbir zaman ihmal ve kaçamak yoluna sapmamalıdır.*
10- *Mürid, her zaman şeyhinin yoluna canını ve başını vermeğe hazır olmalı, dostuna dost, düşmanına düşman geçinmeli, gerekirse, şeyhin ihtiyacını yerine getirebilmek için kendisini köle gibi sattırabilmelidir* (Köprülü,2003b: 116-117)."

Sonradan Haydarîye, Bektaşîye, Nakşıbendîye gibi üç büyük kuvvetli Türk tarikatının esaslarını doğuran Yesevî, Türkler arasında bir Türk sûfisi olması bakımından mühimdir. Zikir tarzında ve diğer bazı ayin ve an'anelerinde eski Türk Paganizminin çok açık izleri görülen ve hala bugün bile Türkistan'da ve Seyhun Bozkırları arasında tesir ve önemini kaybetmeyen Yesevîlik, Hoca Ahmed Yesevî'nin ölümünden sonra henüz daha yarım asır geçmeden Harizm sahasına ve oradan kuzeybatıya doğru Kıpçak havalisine, hatta bununla da kalmayarak Maveraünnehir, Horasan, Azerbaycan, Anadolu bölgelerine yayılmıştır. Daha sonra Orta Asya Türkleri arasında Nakşıbendîlik yayıldıktan sonra Yesevîliğin tesiri biraz zayıflamış, daha çok Seyhun bölgesi ile Kırgız ve Kazak bozkırlarında etkisini devam ettirmiştir (Köprülü, 2003a: 219).

Ahmed Yesevî'den sonra çeşitli bölgelere yayılan mürşidleri, bir nevi ruh doktorları vazifesi görüyorlardı. Hele Moğol istila ve zulümlerinden sonra, hem

siyasî ve iktisadî, hem de manevî ve kültürel düzenleri altüst olan, içlerinden çıkılmaz bir dönemin bunalımlarını yaşayan, ümitleri kırgın ve bir desteğe son derece muhtaç Anadolu halkının bekledikleri, teskin edici ve ferahlatıcı ilaçlar, bu tasavvuf telkinlerinde ve tavsiyelerinde vardı. Bu bakımdan Anadolu'da İslâmiyetle beraber tasavvuf akımı da az zaman içinde güçlenmiş, tesir ve nüfuzu gün geçtikçe artmış, bir taraftan tarikat şeyhleri, kurucuları eliyle her tarafa yayılırken, öte yandan şair dervişler, Horosan Erenleri, Rum Abdalları, kendinden geçmiş müridler, ilâhiler, destanlar, menkıbeler, evliya kerametleriyle ücra köşelere kadar bunları yığınların malı yapmaya çaba harcamışlardır (Karahan, 1998: 60).

Ahmed Yesevî ve dervişleri Türk toplumunu birlik ve beraberlik muhtevasında tasavvufa alıştırmışlardır. Ayrıca onlar Türkistan mutasavvıflarının menkıbe ve kerâmetlerini şehirlerden çıkarak bozkırlardaki göçebe Türkmenlere kadar ulaştırmışlardır. Bu ulaşma ve birleşmede bu dervişlerin çok büyük rolü olmuştur. Zirâ dervişler hem halk arasında dolaşıyor, hem ilahiler okuyarak halka Allah sevgisi vermeye çalışıyorlardı. Bu sevgide insanlar, halkın dünya ve âhiret mutluluğuna ulaşacağı mesajlarını buluyorlardı. Yani insanların İslâm dinindeki; itikat, ibâdet ve ahlâkî kurallara tam olarak uymaları neticesinde; hem "insan-ı kâmil olacakları, cennete ulaşmanın sırlarını öğrenecekleri; hem de daimi mutluluk yollarına ulaşabileceklerine inanıyorlardı. Bu özellikleriyle dervişler, eski Türklerdeki ozanlara benzetilmektedir. Bu sebeple Türkler, eski ozanlara gösterdikleri saygı, muhabbet ve inancın fazlasını dervişlere de gösteriyorlardı. Bu itibarla dervişlerin Türk toplumu üzerindeki tesiri daima görülmüştür (Güzel, 2006: 87-88).

Ahmed Yesevî'nin tasavvufî şiirlerini içine alan eserine Divân-ı Hikmet adı verilir. Türk edebiyatının vücuda getirdiği eserler arasında Divân-ı Hikmet'in birçok bakımdan önemi vardır. Öncelikle ilk olarak Ahmed Yesevî'nin XII. yüzyılda öldüğünü düşündüğümüzde bu eserin İslâmî Türk Edebiyatı'nda, Kutadgu Bilig'den sonra, en eski örneği olduğu ortaya çıkar. Dil ve edebiyat ürünleri açısından pek az esere rastlanan bu dönemde eserin çok büyük bir öneminin olduğu gayet açıktır. İkinci olarak, eski halk edebiyatının birçok unsurlarını alarak İslâm ruhunu o

unsurlarla yani eski milli şekiller ve eski vezinlerle ifade eden ilk eser olması bakımından da Divân-ı Hikmet Tasavvufî Türk Edebiyatı'nın en eski ve en mühim âbidesi sayılır (Köprülü, 2003b: 135-136). Hikmetlerde işlenen konular arasında başta dervişliğin faziletleri, dinî-ahlâki menkıbeler, din büyüklerini öven manzumeler, dünya durumundan yakınmalar, âhiret ahvaline değinen destanlar ve benzerleri olup hepsinde bir nasihat edası ve din duygularına bağlılık havası mevcuttur (Karahan, 1998: 65).

Hikmetlerin büyük bir kısmı muhteva ve tema itibariyle dinî telkinlerden ve İslâmi telakkilerden ibâret iken, diğer yandan da hikmetlerin pek az bir kısmı, doğrudan doğruya millî hayâtın izlerini taşımaktadır. Hikmetlerdeki esas millî unsurlar, dış yapıda (vezin istisna), teşkil edilme tarzında ve söylenişindedir. Bu cihetlerden bakıldığında bütün şiirlerin millî unsurlarla örülü olduğu görülür (Güzel, 2006: 241).

Hikmetlerin çoğu dörtlükler halinde yazılmıştır. Bunlar koşma tarzında kâfiyelenmiş ve hece vezniyle kaleme alınmıştır. Hikmetlerin bir kısmı ise gazel tarzında yazılmış olup aruz vezniyle kaleme alınmıştır. Heceyle yazılmış hikmetlerin vezni 4+4+4=12'dir. Aruzla yazılan hikmetlerde fâilâtün, fâilâtün, fâilâtün, fâilün, mefâîlün, mefâîlün, feûlün, 4 mefâîlün ve mef'ûlü, mefâîlü, mefâîlü, feûlün vezinleri kullanılmıştır. Gazel tarzında kafiyelenmiş bazı hikmetlerde ise 7+7 veya 8+8'lik hece vezni kullanılmıştır. Kafiye olarak Arapça, Farsça kelimeler kullanıldığı zaman çoğunlukla tam kafiyeye başvurulur. Ancak kafiyelerin çoğu Türkçe asıllı kelimelerle yapılmıştır. Redifler, hikmetlerde bir âhenk unsuru olarak kullanılmıştır (Ercilasun, 2004: 166).

Hikmetler üzerine Köprülü, onların çoğunun aynı tonda, garip bir ahengi, fakat asli bir edâyı barındırdığını belirtir. Köprülü, Yesevî'nin nasihatlarında ağır bir edası, anlatımda basit ve değişmez ifadesi, münacatlarında vakarlı ve sakin tavrının hiç değişmediğini belirtir. Ahmed Yesevî, hikmetlerinde her bendin ilk üç mısrasını kendi arasında kafiyelendirirken, son mısrasının da daima ilk bendin son mısrasıyla aynı kafiyede olmasına dikkat eder (Köprülü, 2003b: 157).

Divân-ı Hikmet'in farklı nüshaları göz önünde bulundurulduğunda gerek konularındaki farklılıklar, gerekse dil bakımından değişiklikler arz etmesi eserdeki hikmetlerin farklı kişiler tarafından oluşturulduğuna işaret etmektedir. Hikmetler farklı kişilere ait olmalarına rağmen hepsinde de Ahmet Yesevî'nin inanç ve savunduğu görüşler vardır (Güzel, tarihsiz: 127). Divân-ı Hikmet'in Ahmed Yesevî'ye ait olup olmadığı noktasında Köprülü isabetli bir çıkarımda bulunur: *"... Ahmed Yesevî'nin halk edebiyatından alınma şekillerle hikmetler yazdığını ve ondan sonra bu tarzda manzumeler yazmanın Yesevî dervişleri arasında âdetâ bir an'ane şeklini aldığını kesin surette biliyoruz; lâkin pek muhtemeldir ki, Ahmed Yesevî'nin yazdığı hikmetler asırlar boyunca kaybolmuş ve daha sonra gelen aynı isimde şairin eserleri, halk arasındaki şöhreti ve manevî nüfusu bakımından ona isnad edilmiş olsun; esasen bugün elimizde mevcut nüshalarda, onun ikinci defter olduğu birçok yerlerde açıklanıyor; belki o Divân'ı tertip eden Yesevî şairi, Hoca Ahmed Yesevî'nin eserini ilk defter sayarak aynı tarz ve edâda hikmetlerden mürekkep olduğu için, aynı ismi –yani Divân-ı Hikmet ismini- verdiği kendi eserini de ikinci defter sayıyor. Bugün elimizde bulunan hikmetler, Ahmed Yesevî'ye ait olmasa bile, şekil ve ruh bakımından onların Yesevî'ye ait olanlardan tamamiyle farksız olacağına hükmedebiliriz. Çünkü Ahmed Yesevî'nin takipçilerinden söz ederken, ondan asırlarca sonra bile yine aynı şekil ve edada, aynı ruh ile aynı tarzda Hikmet'ler yazıldığı pek açık bir sûrette görülebilecektir; bununla beraber, bunu yalnız Ahmed Yesevî ve takipçilerine has bir şey zannetmemelidir"* (Köprülü, 2003b: 139).

Halk vezni ve şekilleriyle yazılan tasavvufî edebiyatta, bazen bu değişmezlik asırlarca süregelmiştir. Elimizdeki Divân-ı Hikmet nüshasının hem Ahmed Yesevî'ye, hem de XVI. veya XV. asra mensup Ahmed adlı diğer bir Yesevî dervişine ait eserlerden oluşmuş karışık bir eser olduğu ihtimali kuvvetli bir ihtimaldir (Köprülü, 2003b.: 139-140).

4.3.3. Hâkim Süleyman Ata ve Bakırgan Kitabı

Ahmed Yesevî'nin en sâdık müridi olan Hâkim Süleyman Ata'nın nerede ve hangi tarihte doğduğu kesin olarak bilinmemektedir. Bununla beraber Orta Asya'da Harezm bölgesinde yetiştiği, Ahmed Yesevî'nin hikmet geleneğini sade bir dille devam ettirdiği bilinmektedir. Onun hece vezniyle yazdığı birçok halk şiiri her bakımdan Ahmed Yesevî'nin hikmetlerine benzer. Hazreti Muhammed'in miracına ve vefatına ait destanlar, cennet ile cehennemin münazarası, cennette akan dört nehirden ancak tövbe edenlerin içebileceği, tövbesizlere onun yerine zakkum zehri verileceği, kıyamet durumu, Allah korkusu, Peygamber kıssaları, Hoca Ahmed Yesevî hakkında methiyeler, bunların hepsinde hâkim olan ruh tamamiyle Divân-ı Hikmet ruhudur (Köprülü, 2003b: 177).

Süleyman Ata'nın, şiirlerindeki Allah korkusu, peygamber sevgisi, cennet-cehennem söylemleri hep Ahmed Yesevî tarzında olup, Yesevî'nin üslubundan izler taşır (Genç, 2005: 123).

Hâkim Süleyman Ata'ya isnat edilen başlıca eserler; Bakırgan Kitabı, Ahir Zaman Kitabı, Meryem Kitabı gibi birtakım halk hikâyeleridir. En meşhur eseri Bakırgan Kitabı olup, içerisinde pek çok şiir bulunmaktadır. Mengi, eserin dinî-ahlâki öğütler veren manzumeler şeklinde yazılmış olduğunu, içerisinde Hâkim Süleyman Ata'ya ait olmayan başka manzumelerin de bulunduğunu belirtir (Mengi, 1999: 37). Köprülü, muhtelif basımları olan bu eserin gözden geçirilmesi halinde onun tıpkı Divân-ı Hikmet gibi çeşitli şairlere ve değişik zamanlara mensup birtakım ilahi ve sûfiyâne şiirler mecmuası olduğunu ve bunu hiçbir suretle tek bir kişiye isnat etmenin imkanı bulunmadığını belirtir (Köprülü, 2003b: 177).

Hâkim Süleyman Ata'nın diğer iki eseri ise risale tarzında yazılmıştır. Ahir Zaman Kitabı, adından da anlaşılacağı gibi dünyanın sonu ve ahretten bahseder. Meryem Kitabı ise Hazreti Meryem'in ölümünü anlatan kısa bir risaledir (Mengi, 1999: 37).

4.4. ANADOLU'DA TASAVVUFÎ HALK EDEBİYATININ OLUŞMASI

XIII. yüzyıl, kurulu düzenin Moğol akınlarıyla yıkıldığı, Selçuklu İmparatorluğu'nun içten çöktüğü, çeşitli Türk boylarının, beylerinin ayaklandığı, halktan ağır vergilerin alındığı, yağmacı saldırıların sık yaşandığı, kuraklık ve kıtlıkla bütünleşen gerçek manâda bir bunalım çağıdır. Bunalım çağlarında, aydınlar tarihî devirleri anlamaya çalışırken sıradan insanlar arasında da bu konularda arayışlar yaygınlaşmaktadır. Böyle dönemlerde insanların zihinlerinde, kişinin kendisinin, ailesinin, milletinin, insanlığın nereden geldiği ve nereye gittiği, nasıl ve niçini önemli problemler olarak belirmektedir.

Bunalım çağlarında ortaya çıkan tarih felsefesinin türü, kültürün hâkim tipiyle bağlantılıdır. Bunalım dönemlerinde sıkça ortaya çıkan ölüm, diriliş, yargılanma gibi sorular ilahi kaynaklı yorumlara dayalı bir inançla cevaplanmaktadır. İslâm tasavvuf anlayışı, bütün bu soruları cevaplandırırken bu dünyanın geçiciliği ve imtihan yeri olduğunu vurgulamış, ilâhî yorumlarla birlikte sürekli ve sonsuz mutluluğun varlığını telkin ederek, bunalımdaki insanlara çıkış yolu olmuştur (Günay-Horata, 2004: 18-19).

13.yüzyılda Anadolu'da sûfilik cereyanın kuvvetlenmesi Arap, Acem dillerinde pek zengin bir tasavvuf edebiyatının gelişmesi, şüphesiz Türkçe olarak da böyle bir edebiyatın vücuda gelmesine lüzum göstermiştir (Köprülü, 2003a: 282).

Yapılan çalışmalar, Dinî-Tasavvufî Türk Halk Edebiyatı'nın ilk olarak Orta Asya'da Ahmed Yesevî ile başladığını gösterir. Ahmed Yesevî tarafından yazılmış Divân-ı Hikmet bu alanda kaleme alınmış ilk eserdir. Yesevî, bu eserinde Orta Asya'da Türkistan'da yaşayan halka, tasavvufî görüşleri yaymak amacıyla didaktik şiirlere yer vermiştir. Bu şiirler, halkın anlayacağı dille kaleme alınmış olup, hece vezniyle yazılmıştır. Hikmet sözcüğüyle adlandırılan bu şiirler, Yesevî'nin müridleri aracılığıyla geniş bir coğrafyaya yayılmış ve Yesevîlik de bir tarikat halini almıştır.

Dünyanın çeşitli yerlerine yayılan Yesevî dervişleri Anadolu'ya da yöneldiler. Bu dervişler sayesinde XIII. yüzyıldan itibaren tasavvufî anlayış Anadolu'ya girdi. Bu yüzyıl aynı zamanda tarikatların Anadolu'da etkin oldukları zamandı. Özellikle Mevlânâ'dan sonra Anadolu'da yetişen velîlerin, şeyhlerin ve dervişlerin çok zengin bir dinî edebiyat, musıki ve sanat eseri vücuda getirdikleri açıkça görülmektedir (Kaplan, 2004: 113).

Bu dönem Anadolu'sunda hece vezni ve sade, yalın Türkçeyle eserler verilmeye başlandı. Anadolu'da halk edebiyatı geleneğini özellikle XIII. yüzyıl ile XV. yüzyıllar arasında bu derviş âşıklar temsil etmişti. Bu dervişler İslâm öncesi ozan ya da bir diğer tabirle baksıların yarı kutsal rollerini sürdürmüşlerdir. Bu dervişler üzerine Artun: *"...Tekke edebiyatı halka yöneldiği, inanç öğreticiliğini amaç edindiği için, şiir ve nesir örneklerinde bazı İslâmi terim ve kavramların dışında yalın bir anlatım yolu seçmişti. Şiirlerde daha çok hece ölçüsü kullanılmış, aruzun da heceye uygun düşen kalıpları tercih edilmişti. Tekke âşıkları tekkelerde gerçekleştirilen dinî törenler aracılığıyla yeni bir edebiyat, tekke müziği, semah adı verilen dinî danslarla sanatın temelini atmıştı"* şeklinde bir değerlendirmede bulunmuştur (Artun, 2002a: 42). Bu tekkelerin uzun yıllar Türk kültürüne tesirleri devam etmiştir.

Toplum hayâtına bu denli etkisi olan ve yalın bir Türkçeyle eserler ortaya koyan tekkelerin içerisine âşıkların girmemiş olmaları düşünülemez. Anadolu'da bu şekilde tekkelerin ve tarikat kollarının kurulup gelişmesiyle Dinî-Tasavvufî Halk Edebiyatı da aynı şekilde gelişmiştir. Tekkelerde yetişen bu şairler, kalabalık halk topluluklarına sade ve güzel bir Türkçe ile şiir ve ilahiler söylemeye başladılar. Böylece Anadolu'da tarikat şairleri vasıtasıyla zengin ve kuvvetli bir Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı kurulmuş oldu. Bu edebiyatın Orta Asya'da kurucusu Ahmed Yesevî olduğu gibi, Anadolu'daki kurucusu da Yunus Emre olmuştur (Güzel, Tarihsiz: 145). XIII. yüzyıl ile XV. yüzyıl arasında kendini gösteren bu anlayış çerçevesi içerisinde kendini gösteren şairleri de şöyle sıralayabiliriz: Hacı Bektaş-ı Velî, Yunus Emre, Said Emre, Âşık Paşa, Hacı Bayram-ı Velî, Seyyid Nesîmî, Kaygusuz Abdal,

İbrahim Tennûrî, Eşrefoğlu Rûmî. Bu şairler, Türkçe söylemek, halkın anlayabileceği hece vezni ve dörtlükleri kullanmak suretiyle etkili olmuşlardır.

4.4.1. Tasavvuf Akımının Anadolu'ya Tesiri ve Başlıca Tarikatlar

Daha evvel de bahsettiğimiz gibi tasavvuf akımının ilk başladığı yer Orta Asya'dır. İslâmın kabulüyle birlikte dini akâidlerin herkesçe öğrenilmesi ve dinin yayılması amacıyla ortaya çıkan bu fikir akımının ilk ve en güçlü temsilcisi Ahmed Yesevidir. Ahmed Yesevi'nin yolunu izleyenler daha sonra Yesevîlik adıyla anılan tarikatı kurmuştur. Bu müridler vasıtasıyla da bu akım dünyanın farklı yerlerine yayılmıştır.

Yesevîlik, Moğol istilası neticesinde Horosan ve Azerbaycan üzerinden Yesevî dervişleri aracılığıyla XIII. yüzyılda Anadolu'ya girdi. Moğol zulmünden kaçan bu dervişlerin Anadolu'ya sığınmaları, bu dönem Anadolu'sunun siyasî ve sosyal hayâtındaki olumsuzluklar, Anadolu'daki halkı tasavvufa yöneltmiştir. Bu konuda Gölpınarlı şöyle bir değerlendirmede bulunmuştur: "*Maddi refahın bir masal haline geldiği, nisbi sükûnun bile hayâl edilmediği böyle bir devirde, müsbet düşünceye eremeyen insanoğlu, ancak gökyüzünden imdat bekleyebilirdi. Bu yüzden; hayrı-şerri izâfî sayan, her şeyi Tanrı'nın zuhûru gören, bütün işleri, meçhul bir hikmete bağlayan, bununla da kalmayıp insanı, aşk ve cezbeyle mânevî bir âleme götüren, olayları bir buğu altında toz pembe gösteren tasavvuf yayıldıkça yayılmıştır. Bunda da Moğol akınından batıya göç eden büyük ve ünlü şeyhlerin de büyük tesiri olmuştur*" (Gölpınarlı, 1992: 8).

XIII. Yüzyıl Anadolu'su Yesevîlikten doğan Bektaşîlik, Haydarîlik, Kalenderîlik ve Vefâîlik gibi Melamî sûfîliğinin temsilcileri olan tarikatların kaynaştığı bir nokta oldu. Bu tarikatlar, tasavvufî düşüncenin Anadolu'da yayılmasında en büyük etken oldu. Anadolu'daki Türkmenler, bu dervişleri abdal, dede ve baba adlarıyla adlandırıyorlardı. Bunların telkin ettiği İslâm inancında yalın ve sade bir anlayış vardı. Yine İslâmlık öncesi dönem Türk âdet ve inanışlarıyla İslâm inancının bir sentezini yapan ve bunu yaşatan bu dervişler, genellikle göçebe ve yarı göçebe Türkmenlere hitap etmişler ve bunlar üzerindeki etkilerini XVI.

yüzyılın sonuna değin sürdürmüşlerdir. Bu dervişler özellikle Anadolu Selçukluları devrinde toplumu etkilemişler, Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda da etkin bir rol üstlenmişlerdir. Bu tarikatların doğuşu, ilk tarikatlar ve silsileleri hakkında elde kesin bilgiler yoktur.

Mutasavvıflara göre tarikatların esası Hz.Muhammed'in telkin ettiği zikirdir. Mutasavvıflar, tarikatları şekillerine göre dörde ayırmaktadırlar: Sıddıkiye (odak kimliğindeki kişi: Ebubekir), Ömeriye (odak kimliğindeki kişi: Ömer), Osmaniye (odak kimliğindeki kişi: Osman) ve Alevîye (odak kimliğindeki kişi: Ali). Daha sonraki yıllarda kurulan tarikatlar bu ilk tarikatlara bağlanmaktadırlar. Vicdâni, tarikatı, *"Mukaddes ilahi kanuna tam bir bağlılıkta, sımsıkı sarılan iman ve yakîn sahiplerinin, Allah'ın zikrine devam etmeleriyle, açılması mümkün olan Allah'a vuslat ve O'nun cânib-i izzetine kavuşmanın en büyük yoludur",* şeklinde tanımlamıştır (Vicdânî, Yay. Gündüz, 1995: 15). Melâmiyye, Kâdiriyye, Halvetiyye gibi tarikatların silsileleri, Sâdık Vicdânî tarafından kaleme alınan ve İrfan Gündüz tarafından yayına hazırlanan Tarikatler ve Silsileleri (Tomâr-ı Turûk-ı 'Aliyye) adlı eserde ayrıntılarıyla mevcuttur.

Tasavvuf düşüncesi Türkler arasında kendine yer bulmaya başlamasının sonrasında, tarikatlar vasıtasıyla kurumsallaşmaya başladı. Tarikatlar sayesinde tasavvuf düşüncesi sadece şehir hayâtına değil, köyler ve kırsal yaşam yerlerine de ulaşmaya başlamıştı. Zaman içerisinde her tarikatın kendine has usûl ve erkânı oluşmaya başladı. Tarikatlar özellikle terimler ve törenler noktasında birbirlerinden ayrılıyorlardı. Giyimlerindeki farklılıkla da halktan farklı bir zümreyi temsil etmeye başlamışlardı. Özellikle bu tarikatlardan bazıları zamanla halktan ayrı bir zümre olmuşlardır. İşte tam bu dönemde bu tarikatlara ve bunların da halktan kopuşlarına karşı olan bir sınıf ortaya çıktı. Bu sınıfa melâmilik, taraftarlarına da melâmi denildi. Melâmiler özellikle görünüşleri, kılık ve kıyafetleriyle dikkat çekiyorlardı. Temel felsefeleri, kınayanın kınamasından çekinmemekti. Melâmilik, zamanla tasavvufla birlikte düşünülmeye başladı. Kısa zaman içerisinde özellikle Horosan'da melâmilerin sayısında büyük artış olmuştu. İlk mutasavvıf Ahmed Yesevi'nin müridleri Horosan Melâmiliğinin güçlü temsilcileri haline geldiler.

Türk tarikat ve tekkelerinin önemli bir hususiyeti de bunların dünyadan el etek çekmiş küçük gruplara ait bir çeşit manastır halinde olmayışlarıydı. Tekkedeki dervişler, kendi yiyecek ve içeceklerini bizzat temin ederler, ayrıca gelip geçen yolcu, garip ve âcizlere de bu nimetlerden bol bol dağıtırlardı. Tarikatlar cemaat halinde inanç zümreleri arasında Müslümanlıklarını korudukları gibi, dillerini de koruyabilmişlerdir (Güngör, 1986: 205-207).

Toplumsal yaşamda bu derece etkin olan bu tarikatlar ve temel özellikleri kısaca şöyledir:

4.4.1.1. Yesevîlik

Ahmed Yesevî tarafından kurulmuş ilk büyük Türk tarikatıdır. Köprülü, Ahmed Yesevî'yi *"İlk Türk sûfîlerinin en mârufu kendi namına izafetle Yesevîye unvanlı bir tarikat kurarak hatırası Orta Asya, Azerbaycan ve Anadolu Türkleri arasında asırlarca yaşayan kişi"* olarak değerlendirir (Köprülü, 2003a: 218). Özellikle Orta Asya'da büyük bir gelişme göstermiştir. Ahmed Yesevî'nin müridleri vasıtasıyla bu tarikat Anadolu'da da yayılmıştır. Yesevîliğin en belirgin özelliği Tabgaç ve Göktürk kamlarından gelen Türk geleneklerine bağı ve bu geleneklerden izler taşımasıdır (Ecer, 1991: 47).

Ahmed Yesevî, Müslüman Arap ordularının, hatta Müslümanlığı kabul eden ilk Türklerin savaş yoluyla yapamadığı işleri, tasavvuf yoluyla daha kolay yapmıştır. Bunun sebebi ise; Yesevîliğin İslâm imanının, Türk'ün inanış üslûbuyla ve Türk inanışlarının yaşayan hatıralarıyla birleştirilmiş olmasıdır. Yesevî tarikatı, Allah'a varma yolunda heyecan duyanların bu heyecanlarını sazlarla birlikte söyleyen, şiirle, musikî ile hatta dinî rakslarla ifade yolunu açtığından, öteden beri vicdan duygularını aynı güzel sanatlarla ifadeye alışmış bir milletin ruhunda İslâm imânına büyük yakınlık yaratmıştır (Güzel, 2006: 89).

Tarikatta temel başvuru kitabı Ahmed Yesevî tarafından yazılmış Divân-ı Hikmet adlı eserdir. Bu tarikat, kendisinden sonra kurulmuş olan Bektaşîlik, Nakşibendilik, Haydarîlik, Babaîlik gibi tarikatlara etki etmiştir. Eraydın, Yesevilik tarikatının önce Seyhun çevresinde, Taşkent ve civarında tutunduktan sonra, Harezm

dolaylarına yayıldığını ve Maverâünnehir'de kuvvetlenmeye başladığını, ardından da Yesevî dervişleri vasıtasıyla Horosan, Azerbaycan ve Anadolu bölgelerine yayıldığını belirtir (Eraydın, 2004: 333).

4.4.1.2. Kadirîlik

Kurucusu Abdulkadir Geylanî'dir. Kadirîye, İslâm dünyasında en yaygın olan tarikatlardan biridir. Endenozya'dan Fas'a kadar her yerde taraftarı vardır. İslâmiyetin özellikle Afrika'da yayılmasında önemli rolü olmuştur. Kadirîlikte Hallac-ı Mansur'un büyük tesiri vardır. Tarikatta kırk günlük çile vardır. İyiliği, sakin olmayı ve dünyadan kopmayıp diğer insanlara da yardım etmeyi telkin eder.

4.4.1.3. Bektaşîlik

XIII. yüzyılda Hacı Bektâş-ı Velî adına kurulmuş, Balım Sultan tarafından da teşkilatlanmış bir tarikattır. Balım Sultan (Öl. 922/1516), tarikatta Pîr-i sâni (ikinci pir) kabul edilmektedir. Hacı Bektaş-ı Velî, Ahmed Yesevî veya onun halifesi Lokman Perende'nin müridîdir. Horasan'dan geldiği ve Baba İshâk'ın haleflerinden olduğu söylenen Hacı Bektâş, esas itibariyle eski Türk inanışlarının İslâmi şekil altında devam ettiricisi gibi görünmektedir. Tasavvuf yolundaki Türk halk edebiyatı Bektaşî tekkelerinde gelişme imkânı bulmuş ve Bektaşîlik muhtelif sosyal tabaka ve çevrelere nüfuz etmeyi başarmıştır (Günay-Güngör, 2007: 405).

İrene Melikoff, Bektaşîliğin tarihinin Orta Asya'daki ilk Türk halklarına geri gidecek kadar eski olduğunu, Türklerin doğasının derinliklerine kök salmış bulunduğunu ve Türkler varoldukça Bektaşîliğin de varlığını sürdüreceğini belirtmiştir (Melikoff, 1994: 30).

Bektaşîlik, kuruluş ve gelişme tarihi göz önüne alınınca, Anadolu'nun Türkleşmesi ve Müslümanlaştırılmasında birinci derecede rol oynamıştır. Özellikle Rumeli'de Bektaşîlik bu görevi başarıyla yerine getirmiştir. Günümüz açısından bakıldığında da Bektaşîliğin Yesevîlikle birlikte, Türk kültürünün İslâm öncesiyle sonrası arasında, güçlü bir köprü olduğu ortaya çıkmaktadır. Türk kültürü, dev bir çınara benzetilirse, kök İslâm öncesi dönem, dallar da İslâmî döneme denk düşer.

Balkanlarla birlikte Anadolu'yu Türkleştiren Yesevî-Bektaşî zihniyeti sözkonusu ağacın gövdesini oluşturmaktadır (Bıçak, 1999: 65).

Bektaşiye tarikatı, Hacı Bektâş Velî'den uzun bir zaman sonra âdâb ve erkânıyla ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla tarikatın esasları her zaman Hacı Bektâş'ın fikirleriyle paralellik arz etmektedir (Kara, 2003: 221). Bu tarikat bâtıni esaslara dayanır. Tarikatın özellikle ahiler üzerinde etkisi olmuş, ahilik teşkilatının kurulmasında rol oynamıştır. Tarikat; dayandığı esaslar, kültürü ve edebiyatıyla Türklere has bir tarikattır.

Bektaşilik, yeniçeri ordusunda da çok geniş bir şekilde yayılmış, Hacı Bektâş-ı Velî, yeniçerilerin âdeta manevi babası olmuştur. Hatta yeniçeri ordusunun savaşa atılırken söyledikleri, "Allah Allah, Eyvallah, baş uryan, sîne püryân... Allah Allah nur-ı Muhammed Nebî; pirimiz, hünkârımız Hacı Bektaş Velî..." âhengindeki gülbankın tamamıyla bir Bektâşî gülbanki olduğu görülmüştür.

Hacı Bektâş'ın, Makâlât'ını Arapça yazmasına rağmen, bu tarikat Türk halkına kendi sâde ve güzel Türkçesiyle hitap etmiş ve Nefes adlı Türkçe ilahilerinde tasavvufun çok sayıdaki Arapça ve Farsça terimlerinden birçoğunun Türkçelerini bulup kullanmayı başarmıştır. Bu hareket, yine birçok Türkçe kelimenin yeni mânâlar, yeni mecazlarla ve yeni seslerle güzelleşip zenginleşmesine olanak sağlamıştır. Bu nedenle Türk edebiyatını derînden etkileyen akımlardan biri olmuştur. Bektaşîlik, pek çok bakımdan millî bir tarikattır. Mevlevîlikte olduğu gibi, giyinişten selamlaşmaya kadar birçok hareketleriyle tamamiyle Türk halk terbiyesine ve halk estetiğine göre oluşmuştur. Atalay, Bektaşî edebiyatını, Anadolu'nun öz edebiyatı olarak değerlendirir. Ona göre Bektaşîlik Türk halkının ruhuna, duygusuna, yaşayışına uygun bir yoldur. Felsefesi, âyinleri, ürünleri, edebiyatı, vezni, dili her şeyi Anadolu'nundur ve Anadolu'dan doğmuştur (Atalay, 1991: 88).

Mevlevî tekkelerinin Acem kültürüne merkez olmasıyla, onlara rakip olan Bektâşî tekkeleri daha ziyade millî kültürü ve halk kitlesinin isteklerini göz önüne

almışlar ve tasavvufî halk şiirini kuvvetli bir propaganda vasıtası olarak kullanmışlardır (Köprülü, 2003a: 273).

Bektaşiliğin merkez tekkesi Hacıbektaş 'dadır. Dünyadaki bütün Bektaşîler, buraya bağlıdır. Hacıbektaş'taki dergâhta günümüzde anma merasimleri yapılmaktadır. Bektaşîliğin en yaygın olduğu yerler ise genellikle Rumeli ve Arnavutluk civarlarıdır.

4.4.1.4. Rufaîlik

Şeyh Ahmed Rufaî tarafından XII. yüzyılda kurulmuş bir tarikattır. Ahmed Rufaî, Abdulkadir Geylanî'nin öğrencisidir. Rufaîyenin dikkat çekici yönü, ilk dönemlerinde olmamakla beraber, zaman içinde tarikat mensuplarının vücudun bazı yerlerine şiş sokmak, kılıcın keskin tarafına basmak, ateşle oynamak gibi ilginç hareketlerde bulunmalarıdır. Rufailiğin bu yönü özellikle Batı dünyasının ilgisini çekmiş, tarikat üzerinde çalışmalar yapılmasında etkili olmuştur (Kara, 2003: 232). Tarikatta akıl da çok önemli bir yere sahiptir. İlm-i ilâhi akılla elde edilir.

4.4.1.5. Nakşibendîlik

Kurucusu Mehmed Bahaüddin Nakşibend olup, XIV. yüzyılda kurulmuştur. Nakşıbend sözcüğünün kelime anlamı, Farsça nakış yapan olup, kalpleri nakış gibi işlediği ve süslediği için bu adı almıştır. Tarikat hem batınîlerden, hem de zahirîlerden rağbet görmüştür. Özellikle Orta Asya'da etkin olan bu tarikat, Türkler arasında bir hayli rağbet görmüştür. Tarikat Yesevîlikten de etkilenmiştir. Kara, Nakşibendî tarikatının, sohbet esası üzerine kurulu olduğunu ve rabıtaya önem verildiğini belirtir (Kara, 2003: 232).

XVIII. asırda Mevlânâ Ziyâeddin Bağdâdî ile tarikat, Osmanlılarda hem genişlemiş, hem de istikrar kazanmıştır. Osmanlı padişahları özellikle bu asırda Nakşibendîliği himaye etmişlerdir (Eraydın, 2004: 372).

4.4.1.6. Mevlevîlik

Mevlevîliğin temel dayanak noktası Mevlânâ Celâleddin-i Rûmi olduğu için burada kısaca hayatı ve eserleri hakkında bilgi vermenin yararlı olacağı kanaatindeyiz. Asıl adı, tezkire yazarlarının da ittifakıyla, Muhammed, lâkabı ise Celâleddin'dir. Bunun haricinde Mevlânâ Hüdâvendigâr, Mollâyı Rûm, Mevlânâ-yı Rûm lâkaplarıyla anılan Celâleddin Muhammed, bugün Afganistan'ın kuzeyinde yer alan Belh şehrinde 30 Eylül 1207 tarihinde doğmuştur. Mevlânâ'nın Rûmî diye şöhret kazanması, uzun bir seyahatten sonra, Konya'ya gelip yerleşmesi, uzun zaman burada ikâmet etmesi ve ömrünün bir kısmını burada geçirmesi ve türbesinin burada olmasından kaynaklanmaktadır (Şentürk, 2004: 84).

Mevlânâ öncelikle babası Bahâeddin Veled'den tasavvuf ilmiyle ilgili eğitimleri aldı, babasının ölümünün ardından da Seyyid Burhâneddin Muhakkik Tırmızî'den dinî ve tasavvufî ilimlerle ilgili dersler aldı. Seyyid Burhâneddin'in ölümünden beş sene kadar sonra da, 1244-45 yıllarında Şems-i Tebrizî ile karşılaştı (Eraydın, 2004: 347). Onla tanıştıktan sonra da Mevlânâ'nın hayata bakış açısı değişti. Artık kimseyle görüşmüyor, saatlerce Şems ile sohbet ediyor, ondan başkasını gözü görmüyordu. Aralarındaki bu samimiyet Mevlânâ taraftarlarınca hoş karşılanmadı ve Şems'in gitmesi için Şems'e baskılar yapılmaya başlandı. Bu baskılar neticesinde Şems, Konya'dan ayrılıp Şam'a gitmek zorunda kaldı. Ancak bu ayrılık en çok Mevlânâ'yı etkiledi. Her şeyden elini eteğini çeken Mevlânâ kimseyle görüşmemeye başladı. Bu durum oğlu Sultan Veled'i üzdü. Şems'i yeniden Konya'ya getirmek için Şam'a gitti ve Şems ile tekrar Konya'ya döndü. Ancak Şems'in bu dönüşü çok kısa sürdü. Kısa bir zaman sonra talebeler ve halk arasında tekrar huzursuzluklar baş gösterince Şems bir gece sessiz sedasız Konya'dan ayrıldı. Bir başka görüşe göre ise Şems'in düşmanları onu gizlice öldürdü, cesedini de bir kuyuya attılar (Genç, 2005: 151).

Şems'den sonra Mevlânâ kendisine Selâhaddin Zerkûbi'yi dost edindi. Ancak Konya halkı bu dostluğu da kıskandı, 1258 yılında Selâhaddin vefat etti. Mevlânâ başka bir müridi olan Hüsameddin Çelebi'yi kendisine halife seçti. Hüsamettin, Mevlânâ'ya Mesnevî'yi yazma fikri verdi ve birlikte hemen işe koyuldular.

Mesnevî'yi Mevlânâ söylemiş, Hüsameddin de yazmıştır. Hüsameddin Çelebi, Mevlânâ'nın vefatından 11 yıl sonra vefat etti (Güzel, 2006: 287).

Musıkî, semâ ve şiir gibi üç cazip vasıtaya dayanan Mevlânâ, Anadolu'nun Acem kültürüne düşkün şehirlerde ve kültür seviyeleri yüksek kesimlerde tutundu. Yine de onda, musıkî ve semânın varlığını araştıran araştırmacılar, bunu eski Türk dinine bağlamaktadırlar (Günay-Güngör, 2007: 404). Mevlânâ, yaşadığı dönemin romantizmi içinde de önemli bir mevki sahibi olmuştur. O, hem eserlerindeki, hem de sohbetlerindeki fikirleriyle, yalnız İslâm dünyasında değil, Hristiyan dünyasında ve diğer dinî toplumlarda da bir hoşgörü üstâdı olarak yankı uyandırmıştır (Güzel, 2006: 291).

Gölpınarlı, Mevlânâ'ya göre aşkın, yaratıcının vasıflarından olduğunu belirtir. İnsan, neyi ve kimi severse sevsin, bu sevgi gerçek varlığadır. Bu bakımdan o, insanı gerçek aşka götüreceği için geçici aşkı da hoş görmekte ve beşerî zaafı unutmamaktadır. Zaten Mevlânâ'ya göre hiçbir şey, mutlak olarak hayır olmadığı gibi, mutlak olarak şer de değilidir. Her birinin yerinde faydaları vardır (Gölpınarlı, 2002: 30).

Mevlânâ, bütün eserlerini Farsça yazdığı halde Arapça ve Farsça yazan pek çok çağdaşı gibi, yeni yetişen Türk şairlerini ve yazarlarını çok etkilemiştir. En başta da Mevlevî tarikatının kurucusu da olan oğlu Sultan Veled eserlerinde babası Mevlânâ'nın düşüncelerini yaymıştır (Artun, 2010a: 118).

Eserleri

Divân- Kebir

Tasavvufî edebiyatı en çok etkileyen eseridir. Tasavvufu, duyulan, yaşanılan bir manevî iklim olarak görüp onun ilham ve aşk yoluyla anlaşılabileceğine inandığından şiiri de bu amacının aracı olarak kullanmıştır. Aruz'un bütün vezinleriyle yazılmış nazım şekilleri arasında en güzel olanları gazeller olmakla birlikte, kasideleri, müstezadları, terci'leri, rubaileri; tasavvuf edebiyatında lirizmin,

ulaşılmaz hayallerin şahaserleri olarak değerlendirilirler. Şiirlerinin dili Farsçadır, mahlas olarak da Şems'i kullanmıştır (Genç, 2005: 152).

Eser, İngilizce ve Almancaya çevrilmiş, Abdülbâki Gölpınarlı Divân-ı Kebir tercümesini 1960 yılında beş cilt olarak yayınlamıştır.

Mesnevî

Farsça yazılan eser, mesnevî nazım şekliyle ve aruzun fâilâtün fâilâtün fâilün vezniyle yazılmıştır. Mesnevî'nin üslûbu son derece akıcıdır. Fakat beyitler, hızlı bir şekilde yazıldığından fazla özenilip işlenmemiştir. Sonraki müstensihler bazı üslûp ve vezin aksaklıklarını düzeltmişlerdir. Mevlâna, didaktik olan eserinde belirli bir plan takip etmemiş, herhangi bir konuyla alâkalı bir hikâye anlatırken, çağrışım kabiliyetiyle başka bir hikâyeyi hatırlamış, o hikâye, kendisini dinî, insanî konulara sürüklemiş, derken başka bir hikâyeyi, bir başka olayı hatırlayıp onu anlatmaya başlamıştır. Bu şekilde devam ederken tekrar ilk hikâyeye dönüp onu bitirir. Onun kullandığı bu üslûp, okuyanları meraklandırıcı ve sürükleyici bir etki oluşturur (Şentürk, 2004: 85).

Mesnevî konusunda en mükemmel çalışmayı, R. A. Nicholson yapmıştır. Eserin şerhini Türkiye'de Tahir Olgun, Abülbâki Gölpınarlı ve Şefik Can yapmıştır.

Fîhi Mâ Fîh

Mevlânâ'nın sözlerinin talebeleri tarafından not edilmesiyle meydana gelmiş, orta hacimli bir eserdir. Eser bize Mevlânâ'nın sadece tasavvufî fikirlerini değil, dünya görüşü ve devrini de nakleder. Eserin bir kısmı Arapça, bir kısmı da Farsçadır (Aydın, 2004: 353).

Mektûbât

Mevlânâ'nın dönemindeki önemli kişilere yazdığı Farsça 145 adet mektuptan oluşan eseridir. Eser, manzumdur ve öğreticilik gayesi taşır. Feridun Nafiz Uzluk eseri Türkçeye çevirmiş ve yayınlamıştır (Genç, 2005: 154).

Mecâlis-i Seb'a (Yedi Meclis)

Mevlânâ'nın yedi vaazının bir araya getirilmesiyle meydana gelen eserdir. Eser ilk olarak 1937'de Feridun Nafiz Uzluk tarafından, 1965 yılında da Abdülbâki Gölpınarlı tarafından Konya'da basılmıştır (Güzel, 2006: 290).

Sonuç olarak Mevlânâ, yaşadığı dönemin romantizmi içinde önemli bir mevki sahibi olmuş; hem eserleri, hem de sohbetlerindeki fikirleriyle sadece İslâm dünyasında değil, bütün dinî toplumlarda da hoşgörü üstadı olarak yankı uyandırmıştır (Güzel, 2006: 291). Mevlevî tarikatı ise Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'nin ölümünün ardından oğlu Sultan Veled tarafından kurulmuştur.

Mevlânâ ve Mevlevîlik, Osmanlı kültür hayâtına yön veren temel dinamiklerden biri olarak bu çerçevede üzerinde önemle durulması gereken bir olgudur. Osmanlı Devleti içinde Mevlevîlik, özellikle XVI. yüzyıldan itibaren Osmanlı devlet adamlarından gördüğü yakın ilgiyle büyük bir güç haline gelmiştir (Horata, 2006: 551). Tarikatta temel kitap Mevlânâ'ya ait olan Mesnevî olup, tarikata, vahdet-i vücut anlayışı hâkimdir.

Tarikatte sünnîlikle çelişen görüş ve davranışlar da gözlenir. Bunların başında müzikli (ney), rakslı (semâ) âyinler gelir. Sema, Batınî inançlarda yıldızların ve kâinatın dönme sonucu oluşmasının sembolüdür. Birçok Şiî-Batınî inançlardan daha aşırı bir görünüm arz etmesine rağmen Mevlevîliğin tepki görmemesinin en büyük sebeplerinden biri, mensuplarının raks ve musikînin ahengine kapılarak kendilerini oyalayabilmesi ve devlet büyüklerinin hatta bazı padişahların bu tarikata mensup olması ve Mevlevîliği her türlü suçlamalara karşı korumuş olmalarıdır.

Tarikat, daha çok tahsil düzeyi yüksek kesimlerde, şairler, sanatkârlar ve musikişinaslar arasında yaygındır. Bu kanıya karşın Abdülbaki Gölpınarlı, "Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik" adlı eserinde, Mevlevîliğin köylere kadar yayıldığını, bunun da nedeninin Mevlevî şeyhlerinin halktan ayrılmaması olduğunu belirtir. Buna Kütahya yakınlarındaki Çakır köyünün, Bursa'daki Sikke köyünün

Mevlevî köyleri olduğunu söyleyerek örnek gösterir ve Gülşen-i Esrâr adlı eserde bu köylerin adlarının geçtiğini belirtir (Gölpınarlı, 1983: 245-246).

Sonuç olarak Mevlevîlik özellikle üst kademe sayılan yönetici sınıf içinde yayılmış, saygı görmüş, bugün de saygı görmeye devam etmektedir.

4.4.1.7. Halvetîlik

Kurucusu Şeyh Ömer Halvetî'dir. 14. yüzyılda kurulmuştur. Tarikatın temeli zikirdir. Tarikata giren kişi, her türlü dünyevî zevklerden ve geçici heveslerden kendini soyutlamalı, Tanrı'ya yönelmelidir. Anadolu ve Rumeli'de en çok tekkesi olan tarikatlardan biri hatta birincisidir. Tarikatın özelliklerinden biri de, pek çok şube ve kola sahip oluşudur.

4.4.1.8. Bayramîlik

Hacı Bayram-ı Velî tarafından Ankara'da kurulmuştur. Bayramîliğin özellikle Nakşibendîlik ve Halvetîlikten doğan bir tarikat olduğu kabul edilmektedir (Ergün, tarihsiz: 754). Tarikatta Alevî-Melâmî sufî esaslar da yaygındır. Bayramîlikte gizli zikir esas olup, vahdet-i vücud görüşü bârizdir. Bayramîlik daha sonra Bayramîlik, Melâmilik ve Celvetilik olmak üzere üçe ayrılmıştır.

4.4.1.9. Celvetîlik

Aziz Mahmut Hüdâî tarafından Bayramîliğin bir kolu olarak kurulmuştur. Vahdet-i vücud görüşü hâkimdir. Hüdâî'nin güzel şiirler yazması, hatta bestekârlık da yapması tarikatın yayılmasında ve taraftar bulmasında etken olmuştur.

4.4.2. Dinî-Tasavvufî Halk Edebiyatında Nazım Şekilleri

-Vezin

Yukarıda da hatırlanacağı üzerine dinî-tasavvufî halk edebiyatında amaç, İslâm kural ve akâidlerini halkın anlayabileceği bir dille onlara anlatmaktı. Bu sebeple nazım şekli olarak hece ölçüsü tercih edilmiştir. Özellikle hecenin 7, 8 ve 11'li kalıpları tercih edilmiştir. Hece ölçüsünün yanı sıra Arapça ve Farsçanın etkisiyle yer yer aruz vezni de kullanılmıştır.

-Kafiye

Dinî ve tasavvufî halk edebiyatı şairleri, şiirlerinde öğretici bir gaye güttükleri için estetik hususlar, dolayısıyla kafiye de ikinci plana bırakılmıştır. Genellikle kafiye olarak yarım kafiye ile yer yer tam kafiye kullanılmıştır.

4.4.3. Dinî-Tasavvufî Halk Edebiyatında Türler

Dinî-tasavvufî konulu Türk edebiyatının oluşumundan itibaren, edebî neviler içinde, özellikle konuları bakımından, bu edebiyat çerçevesinde çok değişik türler meydana gelmiştir. Bu türleri şöyle sıralayabiliriz:

İlahi: Doğrudan doğruya Tanrıyı övmek, ona yalvarmak için yazılmış şiirlerdir (Dilçin, 2000: 343). XIII. yüzyıldan sonra Anadolu'da ilâhilerde büyük ölçüde Tanrı sevgisi ve onun çevresinde her türlü dinî konu işlenir.

İlahiler tasavvuf görüş ve anlayışını anlatan, bunun inceliklerini, ilahi hikmetleri ve sırları dile getiren manzumeler olup herhangi bir tarikatın izini taşımaksızın Tanrı'yı öven, Tanrı'nın büyüklüğünü ve gücünü telkin eden şiirlerdir. Âşık edebiyatının önemli bir türü olan ilahi konu itibariyle divan edebiyatının tevhid ve münacatlarına benzer. Dinî törenlerde ve dergâhlarda kendine özgü ağır bir makamla söylenir.

Gerek nazım şekli, gerekse makamla söylenişi nedeniyle hafızalarda kolay kalıp yüzyıllar boyu unutulmayan ilahiler nesilden nesile geçip günümüze kadar gelebilmiştir. İlahiler dörtlük ya da beyit birimiyle yazılabilir. Dörtlükle olanlar genellikle 7, 8 bazen de 11'li hece ölçüsü ile koşma uyak düzeninde yazılmıştır. İlahi türünün en güzel örneklerini Yunus Emre vermiştir (Yardımcı, 1999: 445).

Nefes: Kelime anlamı soluk, yani havanın alınıp verilişi, teneffüs edilişi demektir. Edebiyat terimi olarak ise daha çok Alevî ve Bektaşî dergâhlarında âyin-i Cem sırasında hususî bestelerle, saz eşliğinde ve genellikle bir makamla okunan nükteli, zarif ifadeler ihtiva eden manzumelere denir (Uçman, 2004: 16). Nefeslerde tasavvuftaki vahdet-i vücud kuramı anlatılır. Bunun yanı sıra Hz.Muhammet ve

Hz.Ali için medhiyeler de söylenir. Nefeslerde kalenderâne ve alaycı bir üslup dikkati çeker (Dilçin, 2000: 346).

Dili sade bir Türkçe olan nefesler biçim olarak koşma gibidir. Dörtlük düzenine göre yazılır. 7, 8, 11'li hece ölçüsü ile ve az da olsa aruzla yazılanları vardır (Yardımcı, 1999: 447). Nefesler, Türk şiirinin en güzel ve en zevkli denizidir (Atalay, 1991: 88).

Âyin: Genel olarak dinî tören anlamına gelen âyin, zikir ve semâ sırasında okunmak ve çalınmak üzere çeşitli makamlarda bestelenen şiirlerdir. Bu âyinleri okuyanlara âyinhan denir (Artun, 2002a: 85). Âyin terimi zamanla Türk tasavvuf edebiyatına da geçmiş Mevlevîlerin semâ meclislerinde söyledikleri ilahilere denmiştir. Zamanla da Mevlevîlerin semâ meclisi denilen tasavvufî toplantılarının genel adı olmuştur. Daha sonraki dönemlerde çeşitli tarikatlarda yapılan merasimlere de âyin denilmiştir. Mevlevî tarikatında Âyin-i Şerif, Bektâşi tarikatında Âyin-i Cem gibi… (Yardımcı, 1999: 395).

Tapuğ: Gülşenî tarikatında dinî tören yani âyinler sırasında okunan şiirlere verilen addır.

Cumhur: Mevlevî ve Bektaşî dergâhından başka tekkelerde herkes tarafından okunan ilahilere verilen addır (Artun, 2002a: 86).

Durak: Mevlevîlik dışındaki tarikatların hemen hepsinde bulunan fakat genellikle Halvetî tarikatına mensup kişilerce zikrin birinci bölümünü teşkil eden Kelime-i Tevhidden sonra İsm-i Celâl zikrine geçmeden önce verilen arada bir ya da iki zâkir tarafından her makamda okunan, serbest olarak bestelenmiş Türkçe manzumelerdir (Yardımcı, 1999: 450).

Hikmet: Sözlük anlamı, öz söz, bilgece söylenmiş söz, yol gösterecek bir değeri olan kısa özlü söz anlamlarına gelen hikmet; dinî ve tasavvufî halk şiirinde şairin anlayış ve sezgilerine göre din konularını işleyen şiirlere denir (Yardımcı,

1999: 396). Hikmet adı genellikle Ahmed Yesevî'nin şiirlerine verilen addır. Hikmetlerin içeriği, şekli ve dil yapısı; onun yetiştiği çevre, kişiliği, amacı ve seslendiği çevreyle ilgilidir. Bu hikmetlerin ölçüsü 7+7=14'lü hece ölçüsüdür.

Devriye: Tekke ve tasavvuf şiirinde özellikle Alevî-Bektaşî şairlerince yazılan devriyeler, mutasavvıflarca muteber sayılan devir nazariyesine uygun olarak kaleme alınmıştır. Devriye, evrenin ve insanın Tanrı'dan çıkıp, tekrar Tanrı'ya dönmesi felsefesine göre yazılan tasavvufî şiirlere denir (Yardımcı, 1999: 451).

Mutasavvıflara göre, yeryüzündeki bütün varlıklar tek tek Allah'ın bir sıfatına mazhardır; insan ise eşref-i mahlûkat olduğundan, mutlak varlığın bütün sıfatlarına, yani zatına mazhardır. Devir nazariyesine göre, maddî âleme, yani dünyaya gelen varlık ilk önce cansızdır, sonra nebat, daha sonra hayvan, en sonra da insan şekline girer. Ancak bu biyolojik bir değişim veya tekâmül değildir. Daha sonra ise, kabiliyet ve gayretine göre insan-ı kâmil, hatta kutup bile olabilir. Böylece visâl-i Hakk'a nâil olarak tekrar geldiği yere, yani aslına dönmüş olur **(**Uçman, 2004: 16).

Türk edebiyatında devriyeleriyle en çok dikkati çeken Üsküdarlı Hâşim Baba olup, meşhur devriyesi Devre-i Ferşiye'dir. Bundan başka Niyaz-i Mısri'nin Devre-i Arşiye'si çok meşhurdur (Yardımcı, 1999: 452).

Şathiyye: Şathiyye Allah ile tekellüfsüz, şakalı bir eda ile konuşur gibi yazılan manzumelere verilen isimdir. Bu tür şiirler bazı remizlerle izah edilmelidir (Güzel, tarihsiz: 641). Bunların dış manâlarına bakılmaz. Tatçı bu tür şiirleri "*İlahi kitap ve sözlerde geçen veya sûfî dilinde işlenen belli makamların sırlarını izah eden rumuzlarla örtülü kalbî ve hissî sözlerdir*", şeklinde tanımlamıştır (Tatçı, tarihsiz: 500). Yardımcı ise şathiyeleri *"İlk bakışta anlamsız gibi görünen, eğlenceli sözler olarak anlaşılabilen fakat aslında derin anlamlar taşıyan şiirlere denir",* şeklinde tanımlamıştır (Yardımcı, 1999: 399).

Türk edebiyatında Yunus Emre'nin "Çıktım erik dalına", Kaygusuz Abdal'ın "Kaplu kaplu bağalar" ile Hallac-ı Mansur'un "Enel-Hakk" söylemleri meşhur şathiyeler arasındadır.

Tevhid: Tekke ve divan edebiyatlarında Allah'ın varlığını ve birliğini dile getiren manzumelere verilen addır. Tevhidin anlamı birleme, bir olduğunu kabul ve ifade etmektir (Artun, 2002a: 89). Tevhidlerde konu itibariyle dinî konular tasavvufî muhteva içinde işlenir, şerî olarak Allah'ın varlığı ve birliği, yüceliği ve sıfatları ile vahdet-i vücud konusu ele alınır.

Nutuk: Tekkelerde tarikat ulularının özellikle eğitici mahiyette olmak üzere söyledikleri şiirlere verilen addır. Bu tür şiirler, müridlerin tarikata ilk kez girişlerinde onları bilgilendirmek, Bektaşî tarikatının yollarını göstermek, gelenek-görenek ve adaplarını anlatmak amacıyla yazılan şiirler olup genellikle Bektaşîliğe yeni girenlerin eğitim-öğretimi için yazılıp okunan öğretici nitelikteki şiirlerdir (Yardımcı, 1999: 401). Nutuklar pir ya da yüksek dereceli tarikat mensuplarınca söylenir. Okunan bu nutuklar didaktik mahiyette olup, ilahi buyruk gibi karşılanır.

Naat: Naat, bir şeyi medhederek anlatma, vasıflandırma; daha çok edebiyatımızda Hz.Muhammed'i medhetmek maksadıyla yazılan manzum ve mensur eserlerdir (Güzel, tarihsiz: 535). Artun, naatların Hz.Muhammed'in yanı sıra dört halife ve Hz.Ali için de yazılabileceğini belirtir (Artun, 2002a: 90).

Münacat: Fısıldama, kulağa söyleme gibi anlamlara gelen münacat, Allah' a dua etme, yalvarma, Allah'a dua mevzulu manzume, şiir manalarına gelir. Bu tür eserler, yalnızca Allah'a yalvarma amacıyla değil, Hz.Muhammed'i övmek maksadıyla da yazılmış olabilir. Hz. Muhammed için yazılan münacaatlar, muhteva yönüyle diğerlerinden ayrılırlar (Güzel, tarihsiz: 531).

Deme: Deme, Alevî tarikatından olan tasavvuf şairlerinin tarikatları ve hareketleriyle ilgili temaları işleyen, sorunlarını konu edinen şiirlerine verilen addır.

Demeler, Alevî törenlerinde saz eşliğinde, kendine özgü bir makamla söylenir. Genellikle de sekizli hece ölçüsüyle yazılmıştır (Yardımcı, 1999: 402).

Medhiye: Din ve devlet büyüklerinden birini övmek için yazılan manzum ve mensur eserlere medhiye adı verilmektedir. Medhiyelerin nazım şekli genellikle kaside olmakla birlikte, diğer nazım şekilleri de kullanılmıştır. En çok medhiye dört halifeden Hz.Ali ve Hz.Ebubekir için yazılmıştır (Artun, 2002a: 93).

Duvaz: Düvaz İmam, Düvazde İmam da denilen duvazlar On iki İmamı öven nefeslerdir. On iki İmam, halk arasında kutsal kabul edilen din önderleridir. Bunlar; ilk imam Hz.Ali, İmam Hasan, İmam Hüseyin, İmam Zeynel Âbidin, İmam Bâkır, İmam Cafer Sâdık, İmam Musa Kâzım, İmam Rıza, İmam Muhammed Takı, İmam Nakî, İmam Hasan el-Askeri ve İmam Mehdi'dir. (Yardımcı, 1999: 403)

Bezm-i Cem: Bektaşi tekkelerindeki içkili âyinlere Bezm-i Cem adı verilmektedir. Bu âyinlerde kırkları temsil eden kişilere rıtl-i giran denilen küçük kadehten birer yudum şarap verilir. Bu kadeh sıra ile bu kişiler arasında dolaştırılır. Şaraptan üç yudumdan fazla alınmaz, sarhoşluk derecesinde içilmez. Alevilerde şarap, Hz.Ali'nin günlük olarak tükettiği üzüm suyundan sayılır (Yardımcı, 1999: 458).

Bezm-i cem özellikle Alevilerde, hasat tamamlandıktan sonra dedelerin, bağlıları arasındaki ihtilafları halletmek, dargınları barıştırmak, hediyelerini almak için köylere giderek düzenledikleri "görgü-sorgu" toplantıları başlamadan, Bektaşîlerde ise tarikata giriş yahut niyaz töreni bittikten sonra toplantı meclisinde dem almak, gülbank çekmek, nefesler okumak suretiyle yapılır (Pala, 1992: 106).

4.5. ANADOLU'DA GENEL SİYÂSİ GÖRÜNÜM

4.5.1. Türklerin Anadolu'ya Girişi

Talas savaşıyla kitleler halinde yavaş yavaş İslâmiyete giren Türkler, çok kısa bir zaman dilimi içerisinde İslâm dünyasında etkin bir rol üstlenmeye başladılar. Özellikle de Büyük Selçuklu Devleti'nin kuruluşuyla bu durum iyice perçinlendi. Oğuzlar, X. yüzyılın birinci yarısında İslâm dininin kuralları konusunda bir fikre sahip olmakla birlikte İslâmiyet Oğuzlar arasında, aynı yüzyılın ikinci yarısında yayılmaya başlamıştır. XI. yüzyılın başlarından itibaren, bu İslâmlaşma daha hızlı bir şekilde olmuş ve aynı yüzyılın ortalarında Oğuzların çoğu veya belki de hepsi Müslüman olmuşlardı (Ateş, 1982: 28-29).

Selçuklu Devleti içinde bulunan Türkler, genellikle Horosan ve Mâverâünnehir'in bozkırlarında yaşayan Oğuz boylarından ve Türkmen denilen topluluklardan oluşuyordu. Özellikle X. asrın ortalarından XI. asrın ortalarına kadar Selçukluları takiple Müslüman Oğuzların veya Türkmenlerin İslâm ülkelerine göçleri gittikçe bir sel halini almıştı (Turan, 1971: 10). Orta Asya'dan bu bölgeye yapılan göçler iyice artınca Selçuklular, bu toplulukları, daha rahat ve daha huzurlu yerler bulmaları için buralardan göç ettirdiler. Bunları batıya doğru yönelttiler ve fetih hareketlerini de batıya kaydırdılar. Bu akınların batıya kaymış olmasının temelde 3 sebebi bulunmaktaydı. Bunlar:

1-Cihat etmek için: Bilindiği gibi Müslüman Türklerde en başta gelen amaç cihat etmekti. Din uğruna Müslüman olmayan uluslara karşı yapılan savaş anlamına gelen cihat, Müslümanlar için çok önemli bir kavramdır. Özellikle Türk derviş ve gazileriyle ve daha sonra yaygınlaşacak olan mutasavvıfların cihadın yaygınlaşmasında rolleri büyük olmuştur.

2-Yeni bir yurt edinmek ve yerleşmek için: Türklerin yaşadıkları bölgeler zamanla verimsizleşmeye başlamıştı. Halbuki Anadolu ise gerek iklimi, gerekse hayvanlar için verimli otlaklara sahip olması nedeniyle Türkler için bulunmaz bir yer görünümündeydi. Bu sebeple de bütün aile ve hayvanlarıyla göç eden Türkmenler, Anadolu'da fethettiklere yerlere yerleştiler ve buraları yurt edindiler.

3-Kendilerini beslemek ve hayvan sürülerine otlak bulmak için: Bu husus da 2. maddeyle ilişkilendirilebilir. Anadolu'nun bereketli ve zengin topraklara sahip olması Türklerin Anadolu'ya göç etmelerinde etken olan bir diğer hususdur.

Türklerin Anadolu'yu yurt edinme süreci kısa bir zaman dilimi içerisinde gerçekleşmemiştir. Müslüman Türkler, Anadolu'ya ilk geldiklerinde burası bir Hristiyan ülkesiydi. Ancak Anadolu'daki bu Hristiyan topluluklar, muhtelif kavimler ve mezheplerden oluşmaktaydı. Bizans ise başlangıçtan beri farklı Hristiyan kiliselerinin varlığını kabul edememiş ve özellikle Doğu kiliselerini asimilasyona gayret etmiş, bazen de onlara karşı çok sert yöntemler uygulamıştı. Bu tavırlar ve muameleler de Bizanslılara ve Ortodoks kilisesine karşı büyük bir hoşnutsuzluk yaratmıştı. Bu bakımdan Anadolu'nun Müslüman Türkler tarafından fethi karşısında, yerli Hristiyan halkın Türklere karşı sistematik bir düşmanlık beslemedikleri anlaşılmaktadır. Hatta anlaşılan, onlar bu fetihleri kendilerine karşı olmaktan çok, Bizans için cezalandırma şeklinde yorumlamışlar; bazı Bizanslılar, kimi Bizanslılara karşı Türklerden yardım istemişler ve fetihleri kolaylaştırmak için çaba göstermişlerdi (Günay-Güngör, 2007: 378). İşte Selçuklular, Anadolu'yu yurt edinme sürecinde; bir yandan Haçlılarla, bir yandan da kendi halkının bile bezmiş olduğu Bizans'la mücadele etmişlerdir.

Köprülü, Anadolu'nun yurt edinme süreci üzerine görüşlerini şöyle belirtir: "*Selçukluların Anadolu'da görünmesinden önce II. asrın ilk senelerinde Maveraünnehir'den birtakım Oğuz aşiretleri Azerbaycan ve Güney Kafkasya'ya yayılarak, Bizans İmparatorluğu sınırında epey kuvvetli bir surette yerleşmişlerdi"* (Köprülü, 2003b: 189). Özellikle Büyük Selçuklu Devleti'nin 1071 yılındaki Malazgirt zaferinden sonra Anadolu'nun Türklerce yurt edinilmesi süreci hızlanmış, o tarihe kadar Anadolu'ya yapılmış olan akınlar, bundan sonra yerleşme şeklinde kendisini göstermiştir.

Malazgirt zaferinden sonra Türkmenler artık sırf akın düzenlemek için değil, otlaklarını kalıcı olarak genişletme ve sonunda da Anadolu'ya yerleşme amacıyla sınırdan geçtiler (Holt, 2003: 11). İşte bu Malazgirt Zaferiyle başlayan Türkiye tarihi

bugüne kadar vatanın sınırlarını çizen ilk savaşlar ve zaferlerden sonra Haçlı hücumlarının tepkisi halinde İslâm Türk bayrağını Batı'da ve Doğu'da dalgalandıran zaferlerle gelişti. Bizans sınırlarından daha geniş bir İmparatorluk halini aldı. Roma gibi, Britanya İmparatorluğu gibi son hudutlarına ulaştıktan sonra kahramanca savunmaları ile vatan sınırlarına çekildi. (Ülken, 2006: 107).

Malazgirt savaşının dünya tarihi bakımından sonuçları olarak şu hususları sayabiliriz:

-Abbasî halifeliğinin zayıf düşmesi, feodal kuvvetlerin birbirleriyle çatışması yüzünden İslâm âlemi çökmeye başlamışken, Malazgirt zaferi bu âlemin kalkınmasını sağladı. Bizans'ın ağır bozgunundan sonra uyanan Hristiyan dünyası Haçlı seferleriyle öç almaya kalktı. Fakat bir asırdan çok süren bu hücumların en güçlüleri yine Türkler tarafından durduruldu.

-Bazı Batılı tarihçilerin iddiasına göre Akdeniz sahnesine Türk faktörünün karışması Avrupa'nın Hindistan yolunu açmasını dokuz yüzyıl geciktirmiş. Bu hüküm doğru değildir. Çünkü Bizans veya Haçlılar ilerleseydi Ortadoğu'da dağılıp gidecek, tıkanmadan kurtulmak için açık denizleri arama şevki doğmayacaktı.

-Türkler göçebelikten çıkarak yerleştiler, vatan kurdular. Vatan müdafaası savaşlarına girdiler. Bu savaşlar ise, Atatürk'ün İstiklâl Savaşı'ndaki büyük eserini hazırladı.

-Alpaslan'ın kişiliği ve karakteri üzerine Arap tarihçilerinin yazdıklarını Batılı tarihçilerin yazdıkları desteklemektedir. Bunlara göre Türk hakanı iyi yürekli, fakirlere yardımcı, âdil ve merhametli bir hükümdardı.

-Alpaslan kurulacak vatanın kapısını açtığı halde, henüz kendisinde vatan duygusu yoktu. O, dünya saltanatı kuran Türk fatihlerindendi. Fakat mühim olan, onda dövüşmenin verdiği şiddet yanında insanlık sevgisi ve acımanın büyük bir yer tutmasıydı. (Ülken, 2006: 108-109).

Sultan Melikşah döneminde de başarılı iskân siyasetin izlenmesiyle Anadolu'nun Türklere yurt olma süreci hızlanmıştır. Özellikle de Sultan Melikşah'ın, Arslan Yabgu'nun torunu Kutalmışoğlu Süleyman Bey'e (öl.1086) sultanlık fermanını vermesi ve Anadolu Selçuklu Devleti'nin kurulması Anadolu'nun fethini hızlandırmıştır. Anadolu Selçuklu devletinin yanı sıra Büyük Selçukluların ardından Anadolu'da kurulan beyliklerin başında; Saltuklular, Mengücekler ve Danişmentliler gelir.

4.5.1.1. Malazgirt Zaferinden Sonra Anadolu'da Kurulan Dört Büyük Beylik

Saltuklular (1071-1202): Malazgirt zaferinden sonra Saltuk Bey tarafından, Sultan Alpaslan'ın ikta olarak verdiği Erzurum ve civarında kurulmuştur. 1200'lü yılların başına kadar bölgede varlığını sürdüren Saltuklular, Anadolu Selçuklu Sultanı Rükneddin Süleyman Şah tarafından ortadan kaldırılmıştır.

Mengücekler (1080-1228): Malazgirt zaferinin ardından Anadolu'da kurulan büyük beyliklerden bir diğeri de Mengüceklerdir. 1080 yılında Mengücek Ahmet Gazi tarafından Erzincan, Kemah ve Divriği merkezli olarak kurulmuştur. Mengücekler de 1228 yılında Doğu sınırını güvenliğe almak isteyen Anadolu Selçuklu Devleti sultanı Alâeddin Keykubâd tarafından ortadan kaldırılmıştır.

Danişmendliler (1072-1175): Malazgirt Zaferinden sonra kurulan bir diğer beyliklerden olan Danişmendliler, Danişmend Ahmed Gazi tarafından Sivas merkez olmak üzere kurulan bir diğer Türk beyliğidir. Danişmend Ahmed Gazi kısa sürede Kayseri, Tokat, Niksar ve Amasya taraflarını da ele geçirmiştir. Haçlılara karşı da başarıyla mücadele eden Danişmend Ahmed Gazi, Sultan I.Kılıç Arslan (öl.1107) ile birleşerek Anadolu'ya üç koldan giren haçlı birliklerini yok etti. Ardından Danişmend Ahmed Gazi Malatya'yı kuşattı ve ele geçirdi. Malatya'nın Danişmend Ahmed Gazi tarafından alınışı Sultan I.Kılıç Arslan ile aralarının açılmasına sebep oldu ve iki ordu Maraş civarında karşılaştılar. Danişmend Ahmed Gazi ağır bir yenilgi aldı ve ardından da öldü. Danişmend Ahmed Gazi'den sonra yerine Melik Emir Gazi geçti. Onun döneminde Danişmendlilerin sınırları yeniden genişlemeye

başladı. Fakat 1143'te Melik Emir Gazi'nin ölümüyle devlet içindeki taht kavgaları şiddetlendi. 1175 yılında Sultan II.Kılıç Arslan (öl.1192) Danişmendlileri ortadan kaldırdı.

Artuklular (1102-1409): Anadolu'da Malazgirt zaferinden sonra kurulan bir diğer Türk beyliği de Artuklulardır. Artuklular, Mardin ve civarında 1102 yılında Artukoğlu Sökmen Bey tarafından kurulmuştur. Özellikle Haçlılara karşı başarılı mücadeleler gösteren Artuklular, Belek Gazi zamanında en güçlü dönemini yaşamışlardır. Belek Gazi zamanında da Artuklular, haçlılara karşı büyük başarılar kazanmışlar, ancak onun ölümünden sonra Artuklular yavaş yavaş güçlerini yitirmeye başlamışlardır. Bir süre Eyyubilerin himayesinde yaşayan Artuklular, ardından da Moğol idaresine girmişler, 1409 yılında İlhanlıların yıkılışından sonra da son Artuklu beyliği yıkılmıştır.

Bu dört büyük beylikle ilgili daha ayrıntılı bilgi için İsmail Hakkı Uzunçarşılı'nın 1988'de çıkan Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri adlı eserine bakılmalıdır.

4.5.1.2. Anadolu Selçuklu Devleti (1075-1308)

Anadolu'nun Türkleşmesinde belki de en etkin role sahip olan devletlerden biri de Anadolu Selçuklu Devletiydi. Malazgirt Zaferinin ardından Anadolu'ya gelen Türkmenler, burada çeşitli kumandanların himayesinde bulunuyorlardı. Bu kumandanlardan biri de Büyük Selçuklu Devleti'ne isyan eden ve isyan sonucunda öldürülen Kutalmış idi.

Kutalmış'ın oğlu Süleyman, özellikle Suriye ve civarındaki devlet ileri gelenlerinin kendisine karşı olduğunu gördü ve bu bölgede kalmasının doğru olmayacağını düşünerek Anadolu'ya geçti. Anadolu'da İznik merkez olmak üzere 1075 yılında kurulan Anadolu Selçukluların başına da bizzat kendisi geçti. Anadolu Selçuklu Devleti kurulduğu ilk yıllardan itibaren bir yandan Bizansla, bir yandan haçlılarla mücadele etti; diğer taraftan da Anadolu'da fetihlerini sürdürdü. Süleyman Şah, Bizans'ta başlayan taht kavgalarına karışmak ve 1078'de Botaniates'i imparator

yapmak suretiyle hâkimiyetini genişletti, devletini kuvvetlendirdi. Bu sayede Türk ordusu Üsküdar'a kadar ilerleyerek orada hâkimiyet kurdu. Ancak, Selçuklu Sultanı Melikşah'ın Porsuk komutasında bir orduyu Süleyman Şah'ın üzerine göndermesi ve bu savaş sonucunda da Bizans imparatoru Botaniates ile arasının bozulması Anadolu Selçukluları olumsuz etkiledi. Süleyman Şah, artık taht iddiasında bulunan Melissenos'u desteklemeye başladı. İmparator Botaniates tarafından üzerine gönderilen orduyu İznik'te yenilgiye uğratan Süleyman Şah, boğazların Anadolu sahillerini işgal edip orada gümrük idaresi kurarak, gemileri kontrole başladı (Turan, 2003: 283).

Anadolu Selçuklu Devleti'nin kurucusu Kutalmışoğlu Süleyman Bey'in akılcı siyaseti sayesinde Tarsus, Çukurova ve Antakya da Türk egemenliği altına alındı. (Turan, 1971: 69).

Kutalmışoğlu Süleyman Bey'in ölümünden sonra yerine büyük oğlu I.Kılıçarslan geçti.

Haçlı Seferlerinin Başlaması

Türklerin Orta Asya'dan Anadolu'ya gelerek takip ettikleri iskân politikası, İslâmı yayma çabaları, Haçlılar ve Bizanslıları rahatsız etmiş ve bu durum Haçlıların, Müslüman Türklere karşı seferler düzenlemelerine neden olmuştur. Özellikle I.Kılıçarslan'ın Anadolu'da Türk birliğini sağlama sürecinde haçlı seferleri başladı. Artık İslâmiyeti koruma vazifesini, Türkler üstlenmişlerdi.

Haçlı seferlerinin başlama sebeplerini şöyle sıralayabiliriz (Atçeken-Bedirhan, 2004: 129-130):

-**Hristiyanların kutsal toprakları geri almak istemeleri**: Kutsal topraklardaki çeşitli karışıklıklardan dolayı, Hristiyanlar buraları rahatlıkla ziyaret edemiyorlardı. Bu durumdan faydalanan kimi papazlar bu kutsal bölgelerin alınması için halkı kışkırttılar.

-Cluny tarikatının çalışmaları: Tek gayesi Müslümanlarla savaşmak olan bu tarikat, halkı ve derebeyleri Müslümanlar üzerine sürekli olarak kışkırtıyordu.

-Hristiyanların vazgeçemedikleri taassupları: Hristiyanlar cennete girebilmek için mutlaka Kudüs'ü ziyaret etmek gerektiğine inanıyorlardı.

-Doğu ülkelerinin zenginliği ve batı ülkelerinin içinde bulundukları yoksulluk ve sefalet: İpek ve Baharat yollarının Türklerde olması, doğunun zenginleşmesinde etkili olmuştu. Avrupa ise o dönemde açlıktan kırılıyordu.

-Senyör ve şövalyelerin macera peşinde olmaları: Bu dönemde kadınlar özellikle kahramanlıklar gösteren kişilere ilgi duyuyorlardı.

-Bizans'ın Avrupalıları Türkler aleyhine kışkırtmaları: Çaka Bey'in denizlerdeki üstün başarıları, Anadolu Selçuklu Devleti'nin İstanbul' a kadar yaklaşması, Emir Atsız'ın Kudüs'teki faaliyetleri Bizans'ın ikazıyla Papa'nın dikkatini çekmişti. Fransa'dan yola çıkan elli bin kişilik ordu, Almanya'da yüz bin kişilik bir rakama ulaştı. Sefalet içindeki erkekler, zenginlik ve cennet vaatleriyle kandırılıp orduya dâhil edildi. Ordu İznik önlerine vardığında onları orada Sultan I.Kılıçarslan karşıladı ve onların hepsini kılıçtan geçirdi. Bu sayede tarihe I.Haçlı Seferi olarak geçecek bu olay, Türklerin kesin üstünlüğüyle sona ermişti. Bu ordunun imhasının hemen ardından altı yüz bin kişilik ikinci haçlı ordusu Anadolu'ya girdi. Bu orduyla meydan savaşı yapmanın pek akıllıca olmadığını düşünen I.Kılıçarslan, iç bölgelere doğru çekildi. Ara ara yaptığı baskınlarla I.Kılıçarslan, haçlı kuvvetlerini imha etmeye çalıştı ve haçlılara büyük kayıplar verdirdi. Kudüs'e yönelen Haçlı ordusunun bir bölümü Malatya önlerine geldiğinde Danişment Gazi tarafından yok edildi, kumandanları da esir alındı. Bu kumandanların kurtarılması için gönderilen iki haçlı ordusundan biri Amasya civarında, diğeri de Konya Ereğli bölgesinde imha edildi.

Bu zaferler, Anadolu'da Türk birliğini güçlendirdi. Sultan I.Kılıçarslan, bu zaferlerin ardından Anadolu'da Türk birliğini kurmaya yöneldi. Anadolu'daki diğer

Türk devletlerini idaresi altına aldı. Bizans imparatoruyla anlaşan I.Kılıçarslan, önce Danişmendliler üzerine gitti. Onları mağlup ederek Gümüştekin tarafından fethedilmiş olan Malatya'yı ele geçirdi. I.Kılıçarslan bununla da yetinmeyip, Doğu Anadolu beylerinin Büyük Selçuklularla alâkalarını keserek onları da kendi hâkimiyeti altına aldı (Turan, 2003: 287).

1107 yılında Çavlı Bey'le yaptığı savaşta Sultan I.Kılıçarslan'ın ölümü, Anadolu'da yeniden bunalımlı günler geçirilmesine neden oldu. I.Kılıçarslan'ın çocukları Mesud ve Şahin Şah arasında taht için mücadele başladı. Bu sırada Bizanslılar da Denizli'ye kadar ilerlemekteydi. Anadolu Selçuklu Devleti yalnızca İç Anadolu bölgesinde sıkışıp kaldı. 1. Mesut'un başa geçmesiyle devlet yeniden toparlanma sürecine girdi. Bizans ordusuyla Akşehir bölgesinde yapılan savaşta Selçuklu birlikleri bozguna uğradı, Bizans ordusu Akşehir'e girerek burayı yaktı. Konya'ya dönen Sultan Mesud (öl.1155) ise sürekli pusular kurup, baskınlar yaparak Bizans ordusuna büyük kayıplar verdirdi. Bu durum üzerine Bizans ordusu geri çekilmeye başladı. İşte tam bu sırada da Haçlı ordusu, başında Alman kralıyla yola çıktı. Bu orduyu da Sultan Mesud Eskişehir'de yok etti. Bu haçlı ordusunun Selçuklularca imha edildiğini duyan diğer haçlı birliği, Selçuklu topraklarına girmeden Kudüs'e yöneldi. Ancak bu orduyu da takibe alan Sultan Mesud özellikle Toroslar ve civarında bunlara da ağır kayıplar verdirdi. Bu ordudan arta kalanlar Suriye'ye yönelince bunları Selçuklu Nureddin Zengi karşıladı ve hepsini yok etti (Turan, 2003: 290).

Sultan Mesud'un zekâsı ve atikliği sayesinde Anadolu'da Türk birliği yeniden perçinlendi. Artık Avrupa'da Anadolu için Turkia-Türkiye denmeye başlamıştı. Sultan Mesud'un ölümünden sonra yerine II.Kılıçarslan (öl.1192) geçti. Onun devrinde haçlı ordularınca tahrip edilen yollar ve Anadolu şehirleri onarıldı. Buraların güvenliği sağlandı (Turan, 2003: 291).

II.Kılıçarslan zamanında Anadolu'da devam eden bu faaliyetler Bizans'ı rahatsız etti. Hem bunlara son vermek, hem de kaybettiği yerleri yeniden ele geçirmek için büyük bir ordu hazırlayan Bizans İmparatorluğu, Anadolu Selçukluları

üzerine yürüdü. İki ordu Eğridir gölü yakınındaki Miryakefalon denilen yerde karşılaştı. Bizans ordusu, ağır bir yenilgiye uğratıldı. İmparator büyük fidyeler karşılığında canını zor kurtardı. Bu zaferle Anadolu artık kesin olarak Türk yurdu haline geldi. Miryakefalon zaferi, 1. Haçlı Seferi'nin insanlar üzerine çökerttiği buhranı ortadan kaldırdı ve zafer sonucunda Uluborlu, Eskişehir, Kütahya ve civarı ele geçirildi (Turan, 1999: 50).

II.Kılıçarslan'ın 1192 yılında ölümünden sonra şehzadeler arasında taht kavgaları başladı. II.Kılıçarslan, Anadolu'nun Türk vatanı haline gelmesinde, İslâm dini ve medeniyetinin kökleşmesinde çok büyük hizmetlerde bulunmuştur. Çağdaş Arap kaynaklarında onun için; heybetli, azametli, âdil, yüksek siyâsi görüşe sahip bir hükümdar, Ermeni kaynaklarında da, son derece akıllı ve hiçbir zaman adaletten ayrılmaz birisi olduğu şeklinde belirtilmektedir (Öztuna, 1964: 96).

1196 yılına dek süren taht mücadelesinden I.Gıyaseddin Keyhüsrev (öl.1211) galip ayrıldı ve 4 yıl sürecek hükümdarlık görevine başladı. Ancak bu kısa zaman dilimi içerisinde I.Gıyaseddin Keyhüsrev, Anadolu'da sahip olduğu toprakları korumaya çalıştı. 4 yıl sonra da taht mücadelesinden galip ayrılan II. Rükneddin Süleyman Şah (öl.1194) tahta çıktı. II. Rükneddin Süleyman Şah ilk iş olarak Bizans'ı yeniden vergiye bağladı, Ermenileri yeniden itaat altına aldı. Ardından kardeşi Muizeddin Kayzerşah'dan Malatya'yı aldı. Artukluların Harput kolu da hâkimiyet altına alındı (Turan, 1999: 52).

II. Rükneddin Süleyman Şah, Anadolu'da düzeni yeniden sağladı. Ancak gururlu ve kibirli olması, onun için en büyük olumsuzluktu. Bu kibirle Gürcü krallığı üzerine yürüdü. Fakat Kraliçe Thamara'ya yenildi. Bu yenilgi onun gururunu kırdı, ama o Gürcistan'a ikinci bir sefer düzenlemek için yeniden harekete geçti. Ancak 1194 yılında vefat edince bu amacını gerçekleştiremedi. II. Rükneddin Süleyman Şah, tahtta bulunduğu kısa zaman dilimi içerisinde Anadolu'da birliği sağlamayı başarmış, devletin sınırlarını da iyice genişletmişti. O ölünce yerine III. Kılıç Arslan geçti. Ancak amcası I.Gıyaseddin Keyhüsrev'in merkeze gelmesiyle yeniden tahttan indirildi. I.Gıyaseddin Keyhüsrev yeniden tahta çıktığında Anadolu'da Türk birliği

sağlanmış durumdaydı. I.Gıyaseddin Keyhüsrev ilk olarak Antalya ve Samsun'u yeniden devlet topraklarına kattı. Selçuklu donanmasını kurdu. Denizli ve Alaşehir fethedildi. Ancak Alaşehir fethi esnasında I.Gıyaseddin Keyhüsrev şehit düştü. Yerine de I.İzzeddin Keykavus geçti. İlk iş olarak da Sinop ele geçirip, burada da bir donanma kurdu. Trabzon ve Ermeni kralları mağlubiyete uğratılarak vergiye bağlandı. I.İzzettin Keykavus döneminde Anadolu'da zengin bir ticaret ve imar faaliyetlerine girişildi. Fakat I.İzzettin Keykavus, yeni bir sefer hazırlığındayken vefat etti (Turan, 2003: 294).

I.İzzettin Keykavus'un ölümünün ardından yerine kardeşi Alâüddin Keykubad geçti. Alâüddin Keykubad'ın yirmi iki yıllık iktidarında Anadolu Selçuklu devleti; siyasî, iktisadî ve sosyal bakımdan yükselişe geçmiş, âdeta zirveleri yaşamıştır. Onun zamanında Alanya ele geçirilmiş ve Selçuklu donanmasının tersanesi buraya kurulmuştur. Anadolu'da Alâüddin Keykubad'ın bu faaliyetleri devam ederken, Orta Asya'dan da Moğol akınları yavaş yavaş batıya doğru yönelmeye başlamıştı. Özellikle Harzemşahların mağlubiyetinin ardından Moğolların batıya ilerleyişi sebebiyle Anadolu'ya bir göç dalgası başlamıştır.

Moğol akınlarından kaçarak Hazar Denizi'nin batısına kadar çekilen Harzemşahlar'dan Celâleddin Mengüberti, Moğollara karşı Selçuklularla ittifak etmek dururken, Eyyübilerler'den Cezire, Mardin ve Diyarbakır beyleriyle ilginç bir şekilde Selçuklulara karşı işbirliğine girmiştir. Alâüddin Keykubat, kendisine karşı yapılan bu ittifakı Tunceli ve civarını alarak değerlendirdi ve sonrasında yapılan anlaşmayla da bu aldığı yerleri geri vermedi. Ardından Alâüddin Keykubat, Mengüceklerden Erzincan ve Kemahı alarak Mengüceklere son verdi (Turan, 2003: 295).

Alâüddin Keykubat Moğollara karşı, din ve ırk bağlarını hatırlatarak ve İslâmın kaderi bakımından iki sultanın tarihi mes'uliyetlerini beyan ederek, Celâleddin Harzemşah'a dostluk ve ittifak tekliflerinde bulundu. Ancak iyi bir asker ve kötü bir siyaset adamı olan Celâleddin Harzemşah'ın ölçüsüz tutum ve davranışları iki devleti karşı karşıya getirdi (Turan, 2003: 295). Alâüddin Keykubat

kendisine karşı ittifak kuran Harzemşahlar'dan Celâleddin Harzemşah ve Erzurum Meliki Cihanşah'a karşı Melik Eşref Musa ile ittifak kurdu. İki grup arasında Yassıçemen'de yapılan savaşı Alâüddin Keykubat ve Melik Eşref Musa kazandı. Bu savaştan sonra Celâleddin Harzemşah bir daha eski gücünü toplayamadı. Erzurum meliki Cihanşah'ın bütün memleketi Alâüddin Keykubat'ın eline geçerken, Ahlat da Melik Eşref Musa'ya verildi.

Moğol istilası batıya doğru hızla yayılırken, Celâleddin Harzemşah'ın 1231'de ölümü Moğolların batıya ilerleyişini kolaylaştırmış, Moğollar artık Selçuklularla burun buruna gelmişlerdi. Moğolların muazzam gücü karşısında Alâüddin Keykubat onlarla anlaşmak istedi. Moğollar ise ona, merkezleri Karakurum'a gelerek kendilerine itaatini bildirmesini istedi. Alâüddin Keykubat kendisine gönderilen elçiyi kabul etti ve Moğol hâkimiyetini tanıdı. Bu esnada da çeşitli tedbirler aldı, sınırdaki kaleleri güçlendirdi. Hatta Alâüddin Keykubat, hem Trabzon Rum İmparatorluğu, hem de İznik İmparatoru Jean Vatatsez için de müşterek bir tehdit olan Moğollara karşı birleşmenin yollarını aradı. Alâüddin Keykubat bu akıllı siyaseti sayesinde Moğollardan büyük itibar gördü, bu sayede devlet bir süre daha Moğol akınlarından korunmuş oldu.

Alâüddin Keykubat zamanında Anadolu bir medeniyet ülkesi haline gelmiş, Anadolu'da güvenlik de sağlanmıştı. Alâüddin Keykubat'ın amacı da zaten Anadolu'da birlik ve bütünlüğü sağlamaktı. Bu amaçla da nüfusunun büyük çoğunluğu Türklerden oluşan Suriye ve Halep'i Selçuklu topraklarına kattı. Haçlıları ve Bizanslıları yenerek siyasî sükûneti sağlamıştı. Ardından ekonomik kalkınmaya hız vermiş, ticaret yollarının güvenliği ve tacirlerin rahatı için birçok kervansaray yaptırdı. Karada ve denizde zarara uğrayan tacirin zararlarını da karşıladı. Bu sayede ilk defa bir devlet bir çeşit devlet sigortası yapıyordu. Alâüddin Keykubat'ın bu yaptıkları sayesinde devlet, ticaret ve refah bakımından çok ileri bir duruma geldi (Turan vd., 2006: 58). Bu durum Moğollar önünden kaçan pek çok göçebe Türkmenlerle, ilim ve sanat erbaplarını da Anadolu'ya çekiyordu. Devrin en ünlü simâlarından olan Mevlana Celâleddin-i Rûmî de onun zamanında Konya'ya gelmişti.

Alâüddin Keykubat'ın 1237'deki ölümü, devleti pek çok açıdan olumsuz etkileyecekti. Yerine geçen oğlu II.Gıyaseddin Keyhüsrev, hükümdarlık kaabileyetine hâiz olmayan birisiydi. O, Moğol tehlikesinin iyice baş göstermesini dikkate alıp çeşitli tedbirler almak yerine, Diyarbakır ve civarına saldırıp buraları ele geçirmiş, Halep Eyyubileri'ne de üstünlüğünü kabul ettirmişti. Onun tahta çıkışında etkin bir rol üstlenen Sadettin Köpek ismindeki devlet adamı, kendisine rakip saydığı diğer akıllı devlet adamlarını ortadan kaldırdı.

Devletin sahip olduğu büyük kuvveti sebebiyle yönetimde görülen aksamalar bir süre daha belli olmadı. Ancak Anadolu'da başlayan Bâbaî hareketi Anadolu Selçuklu devletinin ne kadar güçsüzleştiğini de ortaya çıkardı. Bilindiği üzere Moğol akınları, Anadolu'ya pek çok Türkmenin göç etmesine neden olmuştu. Moğol zulmünden kaçıp Anadolu'ya göç eden Türkmenler, beraberlerinde şeyh ve dervişleri de getirmişlerdi. Bu şeyh ve dervişlerin Müslümanlığı, eski Türk dinî inançlarını da yoğun bir şekilde bünyesinde barındırıyordu.

O dönemde Anadolu'ya göç eden şeyh ve dervişlerden biri olan Baba İshak adında birisi, Peygamberlik iddiasıyla etrafına pek çok Türkmen topladı. Babailer isyanı; dinî, ekonomik ve siyasî etkenlerin bir araya gelmesiyle Baba İlyas ve Baba İshak'ın öncülüğünde göçebe Türkmenlerin Anadolu Selçuklu Devleti'ne karşı giriştiği ilk hareketti. İsyan özellikle devletin ve Selçuklu emirlerinin ücretli askerleri arasında gelişmeye başladı. Çeşitli sebeplerle buralardan açıkta kalanlar için "rind" olup, zaten içinde bulundukları bu yoksul hayâtı Allah yolunda dünyanın her türlü zevk ve rahatına tercih ediyor gibi görünmek, bu suretle de kendilerini takdir edenlerin yapacakları yardımlarla geçinmek en akıllıca yoldu (Akdağ, 1999: 42-43). Yine göçebe Türkmenler, siyasî bir otoriteye bağlı olmaktan her zaman rahatsız olmuşlar, daha çok başlarına buyruk yaşamayı tercih etmişler ve devletin idârî ve malî tedbirlerinden hep rahatsızlık duymuşlardı. Devletin zamanla İran siyasî kültürünü benimsemesi bu rahatsızlığı daha da arttırmıştı. Özellikle, II.Gıyaseddin Keyhüsrev'in Türkmenlere karşı kötü yaklaşımı ayaklanmayı teşvik etti. Tüm bunların yanı sıra; iktisadî ve içtimaî birtakım etkenler, buna ilave olarak Baba Resûl'ün propagandalarını tereddütsüz kabule yarayacak elverişli dinî ortam ve

nihayet muhtemel bazı iç ve dış siyasî teşvik ve tahrikler; Türkmenleri, mâruz bulundukları zorlukları değiştirmek veya onu zorlayarak istekleri doğrultusuna getirmek maksadıyla bir ayaklanmaya girişme konusunda cesaretlendirmişti (Ocak, 2000a: 51).

Baba İlyas ve müridleri, Türkmenleri harekete geçirmek için onlara hem dünya, hem de âhiret cennetini vaad ediyordu. Harekete geçen Türkmenler, Elbistan ve Malatya'da Selçuklu kuvvetlerini yenilgiye uğrattı. Ardından Sivas'ı yağmalayıp, Amasya taraflarına yöneldiler. Bu esnada Selçuklu ordusu, Türkmenler gelmeden Baba İshak'ı öldürdü. Baba İshak'ın öldürülemeyeceğine inanan Türkmenler, gittikçe daha da kalabalıklaşarak devlet merkezi Konya'ya yöneldiler. Sultan, bu Türkmen birliklerinden korkarak Konya'dan ayrıldı. Ancak tam bu sırada Erzurum'da bulunan Selçuklu ordusu yetişti ve Türkmenlerin bu isyanını güçlükle de olsa bastırmayı başardı. Babâiler isyanının Anadolu'ya en büyük zararı, Anadolu'nun Moğollarca işgaline zemin hazırlamış olmasıydı.

Bâbaîlerin bu isyan hareketi karşısında devlet iyice güçsüz duruma düşünce Moğolların işgal hareketi başladı. 1242 yılında Moğolların Erzurum'a öncü birliklerinin bir akın gerçekleştirdiğini görüyoruz. Bu öncü Moğol birlikleri, karşılarında sağlam bir mukavemet görmedi. Bunun üzerine Moğollar, Baycu Noyan komutasındaki 30.000 kişilik ordusuyla Erzurum'a yeniden saldırdılar ve Erzurum'u ele geçirdiler. Moğollar, Erzurum'daki çoluk çocuk tüm erkekleri kılıçtan geçirip, kadınları da esir aldılar. Moğolların Erzurum'da yaptığı bu katliamı duyan Selçuklu sultanı II.Gıyaseddin Keyhüsrev hemen orduyu toparladı ve ordunun başında Sivas'a kadar geldi. Akıllı ve ileri görüşlü kumandanların Sivas'ta kalınıp savunma yapmayı önermelerine karşın tecrübesiz sultan, Moğolların üzerine yürümeye karar verdi. İki ordu, 1243 yılında Sivas'ın Zara kasabasının kuzeyinde Kösedağ denilen yerde karşılaştılar. Savaşın başlangıcında Selçuklular üstünken, bir süre sonra Moğollar üstünlüğü ellerine geçirdi ve Selçukluları kesin bir yenilgiye uğrattılar. Sultan, savaş meydanından güçlükle kaçarak canını kurtarabildi. Moğollar, önce Sivas'a yönelip burayı ele geçirdiler. Ardından da Kayseri yönelen Moğollar, buradaki direnişi de kırıp, küçük büyük bütün erkekleri katledip kadınları esir aldılar. Moğol işgalinden

sonra Ahilerin ve Türkmenlerin mücadeleleri, Moğollara ve Moğollarla işbirliği içerisinde olan güçlere karşı yöneldi ve bu hareket yavaş yavaş bütün Anadolu'ya yayıldı. Baycu Noyan kazandığı Kösedağ zaferinden sonra, Selçuklulardan alacağı yıllık ağır vergi karşılığında barış yaparak, Azerbaycan'a geri döndü. Anadolu bundan sonra artık Moğollara tâbi oldu (Turan, 2003: 296).

Kösedağ yenilgisi Anadolu Selçuklu Devleti'nin çöküşünün başlangıcı oldu. Sultan II.Gıyaseddin Keyhüsrev'in ardından saltanat kavgaları başladı. Sultanın üç oğlu birbirleriyle mücadeleye giriştiler. Kardeşler arasındaki bu mücadele en çok, Anadolu'da kalan Moğolların ileri gelen beylerinin işine yaradı. Bu sayede Moğollar, Anadolu'daki işgal faaliyetlerine hız verdiler ve bölge halkından daha da ağır vergiler almaya başladılar.

Selçuklu devlet adamları artık Moğollara bağlı birer vali konumuna geldi. Özellikle de Sadrazam Muînüddin Süleyman Pervane, Moğollarla çok sıkı ilişkiler içerisindeydi. Selçuklu devlet adamlarının Moğollara tâbi olumlu ilişkileri kısa bir süre de olsa bölgeye bir sükûnet havası getirdi. Fakat bir taraftan Selçuklu hanedanına vergi vermek, bir taraftan Moğol komutan ve valilerini beslemek, diğer taraftan da Moğol hükümdarına hediyeler göndermek halkı iyice güçsüzleştirmişti. Bu bezginlik, halkı huzur ve teselliyi tekke ve zaviyelerde aramaya itti. Şehirlerde yaşayan ticaret ve zanaat ile uğraşan Türkler ise ahi denilen reislerin idaresinde teşkilatlanmışlar, herhangi bir hücuma karşı şehirlerini korudukları gibi fütüvveti etkileyen tasavvuf düşüncesinin şehirli Türkler arasında yayılıp yerleşmesine yardım etmişlerdir (Mazıoğlu, 1972: 299).

Şehirlerde bu şekilde teşkilatlanan Anadolu halkı, kendisine bu kadar zulüm eden Moğollardan kurtuluş çarelerini düşünmeye başlamıştı bile. Bu amaçla Memlük sultanı Baybars Anadolu'ya davet edildi ve Moğollara karşı ondan yardım istendi. Mısır Memlük Sultanı olan Baybars, kâfir Moğollara karşı ulemanın da desteğini alarak Anadolu'yu Mısır'a bağlamak için harekete geçti. Anadolu'ya girdi, hatta Kayseri'yi bile işgal etti. 1261 yılında Sultan Baybars, Ayn-Câlut'ta Moğollara karşı büyük bir zafer kazanarak, Moğolların ilerleyişini ve bölgedeki zulmünü bir süre de

olsa durdurmayı başardı. Elbistan ovasında yapılan bu savaşta Moğollar çok kayıp verdi, kumandanlarından büyük çoğunluğu da hep bu savaşta öldü. Ancak Selçuklu devlet adamları Moğollardan korkmaları sebebiyle Baybars ile işbirliği içerisine girmekten çekindiler. Sultan Baybars, Moğollara karşı düşündüğü ayaklanmanın Anadolu'da çıkmadığını ve kendisine de gereken desteğin verilmediğini görünce, Anadolu'da fazla durmadı, ülkesine geri döndü.

Baybars'ın ülkesine geri dönmesinin hemen ardından Moğol hükümdarı İlhan Abaka, büyük bir orduyla Anadolu'ya yeniden girdi ve Memlüklerin Anadolu'ya gelmelerinin baş sebebi olarak gördüğü Muînüddin Süleyman Pervane'yi ve Kayseri'den Erzurum'a kadar olan sahadaki pek çok insanı öldürerek katliam yaptı (Uzunçarşılı, 1982: 19). Bu olaydan sonra Anadolu'nun durumu artık iyice karıştı. Anadolu Selçuklu Devleti'nin çöküşü ve dağılma süreci devam ederken Anadolu'da irili ufaklı kimi Türk birlikleri ortaya çıkmaya başladı. Anadolu'daki bu karışık durumdan yararlanan Karamanoğlu Mehmed Bey Konya'yı işgal etti ve Cimri lâkabıyla anılan şehzâde Gıyaseddin Siyavuş'u tahta çıkardı. III.Gıyasüddin Keyhüsrev taraftarları buna karşı çıktı ve Moğollardan yardım istedi. Yanına aldığı Moğol kuvvetleriyle birlikte Konya üzerine yürüdü. Yapılan muharebede Karamanoğlu Mehmed Bey ve kardeşleri esir alındı, Siyavüş ise başlangıçta kaçtı, ancak daha sonra yakalanarak öldürüldü. Moğollar Anadolu'da vergi sistemini yeniden düzenlediler.

Sultan III.Gıyasüddin Keyhüsrev, bir ara düzene hâkim olduysa da bu uzun sürmedi. Bunda da Moğolların II.İzzeddin Keykâvus'un oğlu Mesud'u da sultan ilan ederek memleketi ikiye bölmesi etkili oldu. Buna karşı çıkan III.Gıyasüddin Keyhüsrev, Moğollar tarafından öldürüldü. Ancak bu sefer de Mesud'un kardeşi Rükneddin Kılıçarslan tahtta hak iddia etmeye başladı. İki kardeş arasındaki uzun mücadelede; Mesud ve pek çok Moğol komutanı tutsak edildi. Ancak bunlar da bir baskınla Moğollar tarafından kurtarıldılar.

1291'den sonra Anadolu'da Moğol zulmü iyice arttı. 1296'da İlhanlı hükümdarı Gazan Han tarafından III.Alâüddin Keykubat hükümdarlığa getirildi.

Fakat onun hükümdar olması da Anadolu'daki Moğol zulmünü sona erdirmedi. Bu zulme Baycu Noyan'ın torunu Sülemiş de başkaldırdı. İlhanlı ordusu, Baycu Noyan'ın torunu Sülemiş'in ordusunu Ankara önlerinde mağlup etti ve öldürdü. III.Alâüddin Keykubat, Moğol hükümdarı Gazan Han'ın kardeşinin kızını aldığı için çok rahat ve havaice hareket etmeye başladı. Bunun üzerine Gazan Han tarafından Abuşka, Selçuklu hükümdarına nezaret etmesi için görevlendirildi. Ancak Sultan III.Alâüddin Keykubat, onun yanından kaçtı, ama kısa sürede yakalanarak Gazan Han'ın huzuruna gönderildi. III.Alâüddin Keykubat'ın canını bağışlayan Gazan Han, onu hükümdarlıktan alarak yerine II.Gıyaseddin Mesud'u geçirdi. Artık Anadolu Selçuklu sultanları başka kurtuluş yolu bulamayarak Moğolların sâdık birer valisi imişler gibi politika gütmeye mecbur oldular.

Anadolu'ya girişlerinden beri, Selçuklu sultanlarının itaatini memlekette kuvvetli askerî birlikler bulundurmak suretiyle cebren sağlama yolunu tutan Moğollar, gittikçe asker miktarını arttırıp askerî valilerine geniş selahiyetler vererek, Anadolu'yu fiilen kendileri idare etmeye başlamışlardı (Akdağ, 1999: 164).

II.Gıyaseddin Mesud, Anadolu Selçuklu Devleti'nin son hükümdarı oldu. 1308 yılında vefat etti. Bu tarihten sonra Anadolu'nun idaresi Moğol valilerince yürütüldü. Böylece Anadolu Selçuklu Devleti sona ermiş oldu.

Moğol istilasının bazı olumlu tesirleri de olmuştur. Moğollar özellikle Alamût ve İsmâilîleri temizlemek suretiyle İslâm dünyasını bu cinayet teşkilatlarından kurtarmışlar, Tebriz'i büyük bir medeniyet merkezi haline getirmişlerdi. Gazan Han zamanında bölgede büyük bir imar hareketi başlamış, Moğol tehlikesi önünden kaçan pek çok Türk göçebeleri ile birlikte pek çok ilim ve kültür mensuplarının Anadolu'ya göçmesine ve Anadolu'nun nihaî olarak Türkleşmesine sebep olmuştur (Turan, 2003: 479). Yine Moğol istilası ile Anadolu'da tasavvufun ve tarikatların gelişmesi, her tarafta tekke ve zaviyelerin açılması, şeyh ve müridlerin çoğalması, İslâmlaşmayı hızlandırmıştır. Her tarafta şeyhler, babalar ve mutasavvıflar din ve mezhepler arasındaki ayrılıkları yumuşattılar; sevgi teması işlediler; din farkı gözetmeksizin muhtaçlara ve hastalara yardım ettiler. (Günay-Güngör, 2007: 401).

4.6. XIII. YÜZYILDA ANADOLU'DA SOSYÂL VE KÜLTÜREL DURUM

Selçuklular devrinde Anadolu, iktisadî bakımdan büyük bir gelişme gösterdi. Gelişmiş bir kent yaşamı, düzgün ticaret yolları, emniyet ve koruması sağlanmış geniş bir kervansaray şebekesi, doğudan göçen müderrislerin başında bulundukları yüksek nitelikli medreseler, düzgün esnaf örgütlerinin üyeleri Anadolu'nun görüntüsünü tümüyle değiştirdi. Konya ve Sivas gibi kentlerin, bu dönemde ülkenin sosyo-ekonomik yaşamının belkemiği durumuna gelmiş olduğunu görmekteyiz. Kentlerin içinde ve dışında sürekli pazarlar ve belirli zamanlarda panayırlar kuruluyor, dünyanın dört bir yanından gelen tüccarlar buralarda alışveriş yapıyorlardı. Kentlerde gelişen bu canlı ticaret ve el sanatlarının yanı sıra, tarım da gelişmekteydi.

Türkmenler, hayvancılık ve hayvan ürünleri üzerine çalışırken, yine bu Türkmenlerden ayrılmış bulunan tarımcı Türkler ve eski Hristiyan çiftçilerden oluşmuş bulunan köylü sınıfı memleketin her türlü tarımsal ürününü yetiştirmekteydiler (Ateş, 1982: 85). Bu huzur ortamı bu yüzyılın, yani XIII. yüzyılın sonlarına doğru yerini bir buhran dönemine bıraktı.

XIII. yüzyılın özellikle son dönemleri Anadolu'daki Türkler için bir bunalım ve geçiş yüzyılı olmuştur. Konu üzerine Soysal şöyle bir değerlendirmede bulunur: "*... Bu yüzyıl ilk bakışta birçok tezatlarla doludur. Mesela:*

a.Bir yanda İran etkisi birçok alanda en yüksek etkisini gösterirken, diğer yanda milli dil ve edebiyatta bilinçli olarak güçlü bir gelişim görülür.

b.Bir yanda Selçuklu İmparatorluğu ve onun temsil ettiği Türk siyasal egemenliği, Moğol egemenliği ile son bulurken, diğer yandan daha genç siyasal kuruluşlara ortam hazırlayacak yeni yeni etmenlerin kımıldanışlarını görüyoruz.

c.İlk bakışta belki Türk hayâtının tükenmek üzere olduğu, böylesi acılarla karşılaşıldığı duygusu içinde kalınabilir. Oysaki bu acılar çok genç olan Anadolu için, Anadolu Türkleri için bir ölüm belirtisi değil, tam tersine bir doğum müjdesi olur" (Soysal, 2002: 127).

XIII. yüzyılda Anadolu'da iki tür yaşam tarzı egemendi. Bunlardan biri şehir halkının yaşam tarzı, diğeri ise göçebe Türkmen boylarının yaşam tarzıydı. Göçebe Türkmenler Orta Asya'daki yaşamın aynısını devamla Anadolu'da sürdürürken, şehir hayâtına alışık yerleşik Türklerle karışık bir halde Anadolu'nun nüfus yapısını oluşturuyorlardı. Bu Türkmenler, devlete yıllık belli bir miktar vergi veriyorlardı. Göçebeler genellikle hayvancılık, dokumacılık ve taşımacılıkla hayâtlarını sürdürüyorlardı. Bu dönemde özellikle dokumacılık, Anadolu'nun çeşitli yerlerinde bir hayli gelişti. Konya, Eskişehir, Karaman, Erzincan ve Kayseri dokumacılığın merkezleri haline geldi.

XIII. yüzyılın dikkat çekici bir diğer yönü de Anadolu'daki imar faaliyetleridir. Konya'da başlamak üzere Tokat, Amasya, Kayseri, Antalya ve Denizli çevresinde cami, medrese, hamam ve aşevlerinden oluşan külliyeler yanında, yolcular için hanlar ve kervansaraylar, hastaneler, çeşmeler, köprüler, camiler, medreseler, tekkeler ve zaviyeler yaptırılmıştır. Sosyal yapıdaki bütünleşmeyi, kültürdeki birlikteliği sağlamada son derece etkili olan vakıf anlayışı da bu asırdan itibaren kurumlaşmış, bu sayılan mimarî eserlerin yapılmasında ve toplumda sosyal dayanışma, huzur ve güvenin sağlanmasında etkili olmuştur (Günay-Horata, 2004: 22).

XIII. yüzyıl Anadolu'sunda şehir yaşamını iki önemli zümre oluşturuyordu. Bunlardan birinci zümreyi, ilim okuyanlar ile ilim okutanlar oluşurken, ikinci zümreyi ise şehir merkezlerinde bulunan zanaat erbaplarının bağlı bulundukları loncalar ile bunların da dâhil oldukları ahi teşkilatları oluşturuyordu. (Ercilasun, 2004: 194).

Osmanlı Devletinde ilk medrese Orhan Bey zamanında 1331 yılında İznik'te kurulmuştu. Bu medresenin başına da devrin büyük bilgini Davud-ı Kayserî müderris olarak atanmıştı. İznik'teki bu medrese Bursa'ya medrese açılana kadar bu alanda öncülüğünü sürdürmüş, Bursa'da medrese açılınca da bu üstünlüğünü Bursa'ya kaptırmıştı. Bursa'daki medrese de üstünlüğü daha sonra İstanbul'da açılan Sahn-ı Seman medreselerine kaptırmıştı (Ateş, 1982: 164).

Şehir yaşamının diğer önemli bir zümresi ise ahilikti. Ahilik, küçük esnaf, usta, kalfa ve çırakları içine alan, onların dayanışmaları kadar mesleklerini dürüstlük ve özenle yapmalarını, ayrıca eğitilmelerini amaçlayan bir lonca teşkilatı olarak tanımlanabilir (Akyüz, 2001: 48).

Ahi kavramının, sözlük, terim ve örgüt olarak türlü anlamları vardır:
-Ahi kelimesi Arapçadır ve sözlük anlamı "kardeşim" demektir.

-Terim olarak ahilik, belli devrede esnaf ve sanatkârlar birliğini ifade eder.

-Örgüt olarak ise, XIII. yüzyılın ilk yarısından başlayarak XX. Yüzyılın başlarına dek Anadolu şehir, kasaba ve hatta köylerindeki esnaf ve sanatkâr kuruluşlarının eleman yetiştirme, işleyiş ve kontrollerini düzenleyen bir kurumdur (Çağatay, 1989: 1).

Ahilik dinî-iktisadî bir teşekküldür. Anadolu'da Selçuklu Devleti yerine beyliklerin kurulduğu zamanlarda ve Osmanlı İmparatorluğu'nun siyasi birliği kuramadığı zamanlarda Ahilik yarı siyasî mahalli birlikler halini almış, bazı yerlerde hükümet kuvveti yerine geçmiştir.

Ahiliğin oluşmasında İslâm dünyasında görülen fütüvvetin yanı sıra İslâm tasavvufunun, Batınîliğin, Melamîliğin, İslâm'dan önceki eski Türk inanışları ve ahlâkının, XIII. yüzyıl Anadolu'sundaki siyasî, tarihî, ekonomik, kültürel, sosyal ve dinî şartların etkilerinin olduğu anlaşılmaktadır. Bu bakımdan da, Anadolu'daki ahiliği, bütün bu etkileşimlerin ve bunların sonucunda Anadolu'ya göçmüş bulunan Müslüman Türklerin Anadolu'da uğradığı dinî, sosyal, ekonomik, kültürel, değişim ve dönüşümlerin birleşmesinin bir sonucu saymak gerekmektedir (Günay-Güngör, 2007: 408).

Ahiliğin ananevî ve içtimaî olmak üzere iki menşeî vardır:

Anaanevî Menşeî: Anadolu'da kurucusu Ahi Nimetullah Evren'dir. Dabakların piri olarak tanınan bu kişiye ahilik Selman Farisî ve Suheyb Rûmî'den geçmiştir.

İçtimaî Menşeî: Ahilik bilhassa Anadolu şehirlerinde küçük sanat sahipleri arasında oluşan bir teşkilattı… Teşkilatın üzerinde tasavvuf bir nevi ideoloji vazifesi görmekteydi (Ülken, 2006: 330).

Ahilere Ahiyân-ı Rûm da denilirdi. Ahilik, Türklere özgü bir kuruluş olup Anadolu Selçukluları zamanında kurulmuş, Türk fütüvvet yani yardımlaşma, yiğitçe davranma, cömert ve erdemli olma hareketi diyebileceğimiz kuruluşun adıdır (Yardımcı, 2004: 45).

Ahi teşkilatlarına sadece Müslümanlar girebiliyordu. Özellikle Anadolu Selçuklu Devleti'nin yıkılışının ardından Anadolu'nun yeniden inşasında Anadolu ahileri, cömertlik, mertlik, yiğitlik ve kardeşlik idealleriyle esnafla üreten-tüketen arasındaki ilişkiyi düzenleyerek pay sahibi olmuştu. Ahiler, kazançlarını yine kendi zaviyeleri için harcardı. Başlangıçta yalnızca şehirlerde kurulan ahi teşkilatları, zamanla şehirlerin dışında köylerde ve uçlarda da teşekkül etmeye başlamışlardır.

Ahilerin genel özellikleri güler yüzlü, şefkatli ve eli açık kimseler olmalarıdır. Onlar, başkalarına kötü gözle bakmadıkları gibi, başkalarının da kötülüklerine engel olmaya çalışmışlardır. Ahiler, bulundukları yerlerdeki otorite boşluğunu da doldurmuşlardı. Bilime de çok fazla önem veren ahiler sayesinde özellikle bilimin işe dönüştürülmesi ön plana çıkmış, bu yöntemin uygulanması için çalışılmıştı. Ahi teşkilatının kurucusu olan Şeyh Nasirettin Mahmud-ı Hoyi, bu konuya önem vermiş, eserlerinde sık sık ilmi, iş ve sanat alanında kullanmak gerektiğini belirterek ilimsiz amelin bir fayda sağlamayacağını dile getirmiştir.

XIV. yüzyılın ünlü gezgini İbn-i Batuta Anadolu'ya seyahatinde tanıdığı ahiler üzerine görüşlerini şöyle dile getirmiştir: *"Bilâd-ı Rum'a (Anadolu'ya)*

yerleşmiş Türkmenlerin yaşadıkları her vilayette, her şehirde ve her köyde bulunan ahiler, bekâr ve sanat sahibi gençlerin oluşturduğu bir tür cemiyetti. Bunlar birbirleriyle çok sıkı bir dayanışma içindedirler. Her birinin halk içinde muteber birer mesleği vardır. Memleketlerine gelen yabancılara yakın bir ilgi gösterir; onların yiyecek ve içeceklerini temin eder; konuklarının insanî ihtiyaçlarını karşılamakta ellerinden gelen bütün itinayı gösterirler. Öte yandan, yaşadıkları yerlerdeki zorbaları da yola getirir, herhangi bir sebeple bunlara iltihak eden kötüleri tek tek ortadan kaldırırlar. İşte, bu gibi hususlarda ahilik cemiyetinin dünyada eşi ve benzeri yoktur. Ahilerin bir araya gelerek oluşturduğu bu cemiyete "Fütüvve" (Gençlik) adı verilir. Reis seçilen kimse bir zaviye yaptırarak içini halı, kilim, kandil ve diğer lüzumlu eşyalarla donatır. Arkadaşları gündüz çalışarak kazandıklarını ikindiden sonra reise getirirler. Bu para ile yiyecek-içecek ve zâviyede sarf olunan diğer ihtiyaç maddelerini satın alırlar. O gün yörelerine bir misafir gelirse onu zaviyelerinde ağırlar ve ortak sermayeleriyle aldıkları bu yiyecekle kendisine güzel bir ziyafet çekerler. O kimse yöreden gidinceye kadar onların misafiri olurlar… Ahiler sabahleyin düzenli olarak işlerine gider, gün içinde kazandıklarını ikindiden sonra getirip reislerine verirler. Bunların reislerine verdikleri paraya "fityan" denilir. Ahi, cemiyetin olduğu gibi aynı zamanda reisin de ismidir" (Batuta, 2005: 204). Ahiler üzerine fikirlerini seyahatnâmesinde bu şekilde ortaya koyan İbn-i Batuta, yeryüzünde ahilerden daha güzel ve daha hayırlı işler yapan kimseler görmediğini de belirtir.

Ahi teşkilâtının önemli bir özelliği de, dinî temele dayalı olarak tekkelerinde toplanmalarıydı. Bu toplantılarında loncaların çeşitli meseleleri görüşülürdü. Toplantılarına gayrimüslimleri almadıklarından bu durum Müslüman esnaf ve zanaat erbabına iktisadî bir imtiyaz sağlamaktaydı. Böylece hem çeşitli iş kollarına Müslümanlar hâkim olmuşlar, hem de yavaş yavaş Türklerin şehir hayâtına uyumları sağlanmış oluyordu. Ahilik şemsiyesi altındaki bu teşkilatlanma ile Anadolu Türk halkı Bizans tüccar ve sanatkârlarıyla rekâbet edebilme imkânını kazandı, ekonomik yönden bağımsız hale geldi (ECER, 1991: 45).

Ahilikle ilgili en eski bilgilerin yer aldığı fütüvvetnâmelerde bir kişinin ahi olabilmesi için şu yedi fazilete sahip olması gerekmektedir:

1- Hasislik kapısını bağlamak ve lütuf kapısını açmak.
2- Kahır ve zulüm kapısını bağlamak, yumuşak huyluluk kapısını açmak.
3- Hırs kapısını bağlayarak kanaat ve rıza kapısını açmak.
4- Tokluk ve lezzet kapısını bağlayıp açlık ve riyazet kapısını açmak.
5- Halktan yana kapısını bağlayıp Hak'tan yana kapısını açmak.
6- Gevezelik ve boş konuşma kapısını bağlamak, doğruluk kapısını açmak.
7- Yalan kapısını bağlamak ve doğruluk kapısını açmak. (Ülken, 2006: 330-331).

Yine ahilikle ilgili temel bilgilerin yer aldığı fütüvvetnâmelere göre ahiliğe; yalancı ve kâfirlerden başka müneccim, dellâl, kasap, cerrah, vergi memuru, avcı, faizci gibi insanlar giremezlerdi. Buradan ahiliğin yalnızca iktisadî bir yardımlaşma cemiyeti ve Batınî bir teşkilat olmadığı ortaya çıkmaktadır (Ülken, 2006: 331).

Ahilerin o dönem Anadolu'sundaki rolü üzerine Şeker, şu değerlendirmede bulunmuştur: *"...Ahiliğin etkisiyle kurulmuş bir çalışma hayâtı sayesinde, Anadolu insanının disiplin altına alınan davranışlarındaki güzel niteliklerinin günümüze kadar yansımış olduğunu görmek gurur verici olup memnuniyet duygusu uyandırmaktadır. Bu disiplinli hayâtın, yalnız Türk iktisadi hayâtını etkilemekle kalmayıp, töre ve töreleriyle gelenekselleşerek, inanç halinde devam edip gelmesi ve etkisini yüzyıllar boyu sürdürmüş olması büyük bir başarı olarak değerlendirilebilir"* (Şeker, 2006: 198).

Ahilerin zamanla iyice güçlenmeleri hakkında Köprülü: *"Özellikle XIII. yüzyılın ikinci yarısından XIV. asra kadar Anadolu'da birtakım büyük devlet ricalinin, kadıların, müderrislerin, muhtelif tarikatlara mensup şeyhlerin, büyük tacirlerin fütüvvet teşkilatına dâhil olduklarını görüyoruz ki bu, teşkilatın içtimaî kıymetinin yükseldiğine alâmettir..."* şeklinde değerlendirmede bulunmuştur (Köprülü, 2006: 112).

Ahiliğin temel ilkeleri ve özellikleriyle ilgili, Yardımcı şu hususlar üzerinde durmuştur:

- Ahinin eli, kapısı ve sofrası açık olmalı, yoksullara, düşkünlere, konuklara yemek yedirmeli ve yardım etmelidir.

- Ahinin gözü, dili ve beli bağlı olmalı, Alevilik ve Bektâşilik'teki eline, beline, diline sadık ol ilkesi ahilikte de ana ilke olarak görülmektedir.

- Ahilikte başkasının ayıbını görmemek, onu yüze vurmamak ve alçak gönüllü olmak ana ilkelerdendir.

- Ahiliğin temel ilkelerinden biri sır saklamak olduğundan ahiliğe ait ilkeler yazılı belge haline getirilememiştir.

- Ahilikte kol gücü ve alın teriyle geçinenlerin haklarının ve ürettiklerinin güvence altına alınması ana ilkedir.

- Ahilikte insan severlik, ahiliğin dayandığı temel görüşlerden biridir.

- Ahilikte eğitim daima ön planda tutulmuş, mesleki eğitim çerçevesinde çırak ve kalfaların iyi yetişmesine önem verilirken, ustaların bilgi ve becerilerini geliştirmesine çaba gösterilmiştir.

- Ahi teşkilatında üyelere bir savaş halinde hazırlıklı olabilmeleri ve orduya katılabilmelerini sağlamak amacıyla binicilik ve cirit atma konularında eğitim verilmiş, ordunun yiyecek, içecek ve askeri malzeme temini için de hep hazırlıklı olmalarına özen gösterilmiştir.

- Türk Ahi dervişleri, gerçek bağımsızlığın ekonomik bağımsızlıkla elde edilebileceği esasını benimsemişler ve çalışmalarında bu esasa önem vermişlerdir.

- Ahilikte özel teşebbüs ve mülkiyet kabul edilmiş, devletin rolü özel teşebbüsün yeterli olmadığı alanlarda kamu hizmetlerini yerine getirmek biçiminde değerlendirilmiştir.

- Ahi birlikleri bünyesinde yardımlaşmalarda kullanılmak üzere orta sandıkları kurulmuştur (Yardımcı, 2004: 56-57).

Ahilik teşkilatı içerisinde şeyh olmak isteyen kişi pek çok meziyetleri kendisinde bulundurmalıdır. Bunlar, Hakka inanmak, halk arasında insaf ile durmak, nefsini kahreylemek, ahlâken ve fikren büyük insanlara hizmet etmek, eli altındakine şefkat göstermek, dostlara nasihat etmek, dervişlere cömertlik ve âlimlere karşı tevâzu göstermek, düşmanlara karşı hoş dil kullanmak, cahile karşı mülayim ve koruyucu olmak ahilikte şeyhten beklenen başlıca meziyetlerdir (Ülken, 2006: 332).

Akdağ'a göre de Anadolu'nun ve Rumeli'nin Türkleşmesinde ve İslâmlaşmasında ahi teşkilatları büyük rol oynamıştır. Bilhassa Moğol istilâsı sırasında; batıya Ege ve Marmara'ya başlayan yoğun Türk göçleri sebebiyle buralara yerleşen Türklerden zanaat sahibi olanları da vardır ki, bunlar yerleştikleri şehirlerde derhal esnaf teşkilatını kurarak şehrin iktisâdi hayâtını ellerine geçirmişlerdir. Böylelikle şehre Türklere has, Türk düzeni hâkim olmuş, dolayısıyla ahilik, o şehrin Türkleşmesi ve İslâmlaşmasında büyük ölçüde başarıya ulaşmıştır (Akdağ, 1999: 384-385).

Ahilikle başlayan meslek eğitimi, çeşitli aşamalardan geçerek önemli gelişmelerle bugüne kadar gelmiştir. Başlangıçtan itibaren uzun bir süre ülkemizin meslek ehlini sistemli bir şekilde yetiştiren ahi teşkilatlarında kuvvetli bir örf, âdet ve çalışma düzeni hakimdi (Turan, 1996: 155)

Kısaca sonuç olarak ahiliğin gâyesi, zenginle fakir, üretici ile tüketici, emek ile sermaye, halk ile devlet arasında iyi ilişkiler kurarak sosyal adâleti gerçekleştirmek ve ahlâki bir toplum düzeni meydana getirmektir (Anadol, 2001: 65).

XIII. yüzyılda Anadolu'da etkisini gösteren kişiliklerin başında Mevlana Celâleddin-i Rûmî gelir. Mevlana babası Bahaaddin Veled zamanında Konya'ya gelmiş, buraya yerleşmiş ve iyi bir eğitim almıştır. Mevlana'nın Anadolu'da etkisini göstermeye başladığı yıllarda Anadolu'da birliğin sağlanmasında çok önemli bir etkisi olan ahilerin de etkileri görülmekteydi. Fakat ne Mevlana ve taraftarları, ne de Ahi Evran ve ahiler bir türlü uzlaşamamışlardır. Bunda da temel sebep Moğollardır. Ahiler, Anadolu'da büyük bir zulüm yaparak insanları canından bezdiren Moğollara her zaman karşı olmuşlar, işgallere direnmişlerdir. Buna karşın Mevlânâ ve taraftarlarının Moğollarla işbirlikçi tavırları ve onları Müslüman olarak görmeleri ve etraflarına bu şekilde telkinlerde bulunmaları iki görüş arasındaki en büyük farklılıktır.

Moğollarla Mevlânâ arasındaki yakınlaşmayı Mevlânâ'nın hocası Şems-i Tebrizî kurmuştur. Hatta Şems-i Tebrizî Makalat adlı eserinde de Moğol aleyhtarlığına karşı açık açık mücadelede bulunmaktadır. Özellikle 1256 yılında Moğol komutanı Baycu Noyan'ın Konya'ya gelip Mevlânâ ile görüşmesi, Mevlânâ ile Moğol askerleri arasında yakınlaşmayı sağlamıştır (Bayram, 2006: 146-147). Bu sebeple Mevlânâ ve taraftarlarıyla ahiler birbirleriyle sürekli uyuşmazlık halindeydiler. Öyle ki bu durum, Mevlânâ'nın ölümünden sonra da ahi teşkilatının dağılışına kadar devam etmiştir. Özellikle XIII. yüzyılın sonlarından itibaren Moğollar'ın kendi iktidarlarına karşı direnen ahi teşkilatı ileri gelenlerini öldürmeleri ve teşkilatlarını dağıtmaları, ahilerin Anadolu'dan başka yerlere göç etmelerine sebep olmuştur.

XIII. yüzyıl Anadolu'sunda dikkati çeken bir diğer zümre Gâziler ve Alplerdi. Bunlara Gâziyân-ı Rûm da denir. Bu zümrenin toplum üzerindeki nüfusu yalnızca Anadolu Selçuklu Devleti'nin yıkılışından sonra kendini göstermemiştir. Bunların asıl rolü Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında, özellikle 1071 Malazgirt Zaferi'nden sonra görülür. Bu Alp-Erenlerin gittikleri yerlere İslâmiyetin yerleşmesinde önemli rolleri görülmüştür. Özellikle hudutlardaki kâfirlere ve

Müslüman olmayan putperest Türklere karşı cihad etmişler ve bu sebeple de Gâzi lâkabını kullanmışlardır.

Yine bu dönemde dikkati çeken bir diğer zümre ise Bâcıyân-ı Rûm denilen kadın teşkilatlarıydı. Bunların Bektâşî tarikatıyla da ilişkileri mevcuttu. Bektâşi tarikatından olan kadınlara bacı denmesi de bu ilişkinin bir göstergesiydi.

Özellikle XIII. yüzyılda ve sonraki dönem Anadolu'sunda etkisini en çok hissettiren zümrelerden biri de Abdâlân-ı Rûm adıyla da anılan Heterodoks dervişlerdir. Kimi çevrelerce bunlara Horasan Erenleri de denilmiştir. Anadolu'nun İslâmlaşmasında ve Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda bu erenlerin büyük bir işlevi olmuştur.

XIII. yüzyıl Anadolu'sunun yanmış ve yıkılmış olmasına neden olan Moğolların -Anadolu'da bu dervişlerin başlattıkları hareket olan- tasavvuf hareketiyle, ilmî ve edebî hareketin ortaya çıkması ve yayılmasında olumlu etkisi de olmuştur. Bilhassa Moğol istilâsından sonra, istila edilen yahut istilâ korkusuna mâruz bulunan yerlerden Anadolu'ya dervişlerin göçleri arttı. Türkistan ve Buhara'dan, Harezmden, Irak'tan, İran'dan birçok dervişin Selçuklu saltanatının himayesine koştuklarını biliyoruz (Babinger-Köprülü, 2003c: 49).

XIII. asrın başlarından itibaren Orta Asya'da başlayan ve batıya doğru yönelen Moğol işgali, Ön Asya'ya ve Anadolu'ya kitleler halinde göçlere de neden oldu. Moğol istilasının Anadolu'ya sığınmaya mecbur ettiği hareket Horasan Erenleri adıyla tanınan halk sûfileriyle, saraya nüfuz etmiş ve Farsça tasavvufî şiiri yaratmış olan Sultan Bahaeddin'in oğlu Mevlânâ'nın açtığı çığırdır. Bunlara bir de Türkistan'dan Anadolu'ya gelen Hoca Ahmed Yesevî dervişlerini katmalıdır. Horasan Erenleri Anadolu'da Kalenderîler, Babaîler, Alp Erenler diye yayılmaktaydı. Bunlar Moğolların baskısıyla gelen ikinci Türkmen göçüne bağlı olarak Anadolu'nun kuzeyi yönünde ilerliyor ve Sivas, Amasya, Kırşehir ve Ankara'da yerleşiyorlardı. Amasya'ya yerleşenler Baba İlyas Horasanî'nin fikirlerini yaymaktaydılar. Buna karşılık, Mevlânâ'nın Farsça tasavvufî edebiyatı Selçuklu

sarayında himaye gördü. (Ülken, 2006: 153). Bu kitlesel göçler arasında tasavvufî ve felsefî düşüncelerle yüklü tasavvuf akımlarına ve tarikatlara mensup şeyhler ve dervişlerin yanı sıra, kırsal kesimden, daha çok şifaî ve eski inançların hâkimiyetindeki tasavvuf çevrelerine mensup olan mutasavvıflar da vardı.

Moğol zulmünden kaçan göçebe Türkmenlerle Anadolu'daki şehir halkı arasında pek çok fark vardır. Bu farklar arasında en belirgin hususu dinî yön teşkil eder. İslam gelenek ve göreneklerine bağlı, medreseyle iç içe olan şehirler, sünnî geleneğe sıkı sıkıya bağlıydı. Buna karşın Moğol zulmünden kaçarak Anadolu'ya gelen göçebe Türkmenler, eski Türk an'anelerine sıkı sıkıya bağlı batınî-alevî zümreyi teşkil ediyordu. Orta Asya'dan Anadolu'ya gelen bu derviş ve şeyhler, eski şamanları hatırlatan bâtınî akidelere sahip olup, İslâmiyeti daha sade ve daha basit bir anlayışla benimsemişlerdi. Horosan erenleri olarak da adlandırılan bu Yesevi dervişleri gittikleri yerlere yerleşti ve etrafındakilere İslâmı anlattılar. Bir nevi kolonizatör dervişlik kimliği üstelenen bu erenlerin, dini öğretme metodları çok farklıydı. İslâmı, özellikle Emevilerden farklı şekilde gören ve öğrenen Müslümanlar, bu Horosan Erenlerini görünce İslâmın Emevilerde gördükleri sadece baskı ve korku esaslarına dayanan bir din olmadığını anladılar. Bunların yerine, dini tamamen Tanrı ile kul arasına indirgeyen, insanın gönlünü her şeyden kutsal ve üstün tutan bu anlayış, Moğol zulmünden bunalan halkı bu erenlerin etrafına çekti.

Gerek yüksek zümre sûfileri, gerekse şeyh ve dervişler, bir yandan şehirlerdeki aydın zümreyle, diğer taraftan da kırsal kesimdeki göçebe köylülerle temasa geçip, sahip oldukları tasavvufî fikir ile mensubu oldukları tarikatların ve şeyhlerin öğretilerini yaymaya başladılar. Özellikle Türkmen babaların çevresinde yoğunlaşan bu anlayış tasavvuf olarak adlandırıldı.

Tasavvuf kavramını; insan kalbinin dünyevî hırslardan, bir diğer tabirle masivadan ve ihtiraslardan temizlenerek Tanrı'ya yönelmesi, dinî emirlerin mistik tecrübe vasıtasıyla pekiştirilerek öğrenilmesi ve bu sayede Tanrı'nın rızasını kazanma işi olarak tanımlayabiliriz.

XIII. yüzyıldan itibaren tasavvuf hareketi Anadolu'da yayılmaya başladı. XIII. yüzyıl ve özellikle Moğol istilasının, toplumun sosyal psikolojisinde yarattığı derin kötümserlik, başıboşluk, karmaşa, siyasal ve ekonomik çöküntü ortamı, pek çoklarını teselliyi tarikatların avutucu telkinlerinde aramaya yöneltmiş ve böylece tarikatlar Anadolu'nun hayâtına ve tarihine sağlam bir kök salma imkânına kavuşmuşlardır. Onlar özellikle şehirlerde, işsiz güçsüz, başıboş takımının tarikatlara çekilmesi suretiyle, büyük sosyal patlamalara karşı fonksiyonalist terimi ile ifade etmek gerekirse "tampon mekanizma" veya "ara form" işlevini üstlendiler; belli bir eğitim düzeyinden yoksun kişilere kişilik, hoşgörü ve fazilete dayalı idealleri aşıladılar (Günay-Güngör, 2007: 413).

Tasavvufî inanç sistemi, Anadolu'nun sarsılan sosyal ve siyasî ortamında, insanların inançlarını koruyan ve onların yaşama direncini besleyen bir sığınak vazifesi gördü.

Göçebe yaşam biçimi, kitabî Müslümanlığın gereklerini yerine getirmeye uygun olmadığından, Türkmen babaları geleneksel hurafelerin de içine girdiği bu tasavvuf anlayışına yöneldiler. Bu erenlerin kullandığı dil de dönemin devlet dilinden farklıydı. Bu erenler Anadolu Selçukluları gibi İran kültürü ve Arap kültürü yerine Türk kültürü kökenli hareket ediyorlardı. Bu yüzden kullandıkları dil ne tamamen Arapça, ne de tamamen Farsça idi. Onların kullandığı dil Türkçe olup, sâde, yalın ve anlaşılır bir dildi. Özellikle de hece vezniyle yazdıkları şiirlerin insanlar üzerinde büyük etkiler uyandırmasıyla tasavvuf düşüncesi, XIII. yüzyıl Anadolu'sunda kendisine güçlü temsilciler buldu. Böylece Dinî-Tasavvufî Halk Şiirinin temelleri de XIII. yüzyılın başlarında bu erenlerce atılmış oldu.

XIII. yüzyılın özellikle de ikinci yarısında Türk şiirine bakıldığında dikkati çeken nokta şiirin, 1- Nazım şekli ve vezin; 2- Tercüme; 3- Konu olmak üzere üç noktada gelişmiş olmasıdır. Fakat asıl önemli olan yazılı edebiyatın kültür malzemesinin Farsçadan kurtulup Türk diline dönmüş olmasıdır (Kut, 1991: 127).

4.7. XIII. YÜZYIL TÜRK HALK ŞİİRİ TEMSİLCİLERİ

4.7.1. Hacı Bektâş-ı Velî

Hayatı

Asıl adı Bektaş olup öldükten sonra Hacı Bektâş-ı Velî olarak anılmaya başlanmıştır. Horasan'lıdır. Anadolu'da yaşamış olan mutasavvıfların hiçbiri Hacı Bektâş-ı Velî gibi kutsallaştırılmamıştır. Fakat elde yeteri kadar tarihi belge ve bilgi bulunmadığı için Hacı Bektâş-ı Velî'nin tarihi kimliğini belirlemek çok zor olmuştur. Bu yüzden onun tarihi kişiliği hakkında bilgi sahibi olmak için ikinci derecede kaynaklardan yararlanılmıştır. O, kimilerine göre sünnî bir derviş, kimilerine göre ise Alevî-Bektâşi heterodoks görüşlü bir erendir. Bunların hangilerinin doğru, hangilerinin yanlış olduğu da belli değildir. Fakat dikkati çeken bir nokta vardır. O da; Mevlânâ ile yakın zamanlarda yaşamasına rağmen Mevlânâ hakkında elimizde pek çok bilgi bulunurken, Hacı Bektâş hakkında elimizde sınırlı bilgi bulunmasıdır. Bu da resmi ideolojinin Hacı Bektâş-ı Velî'yi unutturmaya çalıştığını gösterir. Buradan hareketle onun heteredoks bir derviş ve XIII. yüzyılda yaygın olan Şii-Batınî özellikler taşıyan Türkmen inançlarının temsilcisi bir eren olduğunu söyleyebiliriz.

Hacı Bektâş-ı Velî, Ahmed Yesevî veya onun halifesi Lokman-ı Perende'nin müridîdir. İkinci Türkmen göçünün ortaya çıkardığı dinî buhran içerisinde devamlı bir iz bırakan Hacı Bektaş-ı Velî, şahsiyeti hakkında bizde en fazla merak uyandırabilen ve bilâhare birçok tarikatın kendisine intisab dâiyesinde bulunduğu kişidir. (Ülken, 2006: 245). O, kardeşi Menteşin ile beraber Anadolu'ya gelmiş; Sivas, Amasya, Kırşehir, Kayseri'yi dolaştıktan sonra Sulucakarahöyük'e (şimdiki Hacıbektaş ilçesine) yerleşmişti. Bâcıyân-ı Rûm'dan olduğu söylenen Hatun Ana'yı kendisine evlât edindi ve orada vefat etti.

Hacı Bektaş Amasya'da iken Vefâiyye tarikatına mensup Baba İlyas ve onun önde gelen müridlerinden Baba İshak ile münasebet kurmuştu. Şiî-bâtınî inançlara sahip olan Baba İshak'ın isyanı sonucu idam edilmesi üzerine, müridlerinin Hacı Bektaş'ın etrafında toplandıkları rivayet edilir. Onun bugünkü tarihî kimliği ölümünden sonra Müridlerince oluşturulmuştur. Hacı Bektâş-ı Velî kültü özellikle

Hacı Bektâş-ı Velî'nin de bağlı bulunduğu Haydarilik tarikatının müridleri arasında ilk olarak ortaya çıkmıştır. Ardından da XVI. yüzyılda bu tarikattan ayrılan Balım Sultan Bektâşîlik tarikatını kurmuştur. Hacı Bektâş-ı Velî'nin düşünce kaynağı, dolaştığı yerlerin kültürleri, tasavvufî öğretinin birikimleri ve semavî dinlerin görüşleriyle yoğrulduğu bir çeşnidir. O, bu sayede bütün kültürleri kucaklamaya çalışmış ve bunu da başarmıştır. *"Hacı Bektaş'ın yaratıcı kudreti yalnız tarikatına yeni bir istikamet vermekle kalmaz. O, Anadolu'da muhtelif tesirleri izâle ederek millî bir vahdet uyandırmak hususunda da büyük bir rol ifa etmiştir."* (Ülken, 2006: 255).

O, yedinci asırda Anadolu'yu kaplayan babaî halifelerinin en marufu Horosanlı bir Türk olup, kalenderî-haydarî tarikatlarından hemen tamamiyle farksız yeni bir tarikatın başı sayılmış ve o devir durumlarını da dikkate alarak oluşturduğu Arapça Makalat-ı Sûfîyâne, Sadeddin adlı bir müridi tarafından nesren Türkçeye tercüme olunduğu gibi sekizinci asır sonunda da Hatiboğlu tarafından Arapçadan Türkçeye nazmen nakledilmiştir (Babinger-Köprülü, 2003c: 64).

Yine Bektâşîliğin yeniçeri ocağının kurulmasında da büyük rolü olduğu gayet âşikardır. Hatta yeniçeri ocağı Bektâşî tarikatıyla iç içedir demek yanlış olmaz. Bu nedenle II. Mahmud zamanında yeniçeri ocağının kaldırılmasının yanı sıra Bektâşîlik tarikatının da faaliyetleri yasaklanmıştır.

Pek çok halk ozanları Hacı Bektaş-ı Velî'yi Hz.Ali soyundan kabul ederler ve ona bu nedenle "Kûtb-âzam" unvanını verirler.

Hacı Bektâş-ı Velî eserlerinde, tıpkı Yunus Emre gibi tasavvufî unsurlara yoğun bir şekilde yer verir. Bu da bize Türkistan'da Ahmed Yesevi ile başlayan tasavvuf hareketinin, Anadolu'da Hacı Bektâş-ı Velî, Yunus Emre ve Kaygusuz Abdal ile devam ettiğini ve hayât bulduğunu gösterir (Güzel, 2002: 42)

Edebî Kişiliği ve Eserleri

Hacı Bektâş-ı Velî'nin eserleriyle ilgili kesin bilgiler maalesef elimizde mevcut değildir. Eserleri üzerine İsmail Özmen tarafından kaleme alınan Alevî-Bektâşi Şiirleri Antolojisi I.cildinde ayrıntılı bilgilere rastlanılır.

Makâlât (Sözler): Hacı Bektâş-ı Velî'nin en ünlü eseri Makâlât isimli Arapça eserdir. Bu eserin ona ait olduğu yönünde kuvvetli kanıtlar vardır.

Bu eserde insanlar dört bölükte incelenmiştir. Bunlar, abidler, zahidler, mâ'rifet ve muhibbîlerdir. Eserde dört kapı-kırk makam hakkında bilgi verilir. İnsanın evrendeki değeri üzerinde durulur. Hacı Bektâş-ı Velî'nin bildirdiğine göre, Allah insanı dört tür nesneden; toprak, su, ateş ve rüzgârdan yaratmış ve dört bölüğe ayırmıştır: İlk insan tipi âbidler (ibâdet edenler) olup, bunlar şeriat kavmidir ve asılları yeldir (rüzgârdır). Yel hem şifa verici, hem de kuvvettir. Bunlar gece gündüz ibâdet ederler. Âbidlerin ibâdetleri arasında dünyayı terk ederek âhireti sevmek de vardır. İkinci insan tipi zahitlerdir ki bunlar ateşten yaratılmıştır. Bu sebeple gece gündüz yanmaları ve kendilerini yakmaları gerekir. Çünkü onlara göre bu dünyada yananlar âhirette azaptan kurtulacaklardır. Amaçları dünyada âhiret için yararlı işler yapmaktır. Üçüncü insan tipi, âriflerdir ki bunların da asılları su ve mârifet taifesindendir. Su hem temiz, hem de temizleyicidir. Ârif olan da hem temiz olmalı, hem de temizleyici olmalıdır. Ârifler kendilerini arıttıkları gibi başkalarını da arıtırlar. Dördüncü insan tipi ise muhiplerdir. Bunlar hakikat taifesi olup, asılları topraktandır. Toprak, teslimiyet ve rızayı temsil eder. Bu sebeple muhip de teslimiyet ve rıza içinde olmalıdır. Muhiplerin ibâdeti, Allah'a yalvarma, seyir ve gözlemdir. Arzularına ermek, Allah'a ulaşmak, O'nda kendilerini yitirmek, canlar muradına ermek ve halleri birleştirip bir olmaktır (Bıçak, 1999: 68).

Velayetnâme'de, Said Emre tarafından Türkçe'ye çevrildiği belirtilen eserin, manzum ve mensur olmak üzere iki nüshası vardır. Eserin mensur nüshası üzerine en önemli çalışma Mahmud Esad Coşan tarafından yapılmıştır. Hatiboğlu Taceddin Muhammed tarafından Arapçadan Türkçeye çevrilen eserin manzum metni üzerine daha sonra Mahmud Esad Çoşan doçentlik takdim tezi hazırlamıştır. Makâlât'ın bu

manzum çevirisi için Güzel, "*Bazı araştırıcılar Makâlât'ın, Hatipoğlu'nun tercüme ettikten sonra nazma çektiğini değil de, mevcut tercüme edilmiş bir mensur Türkçe Makâlât metnini nazma çektiğini ifade ediyorlarsa da, onun yukarıdaki beyanıyla, Arapçadan Türkçeye mensur olarak tercüme ettiğini, daha sonra da nazma çektiğini, yeni belgeler bulununcaya kadar kabullenmek kanaatimizce en doğrusu olacaktır"* şeklinde değerlendirmede bulunmuştur (Güzel, 2002: 285)

Şathiyye: Yaklâşık iki sahifelik şathiyyesi vardır. Bu iki sayfalık şathiye, devrinin dil özelliklerini yansıtması ve Öz Türkçe olması bakımından önemlidir.

Kitâbü'l-Fevaid: Fuad KÖPRÜLÜ'nün Hacı Bektâş-ı Velî'ye ait olduğunu belirttiği eser, Ahmed Yesevî ile Hacı Bektâş-ı Velî arasındaki konuşmalardan ve tasavvufî sözlerden oluşmaktadır.

Makaalât-ı Gaybiyye ve Kelimat-ı Ayniyye: Bu eser hakkında da elde maalesef yeterli derecede bilgi yoktur. Eserin adından sadece Türk ansiklopedisinde bahsedilmektedir.

Hurde-nâme: Bedri Noyan, "Bektâşilik Alevîlik Nedir" adlı eserinde, kim tarafından yazıldığı belli olmayan Erkan isimli bir yazmada "Elhak Bektaş Velî Hurde-nâmesinde buyurur ki…" ifadesinin geçtiğini belirtir (Noyan, 1985: 29).

Fatiha Tefsiri: Baha Said Bey ilk olarak Türk Yurdunda bu tefsirden söz etmiş, gazeteci-yazar Rüştü Şardağ tarafından 1988 yılında Türkçe ve tıpkıbasımı yayımlanmıştır.

Üss-ül Hakika: Bu eserin adına da Bedri Noyan'ın "Bektâşilik Alevîlik Nedir?" adlı eserinde rastlarız.

Yukarıda ismini andığımız eserlerin Hacı Bektâş-ı Velî'ye ait oldukları düşünülmektedir. O, hece ölçüsü ve dörtlüklerle söylemiş olduğu Türkçe nefeslerle Anadolu halkına dinî-tasavvufî öğütler vermiş, Ahmed Yesevî ile başlayan tasavvuf hareketini Anadolu'ya yaymıştır.

4.7.2. Yunus Emre

Hayâtı

Yunus Emre'nin 1238 ile 1320'li yıllar arasında yaşadığı tahmin edilmektedir. O, Türk tarihinin bir anlamda yıkılış, bir anlamda kuruluş çağında yaşamıştır. Yunus, Türkistan'da Ahmet Yesevî ile başlayan Anadolu'da Hacı Bektâş-ı Velî, Mevlânâ ve Ahi Evran gibi mutasavvıflarla devam eden tasavvufu benimseyen kalabalık bir grubun içinde yer almıştır (Günay-Horata, 2004: 25). Yunus Emre'nin yaşadığı XIII. yüzyıl ile XIV. yüzyılın ilk çeyreği, Anadolu'da siyâsî ve sosyal hayâtın en karmâşık ve en çalkantılı devrini teşkil etmekteydi (Tatçı, 1997: 23). Sosyal ve siyâsî hayâtın oldukça karışık olduğu bu dönemde, dinî ve fikrî hayât da oldukça hareketliydi. Henüz bir tekke-medrese ayrılık ve zıtlaşmasının söz konusu olmadığı bu topraklarda, tasavvuf hareketinin oldukça yaygın ve hareketli olduğu görülür (Demirci, 2008: 16).

Yaşadığı yer hakkında Köprülü, *"Yunus'un nereli olduğu hakkında kesin bir fikir ileri sürmek kâbil olmamakla beraber, onu Bolu çevresinde bir yerde doğmuş saymak pek yanlış olmaz"* şeklinde değerlendirmede bulunmuştur (Köprülü, 2003b: 251). O, Anadolu'daki dinî-tasavvufî halk şiirinin öncüsüdür. Hatta Anadolu'da tasavvufî halk şiiri deyince akla gelen ilk isimdir. O, Anadolu'daki yüksek ve seviyeli tasarruf irfânını Türk dili ile şiirde ifade edilebilen ilk ve en büyük şair olmuştur.

Yunus Emre'nin tarihî hayâtı hakkında elimizde çok az bilgi vardır. Bu bilgilere daha çok Bektâşî an'anelerinde rastlarız. Velayetnâme-i Hacı Bektaş-ı Velî'de, Hacı Bektaş'ın Anadolu'daki cümle erenleri yanına çağırdığı bu davete, tek icap etmeyenin Emre adlı bir eren olduğu kayıtlıdır. Bunun üzerine Hacı Bektaş Emre'ye elçi gönderip onu, yanına çağırtır, gelmemesindeki hikmeti sorar. Emre de kendisine perde arkasından bir elin nasip verdiğini, onun isminin Hacı Bektaş olup olmadığını bildirir. Bu eldeki nişanı soran Hacı Bektaş, Emre'den avuç içinde yeşil bir ben cevabını alınca avucunu açar ve avcunun içindeki yeşil beni Emre'ye gösterir. Emre bu beni görür görmez Taptuk sultanım der ve bundan böyle adı Taptuk Emre olur (Şapolya, 1966: 69). İşte bu Taptuk Emre daha sonra bütün dünya

tarafından bilinecek ve sevgi timsali olarak anılacak Yunus Emre'nin hocasıdır. Yunus Emre ile mürşidi Taptuk Emre'nin tanışmalarında da Hacı Bektaş-ı Velî'nin tesiri olmuştur. Şöyle ki o dönemde Anadolu'da şiddetli bir kıtlık baş göstermiş, kimse yiyecek ekmek dahi bulamaz duruma gelmişti. Bu yokluk döneminde Hacı Bektaş-ı Velî'nin dergâhından yoksul halka karşılıksız buğday yardımı yapılıyordu. Bunu duyan Yunus adında bir derviş de dergâhın yolunu tuttu. Hacı Bektaş-ı Velî onu görünce ondaki istidadı ve farklılığı hemen anladı ve ona buğday yerine nefes vermeyi teklif etti. Yunus ise nefese değil, buğdaya ihtiyacı olduğunu, nefesin karın doyurmayacağını söyledi ve buğdayları hayvanına yükleyip köyünün yolunu tuttu. Yolda yanlış yaptığını anlayan Yunus, pişman olup tekrar Hacı Bektaş-ı Velî'nin dergâhının yolunu tuttu. Karşısına çıkıp hata ettiğini vereceği nefese talip olduğunu söyledi. Fakat Hacı Bektaş-ı Velî artık kendisinin nasibini Taptuk Emre adında bir kişinin vereceğini söyleyip, Yunus'u onun yanına gönderdi. Hacı Bektaş-ı Velî'nin yanından ayrılan Yunus Emre, doğruca Taptuk Emre'nin dergâhına gitti. Onun yanında yaklâşık kırk yıl kalan Yunus Emre'nin temel görevi dergâha odun getirmekti. Dergâha bu şekilde hizmet eden Yunus, bir ara nefsine uydu ve dergâhı terk edip kendini yollara vurdu. Yolda karşılaştığı üç dervişle birlikte zaman geçirdi. Bu dervişlerden her biri sırayla dua ediyor, dualarından sonra gökten bir sofra iniyordu. Sıra Yunus Emre'ye gelince ne yapacağını şaşırdı ve "Ey yüce Tanrım, bu erenler neyin hürmeti için dua ediyorlarsa, sen de bana o şeyin hürmetine yardım eyle" deyince bu sefer gökten çok daha muazzam bir sofra indi. Erenler Yunus'a kimin için dua ettiğini sordu. O da dervişlere siz kimin için dua ettiniz diye sorunca, onlar "Taptuk Emre'nin dergâhında nice yıldır hizmet eden Yunus adlı bir dervişin yüzü suyu hürmetine dua ettik", dediler. Bunu duyan Yunus, yaptığı hatanın farkına vardı. Hemen dergâha geri döndü. Taptuk Emre'nin kapısının eşiğine yattı. Taptuk Emre sabah evden çıkarken Yunus'a ayağı takılınca kim bu diye sordu. Yunus'tur cevabını alınca bizim Yunus mu diye karşılık verdi. Bunu duyan Yunus, hemen mürşidinin eline yapıştı ve yeniden onun hizmetine girdi. Onun yanında yüksek mertebelere varan Yunus Emre, hocasının emriyle Anadolu'ya yöneldi ve insanları irşad etmeye koyuldu (Şapolya, 1966: 69). Söylencelerdeki Yunus Emre'nin serüveni bu şekildedir. Pek çok ilahiler ve nutuklar yazan Yunus bunların halk arasında yayıldığını gördükten sonra yaklâşık olarak 1307 ya da 1308 yılında öldü. Kesin

ölüm tarihini belirlemek için elde yeterli belge yoktur. Ölüm tarihinin yanı sıra medfun bulunduğu yer hakkında da kesin bir bilgi yoktur. Özen, Yunus veya Yunuslara ait on yedi adet yer tespit eder. Bunlar; Bursa, Karaman, Emre Sultan Köyü (Kula-Salihli arası), Düzcü Köyü (Erzurum), Keçiborlu, Afyon Sandıklı, Emre Sultan Köyü (Afyon), Ünye, Tire, Bolu, Uluborlu, Eğirdir, Bandırma, Doğanhisar (Konya), Sarıköy (Eskişehir), Emre Köyü (Sivas), Niğde Ortaköydür (Özen, 1991: 52). Genel olarak kaynaklarda ise Bursa, Manisa, Erzurum, Isparta ve Sakarya olmak üzere beş yere işaret edilmektedir. Konu üzerine Köprülü, bu yerlerden en akla yakın olanının Porsuksuyu'nun Sakarya'ya karıştığı yer olduğunu belirtir (Köprülü, 2003b: 261). Abdülbaki Gölpınarlı, Naki Tezel, Faruk Kadri Timurtaş da Köprülü ile aynı görüşü paylaşmaktadırlar (Özen, 1991: 53).

"Yunus Emre XIII. yüzyılın bu kargaşa döneminde bir tekkeye kapılandı. Onun Taptuk Emre'ye intisabının hikâyesi, gerçek sayılabilecek unsurlarla doludur. Fakat şehir hayâtının gerilemeye başlaması, sosyal yankılar da uyandırdı. Yunus bu dönemde sükûneti tercih etti. Yunus Emre, ülkenin iç çekişmelerinde ve kavgalarında hiçbir zaman taraf olmadı; duygularını şiire döktü. Barış, sükûnet ve birlik özlemini dile getiren şiirleri, Türk halkı için de büyük bir ümid ve sakinleştirici unsur olmuştur" (Baykara, 1991: 39).

Yunus Emre'deki insan sevgisi, hiçbir din, ırk, mezhep ayrımı gözetmeyen, bütün insanlığı kucaklayan bir sevgi anlayışıdır. Onun tek davası sevgidir. Bütün insanlığı sevgiyle kucaklar. Felsefesi, yaradılanı yaradandan ötürü sevmektir. Yunus'un insana hoşgörüyle yaklaşmasının kaynağında İslâm tasavvufunun prensipleri vardır. Yunus bütün insanlığa hitap eder. Zirâ onun mensup olduğu İslâm dini bütün insanlığa inmiştir (Güzel, 2006: 333).

Yunus'a göre aşk ezelidir; yaradılışın sebebidir ve bütün evreni kaplamış vaziyettedir, ondan daha değerli bişey yoktur. Birçok mutasavvıf gibi Yunus da, Allah'a vuslat vasıtası olarak aşkın ilimden üstün olduğunu kabul eder. Ona göre, aşksız iman kuru bir taş gibidir. Tanrı aşkı gönülleri mum gibi yumuşatır. Üstün

ahlâk da aşkla gerçekleşir. Aşk denizine dalan ölür, fakat bu ölüm yeni bir dirilişe yol açar (Demirci, 2008: 140-141).

Yunus Emre'yi Tekke Edebiyatı içinde ölümsüzleştiren kurmuş olduğu yeni sûfi terminolojisidir. Tabi Yunus'un kültürü bu terminoloji ile sınırlı değildir. Onun divanında Hint, İran ve Yunan mitolojisinden; efsanevî unsurlardan, âyet ve hadislerden, klâsik dönem mutasavvıflarından, halk kahramanlarından pek çok iktibas vardır. Bu arada mahalli hayâtın izlerini, Yunus Emre'de çok canlı olarak görebiliriz (Tatçı, 1997: 112).

Yunus, şeriatçıların dar görüşlerinden, tarikat ve mezhep taassuplarından sıyrılmış; hocaları "şeriat oğlanları" olarak adlandırıp ve onları hor görmüş, kullukla Tanrılığı birbirinde eritip kaynaştırarak İslâmiyeti korkutuculuktan çıkararak aşk ve cezbe temelli bir din olduğunu savunmuş bir şairdir (Çağlar, 1966: 70).

Gerek şiirlerindeki genel hava, gerekse işlediği konular ve felsefesiyle Yunus Emre, Alevî-Bektâşi görüşlere daha yakın görünmektedir. Bilindiği üzere Alevî-Bektâşi inancındaki insana, Tanrı'ya duyulan sevginin türü, bunun biçimi, özü, yaşama bakış tarzları, dünya görüşlerindeki yumuşaklığı, çok yönlü, derinlemesine sade ve duru oluşu, Tanrı ile yeri gelince senli benli içten konuşması, yobazlığa, yozluğa, tutuculuğa karşı çıkması, yetmiş iki millete aynı gözle bakma, ayrım gözetmeme, herkesi sevme, barışçı, dost olma durumu tıpkı Yunus Emre'deki gibidir. Ayvazoğlu, Yunus Emre'nin, kanıyla, diliyle, bakışıyla, kısaca her şeyiyle katıksız bir Türk, Türkmen kocası olduğunu, fakat Türklüğü "cümle yaradılmışa bir göz ile" bakmasını engel teşkil etmediğini belirtir. Devamla Ayvazoğlu Yunus'un derinliğine inançlı bir Müslüman olduğunu, fakat Müslümanlığının başka dinlerden insanları kucaklamasına engel olmadığını belirtir. O, Türk ve Müslüman kimliğini koruyarak bütün insanlığa ve bütün çağlara seslenebilmenin sırrını keşfeden Yunus için Allah'a ve onun bütün yarattıklarına sevgiyle yaklaşmanın, yaşamanın asıl amacı olduğunu belirtir (Ayvazoğlu, 1991: 590).

Yunus Emre, bütün varlığın Tanrı'dan zuhur ettiği ve kendisinin de burada bir zerre olduğu şuuruyla hareket eder. Yunus'un istediği, bütün insanların birbirilerine tahammül etmeleri, birbirini sevmeleri, birbirlerine karşı hoşgörülü davranmaları ve birbirleriyle işbirliği içinde olmalarıdır (Güzel, 2006: 334).

Yunus Emre'nin şiirlerinde mekân, tasavvufun vahdet ve kesret kavramlarına uygun bir dille işlenmiştir. Tasavvufta aslî kavramın vahdet olduğu düşünüldüğünde, tasavvufa bağlı dünya görüşü çerçevesinde mekânın bir önemi kalmaz. Bu durum, şiirde mekân kavramı üzerinde durulmamasına neden olur. Yunus da bir mutasavvıf olarak şiirlerinde mekân üzerinde durmaz. Ona göre bütün mekân Tanrı'nın tasavvuru ile doludur ve mekân unsuru bu Tanrı imajı altında kaybolur. Yani Yunus'a göre mekân bakılan yerdir. Bu bakılan yerde ise görülen sadece Tanrı'dır (Filizok, 1991: 25).

Yunus Emre, tasavvufî görüş açısından yaradılışın sırrına ermiş, bu sırra ulaşmanın yollarını şiirlerinde dile getirmiş bir erendir. O, bu dünyanın gelip geçici güzellikleri, çirkinlikleri, mutlulukları ve mutsuzlukları olan geçici bir âlem olduğunu, insanın bu dünyada amacının ilâhi öze doğru olgunlaşmak olduğunu dile getirir (Günay, 1991b: 48).

Talat Sait Halman, Yunus'u ilk büyük Türk hümanisti olarak nitelemekte, onun insan varlığının önemini öne çıkararak İslâm dogmatizmine karşı çıktığını belirtmektedir. Türk hümanizminin en iyi şekilde Yunus Emre tarafından temsil edildiğini ileri süren yazar, onun şiirinin Türk Anadolu-İslâm hümanizminin örneği olduğunu söylemekte, şairi yalnız Türkiye'de değil, dünyada da daha çok "bugünün şairi saymaktadır. Halman'a göre, Tanrı merkezli hümanizmiyle tasavvufun yaygın olduğu Yunus'un şiiri, Dante'nin yapıtı gibi, ölümsüz varlığın yüksek değerlerini simgelerken ölümlü yaşamın ahlâkî örneklerini de temsil etmektedir. Halman ifade ettiği hümanizmin, tabiî ki batıdaki seçkinci, elitlere yönelen yazınsal Rönesans hümanizmine benzemediğini, onun halka dönük olduğunu eklemiş, Yunus'un bir halk adamı ve toplumsal adaletin bir sözcüsü olduğunu söylemiştir (Halman, 1993: 17-31). Burada dikkati çeken terim, Halman'ın kullandığı İslâm hümanizmi

terimidir. Öncelikle İslâmda hümanizm diye bir anlayış yoktur. Hümanizm, insanı ruhtan ibaret kabul eden Orta Çağ kilisesine tepki olarak ortaya çıkmış, insanı ve onun vasıflarını savunmuş, insanı maddî ve manevî olarak ön plana çıkararak insana saygıyı esas almış bir düşünce akımıdır. Dolayısıyla hümanizm akımının temeli Hristiyanlığa dayanır. Yunus Emre ise bağlı olduğu -İslâmî- inanç dairesine bir tepki olarak değil ilhamını bizzat bu inanç dairesinden alan, insana ve gönlüne değer veren birisi olarak dikkati çeker. Yunus Emre'nin hümanizm'den ayrılan diğer önemli noktası ise hümanizmin insana verdiği değerdir. Hümanizm, insana insan olduğu için değer verirken, Yunus Emre ise insana Tanrı'nın bir parçası olduğu için değer verir. Dolayısıyla Yunus'da aslolan Tanrı sevgisidir. İşte tüm bu nedenlerden dolayı Yunus Emre hümanist olamaz (Güzel, 1991b: 70).

O, Anadolu, Rumeli ve Azerbaycan'daki Türkler üzerinde büyük etkiler bırakmış, onun şöhreti geniş alanlara yayılmıştır. Yunus'un evrenselliği, ırk, din, ülke gibi kavramları bir yana bırakarak bütün insanlığı kucaklayan sevgiden kaynaklanmaktadır (Aksan, 2005: 48).

Yunus, insan olan herkese karşı; fakir, zengin, Hristiyan ve Müslüman ayırımı yapmadan, engin sevgiyle bağlıdır. Ondaki insan sevgisi, insanda Allah'dan bir parça, O'ndan gelip bedenlenmiş bir cevher bulunduğunu bilmesindendir. Yunus, işte bu parçanın bütününe yani Allah'a âşıktır, O'nu gönlünde bilmenin heyecanıyla vurgundur (Banarlı, 1998: 351). İşte Yunus'un bu büyüklüğünün sırrı; dîni umdeleri, millî duyguları, ahlâki düşünceleri, Türk'ün en kolay anlayabileceği sehl-i mümteni metoduyla anlatırken Türk'ün dili'ni de en güzel, yumuşak bir şekilde dağdaki çobandan, saraydaki devlet adamına kadar herkese sevdirmesiydi (Güzel, 2006: 335).

Yunus Emre'nin idealize ettiği tip, insan-ı kâmil tipidir. Varlık, mutasavvıfımıza göre tek ve mutlak varlık olan Tanrı'dan zuhur edip, yine Tanrı'ya doğru yol alan ve nihayet geldiğinde, âleme geri dönen bir mahiyet arz eder. Varlığın kendisine bağlı, kendisine ait bir vücudu yoktur. Vücut tektir ve o da Tanrı'ya aittir. Yunus'a göre ahlâk, insanî olmayan davranışları terk edip, ilahi yaradılışa yönelmektir. Ahlâki olmayan davranışlar Yunus'un lûgatine "yaramaz" sözcüğüyle

girer. Yaramaz davranışların yarara dönüştürülmesi insan-ı kâmil olma ile mümkündür (Tatçı, 1997: 109).

Yunus Emre'nin genel felsefesi, temelde İslâm felsefesine dayanmakla birlikte, çağındaki çeşitli görüşleri de incelemiş olduğunu gösterir. O, varlığın yorumunu yaparken de gönlünün derinlikleriyle, sezgilerinin gücüne ve sevgiyle dolu kalbine dayanmıştır. Bir yandan şiirleriyle İslâmiyeti sevdirirken, bir yandan da insanları bu konular üzerinde düşündürmeye çalışmıştır. Bu konular üzerine herkesten önce de kendisi düşünmüş ve varlığın aslının çözümüne dikkat çekmiştir.

Yunus Emre, düşünce tarzındaki uzlaştırıcılığı, evrensel doğruları dile getirmedeki başarısı ve usta şairliği sebebiyle Türk Edebiyatının bütün kollarını etkilemiştir. Tekke ve Âşık edebiyatının temsilcileri Yunus Emre'yi pirleri olarak kabul etmişlerdir. Yine divan edebiyatında da pek çok şair onun eserlerinden ilham almıştır (Günay, Çev. Fırat Asya, 1991: 163).

Türk şiirinin gelmiş geçmiş en güzel mimarlarının başında sayılan Yunus Emre, engin dünya görüşü, geniş kültürü, şiirlerine odak olarak belirlediği insan ve sevgi konusunu yeri geldiğinde uhrevî, yeri geldiğinde dünyevî konulara telmih düşürerek, dili kullanılabilecek en ustaca söyleyişlerle kullanıp yüzyıllar içinde özünden bir şey yitirmeden günümüze ulaşmıştır (Yardımcı, 1991: 486).

Edebi Kişiliği ve Eserleri

Yunus Emre'nin destanî ve menkıbevî yönü o öldükten sonra da devam etti. Özellikle eserleriyle ilgili anlatılan menkıbe ilginçtir. Bir halk inanışına göre Yunus Emre yaklâşık üç bin manzume söylemiş ve bu manzumeler bir deftere yazılmıştır. Fakat Yunus ölünce bu defter, Molla Kasım adında bir ham softanın eline düşer. Molla Kasım bir akarsuyun kenarına oturur, şiirleri okumaya başlar. Beğenmediklerini yırtarak yakar. Şiirlerin yaklâşık bin tanesini yaktıktan sonra yakmaktan sıkılan Molla Kasım, geriye kalanlardan bin tanesini de oradaki akarsuya atmaya başlar. Fakat bir an gözü suya atacağı şiire ilişir.

Şiirde;

"Derviş Yunus bu sözü eğri büğrü söyleme

Seni sîgaya çeker bir Molla Kasım gelir." beyitini görünce çok üzülür, bu durumu önceden bilen Yunus Emre'nin kerametini anlar, pişmanlık duyar. Ancak elde kalan şiir sayısı bindir. İnanışa göre yakılan bin şiiri gökde melekler, suya atılan bin şiiri balıklar, geriye kalan bin şiiri de insanlar okumaktadır (Banarlı, 1998: 336).

Yunus Emre, din ve dil bakımından Türk milletinin benimsediği büyük bir şairdir. O, dinde müsâmahalı görüşüyle, dilde de sadeliğiyle halkla bütünleşti. İşte bu sebeple Anadolu insanı Yunus Emre'yi gönülden ve içten sevdi, kendinden bildi (Ecer, 1991: 49).

Yunus Emre'nin eserleri incelendiğinde onun, iyi bir medrese eğitimi gördüğü, Arapça ve Farsça bildiği, hatta İran ve Yunan mitolojisi ile bunların tarihleriyle ilgilendiği görülecektir. Kendisi, kimi şiirlerinde ümmiliğinden övünür derecede bahsetse de kanaatimizce bu onun ümmi olduğunu göstermez. Bunu onun mütevâziliğine vermek bizce daha doğru olacaktır. Tatçı *"Yunus'un ilmi, ilahi aşk ve ahlâk, yaratılış sırrı ve mutlak hakikatten ibarettir. Bunun öğrenimi de ancak bir mürşid-i kâmil ile mümkündür. Yunus ve muakkibi pek çok sûfi şair, kendi yaşadıkları çağın kültürünü şifaen alıyorlardı. İşte bütün bu hususları göz önünde bulundurarak, Yunus'un tahsilini yetiştiği tekke ve çevre içinde düşünmenin zaruretine inanıyoruz"* şeklinde değerlendirmede bulunmuştur (Tatçı, 1997: 53). Günay ve Horata, Yunus'un şiirleri ve eğitimi üzerine şöyle bir değerlendirmede bulunmuştur: "*Yunus Emre'nin şiirleri tahlil edildiğinde, onun İslâmiyeti, İslâm kültürünü ve tasavvufu özümleyecek, özümlediklerini şiirleştirecek olgunluğu kazandıran iyi bir eğitim ve öğretim gördüğü anlaşılmaktadır*" (Günay-Horata, 2004: 38). Yunus Emre'nin eğitimiyle ilgili Güzel, onun tefsir, hadis, kelâm, tasavvuf gibi klasik ilimleri çok iyi bildiğini, hatta Şirâzlı Sâdi'nin bir gazelini nazmen Türkçeye çevirecek kadar Farsçaya âşina olduğunu belirtir. Bu haliyle Yunus, halktan kopmamış, halkın şairi olmuştur (Güzel, 1981: 18). Tomar-ı Turûk-ı 'Aliyye sahibi Sadık Vicdanî, Yunus'un ümmî olmadığı halde Hz. Peygamber'in vasfıyla vasıflanmak amacıyla "Ümmî" bilindiğini anlatırken görüşlerini şöyle aktarır: "

Peygamber Efendimiz Hazretleri gerçekte ümmî bir nebî fakat ilk ve son bütün ilimleri bilen, kâinatın efendisi, varlığın tek iftihar kaynağıdır. Kâinatın Fahri Efendimize has bir özellik olduğundan ayrı bir üstünlük olan ümmî ünvânını – gerçekte ümmî olmadıkları halde- sûfî ve şeyhler arasında mahlas olarak kullananlar olmuştur. Meşhur Şeyh Yunus Emre de bunlardandır." (Vicdani, 1995:155).

Yunus Emre, hem şiirlerindeki sanat kudreti, hem de şiirlerindeki felsefesi ile Anadolu'da gelişen Türk edebiyatının her eğilimini derinden etkilemiştir. Her yüzyılda, her kesimden pek çok insanın anlayabileceği bir dil kullanmıştır. Mecazları, istiareleri diğer bütün edebi sanatları büyük bir doğallık içinde kullanır. Hiçbir zorlamaya kaçmaksızın yapmacıktan uzak mısralarında ilâhi bir sentaks ve estetik endişe bulunur. Büyük bir ustalıkla düzenlediği mısra başı ve sonu tekrarları bir yandan şiirde ahengi sağlarken, diğer yandan da şiire ifade kudreti katar (Artun, 2010a: 120).

Yunus'un eserlerinin bütün topluluklarda kabul görmesi ve hatta ön planda olmasının asıl sebebi, sadece onun taklit edilemez bir üslûba sahip olması değil, eserlerinde, Kur'an-ı Kerim'in tek Allah'a inanmak gerekliliğini müdafaa eden bütün dinlerin mensupları tarafından tasdik görmüş âyet meâllerine bilhassa yer vermiş, telmihlerde bulunmuş olmasıdır (Pekolcay, 1991: 399).

Onun eserlerinde kullandığı dil, saf Anadolu Türkçesi olup Eski Anadolu Türkçesi arkaik özelliklerinin büyük bir bölümünü muhafaza eder (Günay-Horata, 2004: 18). O, şiirlerinde halkın anladığı bir dil ve üslûp kullanmıştır. Bu sebeple de şiirleri büyük taraftar toplamıştır. Bunun yanı sıra şiirlerinde Arapça, Farsça ve az da olsa Latince sözcüklere de rastlanır. Yunus Emre, ilahilerinin çoğunu hece vezniyle, kimi şiirlerini de aruz vezniyle yazmıştır. Aruz vezninde de heceye çok yakın kalıpları kullanmıştır. Onun divanında mesnevî ve gazel şekillerinin yanı sıra koşma olarak da adlandıracağımız şekle de rastlarız. O, vezinde olduğu gibi şekilde de halk zevkinden ve beğenisinden uzaklaşmamış, halk kültüründen büyük oranda yararlanmıştır. Türkmen, Yunus Emre'nin dil ve üslûbu üzerine şöyle bir

değerlendirmede bulunur: *"Yunus Emre'nin dilinde Arapça ve Farsçadan alınmış pek çok kelime vardır. O, halkın daha doğrusu herkesin kullandığı dili kullanmıştır. Buradaki dil kavramı ile kalıpları, kelimeleri ve geleneği kastediyoruz. Yunus'un dilindeki şekil ve öz incelendiğinde onun üslûbunu teşkil eden dil malzemesini, duygu ve düşünceyi ifade sırasında o anın şuur ve şuuraltı kuvvetleriyle birleştirilmesi dikkati çeker. O'nun kelime kadrosu bir tabloya yerleştirilen mozaik gibidir, yerleri değişince veya bir tek taş koparılınca tablo bozulur… Üslûbunun bir başka özelliği de cümle yapısında görülmektedir. Kelime kadrosunun zenginliği eserin estetik değerini yükseltmez. Onun işleniş tarzı yani yapısı önemlidir… Onun, kısa cümlelerle, açık ve dolambaçsız ifade kabiliyeti, Türkçenin anatomik, fizyolojik ve psikolojik özelliklerini yerinde kullanması, tesiri arttıran faktör olmuştur"* (Türkmen, 1991a: 56).

Tatçı'ya göre Yunus Emre, kullandığı dil, üslûp ve mücerret unsurlarıyla kendinden sonraki hem halk, hem de divan şairlerini hazırlayan kişi olmuştur. Zaten onun yaşadığı dönemde de halk ve divan edebiyatı ikiliği yoktu. Edebiyatımızın kaynağı birdi (Tatçı, 1997: 108).

Yunus Emre'nin nazmı, İslâmiyetten önceki halk şiirinden gelmektedir. Fakat onda ne tam manâsıyla İslâmiyetten önceki halk şiiri, ne de sonraki divan şiiri tamamen etkin değildir. O, divan şairlerinden müteessir olarak eski Türk nazım dilini, İslâmi aruz nazmına yaklaştırmış, fakat bunu divan şairleri gibi tamamiyle benimsememiştir. O, aruz dilini Türk hece nazmına yaklaştırmış, böylece kendine mahsus yeni bir nazım kurmuştur (Hatipgil, 1968: 14).

Yunus'un (Ahmed Yesevî'nin ve Hacı Bektaş'ın) şiirlerinde işlenen fikirlerin ve tasavvufun ana kaynağı Kur'an ve hadislerdir. Bu açıdan Yunus, kendisinden önce ve sonra gelen mütefekkir ve mutasavvıf şairlerden farklı fikirler taşımaz. Ancak anlatım tarzında farklılıklar olabilir. O da büyük farklılıklar değildir. Çünkü hepsinin kaynağı Kur'an ve hadislerdir (Güzel, 1991a: 271).

Mutasavvıf bir şair olan Yunus Emre'yi, diğer şairlerden ayıran söze kutsal bir mana vermesidir. Başka şairler için şiir, ben'in veya toplum'un ifadesidir yahut sadece bir kelime oyunudur. Şiirin "Tanrı âvâzı"ndan geldiğine inanan Yunus, şiire çok üstün bir mâna vermiş ve şaire büyük bir sorumluluk yüklemiştir (Kaplan, 2004: 154). Yunus Emre'nin söze büyük önem verdiğini belirten Kavcar, Yunus'un şiirini bugün de koruyan, bugün için de geçerli birçok sosyal ve psikolojik değeri üzerinde taşıyan evrensel bir şiir bildirisi, söz methiyesi sayar ve Türk edebiyatından en çarpıcı "söz bildirisi"ni onun yazdığını belirtir (Kavcar, 1991: 450).

Anadiline bütünüyle egemen olan Yunus, sözcükleri çok değişik anlamlarda kullanabildiği gibi, kimi şiirlerinde özellikle, sözcüksel sapmalardan da yararlanmaktadır. Onun biçeminin en belirgin özelliklerinden biri, söz sanatlarından yararlanması, yinelemelere yönelmesinin yanında, duygu, düşünce ve coşkularını en yalın biçimde, genel olarak yalın tümceler halinde dile getirmesidir. Bu onun lirizmini aydınlatan öğelerden biridir. O, şiirin etkileyici yönlerinden birini oluşturan ve onu yer yer müziğe dönüştüren öğeleri de çok iyi bilen ve uygulayan şairlerden biridir. Yinelemelerle, ölçünün yarattığı ritimle birçok dizesine apayrı bir ses ve müzik gücü kazandırmış, ritm öğesini gereğince kullanmıştır (Aksan, 2005: 206). Onun dilinde Türkçe, halkın konuştuğu, zorlanmayan ve hepsinden de önemlisi herkesçe anlaşılan bir dildir. Ondaki dil tekniği ve üslûp zenginliği psikolojik tesiri üst seviyeye çıkarmıştır (Türkmen, 1991b: 108)

Yunus'un kaleme aldığı mesneviler ve ilahiler çoğunlukla öğretici mahiyettedir. Bunlarda amaç tasavvufî unsurları ve ahlâkı yaymaktır. Ona göre kişi, bir mürşide varmadan maksuda ulaşamaz. Ona göre mürşidlik yoluna giren kişi, tacı ve tahtı bir kenara bırakmalı, tıpkı melâmiler gibi kınayanın kınamasından çekinmemelidir. İnsan ancak bu sayede ikilikten ayrılır ve vahdet sırrına ererek Hallac-ı Mansur gibi Ene'l-Hak der.

Yunus Emre, tasavvufî görüş açısından yaradılışın sırrına ermiş ve bu sırra ulaşmanın yollarını şiirlerinde dile getirmiştir. Bu dünya gelip geçici güzelliklerin, çirkinliklerin, uç mutlulukların ve mutsuzlukların yaşandığı âlemdir. İnsan bu

dünyadaki olayları yaşarken daima bunların geçici olduğunu hatırlamalı, ilâhî öze doğru olgunlaşmaya çalışmalıdır. İnsanda kendisini ve çevresini rahatsız eden huylardan olan, hırs, kıskançlık, bencillik, açgözlülük hep insanın kendi nefsinden kaynaklanır. Bu nedenle insanın ilk işi nefsini terbiye etmektir. İşte tüm bu sebeplerden ötürü Yunus Emre, şiirlerinde İslam kültürüne, tasavvuf felsefesine yer vermiş, nefsin muhakkak surette terbiye edilmesi gerektiğine işaret etmiştir (Günay, Çev. Fırat Asya, 1991: 161).

Yunus Emre Divânı

Yunus Emre'nin eserlerini incelediğimizde karşımıza çıkan ilk eseri birçok gazel ve ilahilerini de içerisine alan divânıdır. Bu divânın Anadolu'da pek çok yazma nüshası vardır. Yunus Emre'nin divânı Türk edebiyatının ilk divânı olarak çok büyük bir önem taşımakla birlikte hem vezin bakımından Türk şiirinde millî özellikleri ile hem de İran edebiyatından gelen yeni gazel şeklini ve aruz veznini birlikte gördüğümüz çok enteresan bir örnektir. Özellikle XIII. yüzyıldaki Türkçenin tespiti bakımından Yunus Emre'nin divanı bir hayli önemlidir (Kut, 1991: 128).

İlahileri de Anadolu'nun en ücra köşelerine kadar gitmiştir. Mutasavvıf bir şair olan Yunus Emre divanında, şiirlerinde "insan-ı kâmil" modeli denilen ve Mevlânâ'da da yer alan mükemmel (olgun, müteâl, aşkın) insanı çizmiştir. Bu insanın kişilk yapısını örüp donatmada İslâm ahlâkının özelliklerinden yararlanmıştır. Ona göre aşk ilâhi aşktır; insanlar, bu dünyaya sen-ben kavgası için gelmemişlerdir. Allah'ı severek, içlerindeki ilâhi aşkı hissederek, onun yarattığı en yüce varlık olan "insan"ı da incitmeyerek yine O'na dönmelidirler. Tanrı sevgisi, varlıklarda ve özellikle insandaki "gönül"de tecelli ettiğine göre, o sevginin içinde yücelmek lazımdır. Tecelli de insanın gönlünde olduğuna göre, insanı sevmek Tanrı'yı sevmektir (Genç, 2005: 182-183).

Yunus Emre, tasavvufî görüş açısından yaradılışın sırrına ermiş ve bu sırra ulaşmanın yollarını şiirlerinde dile getirmiştir. Ona göre, kalıcı olan, Tanrı'nın nefesinin de özü olan ruhtur. Gerçek mutluluk, bu dünyada nefsini terbiye ederek olgunlaşmaya ulaşanlar için Tanrı'ya kavuştuktan sonra vardır.

Yunus Emre'nin şiirinde söz sanatlarına baktığımızda başta teşbih, özellikle beliğ teşbih olmak üzere çok sayıda benzetme sanatı kullanıldığı görülecektir. Benzeyen, benzetilen ilişkisinin benzetme yönü ile kurulduğu durumlarda benzetme yönü tek kelime ile verilmekten çok, kelime grupları ya da yan cümleler biçiminde verilmiştir. Özellikle teşbih-i beliğlerde soyut kavramların somut kavramlarla anlatımı esas alınmıştır. Söz konusu bu üslûp özellikleri, Yunus'un şiirlerinin kapalılıktan kurtularak anlaşılır olmasında, dolayısıyla halka yakınlaşmasında rol oynamıştır.

Benzetmelerin yapıları itibariyle daha çok isim cümleleri içinde ve isim tamlamaları biçiminde verilmesi, özellikle didaktik yanı ağır basan bazı kavramların anlatımında şairinin tasvir gücünü arttırmıştır. Yunus Emre'nin divanında rastlanılan benzetmelerin bir kısmı mecâzi anlatıma ya da deyimlere dayalı olduğu gibi bazıları da telmih ilişkisi içinde verilmiştir. Benzetmelerin kuruluşundaki bu değişik yapı özellikleri Yunus'un şiirlerine anlatımda çeşitlilik, zenginlik kazandırmıştır(Mengi, 1991: 463).

Yunus Emre istiare sanatlarını teşbihlere göre daha az kullanmıştır. Divan şiirinde gördüğümüz anlamda mazmun kullanımının olmaması kanımızca açık istiarelerin sınırlı sayıda kalmasına ya da daha doğru bir deyişle diğer benzetme sanatlarına göre daha az kullanımına neden olmuştur. Şüphesiz bu özellik bir üslûp, bir beğeni konusu olarak değerlendirilebileceği gibi şairin halk şiirine olan eğilimiyle de ilgilidir. Yunus'un benzetmelerinde dış dünya ve kültür ilişkisi bulunduğunu bir kez daha tekrarlıyoruz. Söz konusu benzetmeler Yunus'un yaşadığı dönemin kültüründen kopuk değildir. Daha doğrusu onun kullandığı benzetmeler üretildiği dönemin toplumsal ve kültürel yapısını yansıtmaktadır (Mengi, 1991: 463).

Risâletü'n-Nushiyye

Yunus Emre'nin bir diğer eseri de Risâletü'n-Nushiyye adlı eseridir. Yunus Emre'nin bu eserinden ilk kez Fuat Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar adlı eserinde bahsetmiş, ardından da Abdülbaki Gölpınarlı bu eseri bilim dünyasına tanıtmıştır. Eser mesnevi tarzında yazılmış bir nasihatnâmedir. Tatçı, eserdeki bazı

beyitlerin bir yazmada olduğu halde diğer yazmada bulunmadığını, bazı beyitlerde cümlelerin bozuk, anlamlarının da anlaşılmaz halde olduğunu bu sebeple de eserin ezberden yazıya aktarıldığını belirtir (Tatçı, 1997: 14). Eser mükemmel bir sembolizm ve alegori üzerine kurulmuştur. Eserdeki konular soyut olup bunlar özellikle teşhis ve teşbih sanatlarıyla anlatılmıştır. Mısralarda derin bir düşünce ve hayâl göze çarpar. Eser insanoğlunun halini ortaya koyan bir mesnevidir (Kaplan, 1973: 66).

Yunus Emre eseri Risâlet'ün Nushiyye'sinde şefkat, arınma, her türlü benlik ve iradeden kurtularak, Tanrı birliğine ulaşma ahlâkı olan İslâm'a dayalı tasavvuf ahlâkını öğretmektedir. Eserdeki şiirlerinde, Kur'ân-ı Kerim'de tarif edilen, tasavvufta da yolları belirlenen düşünce sistemiyle olgunlaşmış duygularla bu dünyayı ve insanın kaderini anlatmaktadır. Kısaca Yunus Emre, bu eserde insanın karmaşık iç dünyasını tasavvufî anlayışla tahlil etmiş, açıklamıştır. O, insanın yapısında var olan olumsuz huy ve eğilimlerle insanın savaşması gerektiğini belirtir (Günay, 1991a: 29).

O, Risaletü'n-Nushiyye isimli mesnevisinde, insanın nefsi ile mücadelesini ve kötü huylarından arınma yollarını anlatmaktadır. O, hem bu eserinde, hem de şiirlerinde kâinatı tasavvufa göre kavrama, dünyayı Tanrı'nın istediği şekilde yaşama yollarını anlatır, insana kendisiyle başa çıkmayı öğretir (Günay-Horata, 2004: 26-37).

Konusu itibariyle tamamen millî motiflerle bezenmiş Yunus Emre'nin bu eseri, özellikle dil ve üslûp yönünden Türktür ve millîdir. Yunus Emre bu eserinde kısaca, tasavvufî terbiyede seyr-i sülûk da denilen manevi yolculuğu, insanın iç mücadelesini; kendini bilme ve bulma gayretini, bir toplum düzeninden hareketle daha doğrusu Anadolu Selçuklu Türk askerî teşkilatından ve diğer sosyal hayâttan mecazlar alarak anlatır. Ele aldığı soyut dünya anlayışını somut örneklerle, hikâye diliyle ve nasihatçı bir anlayışla işler (Tatçı, 1997: 33).

4.8. XIV. YÜZYILDA ANADOLU'DA GENEL SİYÂSİ GÖRÜNÜM

4.8.1. Anadolu'da Beylikler Dönemi

1243 Kösedağ bozgunundan sonra Moğollar, Anadolu'da siyasî bütünlüğün temsilcisi olan Selçuklu iktidarının tamamen yerini almak istemişlerdi. Bir diğer deyişle Moğollar, Anadolu'yu bütünüyle kendi hâkimiyetleri altına almaya çalışmışlar, fakat bunda başarılı olamamışlardı. Zira bu defa Moğolların karşısında Anadolu'nun en savaşçı ve en dinamik unsuru Türkmenler çıkmıştı. Moğollar çoğunluğu Fars kökenli olan Selçuklu devlet adamlarının kendilerine boyun eğmekte gösterdikleri uysallığı, Türkmen beylerden görmemişlerdi. Türkmen beyleri bulundukları bölgelerde süratle kendi bağımsız idarelerini düzenleyerek, Selçuklu iktidarının zayıflamasından ve çökmesinden doğan boşluğu hemen doldurmuşlardı. Onlar, bununla da kalmamışlar; Anadolu'daki Moğol hâkimiyetine karşı her yerde ve her zaman yılmadan mücadele vermişler; sonuç olarak da Moğolların, Anadolu'da tam bir hâkimiyet kurmalarını engellemişlerdir (Koca, 2002: 703).

Yukarıda da bahsedildiği gibi Moğolların XIII. yüzyılın sonlarına doğru baskısının tamamen azalması ve Anadolu Selçuklu Devleti'nin de sona ermesiyle, Anadolu'da yaşayan Türkmenler, beylikler halinde bir araya gelmeye başlamışlardı. Bu beylikler genellikle, Bizans sınırına yakın uç bölgelerde kurulmaya başladı (Uzunçarşılı, 1982: 39-62).

Uç bölgeler, İslamlaşmış olmakla beraber, buralarda İç Asya geleneklerini sürdüren Türkmen hayât biçimi ve töresi yaygındı. Asıl uğraşları hayvancılık olan Türkmenler, kışın ovalarda, yazın yaylalarda otlak arayarak yarı yerleşik hayâtlarını sürdürüyorlardı. Ayrıca sıradağların denize bakan eteklerindeki Bizans köylerine ve kasabalarına yaptıkları akınlarda elde ettikleri ganimetler de uçlardaki oymakların gelirini arttırıyordu. Türkmenler, merkezi yönetimin otoritesinden çok oymak başlarının sözüne uyarak, medrese okumuş kadıdan ziyâde Türkmen babalarını dinleyerek, kendi törelerince yaşamışlardı (Akşin vd., tarihsiz: 25).

Her beylik kendi kontrolündeki şehir ve kasabalarda Selçuklu mimarisinden esinlenen camiler, medreseler, çeşmeler, hanlar, kervansaraylar, tekkeler, darüşşifalar, imaretler inşa ediyordu. Karaman'da Emir Musa Medresesi, Nefise Hatun Medresesi; Niğde'de Ak Medrese, Kütahya'da Demir Kapı Medresesi, Afyon'da Kubbeli Cami, Korkuteli'nde medrese, misafirhane ve imarethane beylikler döneminden kalan birkaç mimari örneğidir (Genç, 2005: 247). Bu dönemde Anadolu'da kurulan beylikleri şu şekilde sıralayabiliriz:

Karamanoğulları Beyliği (1250-1487): Anadolu beylikleri içerisinde en güçlü olanı merkezi Ermenek olan Karamanoğulları Beyliği'dir. Karamanoğlu Mehmed Bey zamanında Selçuklulardan Konya alınmış, bunun sonucunda da beylik Anadolu'da çok güçlü bir konuma gelmiştir. Özellikle Karamanoğlu Mehmed Bey, kendini Selçuklu Devleti'nin varisi olarak görmesi nedeniyle, Anadolu'da üstünlüğü ele geçirebilmek için zaman zaman Osmanlılara karşı mücadelelerde bulunmuş, bunun için kimi zamanlarda da Venediklilerle ve Karakoyunlularla işbirliği içerisine girmiştir. Daha sonraki dönemde Karamanoğlu Ali Bey, Timur'dan aldığı destekle Osmanlılara ait Ankara üzerine yürüdü. Bu tavır Osmanlılarla Karamanoğulları'nın arasını açtı. Karamanoğlu Ali Bey, Osmanlı kuvvetleri tarafından yakalanıp Yıldırım Bayezid'in huzuruna çıkarıldı. Bayezid'e karşı tavırlarını düzeltmeyen Ali Bey hemen idam edildi. Onun ölümünden sonra da Yıldırım Bayezid Karaman (Larende) üzerine yürüdü. Şehir halkı, Bayezid'e direnmeden şehri teslim etti (Koca, 2002: 708).

Böylece Anadolu'da Türk birliğini sağlama çalışmalarında Karamanoğulları da Osmanlı toprakları içerisinde katılmış oldu. Fakat Ankara savaşında Yıldırım Bayezid'in Timur'a yenilmesi ve Anadolu'da yeniden kargaşa ortamının doğmasıyla diğer beylikler gibi Karamanoğulları beyliği de yeniden kuruldu. Karamanoğulları yeniden kurulduktan sonra da Osmanlı Devletine karşı düşmanlarıyla işbirliği içerisine girdi. Fakat Karamanoğullarının Osmanlılarla mücadelesi Fatih Sultan Mehmed döneminde Osmanlıların üstünlüğüyle sona ermiştir.

İnançoğulları Beyliği (1276-1368): Anadolu'da kurulan bir diğer beylik, Honaz ve Dalaman bölgesini kendine yurt edinmiş olan İnançoğulları beyliğidir. Beyliği Mehmed Bey, Sultan II.İzzeddin Keykâvus'a karşı ayaklanarak kurmuştur. Beylik 1368 yılında sonlanmıştır.

Sahip Ataoğulları Beyliği (1265-1341): Kütahya, Sandıklı, Akşehir ve Beyşehir civarında 1265'te kurulan Sahib Ataoğulları beyliği 1341 yılına kadar varlığını sürdürmüştür.

Menteşeoğulları Beyliği (1300-1424): Anadolu'nun en batısında, Muğla ve civarında kurulan Menteşeoğulları Beyliği donanma oluşturmuş, Ege'deki haçlı donanmasına pek çok akınlar yapmıştır. Bu beylik de 1424 yılında Osmanlılara dâhil olmuştur.

Karesioğulları Beyliği (1303-1345): Çanakkale ve Balıkesir civarında da Karesioğulları hüküm sürmüş, 1360 yılına kadar varlığını devam ettirmiştir. Karesioğulları da denizcilikte ileri gitmişlerdir.

Germiyanoğulları Beyliği (1260-1411): Kütahya, Tavşanlı civarında kurulan beyliklerden olan Germiyanoğulları, Yıldırım Bayezid'e de kızlarını vererek onlarla akraba olmuşlardır. Bu beyliğe de Karamanoğlu Mehmed Bey tarafından 1411 yılında son verilmiştir.

Eşrefoğulları Beyliği (1280-1410): Beyşehir ve Seydişehir civarında kurulan Eşrefoğulları 1320'li yıllara kadar bölgede varlığını sürdürmüş, 1326 yılında da Moğol valisi Timurtaş bu beyliğe son vermiştir. Ankara savaşından sonra kurulan beyliğe Çelebi Mehmed son vermiştir.

Saruhanoğulları Beyliği (1300-1410): Manisa ve civarını kendisine yurt edinen Saruhanoğulları, kurdukları donanmalarıyla Ege'de çeşitli seferler yapmışlardır. Kimi zaman Osmanlılara karşı Bizansla anlaşan beylik, 1410 yılında Osmanlılar tarafından ortadan kaldırılmıştır.

Aydınoğulları Beyliği (1300-1426): Aydın ve civarında kurulan Aydınoğulları, güçlü donanmalarıyla Ege denizinde büyük başarılar elde etmişlerdir. Özellikle Aydınoğlu Umur Bey zamanında beylik en güçlü dönemini yaşamıştır. Umur Bey'den sonra beylik gücünü yitirmeye başlamış, 1426 yılında da Osmanlılarca beyliğe son verilmiştir.

Hamidoğulları Beyliği (1280-1420): Isparta ve çevresinde 1300'lü yılların başında kurulan Hamidoğulları Beyliği, varlığını 1420'li yıllara kadar devam ettirmiştir.

Dulkadiroğulları Beyliği (1337-1522): Maraş ve Elbistan civarında 1339 yılında kurulan Dulkadiroğulları Beyliği, burada 1400'lü yıllara kadar hüküm sürmüştür. Bu beylik, 1522'de Osmanlılarca ortadan kaldırılmıştır.

Eretna Beyliği (1335-1398): Orta Anadolu'da Eretna Bey tarafından 1335 yılında kurulan Eretna Beyliği, daha sonra beyliğin ileri gelenlerinden Kadı Burhaneddin tarafından ortadan kaldırılmış, yerine Kadı Burhaneddin Devleti kurulmuştur. Bu devlet Osmanlılarca 1398 yılında ortadan kaldırılmıştır.

Yukarıda ismini saydığımız beyliklerden başka; Sinop civarında Pervaneoğulları, Ordu ve Bafra civarında da Tâceddinoğulları 1400'lü yılların başına kadar hüküm sürmüştür. Bu beyliklere de Osmanlılar son vermiştir. Sonuç olarak gerek Anadolu Selçuklu Devleti ve gerekse beylikler devrinde meydana gelen siyasî karışıklıklar bir yana bırakılırsa, genel olarak denilebilir ki Türk birliklerinin ortak bir yönü vardır. O da millî kültürü koruma, İslâmiyeti yayma fikrinde hemfikir olan, bu devlet teşkilâtları aynı zamanda İslâmiyeti yıpratmaya yönelik batıl mezheplerle mücadelede de ortak bir tavır takınmışlardır (Güzel, 2006: 199).

Daha önce de izah ettiğimiz gibi İlhanlılar Devleti yıkıldıktan sonra bir asır gibi bir süre zarfında Anadolu tamamiyle bu beylikler arasında paylaşılmıştı. Türklerin eline geçmemiş tek bölge Trabzon ve civarıydı. Türkmenler, Karadeniz sıradağlarını aşarak bu sahillere de inmeğe başlamışlardı (Turan, 1999: 60).

Anadolu'da kurulan beyliklerin hemen hemen hepsi, Yıldırım Bayezid döneminde Osmanlı topraklarına dahil edilerek, Anadolu'da birlik sağlanmıştır. Ancak Ankara Savaşında, Bayezid'in Timur'a yenilmesi bu beyliklerin yeniden kurulmasına ortam hazırlamıştır. Osmanlılar, fetret devrini atlatıp yeniden eski gücüne kavuşunca bu beylikleri yeniden topraklarına katmıştır.

İşte Anadolu'nun 13. yüzyılda içerisinde bulunduğu durum bu şekildeydi. Mehmed Fuad Köprülü bu dönem Anadolu'sunun durumunu şöyle betimler: *"...Memlekette muntazam bir idare makinesi kalmamış, hâris Moğol kumandanlarının zulümleri, her tarafa birden para yetiştirmek mecburiyetinde bulunan memurların zarûrî kanunsuzlukları, kısmen siyasî ve kısmen iktisadî sebeplerle isyan edip fırsat buldukça şehirlere hücum eden Türkmen aşiretlerinin vaziyeti, Moğol valileri ile İlhanlılar arasında sık sık ortaya çıkan isyan ve tedip hâdiseleri, Suriye'deki kuvvetli hâkimiyetlerinden istifade ederek Anadolu'yu Moğol nüfuzundan kurtarmak ve o suretle Selçuklulara varis olmak isteyen Mısır Memlûklerinin entrikaları ve hücumları, Selçuklu prenslerinin bitmeyen rekâbetleri, her tarafta türeyen bir yığın derebeylerin zulüm ve baskısı halkı perişan etmişti."* (Köprülü, 2003a: 264).

13. yüzyılda Anadolu'nun durumu üzerine Gölpınarlı'nın değerlendirmesi ise şu şekilde olmuştur: *"Babalılar ve Cimri isyanları gibi büyük halk yığınlarını kucaklayan isyanlardan başka sonradan Tahtacı adı verilen Ağaçerleri'nin Maraş'ta yol kesmeleri, Niğde, Loluva, Sivrihisar isyanları gibi münferid isyanlar da eksik olmuyordu. 1299'da olduğu gibi yağmursuzluktan meydana gelen büyük kıtlıklar, halka insan ölülerinin bile etini yediriyordu"* (Gölpınarlı, 1992: 8).

Görüldüğü gibi XIII. yüzyıl Anadolu'sunun durumu hiç de iç açıcı değildi. Osmanlıların Timur'a Ankara savaşında yenilmesiyle Anadolu'da herhangi bir yönetim mekanizması kalmamış, Anadolu'ya bir başıboşluk hâkim olmuştu. Bu durum haliyle halkı da olumsuz etkiliyor, halkın yiyecek ekmek bulamaz hale gelmesine neden oluyordu.

4.8.2. Kayı Boyunun Anadolu'ya Gelişi

Daha önce de belirtildiği gibi XIII. yüzyılda Anadolu tam bir karışıklık içerisindeydi. Anadolu Selçuklu Devleti'nin son dönemlerinde, Moğolların atadıkları valilerin de halkı zulümle yönetmesi insanları iyice canlarından bezdirmiş, onları tasavvufa yöneltmişti. Özellikle XIII. asır sonunda İlhanlıların Anadolu'daki askerî idaresi günden güne etkisini arttırmış ve ara sıra yapılan şiddetli baskı hareketlerine rağmen, İlhanlılar sağlam bir düzen kuramamıştı. Doğu ve Orta Anadolu'da, bilhassa ticarî ve askerî yollar üzerinde bulunan başlıca merkezlerde İlhanlıların mutlak hâkimiyeti vardı, fakat dağlık sahalarda ve uç bölgelerinde onların bu hâkimiyeti çok nadiren hissediliyordu (Köprülü, 2006: 67).

Görüldüğü gibi, XIII. yüzyıl bir yandan Anadolu'nun Moğol zulmüyle yakılıp, yıkıldığı bir yüzyıl olurken, bir yandan da yeni oluşum ve önemli gelişmelerin yaşandığı bir yüzyıl olmuştur. Özellikle Moğol idaresinin zayıflamasının ardından da Anadolu'daki gruplar bir araya gelerek irili ufaklı beylikleri oluşturmuşlardı. Bu beylikler kimi zaman çeşitli nedenlerle birbirleriyle mücadele etmişler, kimi zaman da birlik olup Bizans'a karşı saldırılarda bulunmuşlardır. Köprülü bu beyliklerin XIV. yüzyılda aniden ortaya çıkmadıklarını, bunların XIII. yüzyılın sonunda İlhanlı idaresinin gevşekliğinden ve müsamahasından istifade ederek yavaş yavaş belirmiş mahalli kuvvetler olduğunu belirtir (Köprülü, 2006: 70).

İznik'in Anadolu Selçuklu Devleti'nin başkenti durumundan çıkmasının ardından, Moğol baskısı altında Selçuklu hâkimiyetinin iyice zayıflaması, özellikle uçlardaki Bizans sınırlarında bu beyliklerin kuruluşu ve gelişimini kolaylaştırmıştır. Uçlarda kurulan bu beylikler şeklen Anadolu Selçuklu Devleti'ne bağlı olmakla beraber, fırsat buldukça onu dinlemiyor, kendi diledikleri şekilde davranıyorlardı. Köprülü, uçlardaki hayât üzerine şu şekilde bir değerlendirmede bulunmuştur: "*Uçlar, yalnız göçebe veya yarım göçebe Türkmen aşiretlerine mahsus yaylak ve kışlaklardan oluşan sahalar değildi. Her aşiretin kendisine mahsus yaylak ve kışlakları olmakla beraber, uçlarda birçok köy, küçük kasaba, hatta mühim noktada küçük sağlam mevkiler vardı. Bütün bunlardan başka, hudutların biraz gerisinde*

sayıca çok olmamakla beraber bazı büyükçe şehirler de vardır ki, Bizanslılardan zaptedilmiş olan bu müdafaalı şehirler, uç beyliklerine merkez vazifesini görüyordu" (Köprülü, 2006: 101).

Anadolu'nun çeşitli yerlerinde ve Bizans sınır uçlarında kurulan bu beyliklerden yukarıda bahsedildiği için bunlara yeniden burada girilmeyecektir. Bu beyliklerin içerisinde bir beylik vardı ki kısa zaman içerisinde büyüyüp gelişecek, dünyaya hükmedecek bir güç haline gelecekti. XIV. yüzyılın başında Anadolu'nun batısına Ertuğrul Bey önderliğinde gelip yerleşen bu topluluk Kayı boyuna mensup Osmanlı Beyliği idi. Osmanlıların aşiret dönemlerinin ilk zamanları, hatta beylik kurdukları dönemlerin tarihî durumları pek karışık olup, eldeki bilgilerin mühim bir kısmı sonradan yazılmış kaynaklara dayanmaktadır.

Osmanlı beyliğinin yayılımı şu aşamalarda gerçekleşmiştir:

1.Yayılma öncelikle konar-göçer Türkmen grupların Bizans'ın deniz kıyısındaki ovalarına mevsimlik hareketiyle başladı.

2.Çoğunlukla kabile kökenli olan gaziler yönetimindeki küçük akıncı grupların ganimet akınları için veya Hristiyan devletlerce paralı asker olarak istihdam edilmesinden dolayı bunların bulundukları yerlerde yoğunlaşma oldu.

3.Eski Selçuklu Devleti'nin uc sınırında kurulan beyliklerde olduğu gibi, topraklar ele geçirilip fethedilen topraklara yerleşme ve ilerleyişe devam etmek için mahalli önderleri kendilerine tabi kılmaya muktedir başarılı komutanların ortaya çıkışıyla yayılma devam etti.

4.Belirli siyasî ve ekonomik hedeflere sahip bu gazi beylerin, Ege ve Balkanlar'da üstünlük için yürütülen bölgesel mücadeleye katılmasıyla savaşçı grupların önceleri belirli hedeflere yöneltilmemiş olan dürtüleri yeni amaçlara odaklandı (İnalcık vd., 2010b: 47). Bu sayede Osmanlı beyliği kısa bir süreç içerisinde yayılımını hızlandırdı.

4.8.3. Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu

4.8.3.1. Osman Bey Dönemi

Osmanlı Devleti, 1300'lü yıllarda Küçük Asya'daki Selçuklu Sultanlığı ile Bizans İmparatorluğu arasındaki sınır boyunda kendini gaza'ya, yani "kutsal savaşa" adamış küçük bir uç beyliği olarak ortaya çıktı. Başlangıçtaki bu gazi uç beyliği karakteri, devletin altı yüz yıllık tarihsel varlığının çeşitli yönlerini, güttüğü dinamik fetih politikasını, temel askeri yapısını, çok çeşitli dinsel, kültürel ve etnik unsurları bağrında toplamayı başaran bir imparatorluk örüntüsü içinde askeri sınıfın egemenliğini derinden etkiledi. Bu değişik unsurların yarattığı toplum, daha önceki İslâm İmparatorluklarının geleneğini izliyorduysa da, en özgün çizgilerinin bazıları doğrudan doğruya Osmanlıların kendi eseriydi (İnalcık, 2000: 47).

Kayıların milâdî dokuzuncu asırdan itibaren Selçuklularla beraber Ceyhun nehri'ni geçerek İran'a geldikleri hakkında tarihçiler hemfikirdir. Bir rivayete göre Ceyhun'u geçen Kayılar, Horasan'da Merv ve Mahan tarafına yerleşmişler ve sonra Moğolların tecavüzleri üzerine yerlerini bırakarak Azerbaycan'a ve Doğu Anadolu'da Ahlat taraflarına gelmişlerdir. Bu kayıtlara göre Kayı boyu Selçuklularla beraber Horasan'a ve Celâleddin Harezmşah ile Azerbaycan'a ve Doğu Anadolu'ya hicret etmişlerdir. Muhtelif rivayetlerin tetkiklerine nazaran Kayıların Harezm kuvvetleri arasında Doğu Anadolu'ya geldikleri düşüncesi kuvvetli olup bu da meşhur ananeye uymaktadır. Tarihî ananelere göre Kayı boyunun bir kısmı I. Alâüddin Keykubad (1219-1236) zamanında Ankara'nın batısındaki Karacadağ taraflarına yerleştirilmiştir. Muhakkak olan bir şey Kayıların bir kısmının XIII. yüzyıl ortalarında Ankara'nın batı kısımlarında bulunmuş, ardından da Söğüt ve Domaniç taraflarını işgal etmiş olmalarıdır (Uzunçarşılı, 1982: 98). Ertuğrul Bey önderliğinde olan Kayı aşireti burada bir süre yaşadı. Ertuğrul Bey ölünce de yerine oğlu Osman Bey geçti. Osman Bey'in boyun başına geçmesine karşı olan amca Dündar Bey, onun aleyhinde faaliyetlerde bulundu. Bu durum anlaşılınca da Osman Bey tarafından ortadan kaldırıldı. Osman Bey başa geçtiğinde Anadolu'da etkin bir siyasi birlik vardı. Bu birlik XIII. yüzyıl Anadolu'sunda da etkin olan Ahilikti. Eskişehir bölgesinde yaşayan Ahi reisi Şeyh Edebali, bölgede itibarlı, sözü geçen kişilerdendi. Osman Bey, Şeyh Edebali'nin kızı Malhon hatunu aldı. Bu sayede

Osman Bey, Ahilerin gücünden yararlanabilecekti. Ahilerin yanı sıra Osman Bey'e yardımcı olan bir diğer kesim ise Türkmen gazilerdi. Özellikle Anadolu'da ilerlemede en büyük rol bu gazilere aittir. Bu gazilere ilişkin Kafadar, iki önemli özelliğe dikkati çekmektedir:

1-Osmanlı kuruluşunda tayin edici bir rol oynayan gaziler, bir vakitler kendilerinden biri, gazi beylerinden biri olan Osman Bey'in ailesi önderliğinde emparyel bir merkezi devletin ortaya çıkmasıyla eninde sonunda yönetici katmanın dışında bırakılan, somut bir toplumsal grubu temsil ediyordu.

2-Bu gaziler, kâfirlere karşı amansız savaşçılar olarak Osmanlı ulemasının sanal yaratıkları değillerdi (Kafadar, 1999: 58).

Osmanlı Devletinin kuruluş aşamasında bu derece etkin bir rol üstlenen Türkmen gazileri, sonraki zamanlarda Osmanlı Devleti'nin değişen yapısı nedeniyle devlet teşkilatından uzaklaştırılmış, Osmanlı daha kozmopolit bir yapıya bürünmüştür.

Osman Bey işte bu Türkmen gazilerin de desteğiyle önce Karacahisar'ı, ardından da Yarhisar ve Bilecik'i ele geçirdi. Buraların alınışından sonra da Turgut Alp Gazi'yi İnegöl üzerine gönderdi ve burayı da gidip teslim aldı. Koyunhisar muharebesinde de Bizans müttefik kuvvetlerini yenilgiye uğrattı. Koyunhisar muharebesi neticesinde Bitinya'nın en maruf şehirlerinden olan Bursa'nın kuzey tarafı hariç olmak üzere üç taraftan yolu kesilmiş oldu. Bunun yanı sıra İzmit yolu da Türklere açılmış oldu (Uzunçarşılı, 1982: 110). Bu zafer Anadolu'da çok büyük ses getirdi. Küçük bir beyliğin koskoca Bizans İmparatorluğuna karşı böyle bir zafer kazanması, Anadolu'nun her yanından gazilerin bu beyliğin hizmetine girmesinde etkili oldu.

1320 yılından sonra Osman Bey rahatsızlanmış, yerini oğlu Orhan Bey'e bırakmıştır.

4.8.3.2. Orhan Bey Dönemi (1320-1360)

Orhan Bey, babası Osman Bey ölmeden önce onun rahatsızlığından dolayı başa geçti. İlk iş olarak da Mudanya'yı ele geçirdi. Gazilerini de çeşitli yönlere fetihlere gönderdi. Bu gazilerden Konur Alp, Akyazı ve Mudurnu'yu aldı. Bir diğer komutan Gazi Abdurrahman da Yalova'yı aldı. Bu fetihlerle Bursa dört koldan kuşatılmıştı. 1326'da Bursa üzerine yürüyen Orhan Bey şehri kuşattı. Şehri teslim etmekten başka bir çaresi olmayan tekfur, 1326 tarihinde şehri Orhan Bey'e teslim etti. Bursa'nın alınışının ardından beyliğin merkezi de buraya nakledildi. İlk akçe de Orhan Bey zamanında Bursa'da basıldı.

Bursa'nın fethinden sonra Orhan Gazi'nin komutanları faaliyetlerine devam ettiler. Gazilerin özellikle Kocaeli ve çevresini alarak İstanbul Boğazı'na kadar yaklaşmaları Bizans'ı telaşa düşürdü. Bizans imparatoru hemen bir ordu hazırlattı ve Orhan Bey'in üzerine yürüdü. İki ordu Pelekanon denilen yerde 1329 yılında karşılaştı. Sıkı bir çarpışmanın ardından Bizans İmparatoru dinlenmek için karargâhına çekildi. İşte tam bu sırada Orhan Bey, ani bir saldırıyla Bizans ordusunu mağlup etmeyi başardı. Bu zaferle İznik de Osmanlı topraklarına katılmış oldu. Osmanlı Devletinin Rumeli'ye geçişi de tam bu süre içerisinde gerçekleşti. Bizans imparatorluğunun tahtına geçen Kantakuzen, tahta geçtikten sonra muhaliflerine karşı Orhan Bey'den yardım istedi ve kızını da Orhan Bey'e verdi. Orhan Bey de Kantakuzen'in istediği yardımı gönderdi. Kantakuzen bu yardım sayesinde tahttaki gücünü sağlamlaştırdı. Orhan Bey'in bu yardımına karşı da Rumeli'deki Çimpe kalesini 1353 yılında Osmanlılara hediye etti. Bu sayede Osmanlılar, ilk kez Rumeli'ye adım atmış oldu. Dahası Osmanlılar için Balkanların yolu da açılmış oldu. Rumeli'ye adım atan ve ilerleyişine devam eden Orhan Bey, önce İzmit'i, ardından da batıda güçlü bir konumda bulunan Karesioğulları beyliğinin bir kısmını ele geçirdi. (Uzunçarşılı, 1982: 137).

Daha sonra Karesi beyliği içerisindeki uyuşmazlıktan yararlanan Orhan Bey, beyliğin tamamını ele geçirdi. Zaten Karesi Beyi Aclan Bey'in ölümünden sonra hükümdarlığa geçmiş olanlardan halk hoşnut olmadığı için Orhan'ın hizmetine girmeyi yeğliyorlardı. Osmanlı hizmetine giren Karesioğulları beyliği'nin gazileri,

denizlerde kısa süre içinde başarılar kazanmaya başlamışlardı. Çanakkale boğazına da hâkim olan Osmanlılar için Avrupa'ya geçmek sadece zaman sorunuydu. Ve artık Osmanlılar yönlerini yavaş yavaş Avrupa'ya çevirmeye başlamışlardı (Mantran vd., 1989: 25-26).

Orhan Bey zamanında ele geçirilen yerlere Türkmenlerin yerleştirilmesi kısa zamanda buraların Türk yurdu haline gelmesini sağlıyordu. Bu sayede Avrupa içlerine doğru ilerlemeye koyulan Osmanlı, bu Türkmenler sayesinde de arkalarında bıraktıkları yerleri güvence altına alıyorlardı.

Küçük bir beylik olan Osmanlı'nın bu kısa zaman dilimi içerisinde gelişmesinde gazâ ülküsü önemli bir etmendir. Sınır beylikleri toplumunun kültürü, sürekli gazâ ve Dârülislâm'ın bütün dünyayı kapsayana dek sürekli yayılması ülküleriyle kuşatılmıştı. Gazâ her türlü girişim ve özveri için esin kaynağı olan dini bir ödevdi. Sınır toplumunda bütün toplumsal erdemler gazâ ülküsüyle uyumluydu. Gazilerin korkunç akınlarının ardından, dinî yasaları ve hoşgörü güvenceleriyle, İslâm devletinin koruyucu yönetimi gelirdi. Ayrıca köylünün bir vergi kaynağı olarak korunması, hem Ortadoğu devletinin geleneksel bir tutumu, hem de hoşgörülü davranmayı yüreklendiren bir politika idi. Böylece Osmanlı Devleti, Ortodoks Hristiyan Balkanlar'la Müslüman Anadolu'yu, bütün inanç ve ırklara birmişlercesine davranan, gerçek bir "Sınır İmparatorluğu", egemenlik şemsiyesi olarak gelişiyordu (İnalcık, 2006: 12-13).

Osmanlı Beyliği'nin kısa zaman içerisinde yükselmesini Sander şu nedenlere bağlamıştır:

- Osmanlı Beyliği'nin kısa zaman içerisinde yükselmesinde öncelikle ilk olarak coğrafya öğesi etkendir. Osmanlılar Bizans'la, yani Hristiyan dünya ile sınırdaş bir yerde kurulmuşlar, bunun sonucu olarak da beylik, kısa bir zaman dilimi içerisinde kâfire karşı Müslüman davasını yürüten bir Gazi İmparatorluğu haline gelerek Müslüman dünyasında da büyük bir prestij sağlamış, destek görmüştü.

- İkinci olarak, devletin kurucusu Osman Bey'in askerî fetihlerin meyvelerini etkin bir siyasal yapı biçimine dönüştürmesindeki başarısı, Osmanlı Beyliği'ni öteki Anadolu Beyliklerinden ayıran önemli bir üstünlük idi.

- Üçüncü neden ise, daha önceki Arapların fetihlerinin yarattığı imgenin aksine Osmanlıların düşmanlarına, yani Hristiyan Avrupa halklarına dinsel bağnazlıktan uzak bir biçimde bakmalarıydı.

- Osmanlıların kısa zaman içerisinde gelişmelerinde bir diğer etken ise – coğrafya ile de ilişkili olarak- dört büyük uygarlığın, dört büyük askerî ve siyasal gücün bıraktığı, boşluğun ortasında kuruldular ve dolayısıyla bu dört güç boşluğunun tam sınırlarının içini dolduracak kadar genişleyecekleri, en az onların gücüne erişebilecek bir devlet kuracakları, belki de daha başlangıcından belliydi. Roma İmparatorluğu'nun yıkılmasından doğan boşluğu Bizans, Arap devletlerinin yıkılmasından doğan boşluğu da Selçuklular doldurmuştu. Şimdi Selçukluların ve Bizanslıların yıkılmasından doğan geniş güç boşluğunu ise Osmanlılar dolduracaktı (Sander, 1993: 30-31).

Orhan Bey zamanında Osmanlılar artık beylik sürecinden devlet kurumuna geçmiş, ilk para bu dönemde basılmıştı. Orhan Bey, siyasal ve askerî amaçlarını, savaşçı yeteneklerinden çok, bir diplomatın becerikliliğe ile gerçekleştirmişti. Babası Osman Bey'in çevresine topladığı halkı bir devlet çerçevesi içinde örgütleyen Orhan Bey, Avrupa'ya salt güç yoluyla, yani askerî gücünü doğrudan kullanarak değil, bu gücü bir pazarlık öğesi haline getirerek, dolaylı bir biçimde ve dönemin koşulları ile karşılaştırıldığında, modern bir ordu ile geçmişti. İşte Osmanlı Devleti Avrupa'da bu sağlam temeller üzerine oturmuştu (Sander, 1993: 38-39).

Bu dönemde artık Bizans ile daha resmi devlet ilişkileri kurulmaya başlanmış, Osmanlılar kimi zaman Bizans'a akınlar yapmışlar, kimi zaman da en sıkıştıkları zamanlarda Bizans'ın yardımına koşmuşlardı. 1360 yılında Orhan Bey'in ölümüyle artık devletin başına oğlu I.Murad geçecekti.

4.8.3.3. I. Murad Dönemi (1360-1389)

Orhan Bey döneminde devletin temelleri atılmış, Bursa ve İznik ele geçirilmiş, ardından da Çanakkale ve civarına hâkim olunmuştu. Bu dönemde aynı zamanda Bizans İmparatoruna yapılan yardım neticesinde Çimpe kalesine yerleşilmiş, bu sayede Rumeli'ye adım atılmıştı. Artık Osmanlılar batıya yönelecek, fetih hareketlerini Balkanlar'a yayacaktı.

Orhan Bey'in 1360 yılında ölümüyle yerine oğlu I.Murad geçti. I.Murad tahta oturduğunda 36 yaşındaydı. I.Murad ilk iş olarak 1361 yılında Edirne üzerine yürüdü ve burayı ele geçirdi. Edirne de tıpkı Bursa gibi kısa zamanda Osmanlı mimarisiyle donatıldı ve Anadolu'dan getirilen Türkmenler buraya yerleştirildi. 1362 yılında da Ankara üzerine yürüyen Sultan I.Murad'a karşı direnemeyen Ahiler, şehri Osmanlılara teslim etmek zorunda kaldılar. I.Murad'ın hükümdarlık döneminde hızla genişleyen Osmanlı Devleti'nde bir geçim kapısı elde etmek, gâziler ve Anadolulu yerleşimciler için çekici bir fırsattı.

Anadolu'da bu şekilde faaliyetlere girişen Osmanlılar, bir diğer yandan da Balkanlarda fetihleri hızlandırmıştı. I.Murad devletin sınırlarını çok kısa bir zaman dilimi içerisinde Balkan yarımadasını kapsayacak şekilde genişletmiş ve yaklâşık 500 yıl hüküm sürecek büyük devletin temellerini atmıştı.

Osmanlı Devleti'nin Balkanlar'da ilerlemesi, Batı'da çöküşle aynı zamana rastladı. Esnek olmayan ve canlılığını yitiren Avrupa toplumu çökmek üzereydi. Köylü, toprak sahiplerine; işçi ise tüccarlara başkaldırıyordu. Veba yani Avrupa'daki adıyla "Kara Ölüm" Güney ve Batı Avrupa'yı mahvetmişti. Başlangıcı bu döneme rastlayan büyük coğrafi keşifler ise Avrupa'nın geriye kalan enerjisini, Avrupa'nın Osmanlıların ilerlemekte oldukları doğusundan, Atlantik Okyanusu'nun ötesine döndürmüştü (Sander, 1993: 39-40).

Osmanlıların Balkanlar'daki ilerleyişine engel olmak için Papa harekete geçtiyse de Katolik ve Ortodoks kiliseleri arasındaki düşmanlık bir Hristiyan birliğinin oluşmasına engel oluyordu. Balkanlar'da ilerleyişe geçen I.Murad, bu

bölgelerdeki farklı dinden ve milletten halkı bir arada tutmanın zor olacağını anladı. İlk önlem olarak bölge halkına hoşgörüyle yaklaşıldı, kimsenin inançlarına karışılmadı. Yine I.Murad'ın aldığı bir diğer önlem de Yeniçeriliği geliştirerek yeniçeriliğe ele geçirilen yerlerdeki kimsesiz Hristiyan çocuklarını almasıydı. Ele geçirilen yerlerdeki kimsesiz çocuklar, öncelikle eğitime alınıyorlar, daha sonra bunların ihtida etmeleri sağlanıyordu. I.Murad, özellikle fethettiği bölgelerdeki askerî güçlerin başındaki komutanlara da Yeniçeri birlikleri içerisinde önemli görevler veriyordu. Bu sayede onların da güçlerinden ve tecrübelerinden yararlanılıyordu (Sander, 1993: 39-40).

Bu arada Trakya bölgesinde öncelikle Edirne'nin, ardından da Filibe'nin alınması, Sırpları ve Macarları telaşlandırmıştı. Bu esnada Filibe'yi Türklere teslim eden ve Sırbistan'a dönmüş olan kale kumandanı, Sırp kralına giderek Osmanlıların çok küçük bir askeri birlikle Filibe'yi ele geçirdiği, karşı taarruzda bulunulursa, Osmanlı'nın Filibe'den hatta ve hatta Trakya'dan atılabileceğini söylemesi Sırpları, Macarları ve Bulgarları birlikte bir ordu kurmaya sevk etti. Yukarı Makedonya'da Sırplar, Boşnaklar, Macarlar ve Bulgarlar ile müttefiklerden oluşan ordu süratle Edirne üzerine yürüdü. Sultan I.Murad tam o sırada Bursa'da bulunuyordu. Ordu kumandanı Lala Şahin Paşa bir taraftan I.Murad'a haber verdi, diğer taraftan da müttefik kuvvetlerin durumunu öğrenmek amacıyla Hacı İlbeyi kumandasında bir keşif birliği gönderdi. Hacı İlbeyi, düşmana Meriç nehrini geçtikten sonra yetişti. Bir gece yarısı düşman kuvvetlerinin başıboşluğu ve sarhoşluğundan yararlanan Hacı İlbeyi ani bir baskınla 1364 yılında onları yenilgiye uğrattı. Edirne'nin batısında Meriç nehri önünde olan bu savaş Osmanlı tarihinde Sırpsındığı adıyla geçer. Bu muharebede elde edilen başarı Rumeli'de Türklerin süratle ilerlemelerine vesile oldu. Daha sonra I.Murad güvenlik nedeniyle devletin merkezini Bursa'dan Edirne'ye nakletti (Uzunçarşılı, 1982: 167-170).

Sırp Sındığı zaferinden sonra Tuna ve Adriyatik taraflarına doğru fetihler kolaylaştı. Teselya ve Makedonya'ya kadar olan topraklar ile Dedeağaç, Gümülcine, Kavala, Drama, Samakov gibi merkezler Osmanlılara geçti. Bu fetihler üzerine, Sırbistan, Bulgaristan, Romanya kuvvetleri birleşerek Osmanlı'ya geri adım attırmak

istediler. Bu müttefik orduyu da I.Murad, Çirmen savaşında yenilgiye uğrattı. Çirmen zaferiyle de Manastır, Niş, Sofya, Görice, Ohri, Debre, Tırnova, Lofca, Plevne, Ziştovi, Ruscuk, Tutrakan, Silistre gibi merkezler ele geçirildi. 1372 yılında Sırbistan Krallığı Osmanlı hâkimiyetini tanıdı. 1388'de de Teselya alındı (Öztuna, 2004: 25).

Balkanlardaki bu başarıların ardından Sultan I.Murad yeniden Anadolu'ya yöneldi. Dönemin Ortadoğu kaynakları, Sultan I.Murad'ı bütün uç beyliklerinin beyi olarak betimler. Osmanlılar, bu nedenle Germiyan Beyliği'nin başkenti Kütahya ile önemli bir bölümünü ve daha güneydeki Hamidili'ni ele geçirmekte büyük bir güçlük çekmemişlerdir. Ancak bu gibi saldırı eylemlerini Germiyanlı arazisini Şehzade Bayezit'in çeyizi olarak kabul ettikleri, Hamidili topraklarını ise satın aldıkları yollu iddialar ileri sürerek, her zaman meşrulaştırmaya çaba göstermişlerdi (İnalcık, 2006: 20).

Hamidili'nin ilhakı Karaman başkenti için ciddi bir tehdit oluşturmuştu. 1387 yılındaki Karamanlı saldırısını Sultan I.Murad Bizans İmparatorluğu'ndan ve Sırp beylerinden aldığı yardımların da katkısıyla püskürtmeyi başarmış, Karamanoğulları'nı kesin bir yenilgiye uğratmıştı. Karamanoğlu Alâüddin Bey Konya kalesine kaçtı, bir süre sonra da gelip kayınpederi I.Murad'dan özür diledi. Bu dönemde Rumeli'nin de karışıklığını dikkate alan I.Murad, Alâüddin Bey ile anlaştı. Bu yenilgi neticesinde, Çandaroğulları ve Hamitoğulları Osmanlıları kendi efendileri olarak tanımışlardır. Osmanlılara sadece Sivas'taki Eretna hanedanı hükümdarı Kadı Burhaneddin karşı koymuş, onların İpek yolu için de önemli bir kent olan Amasya'ya kadar yayılmalarına da engel olmuştu (İnalcık, 2006: 20).

Anadolu'da kısmen birliği sağlayan I.Murad, yeniden Balkanlara yöneldi, saltanatının son yılında Kosova seferine çıktı. Bu seferinde Anadolu Beyliklerinden istemiş olduğu kuvvetleri de beraberinde götürmüştü. Bunlardan başka Makedonya'da bulunan ve Osmanlı himayesini kabul etmiş olan Sırp beyleri ile Dobriçe'deki Tatarların beyi Saraç Bey ve Köstendil prensi Konstantin de askerleriyle padişahın ordusuna dâhil oldular. Bir müddet evvel hacca giden Gazi

Evrenuz Bey'in de orduya katılmasıyla Osmanlı ordusunun maneviyatı arttı (Uzunçarşılı, 1982: 253). Sırplar, I.Murad'ın planını ve askerinin durumunu öğrenmek için bir elçi gönderilmesine karar verdiler. Bunu öğrenen I.Murad ordusuyla harekete geçip Kiçi Morova'nın dar dağ eteğinden Kosova ovasına indi ve ovada Gümüşhisar önünde ordugâhını kurdu. Osmanlılar ile müttefik haçlı birlikleri Kosova'da karşılaştılar. Başlangıçta Osmanlı ordusunun sol kolu çöktü, fakat sağ kolda bulunan Yıldırım Bayezid'in büyük gayretleri sonucunda zafer kazanıldı. I.Murad birkaç askeriyle savaş alanını gezerken Sırplı esir Miloş Kobiloviç tarafından şehit edildi. Bu haber İstanbul'da ve Avrupa'da sevinçle karşılandı ve zafer kazanıldığı zannedildi. Hatta günümüzde de I.Kosova harbi Sırplar için millî bir destan sayılmaktadır. Halbuki durum tam tersineydi. Şehzade I.Bayezid, babasının vasiyetiyle hemen savaş alanında tahta geçti (İnalcık, 1992: 232).

I.Murad, Osmanlı İmparatorluğu'nun ilk büyük sultanı sayılabilir. Bir kuşak gibi kısa bir dönemde, atalarının kurduğu devleti Avrupa'da söz sahibi bir İmparatorluk haline dönüştürdü. Daha sonraki tarihlerde Fatih ve Kanunî gibi sultanların genişletecekleri sağlam bir temel kurdu. I.Murad, iyi bir savaşçı olmakla birlikte, asıl yeteneği barış sanatındaydı ve büyük bir siyasal zekâya sahipti. Yeni ele geçirilen Hristiyan topraklarının geleceği konusundaki temel düşüncesi, yöredeki ekonomik ve toplumsal yaşamın en az zarar görerek devletin sınırları içine alınması, yani temel yapı bozulmadan bütünleşme ve özümlemenin sağlanmasıydı. Bu Hristiyan Avrupa topraklarına, Osmanlı hükümet geleneğinin tam anlamıyla uymadığının bilincinde olarak, zamana, yere ve geleneklere göre yeni hükümet biçimlerinin geliştirilmesi gerektiğini düşünmekteydi. Hristiyanlara karşı hoşgörülü davrandı ve Yeniçeriler haricinde zorla din değiştirtmedi. I.Murad böylesine bir özümleme süreci ile uzun yıllar sağlıklı bir biçimde işleyecek olan çok ırklı, çok dinli ve çok dilli bir imparatorluk kuran hükümdar olmuştur (Sander, 1993: 42-43).

4.9. XIV. YÜZYILDA ANADOLU'DA SOSYAL VE KÜLTÜREL DURUM

Daha önce de bahsettiğimiz gibi Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslâmlaşması aynı yüzyıla rastlamaktaydı. Özellikle 1071 Malazgirt zaferiyle Anadolu'ya Selçuklu ordularının yanı sıra göçebe Türkmenler de gelmişti. Anadolu'ya gelen bu Türkmenlerin İslâmiyeti benimsemelerinin üzerinden çok da fazla zaman geçmemişti. Bunlar arasında halâ eski Türk dini Şamanlığın etkilerini koruyanlar bulunduğu gibi, İslâmiyetten önce kabul etmiş oldukları Budizm, Maniheizm ve hatta Hristiyanlık gibi dinlerin izlerini saklayanlar da vardı. İşte tüm bu yorumların arasında Sünni İslamiyet anlayışının yanı sıra Şii-Bâtıni bir anlayışın da yer aldığı görünmekteydi (Akşin vd., tarihsiz: 209).

Türkmen babalarının temsil ettiği anlayış XIII. yüzyılın başında Moğol zulmünden kaçıp Anadolu'ya gelen Türk dervişleriyle iyice güçlendi. XIII. yüzyılda Anadolu'daki sosyal ve kültürel durumdan bahsederken yüzyılın sonlarına doğru Anadolu'da Babaî ve Mevlevî hareketlerin etkinliğinden daha önce söz etmiştik. İşte Osmanlı Devleti'nin kurulduğu bu dönem olan XIII. yüzyılın sonu, XIV. yüzyılın başlarında bu tarikatlar Anadolu'da en faâl dönemlerini yaşıyorlardı ve buralardaki mevcut beylikler üzerinde nüfuzlarını gösterdiler (Uzunçarşılı, 1982: 530). Beyliklerden bu şekilde destek ve himaye gören tarikatlar, Anadolu'da hızla yayılmışlardır.

XIII. yüzyıl sonu, XIV. yüzyılın başlarında Anadolu'da siyasî yönetim, yavaş yavaş Osmanlıların eline geçmeye başlamıştı. Kuruluş yıllarının Osmanlı hükümdarları, genel olarak sünnî anlayışı benimsemiş olmalarına rağmen, bu anlayış dışında kalan diğer dinsel yorum ve akımları da hoşgörüyle karşılamışlardır. Bu durumun sonucu olarak Anadolu'da, medreseden yetişenlerin temsil ettiği anlayıştan başka, değişik bazı dinsel yorum ve anlayışları savunan dervişlerin çevrelerine kümelendikleri Bektaşîlik, Mevlevîlik, Bayramîlik ve diğer birtakım Türk tarikatları kurulma, gelişme ve yayılma olanağı bulmuşlardı. Bu hoşgörü anlayışına rağmen kimi zaman sünnî görüşe aykırı fikirler öne süren tarikatların bazı ileri gelenleri öldürülmüşlerdir (Akşin vd., tarihsiz: 210).

Osmanlı beyliği kurulurken tarikatların Anadolu'daki etkileri de yavaş yavaş artmaktaydı. Osmanlılar bu dönemde Anadolu'da etkisini hissettiren bir grup olan ahilerden ve onların reislerinden yararlanmışlardı. Özellikle beyliğin kurucusu Osman Bey'in, Ahi şeyhi Şeyh Edebalı'nın kızıyla evlenmesi Osmanlı üzerinde Ahilerin desteğini arttırmıştı. Osman Bey mübarek günlerde Edebâli'nin Bilecik'teki tekkesine giderek dinî ve idarî konularda onun düşüncelerine de başvururdu. Bu sayede Osmanlı, daha kuruluşundan itibaren Anadolu'da birliği sağlamak adına, kendine önemli bir müttefik edinmişti.

Ahiler hakkında tarihi bilgilerin bulunduğu ilk kaynak, daha önce de belirtildiği gibi İbn-i Batuta'nın kaleme aldığı Seyahatnâmesidir. Ahilerin bulundukları yerin yönetiminde önemli ölçüde nüfuz ve katkıları bulunduğu bir gerçektir. Ahmet Yaşar Ocak, Ahiliğin esas itibariyle kökünün Zerdüşt öncesi İran'ın sosyal protestolardan kaynaklanan genç erkek teşkilatlarıyla bağlantılı olarak Fars kültürünün hâkim olduğu çevrelerde filizlenmiş bir teşkilat olduğunu belirtir. Ona göre, bu eski Fars geleneği, İslâmî dönemde Horasan tasavvuf anlayışıyla birleşerek, esasını diğerkâmlık, paylaşma, ihtiyacı olanlara yardım etmenin oluşturduğu fütüvvet düşüncesini doğurdu. Ocak, bu düşüncenin akabinde ahiliğin İslâm ortaçağında ilk olarak İran'da geliştiğini, XIII. yüzyıldan itibaren de Anadolu'ya girdiğini belirtir (Ocak, 2002: 437). Fakat İbn-i Batuta Seyahatnâme'sinde Ahiliği, dünyanın başka hiçbir yerinde eşi, benzeri bulunmayan bir cemiyet olarak görmesi de dikkat çekicidir (Batuta, 2005: 204). Ahilik, XIV. yüzyıldan itibaren artık köylere kadar yayıldı. Osmanlı yöneticileri de beyliğin teşekkülünden itibaren -Osman Gazi'nin Ahi Şeyhi Şeyh Edebalı'nın kızıyla evlenmesiyle- bu ekonomik ve toplumsal güçten etkin bir şekilde yararlandılar.

Bu yüzyılda Ahilerin yanı sıra daha önce de belirttiğimiz gibi özellikle bazı tarikatların Anadolu'daki sosyal ve kültürel yaşam üzerinde etkisi hissedilir derecede artmıştı. Keza Ömer Lütfi Barkan da Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda bu tarikatların ve zaviyelerin çok önemli misyonlar üstlenen müesseseler olduklarını vurgulamıştır (Barkan, 1942: 279-304). XIII. yüzyıl sonu, XIV. yüzyıl başlarında Osmanlı'nın kurulduğu ilk yıllarda Anadolu'da etkin olan mutasavvıflar arasında Muhyiddin

Arabî, Sadreddin Konevî, Fahreddin-i Irakî, Müeyyiddin Cendî, Saîdüddin Fergânî, Seyyid Burhâneddin Muhakkık-ı Tırmizî, Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, Evhadüddin Kirmânî, Necmeddin-i Dâye, Hacı Bektâş-ı Velî, Yunus Emre gibi değişik tarikatlara mensup ünlü şahsiyetler vardı (Öngören, 2007: 543).

Yine XIV. yüzyıl Anadolu'sunun toplumsal ve kültürel yaşamında etkin rol oynayan tarikatların başında gelen Mevlevîlik, Mevlana Celâleddin-i Rûmî'nin ölümünün sonra oğlu Sultan Veled ve torunu Ulu Arif Çelebi zamanında kuruldu, gelişmeye başladı; bir tarikat halini alarak âyin ve erkânıyla oluştu. Bugüne kadar elde edilen sonuçlara bakıldığında, Mevlevîlik asıl XIV. yüzyılda Ulu Arif Çelebi'nin şahsi gayretleri, İlhanlı yöneticileri ve Anadolu'nun muhtelif yerlerinde teşekkül eden Türkmen beyliklerinin idare çevreleriyle olan ilişkileri sayesinde hemen bütün Anadolu'ya yayılmış, Moğol başkenti Sultaniye'ye kadar gitmişti. Özellikle XIV. yüzyılda yalnız büyük kültür merkezlerinde tekkeler açan ve mahalli otoritelerin yahut aydın çevrelerin ilgisini çeken Mevlevîlik, XV. yüzyılın başından itibaren köylere kadar bile ulaşmıştı (Ocak, 2002: 436). Mevlevîlik hakkında daha önce bilgi verildiği için burada ayrıca yeniden girilmeyecektir.

XIV. yüzyıl Anadolu'sunun toplumsal yaşamında etkisini sürdüren şahsiyetlerden biri de Yunus Emre'ydi. Yunus Emre, yukarıda ismi geçen şahsiyetlere nazaran sosyo-ekonomik ve kültürel bakımdan hayli farklı bir çevreye; yani daha çok, yarı göçebe Türkmen boylarının oluşturduğu kırsal kesime mensup bir sûfîdir. Ona tam anlamıyla bir Türkmen mutasavvıfı denebilir. Horasan Melâmetiyyesi'nin tasavvuf telakkilerini özümsemiş ve bunları terennüm eden kalender-meşrep bir sûfî olduğu için sürekli gezip dolaşması, değişik yerlerde yaşaması sebebiyle, doğup öldüğü ve yetiştiği yer hakkında uzun münakaşalar yapılmış olan bu büyük Türkmen şeyhi, Anadolu'da bir bakıma Ahmed-i Yesevî'nin tasavvuf düşüncesinin takipçisi sayılabilir. Gerçi fiilen Yesevîlik ile bir bağlantısı bilinmemektedir; ama, gerek kullandığı nazım biçimi gerekse tasavvufî telakkileri itibariyle Ahmed-i Yesevî geleneğinin bir devamı gibi görülmemesi için de sebep yoktur (Ocak, 2002: 436).

XIV. yüzyılda özellikle Osmanlı'nın kuruluşunda etkin olan zümrelerden biri de Anadolu abdalları olarak da adlandırılan Türkmen kitleleri arasında faaliyet gösteren dervişlerin oluşturduğu bir gruptu. Abdal veya baba olarak da anılan bu dervişlere Horasan Erenleri de denmekteydi. İşte bu Horasan Erenlerinin Osmanlı'nın kuruluş dönemindeki bu etkin rolü zamanla geçmiş, bunlardan olan kişiler bir bir yönetimden uzaklaştırılmaya başlamışlardı. Özellikle I.Murad döneminden itibaren bu gaziler devlete küstürülmüş, yönetimden uzaklaştırılmıştır.

XIV. yüzyılın ikinci yarısında, yani İlhanlı İmparatorluğu'nun yıkılmasından sonra İran geniş çaplı bir takım dinî hareketlere sahne olmuştur. Olcayto'nun ölümünden sonra İran'da yeniden güçlenen Sünnîlikle, Şiî çevreler arasında yeni bir mücadele devri başladı. Serbedarlar zamanında şiddetle süren ve tesirlerini Hurûfîliğin çıkışına kadar götüren Şeyh Hasan Cevrî'nin başlattığı Şiî hareketini önemli bir misal olarak burada belirtmeliyiz (Ocak, 2002: 434).

XIV. asır göçebe Türklerin bir daha geri dönmemek üzere geldikleri Anadolu topraklarına sağlam adımlarla bastıkları, Türkçenin de özellikle sanat eserlerinde artık belirli bir şuurla kullanılmaya başladığı dönem olmuştur. XIV. yüzyılda da tıpkı XIII. yüzyılda olduğu gibi Anadolu'daki İslamlaşma süreci devam eder. Bu sürecin aynını artık Rumeli de yaşayacaktır. Özellikle milli ve manevî güçlerini tekkeler çevresinden alan alp-erenlerin oluşturdukları Gaziyân-ı Rum, Abdalân-ı Rum, Ahiyân-ı Rum, Bacıyân-ı Rum teşkilatları sayesinde Anadolu ve Rumeli'deki İslamlaşma hızlanmıştır.

XIV. yüzyılda Anadolu'da ve Rumeli'de yayılan İslamlaşma ve Türkleşme olayı, bu asırda daha büyük bir kuvvetle devam ediyordu. İktisadî sebepler, mağlup Hristiyanlardan bir kısmının İslâmlığı kabulü ile neticelendiği gibi, devşirme usûlü harplerde ve akınlarda elde edilen esirler de İslâmı kabule yöneliyorlardı (Köprülü, 2003a: 367).

4.10. XIV. YÜZYILDA DİVAN ŞİİRİYLE HALK ŞİİRİ ARASINDAKİ ETKİLEŞİM

İslâmiyetin kabulüyle birlikte Türk edebiyatında da yoğun bir Arap ve Fars etkisi hissedilmeye başladı. Özellikle Büyük Selçukluların devlet yönetiminde İran kültür ve edebiyatını örnek almaları, hatta bu edebiyatı teşvik etmeleri bu etkinin derecesini arttırdı. Fakat bu durum Selçukluların yıkılması ve XIII. Yüzyılda Anadolu'da beyliklerin kurulmasıyla değişmeye başladı. Çünkü beyliklerin başlarındaki beyler Arap ve Fars dillerini bilmiyorlardı. Bu nedenle beyliklerin başındaki beyler, Türk dilinin gelişmesi için her türlü yardım ve desteği verdiler. Bundan sonra Anadolu'da artık yoğun bir tercüme faaliyeti başladı. Özellikle dinî ve tasavvufî eserlerin başında gelen, Mevlânâ'nın Farsça kaleme aldığı Mesnevî'si Türkçeye çevrilmeye başlandı (Genç, 2005: 249). Buna benzer ahlâki öğütler veren eserler de yazılmaya başlandı.

XIII. yüzyılda hem Divan Şiirinde, hem de Halk Şiirinde ortak hususlar göze çarpmaktadır. Bunların başında her iki şiirde de Kur'an'daki âyet ve hadislerden, dinî ve tasavvufî terimlerden yararlanmak gelir. Özellikle Divan Şiiri'nde bu konular mazmunlar vasıtasıyla işlenir. Hem Divan Şiiri'nde hem de Halk Şiiri'nde İslâmi menkıbeler zaman zaman şairlerce şiirlerinde kullanılır.

Bunun haricinde her iki şiirde de nazım birimi olarak dörtlüklerden yararlanılmıştır. Halk şiiri özellikle XIII. yüzyılda Yunus Emre ile altın çağını yaşamaya başlamış, ardından da onun takipçilerince gelişimini sürdürmüştür. Öyle ki artık Yunus tarzı söyleyiş, onun takipçilerince ideal söyleyiş olmuştur. Yunus'tan sonra yetişen âşıklar onun söyleyişinin yanı sıra Yunus ya da Emre isimlerinden birini de tercih etmişlerdir.

Türkçe eser vermeyi şuurlu şekilde isteyen ve bunu gerçekleştirmeye çalışan şairler Yunus Emre'nin ardından Anadolu'da milli bir edebiyat çağının açılmasını sağlamışlardır. Bu etkiyle Âşık Paşa, Gülşehri, Şeyhoğlu Mustafa, Eflâki eserlerinde mümkün olduğunca Türk dili ve kültürüne yer vermiş, milli edebiyat çağının

açılmasına adeta öncülük etmişlerdir (Kartal, 2006: 468). Âşık Paşa hakkında XV. yüzyıl başlığı altında bilgi verileceği için burada girilmeyecektir.

GÜLŞEHRİ

Bu dönem dikkat çeken şairlerden biri olan Gülşehri, Kırşehir'in Gülşehir kasabasından olduğu için Gülşehri adını almıştır. Hayatı hakkında elde fazla bilgi bulunmamakla birlikte pek çok kaynakta adı Ahmed Gülşehri olarak geçer, ancak Mantıku't-Tayr'daki beyitlerden, gerçek adının Süleyman olduğu anlaşılmaktadır (Güzel, 2006: 382). Devrindeki pek çok şairin, Türkçenin Arapça ve Farsçaya oranla kaba ve ifade bakımından yeteneksiz olduğu yolundaki görüşlerinin aksine fikir yürütenlerin başında Gülşehri gelir. O, Ferîdüddin Attâr'ın Mantıku't-Tayr'ını Türkçeye aktarırken sıradan bir tercüme yapmak yerine, Türkçenin bütün imkânlarını kullanarak âdeta orijinal bir eser ortaya koyduğunu ve Türk dilinde daha önce bu kadar güzel bir eserin oluşturulmadığını söylemesi onun idealist bir kişi olduğunu gösterir. Bunun yanı sıra eserleri didaktik ve sufîyâne bir mahiyet taşıdığı halde dilinin sade, temiz, üslûbunun itinalı ve canlı, nazmının ise devrine göre oldukça pürüzsüz oluşu, onun Yunus Emre'den sonra duyguca kuvvetli olduğu kadar, usta bir şair olduğunu da gösterir (Özkan, 1996: 250).

Eserlerinden, din ve tasavvufun yanında, mantık, felsefe gibi akli ilimlere de vakıf olduğu anlaşılan Gülşehri, emir ve vezirlerin saygı duyduğu bir kişidir. Sa'dî, Attâr, Senâyi, Nizâmî ve özellikle Mevlânâ'nın etkisinde kalmıştır.

Gülşehri'nin eserleri şunlardır:

Mantıku't-Tayr: Feridü'ddîn-i Attar'ın Mantıku't-Tayr adlı eserinden esinlenmiş, eserini hem bu eseri tercüme ederek, hem de ona eklemeler yaparak oluşturmuş, Türk diline bu yapıtı kazandırmıştır. Müjgan Cunbur 1952 yılında Mantıku't-Tayr'ın beş yazma nüshasını karşılaştırarak hazırladığı doktora teziyle eseri bilim alemine tanıtmıştır.

Feleknâme: Konusu tasavvuf olan bu eser, Farsça yazılmış, eser yazılırken Kur'ân-ı Kerim'den ve Mevlânâ'nın mesnevîsinden istifade edilmiştir.

Aruz Risâlesi: Eser Farsça olup 16 varaktır.

Kerâmât-ı Ahî Evren: 167 beyit olan eser Türkçe bir mesnevîdir.

Kudûrî Tercümesi: Bu eser henüz ele geçmemiştir. Ancak Gülşehri bu Mantıku't-Tayr adlı eseri Kudûrî'ye rağmen Türkçeye çevirdiğini ifade eder.

Şiirleri: Gülşehri'nin üç şiirine Eğirdirli Hacı Kemal, Câmiün-Nezâir adlı nazire mecmuasında, bir şiirine Ömer b. Mezid Mecmuatü'n-Nezâir'inde, iki gazeline Kerâmât-ı Ahî Evren'de, bir gazeline de Mantıku't-Tayr'da rastlanmaktadır (Güzel, 2006: 386).

ŞEYHOĞLU MUSTAFA

Bu dönem dikkati çeken şairlerden biri de Şeyhoğlu Mustafa'dır. Asıl adı Şeyhoğlu Sadreddin Mustafa olup Germiyan'da doğmuş ve yetişmiştir. Devrinde verimli bir nasir ve şair olarak tanınan Şeyhoğlu Mustafa, zayıf lirizmine rağmen üslûp ve tekniği bakımından kusursuz bir şairdir (Genç, 2005: 258). Devlet dairelerinde memurluk da yapan Şeyhoğlu Mustafa'nın 1409 yılında öldüğü tahmin edilmektedir.

Eserleri şunlardır:

Hurşid-nâme: En meşhur eseri olan Hurşid-nâme Germiyanoğlu Süleyman Şah adına yazılmış, ancak onun ölümü üzerine Yıldırım Bayezid'e sunulmuştur. 7640 beyit olan mesnevi, aruzun mefâ'îlün/ mefâ'îlün/fe'ûlün kalıbıyla yazılmıştır. Eserde Şeyhoğlu Mustafa, Türkçenin kaba ve işlenmemiş bir dil olduğunu, diğer diller arasında tanınmadığını dile getirir. Aslında bu ifadeye dikkat edildiğinde Şeyhoğlu Mustafa, Türkçeyi hor görmemekte aksine kendi yaptığı için önemine dikkati çekmektedir. O, eserde Anadolu insanının Türkçe konuşması nedeniyle eserini Türkçe yazdığını belirtir. Eserde anlatım, atasözleri ve deyimlerle güçlendirilmiştir (Mengi, 1999: 82).

Şeyhoğlu Mustafa eserinde hayattan ve devlet idaresinden bahsetmiş, sultana devlet idaresine yönelik nasihatlarda bulunmuş, fikirlerini de ayet ve hadislerle desteklemiştir (Şentürk, 2004: 145). Eserleri şunlardır:

Marzuban-nâme: Kelile ve Dimne örnek alınarak hayvanların dilinden ahlâk ve siyaset üzerine yazılmış hikâyeleri kapsayan eser, XIII. yüzyıl yazarlarından Sa'deddin b.el-Varâninî'nin eserinin Türkçeye tercümesidir (Genç, 2005: 258).

Kâbus-nâme Tercümesi: Kâbus-nâme'nin Türkçe'ye yedi çevirisi yapılmıştır. Bu çevirilerden birisi de Şeyhoğlu Mustafa'ya aittir. Bu çeviriler içerisinde en dikkati çeken çeviri Mercümek Ahmed'in yaptığı çeviridir (Genç, 2005: 259).

Kenzü'l Küberâ ve Mehakkü'l-Ulemâ: Necmüddîn Dâye'nin Mirsâdü'l-İbâd adlı eserinden tercüme olan bu eser, geniş bir devlet tercübesine dayanır. Eser Kutadgu Bilig'den sonra devlet idaresini ve cemiyet işlerini anlatan ikinci eser olma özelliği göstermektedir (Şentürk, 2004: 145).

EFLÂKİ

Bu yüzyılda dikkati çeken ve eserlerinde Türkçe kullanan kişilerden biri de Eflâkî'dir. Eflâkî özellikle Mevlevîlik tarihi açısından önemli olan Menâkıbu'l-Arifin adlı mensur eseriyle dikkati çekmiştir. Astronomi ile ilgili ilimlerini tahsil etmiş olduğundan Eflâkî mahlasını almıştır (Genç, 2005: 269). En bilindik eseri Menâkıbu'l-Arifin'dir.

Menâkıbu'l-Arifin: Eserde başta Mevlânâ olmak üzere, diğer Mevlevî büyükleri ve Mevlevîlikle ilgili bilgiler yer almaktadır. Eser, ayrıca XIII. ve XIV. yüzyıllardaki Anadolu'nun tarihi, dini ve sosyal yapısı ile ilgili verdiği bilgiler bakımından da değerlidir (Mengi, 1999: 84).

Bugün elde kalan dört gazelinde Yunus Emre etkisi hissedilir. Eflâkî'nin şeyhinin ölümü üzerine irticalen söylediği ve türbesinin kapısı üzerine kaydedilen Farsça iki rubaisi de vardır (Kartal, 2006: 474).

4.11. XIV. YÜZYIL TÜRK HALK ŞİİRİNİN TEMSİLCİLERİ

4.11.1. Said Emre

Hayâtı

Asıl adı Seyyid Molla Sadeddin olan Said Emre, XIII. yüzyılın sonu ile XIV. yüzyılın başlarında yaşamış, Aksaraylı bir âlimdir. Bektaşî Velayetnâme'sinde Molla Sadettin adıyla anılan Sait Emre, Hacı Bektâş-ı Velî'nin mürididir. Mürşidinden aldığı feyzle Yunus tarzında nefesler söylemiştir (Akarpınar, 2006: 640). O, Kayseri'ye her yıl yaptığı seyahatlerden birinde Hacı Bektaş-ı Velî'yi tanımıştır. Başlangıçta ona karşı çıksa da, sonradan onun yoluna bağlanmıştır. Bundan sonra Hacı Bektaş-ı Velî'nin yanında on sekiz yıl kalmış ve ondan sûfî geleneğini öğrenmiştir. Bu arada, Hacı Bektaş-ı Velî'nin "*Makâlât*" adlı eserini Arapçadan Türkçeye çevirmiştir. Hacı Bektaş-ı Velî, ona Yunus Emre tarzında şiir söylemesinden dolayı, "Said Emre" adını vermiştir. Hacı Bektaş öldükten sonra da onun halifesi Koluaçık Hacı Sultan'dan nasip almıştır.

Said Emre, Yunus Emre'nin çağdaşı ve en yakın takipçisi bir sûfidir. O, Yunus Emre'nin yolunu izleyen en eski ozandır. Said Emre'nin şiirlerine ancak Yunus Emre'nin şiirlerinin toplandığı cönklerde rastlanılmaktadır.

Said Emre'yi Alman bilim adamı Prof.Dr. Ritter vasıtasıyla tanıtan merhum Mehmed Fuad Köprülü olmuştur.

Edebi Kişiliği ve Eserleri

Said Emre XIII. yüzyılın sonu, XIV. yüzyılın başında yaşadığı ve muhtemelen şiirlerini de XIV. yüzyılda yazdığı için onu, XIV. yüzyıl şairleri arasında değerlendirmenin daha doğru bir kanaat olacağını düşündük. Bu nedenle Said Emre'yi XIV. yüzyıl şairleri arasında değerlendirdik.

Said Emre'nin elimize geçen herhangi bir divanı ya da cönkü yoktur. Ele geçen şiirlerinden, o dönemin Anadolu Türkçesini kullandığı görülür. Bilinen eseri

Hacı Bektâş-ı Velî'ye ait olan Makalat'ın Türkçe çevirisidir. Yine Vilayetnâme'de birkaç şiirine de rastlanmıştır. Bunun dışında XIV. yüzyıla ait bir cönkün sonunda Said mahlaslı on beş şiirin olduğunu Abdulbaki Gölpınarlı tespit etmiştir (Gölpınarlı, 1992: 280-294). Şiirlerinde Bektaşî mizacını ortaya koyan Said Emre, 7+7=14'lü hece ölçüsünü kullanmıştır.

Yunus Emre'nin en yakın takipçisi olan Said Emre, yazmış olduğu şiirlerinde de doğal olarak ondan etkilenmiştir. Yunus Emre'nin kullandığı tema ve şekli kullanmıştır. Şiirleri ile Yunus Emre'nin şiirleri karşılaştırıldığında aynı vezin ve kafiye ile yazıldıkları görülmektedir. Şiirlerinde Said Emre, Sa'd, Said Ata, Said gibi mahlasları kullanan Said Emre, içtenlikli ve öğretici Türkçesiyle Halk Türkçesinin gelişip yaygınlaşmasında en büyük rolü olan ozanlardan biri olmuştur. Said Emre kendinden sonra yetişen Alevî-Bektaşî ozanlarını da etkilemiştir.

Said Emre'nin şiirlerindeki ana tema ilahî aşktır. Şiirlerinde insanın Tanrıya olan aşkının ezelden yani elest bezminde başladığını, bu dünyaya düşen insanın ayrılık acısıyla yanıp tutuştuğunu belirtir. Bunun yanı sıra bu dünyaya gelip zevk ve safaya dalan, gerçek âlemi ve gerçek dostu olan Tanrı'yı unutan insanı da kıyasıya eleştirir. O da tıpkı Hallac-ı Mansur misali gerçek Hak aşığının Tanrı ile bir ve beraber olduğunu, zahire yani dışa değil batına yani içe önem verdiğini belirtir.

4.11.2. Âşık Paşa

Hayâtı

Asıl adı Ali olup şiirlerinde Âşık mahlasını kullanmıştır. Doğum yeri ve tarihi hakkında kaynaklarda farklı bilgiler olmakla birlikte, pek çok kaynak doğum yeri noktasında Kırşehir olarak birleşmektedir. Doğum tarihi olarak da kaynaklar 1270-1280 yılları arasını işaret etmektedir. Mahlasına eklenen "Paşa" ise babasının ilk oğlu olduğuna işarettir. Âşık Paşa'nın hayâtı hakkındaki bilgiler, oğlu Elvan Çelebi'nin kaleme aldığı Menâkıbü'l-Kudsiyye Fî Menâsıbi'l- Ünsiyye'ye dayanır. Buna göre dedesi Şeyh Baba İlyas B.Ali, XIII. yüzyılda Horasan'dan Anadolu'ya göçmüş, Ebu'l-Vefâ Hârizmi'nin tarikatına bağlı bir şeyh olup müridlerine "Babaî" denmekteydi. Halifesiyle birlikte Selçuklu Devletine karşı Babaî ayaklanmasını

başlatmış; kimi kaynaklara göre ayaklanma esnasında öldürülmüş, kimilerine göreyse hapse atıldığı zindanın duvarını yıkarak, boz atı alıp kaybolmuştur (Kut, 1991: 1).

Âşık Paşa'nın Anadolu'daki geniş ve devam eden şöhreti, şairliğinin gücünün yanı sıra şeyhliği ve sofiliği dolayısıyladır. Tasavvufî inanışın her türlü sosyal buhranlar arasında gelişerek, yayıldığı ve pek çok tarikatın oluşumuna öncülük ettiği XIII. yüzyılda Âşık Paşa'nın da kuvvetli bir tasavvufî terbiye alması gayet doğaldır. Onun tasavvufi terbiyesinde ailesinin yanı sıra, çağdaşı olduğu Yunus Emre, Mevlânâ, Hacı Bektaş-ı Velî, Âhi Evren gibi şahısların da etkileri vardır (Banarlı, 1998: 381**).**

O, Osmanlı Türklerinin kurmuş olduğu büyük dünya devletinin ideolojik ve metafizik temellerini hazırlar. Açık ve anlaşılır bir dil ile yazan Âşık Paşa, her zaman halkı eğitmek, onlara doğru yolu göstermek amacını taşımıştır (Yavuz, 2000: XLV).

Âşık Paşa, Şeyh Süleyman Kırşehri'den ilim tahsilini etmiş, daha sonra Mısır'a gitmiştir. Orada Timur'a olan bağlılığı sebebiyle hapsedilmiş, hapisten çıktıktan sonra da Amasya'ya giderken yolda hastalanmış ve vefat etmiştir. Türbesi Kırşehir'dedir (Genç, 2005: 253).

Edebi Kişiliği ve Eserleri

Âşık Paşa en verimli dönemini XIV. yüzyılın başında geçirdiği için, onu XIV. yüzyıl halk şiiri temsilcileri arasında değerlendirmenin daha doğru olacağını düşündük.

O, her şeyden önce XIII. yüzyıl sonu XIV. yüzyıl başı Anadolusunda insanlara Tanrı'ya ulaştırma yollarını öğreten bir Türk mutasavvıfıdır. Saf ve anlaşılır Türkçeyi kullanmış, bunu yaparken de Türkçeye lâyık olduğu kıymeti vermiştir. Âşık Paşa, tıpkı Gülşehri gibi Türkçe yazmanın şuuruna ermiş, Türkçeye değer vermenin gerekliliğini özellikle belirtmiştir. Bu nedenle Âşık Paşa özellikle Garip-nâme adlı eserini Türkçe yazdığını belirtmiştir (Banarlı, 1998: 381).

Devrin itibarlı ve yüksek kültürlü bir şahsiyeti olan Âşık Paşa, halka hitap ettiği şiirleriyle oldukça yaygın bir üne kavuşmuştur. Özellikle Türkçeye verdiği önemle dikkati çeken Âşık Paşa, görüşlerini ortaya koyarken ikna edici deliller ve örnekler ortaya koymuştur.

"Türk diline kimesne bakmaz idi
Türklere hergiz gönül akmaz idi
Türk dahi bilmez idi bu dilleri
İnce yollu ol ulu menzilleri" meşhur dörtlüğüyle Âşık Paşa, yaşadığı dönemde Türkçeye gereken önemin verilmediğini belirtir, bu durumdan şikâyetini ortaya koyar. O, Arapça ve Farsçanın yanı sıra az çok Ermenice ve İbranice bilir. Bazen hece, bazen de heceyi andırır aruz kalıplarıyla yazdığı şiirleri kuru ve didaktiktir (Pekolcay, 1977: 197).

Âşık Paşa'nın eserlerini incelediğimizde dikkatimizi çeken noktalar şunlardır:

Garip-nâme: Âşık Paşa'nın eserlerinin içinde en önemlisi, tasavvufî ve didaktik bir mesnevi olan ve 12.000 beyitten meydana gelen Garip-nâme'dir. Eser 10 bölüm üzerine kurulmuş olup, aruzun "fâilâtün, fâilâtün, fâilâtün, fâilün" kalıbıyla yazılmıştır. Eser sade dili dolayısıyla asırlar boyunca, çok geniş bir kesim tarafından okunmuştur (Kut, 1991: 2).

Garip-nâme devri için, Türk düşünce, fikir ve inancının en iyi şekilde ortaya konduğu bir eser olduğu gibi, daha sonraki dönemlerde de Türk milletinin hayâtında yönlendirici bir rol oynamıştır (Yavuz, 2000: XLV).

Garip-nâme'de dikkati çeken en önemli tesir Mevlânâ'ya ait olan Mesnevîdir. Ancak Garip-nâme'deki hikâyeler incelendiğinde, Mesnevî'deki gibi iç içe girift yapı görülmez. Eser, ahlâki, tasavvufî ve didaktik bir mesnevîdir (Banarlı, 1998: 382).

Âşık Paşa'nın Garip-nâme'yi yazmasındaki amaç, o dönemin insanlarına yol göstermek, dolayısıyla ideal insanî ilişkilerin yaşandığı ideal toplumu oluşturmaktır (Sever, 2008: 29).

Şiirleri: Âşık Paşa'nın Yunus Emre tarzında kaleme aldığı pek çok şiir, gazel ve ilâhileri bulunmaktadır. Özellikle Yunus Emre etkisi, ilâhilerinde sezilir.

Âşık Paşa'nın şiirleri, özellikle Garip-nâme'ye kıyasla daha canlı mısralardan oluşmakla birlikte, sanat bakımından çok kuvvetli sayılmazlar. Onun şiirlerindeki bu yetersizliği, sanatkârlık derecesinde aramak doğru değildir. Bununla birlikte kimi yazmalarda Âşık Paşa adına kayıtlı bu şiirlerden, hangilerinin ona ait olduğu noktası da şüphelidir. Çünkü XIV. yüzyılın meşhur bir sûfisi olarak, ona ait olmayan pek çok şiirin de ona isnat edileceği kesindir (Banarlı, 1998: 383).

Diğer Eserleri: Âşık Paşa'nın diğer bir eseri de Farknâme olup, tasavvufî konulu 161 beyitten oluşan bir mesnevîdir. Vasf-ı Hâl ise, 31 beyitten oluşan mesnevî tarzında yazılmış bir başka eseridir. Bir Müslüman, bir Hristiyan ve bir Yahudi'nin başından geçenlerin anlatıldığı 59 beyitlik mesnevî tarzında yazılmış hikâyesi diğer eseridir. Âşık Paşa'ya ait olduğu tartışmalı olan bir başka eser ise Kimya Risâlesidir (Kut, 1991: 2).

4.11.3. Hacı Bayram-ı Velî

Hayâtı

Asıl adı Numan olan ve 1352 yılında doğan Hacı Bayram-ı Velî, Ankara yakınlarındaki Solfasol köyünden Ahmed adlı bir zatın oğludur. Ciddi bir medrese eğitimi gören Hacı Bayram, daha sonra Kara Medrese'ye müderris oldu. Ardından Somuncu Baba olarak da bilinen Hamidüddin-i Aksarâyî tarafından Anadolu'ya davet edildi. Onun kerametlerini gören Hacı Bayram, müderrisliği bırakarak hemen ona intisab etti ve tasavvufa yöneldi. Onu tasavvufa yönelten iki neden vardı; Bunlardan birincisi, yaratılışındaki tasavvufa olan meyil, diğeri ise yaşadığı devrin içtimâî, ahlâkî, siyâsî bozukluklarıdır (Cebecioğlu, 1991: 36). Sonrasında şeyhi ile birlikte Aksaray'a yerleşen Hacı Bayram, şeyhinin ölümünden sonra onun halifesi olarak Ankara'ya geldi ve hemen manevî terbiye görevine başladı. Ankara'nın şimdiki Ulus bölgesinde Ogüst tapınağının hemen bitişiğine zaviyesini kurdu. Burada Halvetiye ve Nakşibendiye tarikatlarını birleştirerek Bayramiye tarikatını kuran Hacı Bayram-ı Velî, kısa zamanda şöhretini bütün Anadolu'ya yaydı. Toprakla

uğraşan çiftçi halkın büyük çoğunluğu ona yönelince bu durumdan toprak beyleri rahatsız oldu ve onu II.Murad'a şikâyet ettiler. Bu şikâyetler üzerine Hacı Bayram Edirne'ye davet edildi. O da birkaç müridiyle padişahın huzuruna çıktı. Kendisinin sıradan bir derviş olmadığı anlaşılınca padişahın ihsanına mazhar oldu. Hatta II.Murad, Hacı Bayram Velî'ye sevgi ve saygıda o kadar ileriye gitmiştir ki zamanla onun adına vakıflar, zaviyeler ve mahalleler kurarak ona iltifatta bulunmuştur (Cebecioğlu, 1991: 60). Bir süre Edirne'de kalan Hacı Bayram Ankara'ya döndükten sonra vefat etti ve Ankara'ya defnedildi.

Özellikle Anadolu'da tasavvufî düşüncenin yayılmasında büyük rolü olan Hacı Bayram-ı Velî, Akşemseddin, Eşrefoğlu Rûmî, Dede Ömer, Akbıyık gibi pek çok halife yetiştirmiştir.

Edebi Kişiliği ve Eserleri

Hacı Bayram-ı Velî'den günümüze kalan ikisi aruzla, üçü de heceyle olmak üzere toplam beş şiiri bulunmaktadır. Şathiye ve ilahi tarzında olan bu şiirlerden bazıları bestelenmiş olup, farklı tarikatların ayinlerinde kullanılmaktadır. O, şiirlerinde gerçekten üst düzey bir lirizm, üslûp olarak da güzel bir musıki kıvraklığı yakalamıştır.

Hacı Bayram-ı Velî ayrıca Anadolu'da kültürel açıdan ve dil açısından birliğin sağlanması için Türkçe eserler yazılmasını, Leme'at ve Gülşen-i Râz gibi eserlerin Türkçeleştirilmesini önermiş, bu amaçla kendisi de halkın kullandığı ve anlayacağı dili kullanmıştır.

4.11.4. Seyyid Nesîmî

Hayatı

Asıl adı Ömer olan, XIV. yüzyılın sonralarıyla XV. yüzyılın başlarında yaşayan Nesîmî, yaşamı hakkında elimizde birbiriyle tutarlı bilgiler bulunmamaktadır. Kimi kaynaklarda Diyarbakırlı, kimi kaynaklarda ise Bağdatlı olduğu rivayet edilmektedir. Özmen, bu konuda onun Diyarbakır bölgesine yerleşen, Bağdad'ın Nesim kasabasında yetişen birisi olduğunu belirtir. O, burada çok kuvvetli bir eğitim görerek, Arapça ve Farsçayı öğrenmiş, tasavvuf alanında kendini yetiştirmiştir (Özmen, 1998: 249).

"Nesîmî" mahlası hakkında Kastamonulu Latifî, Tezkire-i Latifî adlı yapıtında Seyyid Nesimi'nin "Bağdat diyarında Nesim adlı nahiyeden olduğunu, bundan dolayı Nesîmî olarak mahlasını aldığını belirtir. Yani, Seyyid Nesîmî'nin Nesîmî mahlasını Nesim yer adına nispetle kullandığını ileri sürer (Bilgin, 2007: 3). Nesîm sözcüğü Arapça'da çölde esen rüzgâr, hafif esinti, sabahla gelen rüzgâr anlamları taşır. "Nesîmî" mahlasının Fazlullah tarafından kendi mahlası olan Naîmî'ye ölçü ve ses yakınlığı nedeniyle verildiği kabul edilir (Özmen, 1998, 251). Bir tuyuğ'unda yer alan "Adımı Hakdan Nesîmî yazaram" dizesi bunu gösterir.

Nesîmî'nin hayatı, özellikle Fazlullah Hurufî'yi tanıdıktan sonra değişmiştir. O, Fazlullah Hurufî'nin müridi ve damadı olmuştur. Bu tarihten sonra onun hayata bakışında ve edebi anlayışında büyük bir değişme dikkati çeker. Gittiği her yerde hurufîliği anlatmış, hurufîliğe pek çok taraftar kazandırmıştır. Ancak onun bu tavrı çağın din adamları ve hükümdarlarınca hoş karşılanmamış, eleştirilmiştir. Anadolu'ya gelen Timur, Fazlullah'ı öldürülmüş, bunun üzerine Nesîmî de Suriye'ye kaçmıştır. O, Suriye'de de coşkun lirizme devam etmiş, bu da yobaz, dar görüşlü çevreleri kızdırmış, kendisi kâfir sayılarak derisi yüzülmek suretiyle öldürülmüştür.

Edebî Kişiliği

Nesîmî, almış olduğu iyi eğitimle özellikle tasavvuf alanında engin bir bilgi birikimine sahip olmuştur. Bunu da eserlerinde yoğun bir şekilde hissettirir. O Fazlullah Hurufî'yi tanımadan önce, eserlerinde nasihat verme ağır basıyordu. Özelikle şiirlerinde Hz.Ali, Ehl-i Beyt ve On iki İmam sevgisi bâriz bir şekilde hissedilir. Eyüboğlu, Nesîmî'nin şiirlerinin, divan yazının en başarılı ve en olgun ürünleri olduğunu, onun derinliği ve ses uyumunu başka ozanlarda bulmanın kolay olmadığını belirtir. Devamla Türkçe şiirlerinin yanı sıra Farsça şiirlerinin de derin anlamlı, sürükleyici, varlık birliği anlayışını en akıcı biçimde dile getirdiğini belirtir (Eyüboğlu, 1991: 114). Nesîmî, Fazlullah Hurufî'yi tanıdıktan sonra, şiirlerinde bu etki görülür.

Nesîmî'nin Fazlullah ile tanışmasından sonraki şiirleri, tam anlamıyla tasavvufî karakter taşımış, son derece içten ve coşkulu şiirlerdir. O, Hurufîlik gibi sapkın bir cereyanı vahdet-i vücud felsefesiyle üstün bir söyleme ulaştırmıştır. Onun Türkçesi açık, sade ve ahenklidir, bundan dolayı Nesîmî için "Divan Edebiyatı'nın Yunus Emre'sidir" denilmiştir (Genç, 2005: 243).

Nesîmî'nin şiiri, insan yüzünde bitmez tükenmez bir ilham kaynağı bulmuştur. Gözler, kaşlar, kirpikler, yanaklar, ağız, çene, alın ve benzeri yüzdeki hatlar, cemâle, cemalûllah'a delâlet eder. İnsan ahsen-i takvim üzere yaratıldığından aynı zamanda mazhar-ı ilâhi de olabilir. İşte bu düşünceyle Nesîmî, insan yüzünü Tanrı'nın tecelligâhı saymış, şiirini hep bu ilham kaynağından beslemiştir (Ayan, 1990: 42).

Çok kuvvetli bir imana sahip olan Nesîmî'nin şiirleri didaktik mahiyettedir. Bunun yanı sıra Nesîmî, bir o kadar lirik, âşık bir şairdir ki, insan onun bu şiirlerini okurken inancının, telkin ettiği fikirlerin mahiyetini düşünemez, samimî bir heyecana kapılır ve onun aşk ve vecd havasına girer (Ayan, 1990: 43).

Şentürk, onun Türk Edebiyatı'nın en lirik ve en coşkun şairlerinden biri olduğunu, özellikle Bektaşîler ile vahdet-i vücud akidesini benimseyenler arasında

büyük bir sufî olarak kabul edildiğini, şiirlerinde büyük bir kudret göstererek çoğunlukla kendi akidesini telkine çalışmış, âşıkâne şiirler söyleyen bir şair olarak değerlendirir (Şentürk, 2004: 115).

Dilinde Azerî Türkçesi özellikleri ağırlıklı olsa da Nesîmî, Oğuz Türkçesiyle teşekkül etmeye başlayan klasik şiir dilinin kuruluşunda açık, sade ve âhenkli diliyle önemli rol oynayan lirik, samimi ve coşkun şairlerin başında gelir (Bilgin, 2007: 4).

Özetle klasik şiir tarzının bütün kurallarına uygun şiir tarzını başarıyla gerçekleştiren Nesîmî'nin Türkçesi de yalın, anlaşılır ve âhenkli bir Türkçedir.

Eserleri

Nesîmî'nin başlıca iki temel eseri Türkçe ve Farsça Divanlarıdır.

Türkçe Divanı: Türkçe Divanı, 3 mesnevi, 457 gazel, 4 müstezad, 1 murabba, 3 terci-i bend, 315 tuyuğdan oluşmaktadır. Eser üzerine ilk çalışmayı Hüseyin Ayan yapmış ve yayınlamıştır (Genç, 2005: 241). Türkçe divanı üzerine özellikle Azerbaycan'da çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Bunlardan ilki Selman Mümtaz'a aittir. Kemal Edib Kürkçüoğlu Selman Mümtaz'ın hazırladığı bu divanı düzenleniş biçimi, eksikliği ve Türkiye'de neşredilen divanlardaki hataları aynen aktarmasından dolayı eleştirmiştir. Cihangir Gehramanov, divanın tanıklı bir sözlüğünü yayımlamıştır. Bu yayım, ihtiva ettiği şiir sayısı bakımından Nesîmî divanlarının en hacimlisidir (Şentürk, 2004: 118).

Farsça Divanı: Nesîmî'nin bir divan oluşturacak kadar Farsça şiirleri de bulunmaktadır. Bunlardan bir kısmı bazı yazmalarda Türkçe şiirler arasında yer alır. Farsça Divanı'nın bir nüshası ise, Ayasofya Kütüphanesinde 3977 numarada kayıtlıdır. Bu divanda, 2 mesnevi, 202 gazel, 1 terci-i bend, 1 kıta ve 20 rubai yer almaktadır (Şentürk, 2004: 118).

4.12. XV. YÜZYILDA ANADOLU'DA GENEL SİYÂSİ GÖRÜNÜM

4.12.1. I. Bayezid (Yıldırım) Dönemi (1389-1402)

- Fetret Devri (1402-1412)

Sultan I.Murad'ın I.Kosova Savaşı'nın sonunda bir Sırplı tarafından hançerlenmesi ve hasta yatağında oğlu I.Bayezid'i velîaht tayin etmesi sonucunda I.Bayezid başa geçti. Yıldırım Bayezid'in başa geçmesiyle Anadolu'da da bir hareketlenme başladı. Germiyanoğulları ve Hamidoğulları Osmanlılara verdikleri toprakları geri alma sevdasına düştüler. Bu beyliklerin hareketlerini gören Menteşe, Saruhan ve Aydınoğulları beylikleri de bunlara katıldı. Aslında Anadolu Beylikleri'nin bu hareketlenmesinin ardında tıpkı I.Murad döneminde olduğu gibi yine Karamanoğlu Alâüddin Bey vardı. Anadolu'daki bütün bu hareketliliği gören Yıldırım Bayezid, öncelikle Balkanları güvenliğe aldı, buraları akıncı beylerine emanet edip derhâl Anadolu'ya döndü. Sırayla Germiyanoğulları, Saruhanoğulları, Aydınoğulları, Menteşeoğulları ve Hamidoğulları Osmanlılarca ele geçirildi. Osmanlı'nın bu başarılarını gören Karamanoğlu Alâüddin Bey, barış istemeye mecbur kaldı. Beyazıd döneminde Anadolu'daki bu hareketlilikten ötürü beylerbeyi makamı, Anadolu beylerbeyi ve Rumeli beylerbeyi olmak üzere ikiye ayrıldı. Yıldırım Bayezid'in saltanatı bu iki cephede sürekli mücadele ile geçti. Fakat Rumeli'deki çatışmalar, uç beylerinin akınları dışında genellikle savunma amaçlı olduğu halde, Anadolu'da Osmanlı siyaseti kısa sürede yeni bölgelerin fethine yönelikti (Akşin vd., Tarihsiz: 54).

I.Kosova zaferinden sonra Balkanlarda Sırplar Osmanlı egemenliğini benimsemişlerdi. Bayezid, bu durumdan yararlanarak Balkanlarda elde edilen üstünlüğü korumak niyetindeydi. İşte bu amaçla da yukarıda belirttiğimiz gibi Anadolu'daki beylikleri teker teker ele geçirdi. Bayezid'in Anadolu'daki bu faaliyetleri esnasında Eflâk prensi bazı Osmanlı topraklarına taarruz etti. Bunun üzerine Yıldırım Bayezid, Eflâk seferine çıktı. Eflâk beyi Mirça, Arkuş ovasında yapılan küçük savaşta mağlup oldu ve aldığı yerleri ve malları yeni vergiler ödemeyi de taahhüt ederek iade etti. Bayezid, Eflâk dönüşünde de Selânik'i aldı. Ardından da Kuzey Yunanistan'a akın yaparak Larisa'yı aldı. Bayezid dönüşte de kendi aleyhine

faaliyetlere giriştiğini düşündüğü Bizans imparatoru V. Yuannis'in oğlu Manuel'e ders vermek amacıyla İstanbul'u kuşattı. Ancak o dönemde surları yıkacak güçlü toplar olmadığı için bu kuşatma sadece kimi Bizans şehirlerinin yıpratılmasıyla sınırlı kaldı (Uzunçarşılı, 1982: 271-272).

Yıldırım Bayezid, Anadolu'daki beyliklerin büyük bir kısmını ele geçirdikten sonra yeniden Rumeli'ye yöneldi. Osmanlıların özellikle Bosna ve Arnavutluk'a yaptıkları akınlardan sonra buralara yerleşmeleri, Macarları telaşa düşürmüştü. Aynı zamanda Ege sahillerine de Osmanlıların akınlar düzenlemeleri hem Venediklileri, hem de Cenevizlileri endişelendirmeye başlamıştı. Macar kralı Sigismund kendi başına Osmanlılarla başa çıkmayacağını bildiğinden Bizans'a ve bazı Avrupalı devletlere ittifak önerisinde bulundu. Bu öneri kabul gördü. Fransa, İngiltere, İskoçya, Almanya, Polonya, Bohemya, Avusturya, Macaristan, İtalya, İsviçre, Belçika, Venedik ve Rodos şövalyelerinden oluşan büyük bir ordu kuruldu. Orduya Macar kralı Sigismund komutanlık ediyordu (Danişmend, 1947: 105). 1396 yılında Viyana'da toplanan Haçlı Ordusu iki koldan yürüyüşe geçtiler. Haçlı ordusu ve Osmanlı Ordusu Niğbolu önlerinde karşılaştılar. Savaş Osmanlıların kesin zaferiyle sonuçlandı. Bu zaferle Osmanlı Balkanlarda varlığını iyice perçinledi.

Bayezid Niğbolu zaferinden sonra her fırsatını bulduğunda Osmanlılara saldıran Karamanoğulları üzerine yürüdü. Karamanoğlu Alaüddin Ali Bey yakalanarak idam edildi. Bayezid ardından da Kadı Burhaneddin devleti üzerine yürüdü ve topraklarını ele geçirdi. Malatya'nın da zabtıyla Osmanlılar doğudaki büyük güçle, Moğolların mirasçısı olduğunu iddia eden Timur'la, karşı karşıya geldi. Özellikle Bayezid'in ele geçirdiği beyliklerin beyleri Timur'u adeta bir kurtarıcı olarak gördüler. Timur'un Bayezid'den beyliklerin yerlerine iadeleri ve Osmanlı'ya sığınan yöneticileri istemesi ve Bayezid'in bu isteklere çok sert karşılık vermesi iki devlet için savaşı kaçınılmaz kıldı (SANDER, 1993: 46). İki devlet 1402 yılında Ankara ovasında karşılaştı. Bayezid yenildi ve tutsak edildi. Artık Anadolu'da 10 yıl sürecek karanlık bir dönem başladı. Bu tarihten sonra Anadolu'daki beylikler yeniden kuruldular. Tutsak düşen Bayezid, bu duruma daha fazla dayanamadı ve 1403 yılında intihar ederek yaşamına son verdi.

Yıldırım Bayezid, mağrur ve güçlü bir hükümdardı. Hükümdarlığı zamanında kısa süre içerisinde Anadolu'daki beylikleri ele geçirdi ve Anadolu'da birliği sağladı. Balkanlarda elde ettiği başarılar sayesinde Osmanlılar buralara yerleştiler. Öyle ki balkan halkı Osmanlı'nın yönetiminden memnun oldukları için Osmanlı'nın Ankara mağlubiyetinden sonra ayaklanma lüzumunu bile görmedi.

4.12.2. Çelebi Mehmed Dönemi (1413-1421)

Ankara Savaşı'ndan sonra Osmanlılar dağılma sürecine girdiler. Anadolu'daki beylikler yeniden birer birer bağımsızlıklarını ilan etti. Anadolu'nun durumu, Anadolu Selçukluları Devleti'nin son dönemlerindeki hâlini aldı. Şehzadeler arasındaki taht kavgasını 1413 yılında I.Mehmed (Çelebi) kazandı ve Osmanlıların başına geçti. İlk iş olarak da kardeşlerinin üzerine giderek onları etkisiz hale getirdi. Şehzadelerden Musa Çelebi'nin Rumeli'de gücü ve etkinliği artınca Bizans, Çelebi Mehmed'e yardım etti. Sırbistan despotunun da yardımını alan Çelebi Mehmed gücünü toparlamaya başladı. Anadolu'daki beyliklerden bazıları ele geçirilirken, bazıları da vergiye bağlandı. Fakat Çelebi Mehmed güçlendikçe Bizans ve Balkan devletleri endişelenmeye, Osmanlılara karşı saldırgan bir tavır izlemeye başladılar. Venedik, Bizans ve Eflâk öylesine saldırgan bir politika benimsemişlerdi ki, Mehmed'in yönetimi altında yeniden birleşmiş Osmanlı Devleti bir kez daha parçalanma ve yok olma tehlikesiyle karşılaştı. Çelebi Mehmed, Şehzade Mustafa ile uğraşırken, Venedik donanması Gelibolu'da bir Osmanlı gücünü yok etti. Eflâk beyi Mirçea önce Şehzade Mustafa'ya destek verdi, sonra da Osmanlı toprakları içerisinde bir ayaklanma çıkaran Şeyh Bedrettin'i korudu (İnalcık, 2006: 25).

Çelebi Mehmed hükümdarlığı sürecinde, Karamanoğulları üzerine sefer yaptı, İzmir'i zabdetti. Venediklilere muhasarada bulundu. Onun zamanında olan mühim hadiselerden biri de Şeyh Bedreddin isyanıydı. Şeyh Bedreddin hem zâhir, hem de batın ilimlerinde müstesna bir tahsile sahipti. İslâm hukuku olan fıkıhta zamanın imamı gibiydi. Anadolu'nun çeşitli yerlerinde kendisine taraftar topladı. Ancak kısa sürede yakalandı. Çelebi Mehmed, ona saygıda kusur etmedi. Onu ailesiyle İznik'te yerleşmeye mecbur etti ve belirli bir miktar da maaş bağladı. Ancak, özellikle

Osmanlıların göçebe Türkmenlere karşı izlediği sert politika Şeyh Bedreddin'i yandaşlarıyla birlikte ayaklanmaya sevketti. Mantran; Bedrettin'in inancında iki noktanın dikkatini çektiğini belirtir: Birincisi, Hristiyanlar karşısındaki hoşgörüsüydü. İkincisi ise ortakçı kuramıdır (Mantran, 1989: 78). Bedreddin'in ortakçı kuramı kanaatimizce, yârin yanağından gayri her şeyin insanların ortak hizmeti için kullanılabileceği şeklindedir. Şeyh Bedreddin, Candaroğlu İsfendiyar Bey'in yardımıyla Çelebi Mehmed tarafından iskâna mecbur edildiği İznik'ten Eflâk'a kaçtı. Deliorman'da kendisine pek çok yandaş topladı. Burada etrafına topladığı yandaşlarla Rumeli'ye doğru yöneldi. Çelebi Mehmed, Şeyh'in Deliorman'daki faaliyetlerini öğrenince Bayezid Paşa'yı onun üzerine gönderdi. Şeyh Bedreddin kısa sürede ele geçirildi ve padişahın bulunduğu Serez'e gönderildi. Çelebi Mehmed, Şeyh Bedreddin'i hemen idam ettirmedi. Âlimlerin toplanıp onun hakkında bir karar almalarını istedi. Daha sonra âlimlerden oluşmuş heyet onun idamına hükmetti. Bedrettin, Serez pazarında 1420 yılında bir dükkânın önünde asıldı ve malları da mirasçılarına verildi (Uzunçarşılı, 1982: 365). Şeyh Bedreddin isyanı, Osmanlı Devleti içerisinde dikkati çeken ilk toplumsal ayaklanmadır. Özellikle yerel yöneticilerin halka yaptıkları zulümler, sünnî olmayanlara karşı takınılan tavır, insanları bu adaletsizliklere karşı ayaklandırmıştı.

Çelebi Mehmed 1421 yılında öldü. O, şehzade kavgalarıyla Anadolu'da tekrar başlayan beylikler dönemine son vererek 1413'te devleti olgun ve dengeli bir siyasetle yeniden kurmuş ve 1421 yılına kadar devleti eski seviyesine getirmek için maceralara girmeden büyük çabalar göstermiştir. O, Osmanlı Devleti'nin ikinci kurucusu olmuş, sultan ünvanını ilk kez kullanmıştır (Genç, 2005: 297).

4.12.3. II. Murad Dönemi (1421-1451)

1421 yılında Çelebi Mehmed'in ölümünü yaklâşık üç yıl süren bir bunalım dönemi izledi. I.Mehmed'in ölümünden hemen sonra, Bizanslılar Gelibolu'yu Bizans'a bırakmayı kabul eden Şehzade Mustafa'yı salıverdiler. Rumeli'nin tümü Şehzade Mustafa'yı sultan tanıdı. Yeniçeriyle ulema ise, Osmanlı başkenti Bursa'da tahta çıkmış olan Mehmed'in on yedi yaşındaki oğlu Murad'ı destekliyordu. II. Murad, uçbeylerinin başında Rumeli'nden kendisine karşı yürüyen amcasını 1422'de

yenmeyi başardı. Daha sonra da amcasına destek veren Bizans'ın üzerine yürüdü ve yaklâşık 3 ay boyunca İstanbul'u kuşattı. İşte tam bu sırada da Anadolu beylikleri yeniden isyana kalkışıp, topraklarını ele geçirdiler ve II.Murad'ın küçük kardeşi Mustafa'yı da kışkırtıp, başkent Bursa'yı kuşattırdılar. II.Murad, bunun üzerine hemen İstanbul kuşatmasını kaldırdı, önce kardeşini yendi, ardından da onu kışkırtan Anadolu beyliklerinin üzerine yürüdü. Çandarlılar ve Karamanlılar dışında bütün Anadolu Beylikleri II.Murad'a boyun eğdi. Böylece Sultan II.Murad, devlet içerisinde düzeni sağlamış, artık gözünü yeniden batıya dikmişti (İnalcık, 2006: 26).

II. Murad, Rumeli'ye geçti. Selânik ve Yanya ele geçirildi. Tuna nehrini geçen II. Murad, Transilvanya'ya girdi. Sırp Despotu ile Eflâk Prensinin orduları da Osmanlılara katıldı. Ancak Macar kralı ortalarda görünmedi. II.Murad, Belgrad üzerine yürüdü. Muhasara altı ay kadar sürdü, ancak bir netice alınamayınca geri dönüldü. Macar komutanı Hunyadi Janoş, Rumeli'ndeki Osmanlı kuvvetlerini yenilgiye uğrattı. II. Murad, Anadolu'da da Karamanoğulları saldırısı başlayınca 1444 yılında Macarlarla Edirne-Segedin antlaşmasını imzalamak zorunda kaldı. Anlaşmaya göre Sırp Despotluğu, 1427'de Stefan'ın ölümündeki haliyle Vılkoğlu'na geri verilecek, her iki taraf Tuna'yı aşmayacak, Bulgaristan üzerinde padişahın hâkimiyeti tanınacak, Eflak beyi padişaha tabi olmaya devam edecek, fakat kendisi padişahın yanına gitme görevinden affolunacaktı (İnalcık, 2006: 168).

Edirne-Segedin antlaşmasından sonra Balkanlar'da barış yolunun açılmasıyla II.Murad, Osmanlılar Balkanlar'da zor durumda iken Anadolu'dan sürekli saldırılarda bulunan Karamanoğlu İbrahim Bey'i cezalandırmak için Karaman ülkesini işgal etti. 1444 yazında II.Murad ordusuyla Karamanoğulları'nın üzerine yürüdü ve Karamanoğulları'nı kendisine tâbi kıldı (Akşin vd., tarihsiz: 75).

II.Murad, bundan sonra ülkesinin huzura kavuştuğunu görünce tahtını on iki yaşındaki oğlu II. Mehmed'e bıraktı. Bu durumu fırsat bilen Macarlar, hemen haçlı birliğini toparlamak için harekete geçti. Haçlı ordusu Tuna'nın güneyinden Osmanlı topraklarına girdi. Hükümdar II.Mehmed, hemen babasını tahta çağırdı. II. Murad, yeniden tahta geçti ve ordusuyla Varna'ya yürüdü. İki ordu burada karşılaştı ve savaş

Osmanlıların üstünlüğüyle bitti. Bu zaferden sonra Balkanlar kesin olarak Türk yurdu haline geldi. Bu zaferden sonra II. Murad yeniden tahttan çekildi. II. Mehmed yeniden tahta çıktı.

Şuurlu bir Türkçeciliğe sahip olan II.Murad, Türkçeye Arapça ve Farsçadan bazı tercümeler yaptırmış; mütercimlere eserlerinde sade ve açık bir dil kullanmalarını tavsiye etmiştir. Nitekim daha XIII. asırda II. İzzettin Keykavus'un emriyle İbn-i Âla tarafından halk içinden derlenerek, Türk diliyle yazılan Danişmendnâme'yi Tokat Dizdarı Ârif Ali'ye daha sade bir Türkçeyle tekrar yazdırması bunu göstermektedir. Hatta Kabus-nâme tercümesini beğenmeyerek "Hoş kitaptır, içinde çok yararlı şeyler ve öğütler vardır, ama Fars dilincedir, bir kişi Türkçeye çevirmiş, ama anlaşılır değil, açık söylememiş, bundan dolayı hikâyesinden tat bulamayız. Ama bir kimse olsa, bu kitabı açık ve anlaşılır bir biçimde çevirse, tâ ki anlamından gönüller haz alsa" demesi ve eserin ikinci defa tercüme edilmesi için Mercimek Ahmed'i vazifelendirmesi, onun dil ve edebiyat anlayışını yansıtması bakımından önemlidir (Kartal, 2006: 470).

Özellikle II.Murad döneminde dinî, tasavvufî, edebî, tarihî, ahlâki ve tıbbî eserlerin yanında bazı siyasetnâmeler, menakıbnâmeler, lügatler, ansiklopedik eserler ile musikiye dair eserler olmak üzere telif ve tercüme birçok eser kaleme alınmıştır.

II. Murad, hem âdil hem yiğit bir hükümdardı. Doğuştan büyük bir ruha sahipti; çalışkan ve sabırlı, becerikli ve dindar, iyiliksever ve merhametliydi. Sanat ve bilim erbaplarını korurdu. İyi bir padişah ve büyük bir komutandı. Pek çok zaferler kazanmış, Osmanlı'yı Balkanlar'da muazzam bir güç haline getirmişti. Onun zamanında Balkanlar kesin olarak Türk yurdu haline gelmiştir (İngiliz Yazarlar Birliği, Tarihsiz: 23).

4.12.4. II. Mehmed (Fatih Sultan Mehmed) Dönemi (1451-1481)

1451 yılında babası Sultan II.Murad'ın ölümü üzerine Sultan II.Mehmed, ikinci kez tahta çıktı. Sultan II.Mehmed çağında Osmanlı ülkesi yeni yönlere doğru büyüdü; devlet ve toplum yepyeni bir görünüm aldı. Sultan II.Mehmed, Osmanlı tahtına oturduğunda ülkenin iki kanadını daha sıkı birleştirmek gereği çoktan ortaya çıkmıştı. Kuvvetli bir donanmaya sahip olmadıkça Osmanlı hükümdarının ve ordularının bir yakadan diğerine geçmesi bile sorun olabiliyordu. Üstelik Anadolu ve Rumeli kanatları arasında Bizans gibi, ne kadar yaşlanmış ve zayıflamış olursa olsun, boğazlarda ve Marmara'da halâ gemileri dolaşan, hatta halâ uluslararası güç dengesinde etkisi olan bir devletin bulunması da Osmanlı ülkesinin bütünlüğünü zedeliyordu (Akşin vd., tarihsiz: 78). Bu sebeple ilk iş olarak dedesi Yıldırım Bayezid'in yaptırdığı Anadolu Hisarı'nın karşısına Rumeli Hisarı'nı yaptırdı.

II.Mehmed başa geçtikten sonra devletin deniz gücünün yetersiz olduğunu gördü. Bu nedenle, Venedik'e karşı barışçı bir siyaset izledi. Venedik'in yanı sıra, Macaristan ve Sırbistan'a karşı da barışçı bir siyaset izledi. Bu sayede, Bizans'ı yalnız bırakmış, İstanbul'u almak için önemli bir hamle yapmış oluyordu.

İstanbul'un alınmasını bir durum daha gerektirmişti. II. Mehmed, Karamanoğullarıyla savaşırken Bizans elçileri tahtta iddiası olan şehzade Orhan'ı serbest bırakma tehdidinde bulunmuştu. 12 Aralık 1452'de Papa ile kiliselerin birleşme anlaşması uyarınca imparatorun huzurunda, Ayasofya'da yapılan ilk tören, Osmanlılara karşı da bir birlik ve tehdit göstergesiydi. II. Mehmed'i dış nedenler kadar, iç nedenler de İstanbul'u bir an önce fethetmeye zorluyordu. Venedik, 1453 mayısında İstanbul'a yardım için filosunu yola çıkardığında yeterli zaman kalmamış olacaktı. Fatih yaptırdığı Rumeli Hisarı sayesinde boğazı denetim altına almıştı. İstanbul kuşatması 6 Nisan 1453'ten 29 Mayıs'a kadar, elli dört gün sürdü. Savunma güçleri 8500 kişiyken, düzenli Osmanlı ordusu 50.000 bin kişilikti. Savunma güçlerinin komutanı Cenevizli Giustiniani-Longo yaralanıp gemiyle kaçınca Bizans ordusu moral bakımından çöktü. Osmanlı ordusunda ise, Çandarlı ve taraftarları kuşatmanın kaldırılması gerektiğini savunurken, gelecekleri bu kuşatmanın başarısına bağlı olan komutanlar arasında çekişme sürüyordu. II.Mehmed, Bizans

İmparatoruna bir kez daha teslim olmayı teklif etti. İmparator teslim olmayı reddedince Osmanlılar 29 Mayıs günü son bir saldırı planladılar. Son saldırı hazırlıklarını Zaganos Paşa düzenledi. Osmanlı ordusu 29 Mayıs sabahında direnmeyi kırarak topların yıktığı gedikten kente girdi. Sultan gelecekteki başkentinin yağmalanmasını istemiyordu; ancak dinî hukuka göre üç günlük yağma izni vermesi gerekiyordu. Kent zor kullanılarak alınmıştı; bu yüzden taşınır mallar şerîata göre askerlerin yasal ganimeti idi; halk da yasal olarak köleleştirilebilirdi (İnalcık, 2000: 30-31). Ancak bunların hiçbiri yapılmadı.

İstanbul'un fethiyle bir çağ kapanmış, başka bir çağ açılmıştı. Osmanlı artık dünyaya hükmeden bir güç haline geliyordu. Yine İstanbul'un alınışıyla Osmanlı'nın Asya ve Avrupa'daki toprakları birleşmiş oluyordu.

Sultan II.Mehmed, İstanbul'u başkent ilân etti. Sarayların, camilerin, medreselerin, çarşıların en büyüğü İstanbul'a inşa edildi. Sadece padişah değil, vezirler, paşalar, beyler de katıldılar İstanbul'un bir Müslüman-Türk şehri olarak gelişmesine. Her biri, sonradan kendi adıyla anılacak bir mahalleyi ele aldı ve orada vakıflar kurdu (Akşin vd., tarihsiz: 81).

İstanbul'un fethinin ardından Fatih yönünü yeniden Balkanlara döndü. Öncelikle Atina fethedildi. Ardından Mora'nın büyük bir bölümü de Osmanlı topraklarına katıldı. Sultan II.Mehmed 1460 yılında Mora'nın üzerine yürüdü ve Mora'yı tamamen Osmanlı topraklarına kattı. II. Mehmed, dönüş yolu üzerinde Atina Latin dükalığının son kalıntısı olan Thebai'yi de imparatorluğa kattı (Mantran vd., 1989: 115).

1463 yılında Venedikliler o dönemde Anadolu'da beliren ikinci büyük Türk devleti Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan ile görüşmelere başladı. Karaman tahtı üzerinde 1464'te kavga çıktığında Uzun Hasan onların işlerine karıştı. Mehmed 1468'de Karamanı aldıysa da, Akdeniz kıyısına kadar uzanan dağlarda yaşayan Türkmen oymaklarına boyun eğdiremedi. Bu yörükler sonraki elli yıl içinde de denetim altına alınamamış, zaman zaman Karaman tahtında hak iddia edenlerle

birlikte başkaldırmışlardır. Osmanlıların Karaman vilayetini işgal ettikten sonra Karaman sorunu 1471 yılında Osmanlılar için büyük bir tehdit haline gelmişti. Tüm bu şartlar iki büyük Türk hükümdarını karşı karşıya getirmişti. 1472 yılında bir haçlı filosu Osmanlı kıyılarına saldırırken Uzun Hasan'ın kuvvetleri de Karamanlı takviyelerle Osmanlıları Karaman'dan sürmüş, Bursa'ya doğru yürüyüşe geçmişti. Sultan II.Mehmed Uzun Hasan'ın ve Karamanların kuvvetlerini püskürttü, yetmiş bin kişilik bir ordu toplayarak Uzun Hasan'a karşı olağanüstü önlemler aldı. Düzenli orduya ek olarak Müslüman ve Hristiyan uyruklulardan paralı askerler de topladı. Uzun Hasan'ı Fırat'ta karşılayan II.Mehmed, büyük bir zafer kazandı. Bu zaferin ardından II.Mehmed Uzun Hasan'la sürekli işbirliği yapan Venedik üzerine yöneldi. 1474'te Arnavutluk'ta İşkodra'yı kuşattı. 1478 yılında, bizzat kuşatmaya katıldı. 24 Ocak 1478 yılında yapılan anlaşmayla İşkodra ele geçirildi. Ardından II.Mehmed, Gedik Ahmet Paşa komutasındaki bir orduyu İtalya üzerine gönderdi. Gedik Ahmet Paşa, Otranto'yu aldı ve tüm İtalya'yı almak için Rumeli'ye döndü. Tam bu esnada Papa Fransa'ya kaçma hazırlıklarına girişti ve tüm Hristiyan ülkelerine, Osmanlılara karşı bir haçlı birliği kurmaları için çağrıda bulundu. Ertesi bahar II.Mehmed, İtalya'yı almak için büyük bir ordu topladı ve ordunun başında Anadolu'ya geçti. Ancak ordunun ikinci konağında şaibeli bir şekilde aniden son nefesini verdi (İnalcık, 2000: 34).

4.12.5. II. Bayezid Dönemi (1481-1512)

II.Mehmed'in 1481 yılında ölümünü, büyük bir yeniçeri isyanı, oğulları Cem'le Bayezid arasında taht kavgası ve izlediği maliye ve yönetim politikalarına karşı genel bir tepki izledi. Özellikle Bayezid taraftarları Gedik Ahmet Paşa'ya güveniyorlardı. Gedik Ahmet Paşa da tam o esnada İtalya seferindeydi. Fatih'in ani ölümüyle hemen İstanbul'a döndü ve Şehzade Cem'i yenilgiye uğratarak II.Bayezid'i tahta çıkardı (İnalcık, 2000: 35).

Fatih döneminde yoğun bir şekilde süren fetih hareketleri ülkeyi iyice yormuştu. Özellikle vergilerin arttırılması ve kurulan vakıf sistemleri toplumun kimi kesimlerinde hoşnutsuzluğa neden olmuştu. Tüm bu nedenler, Sultan II.Bayezid'i bu devlet politikasını değiştirmeye itmişti. Gedik Ahmet Paşa ise, Hristiyan dünyası

üzerine yürütülen fetih hareketlerinin arttırılarak devam ettirilmesini istiyor, fetihlere ara veren sultanı yer yer eleştiriyordu. Bu sebeple Gedik Ahmet Paşa, tahta bizzat kendisinin çıkardığı sultan II.Bayezid tarafından idam edildi. Gedik Ahmet Paşa'nın İtalya'da bulunan askerlerinin de bir bölümü teslim oldu, bir bölümü de paralı asker olarak İtalyan prenslerin hizmetine girdiler.

Sırbistan ve Bosna'nın yanı sıra Venedikle de barış sağlayarak buralarda kendini güvene alan II.Bayezid, ardından Fatih Sultan Mehmed'in boyun eğdiremediği Boğdan'a sefer düzenledi. 1484'te Kili ve Akkerman Osmanlı yönetimine geçti, Voyvoda Stefan da Osmanlı hâkimiyetine boyun eğdi. Bu zaferle Karadeniz Osmanlı Devleti'nin bir iç denizi haline geldi (Akşin vd.,tarihsiz: 98).

Boğdan zaferinden sonra, II.Bayezid güneye yöneldi. Özellikle Şehzade Cem'in saklanmasında ve desteklenerek Anadolu' da karışıklık çıkarılmasında Memlüklerin büyük yardımları olmuştu. Tüm bu nedenlerden ötürü II.Bayezid yaklâşık altı yıl sürecek Memlük seferine çıktı. Osmanlı ordusu hiçbir mukavemet görmeden Tarsus ve Adana'yı ele geçirmeyi başardı. Ordu, Hatay'a inince donanma da askerlere destek verdi. Fakat Çukurova'da karşılarına güçlü bir Memlük ordusu çıktı. Geçen zamanla Memlük ordusu Osmanlılara karşı üstünlük sağladılar. Hatta Adana'yı bile ele geçirdiler. Dulkadiroğulları Beyliği'nin de Memlüklere yakınlaşması üzerine Osmanlılar 1491 yılında Memlüklerle barış yapmak zorunda kaldı. Sultan II.Bayezid döneminde Osmanlı tershanelerinde Avrupa'daki gemilere benzer büyük gemiler ve kalyonlar yapıldı. Venedikliler üzerine seferlere girişildi. Osmanlılar, Mora'nın sağlam kaleleri olan Modon, Koron ve Navarin'i ele geçirdiler ve 1502'de Venediklilerle barış imzaladılar. (Akşin vd.,tarihsiz: 100)

Sultan II.Bayezid'in hükümdarlığının son on yılı barış içinde geçti. 1512'de saltanatı Sultan Selim babasından bir nevi zor kullanarak aldı. Böylece II.Bayezid dönemi bitmiş oldu. II.Bayezid döneminde Fatih Sultan Mehmed zamanındaki fetih hareketleri yavaşladı. Bunda II.Bayezid'in barışçıl ve tasavvufa meyilli mizacının da büyük etkisi vardı.

4.13. XV. YÜZYILDA ANADOLU'DA SOSYAL VE KÜLTÜREL DURUM

XV. yüzyılın başında Anadolu'da iki büyük Türk devletinin -Timur ve Osmanlı'nın- savaşı sonucunda Osmanlı yenilmiş, Anadolu'da yeniden bir karışıklık süreci başlamıştı. Bu nedenle bu yüzyıl Anadolu'da Türk varlığının ve siyâsi birliğin iniş çıkışlar yaşadığı bir yüzyıl olmuştur.

Beyliklerin bu yüzyılın başındaki Ankara Savaşı yenilgisinin sonucunda yeniden kurulmasıyla Yıldırım Bayezid zamanında Anadolu'da sağlanan birlik bozulmuş, Anadolu'da bir kargaşa ortamı ortaya çıkmıştı. Özellikle Timur'un şehzadeleri tutuklamayarak Osmanlı topraklarını onlar arasında taksim etmiş olması ve bunun sonucunda şehzâde kavgaları, devletin parçalanma tehlikesiyle karşı karşıya kalmasına neden olmuş, Çelebi Mehmed'in kardeşlerini yenerek devletin başına geçmesiyle bu sıkıntılı dönem son bulmuştu (Ceylan, 2004: 177).

Fetret döneminde dikkati çeken, halk arasında çok büyük bir başıbozuklukluğun ve arayışın olmamasıydı. Çünkü önceki yüzyıllarda Anadolu'da temellerini Yunus Emre, Mevlânâ ve Hacı Bektâş-ı Velî'nin attığı bir dinî-tasavvufî ortam oluşmuştu. Bu sebeple Anadolu'daki insanlar bu sıkıntılı dönemde tekkelere sığındılar. İşte bu manevî rahat ortam sayesinde insanlar Timur'un etkisiyle ortaya çıkan bu geçici buhran dönemini rahatça atlattılar.

Bu yüzyılın ortalarında Fatih Sultan Mehmed'in İstanbul'u fethi dünya ve Türk tarihi açısından âdeta bir dönüm noktası olmuş, Osmanlı artık bir dünya devleti olduğunu bu sayede ilan etmiştir. Fatih'in özellikle diğer dinlere mensup kişilere karşı takındığı hoşgörülü tutum sayesinde İstanbul kısa süre içerisinde bir Türk şehri haline gelmişti.

XV. yüzyıl, bir bakıma İmparatorluğun kuruluşunun tamamlandığı, Anadolu-Rumeli bütünlüğünün sağlandığı, Türk edebiyatının da bundan böyle İstanbul başta olmak üzere Bursa, Edirne, İznik gibi başka bir saha üzerinde yaygınlık kazanacağı dönem olmuştu (Uçman, 2004: 11).

Fetihten sonra İstanbul sadece bir başkent değil, aynı zaman da Türk kültür ve sanatı açısından da tıpkı Herat ve Tebriz gibi bir üslup anlayışının merkezi olarak simgesel bir anlam yüklenmişti. Hem siyasal hem de kültürel bakımdan Herat, Timurlu; Tebriz, Türkmen; İstanbul ise Osmanlı üslubunu simgelemekteydi. Özellikle Fatih Sultan Mehmed bir yandan İstanbul'u yeniden imar ederken, bir yandan da onu bilim ve kültür merkezi yapabilmek için doğu ve batıdaki pek çok bilgin ve sanatkârı İstanbul'a davet etti. Bu davete uyarak İstanbul'a gelen bilgin ve sanatkârlar devrin ünlü medreselerinde görevlendirildiler. Bu sayede İstanbul sadece başkent olmanın ötesinde bir bilim ve sanat merkezi haline geldi (Macit, 2006: 22).

Osmanlı Devleti bu yüzyılın sonlarına doğru Anadolu ve Rumeli'de elde edilen başarılar sayesinde iyice genişlemiş ve pek çok milleti içerisinde barındırır duruma gelmişti. Ancak Osmanlı devleti genişledikçe beraberinde de bazı problemler baş göstermeye başlamıştı. Özellikle devletin kuruluşunda etkin rolleri görülen Alplerin ve Gazilerin yönetimden uzaklaştırılmaları, Arap ve Fars kültürlerinin yoğun etkileriyle saray kültürü ile halk kültürünün yavaş yavaş ters düşmeye başlaması görülen temel problemlerin başındaydı.

Esnaf teşkilatı olan Ahilik, Osmanlıların ilk zamanlarında padişahların da fütüvvet ehli olmaları ve fütüvvet ehlinin reisi sayılmaları sebebiyle bir birlik halinde idi. Fakat özellikle bu yüzyılda medresenin kuvvetlenmesi, şeyhülislamlığın kurulması, sünnîliğin kudreti yüzünden devletten kopmuş, Fatih Sultan Mehmed zamanından itibaren de âdeta İran'a bağlı bir teşkilat haline gelmişti. Bu yüzden Alevî ve Bektaşîlerle Melâmet erbabı, Osmanlıların dinî siyasetine tamamiyle karşı bir cephe almıştı. Medrese'nin Melâmetileri ve fütüvvet ehlini dinden dışarıda görmesi, onları yok etmeye çalışması da bu dönemde dikkate değer bir hareketti. Medresenin bu yok edici siyasetine karşı da fütüvvet ve melâmet ehilleri direndikçe direniyorlardı (Gölpınarlı, 2004: 188). Fakat özellikle Fatih ve ondan sonra başa geçen hükümdarların ahiliğe karşı takındıkları olumsuz tutum, zamanla bu müessesenin tarihe karışmasına neden oldu. Bu durumun doğal bir sonucu olarak da Osmanlı Devleti ekonomik hayâtta âdeta bir dinamo vazifesi gören bir kurumu

kaybetmiş oluyor, aradan bir süre sonra da tamamiyle batıya bağımlı bir devlet haline geliyordu. Bu da ülkenin artık yavaş yavaş da olsa gücünü kaybetmesine neden oldu.

XV. yüzyılda da Dinî-Tasavvufi Türk Halk Edebiyatı Anadolu'da etkisini sürdürmeye devam etti. Yunus Emre'nin mutasavıfâne şiirleri, Anadolu sahasında hızlı bir şekilde yayılmış, kısa zaman içerisinde takipçileri yetişmişti. XV. asra kadar İran tasavvuf edebiyatı tesiri altında tamamiyle mutasavvıffâne bir mahiyet gösteren Osmanlı Edebiyatı, bir yandan Mevlânâ, Sultan Veled, 'Attar, Senâ'î, Sâ'dî etkisine kapılarak Acem vezin ve şekillerini her gün daha artan bir başarı ile kabul ederken, diğer taraftan da Yunus'un kuvvetli şahsiyetiyle canlandırdığı milli tarzı bırakmayıp o yolu da tutuyordu. Özellikle İran sûfî şairleri karşısında Yunus'un devam eden bu tesiri, Horosanlı bir ailenin çocuğu olan Âşık Paşa'da görülür. Eseri Garip-nâme'de Mevlânâ'nın Mesnevî'sinin etkisi hissedilirken, ilâhilerinde ise Yunus Emre etkisi dikkati çeker (Köprülü, 2003b: 312).

XV. yüzyılda Dinî-Tasavvufî Türk Halk Edebiyatı çeşitli coğrafyalarda fikrî, dinî mimarî yönden gelişmiş, merkezden dışarıya doğru yayılmıştır. Bu yayılma sırasında gittikçe güzelleşen bir mimariyle kurulan sayıları hızla artan camiler, mescidler, tekkeler, medreseler, sebiller, çeşmeler vb. dinî hayat kadar tasavvufî halk edebiyatının da gelişmesine ve büyümesine yardımcı olmuş, görkemli eserler ortaya konulmuştur. Bu eserlerin başında Süleyman Çelebi tarafından kaleme alınan Vesîletü'n-Necât adını taşıyan ve mesnevî nazım birimiyle yazılmış olan Mevlid adlı eser, Türk halkının samimi peygamber sevgisini çok güzel ve samimi duygularla anlatır ve yüzyıllardan bu yana büyük bir hevesle okunur (Artun, 2010a:143). XV. asır Anadolu Türkçesiyle yazılan bu eser, devrin gramer ve telaffuz özelliklerini de yansıtmaktaydı. Eseri Mevlid'de açık ve sade bir dil kullanan Süleyman Çelebi'nin üslûbu da süsten ve yapmacıklıktan uzaktı. O düşüncelerini mübalağaya kaçmadan, samimi bir şekilde eserine aktarmıştı. Mevlid'in yüzyıllar boyu bu kadar sevilip, beğenilmesinde de bu açıklık ve sadeliğin etkisi büyüktür (Şentürk, 2004: 205).

Bu dönemde dikkati çeken bir diğer eser Yazıcızâde Mehmed tarafından kaleme alınan Muhammediye adlı eserdir. İçerisinde pek çok dinî hikâye ve hadis

yorumunu barındıran bu eser, tıpkı Mevlid gibi sade bir dil ve üslûpla kaleme alınmış, bu nedenle de pek çok insan tarafından severek okunmuştur (Artun, 2010a: 143). 9008 beyitten oluşan Muhammediye'de yazar farklı aruz kalıplarını kullanmıştır. Eser, ağır fakat itinalı üslûbu, samimi havası ve duygulu muhtevası ile gerek kendi devrinde, gerekse kendinden sonraki dönemlerde yalnızca Anadolu sahasında değil, bütün Türk dünyasında sevilerek okunmuş ve örnek alınmış bir eserdir (Şentürk, 2004: 206).

Bu yüzyılda Yunus Emre'nin etkisinin en yoğun görüldüğü şair, Abdal Musâ'nın müridi Kaygusuz Abdal'dır. Bugün ondan kalan şiirler, Yunus tarzı denilen husûsî ifade tarzının en kıymetli eserlerdir. Yunus Emre'de olduğu gibi derin bir samimiyet, basit fakat basitliği kadar açık ve kudretli bir ifade, millî vezinle milli tarzda yazılmış olan o eski şiirlerin özelliğini gösterir.

Kaygusuz Abdal'dan sonra bu asırda dikkati çeken en önemli Yunus takipçisi İbrahim Tennûrî olmuştur. Muhammediye, Garibnâme tarzında, Yunus Emre benzeri, âşık mahlası ile şiirler yazan Tennûrî ilâhiler de söylemiştir. Bayramîlik tarikatına dayanan mistik görüşlerini aksettiren şiirleri çeşitli mecmualarda yer almıştır. Eserlerinde dili iyi kullanması, duygu ve düşüncelerini lirik bir şekilde ifade etmesi sebebiyle bazı şiir ve ilahileri Yunus Emre ve Âşık Paşa'nın şiirleriyle karıştırılmıştır (Deniz-Karabulut, 1972: 7).

Bu yüzyılda dikkati çeken şairlerden biri de Eşrefoğlu Rûmî'dir. Eşrefoğlu Rûmi'de samimi bir Yunus Emre etkisi göze çarpar. Özellikle didaktik ve lirik tarzdaki şiirleriyle Yunus Emre'yi andıran Eşrefoğlu Rûmi, aruz ve hece ile yazdığı şiirleriyle, nesirlerinde temiz ve güzel Türkçeyi kullanmıştır.

4.14. XV. YÜZYIL TÜRK HALK ŞİİRİNİN TEMSİLCİLERİ

4.14.1. Kaygusuz Abdal

Hayâtı

Kaygusuz Abdal, tamamiyle bir tasavvuf şairi, toplumun hocası ve Dinî-Tasavvufî Türk Halk Edebiyatı'nın Yunus Emre'den sonra en önemli temsilcilerinden biridir. Çünkü Kaygusuz, tasavvufî vecd ve heyecan bakımından en az Yunus Emre kadar başarılı şiirler yazmış ve Yunus'un sanatından geri kalmadığı gibi, eser ve şiirlerinin miktarı itibariyle onu geçmiştir (Güzel, 2006: 363).

XIV. yüzyılın sonlarında, XV. yüzyılın başlarında yaşamış, Alevî-Bektaşi edebiyatının en renkli ozanlarından biri olan Kaygusuz Abdal'ın yaşamına pek çok söylence karışmıştır. Hem şiirlerinde hem de menâkıbnâmesinde açıkça belirtildiği için onun Abdal Musa'ya intisab ettiği, onun müridlerinden olduğu gayet âşikârdır. Alâiye beyinin oğlu olan Kaygusuz Abdal'ın asıl adının Gaybî olduğu noktasında araştırmacılar birleşmektedirler. Menâkıbnâme'de de bu ad doğrudan geçmektedir. Ancak adının sadece Gaybî olması ihtimali uzak bir ihtimaldir. Konu üzerine Güzel, onun şiirlerinden hareketle asıl adının Alâeddin Gaybî olduğunu belirtir (Güzel, 1981: 76). Bu konuda Yardımcı ise, mahlasını "Gaybi, kaygudan rehâ buldun, şimdiden sonra Kaygusuz oldun" diyen şeyhi Abdal Musa'dan aldığını dile getirir (Yardımcı, 2009: 76). Artun ise, bu durumun menâkıbnâme'de şöyle anlatıldığını belirtir: Gaybî, beyzâdeliği tamamen terk etmiştir. Maddi dünyanın tüm zenginliklerini bir yana itmiş, dervişliği yeğlemiş, zâhir âlemin kayıt ve bağlarından nefsini soyutlamıştır. Bu yüzden Abdal Musa "Gaybî, kaygudan rehâ buldun, şimdiden sonra Kaygusuz oldun" demiştir. Böylece mahlası Kaygusuz olmuştur (Artun, 2010a: 147).

Kaygusuz Abdal'ın mürşidi Abdal Musa'ya intisabı söylenceye göre şöyledir: Bir gün Kaygusuz geyik avına çıkar. Bir geyiğin peşine düşer, ona ok atar ve kolunun altından vurur. Ancak geyik kaçmaya devam eder. Kaygusuz da peşinden onu kovalar. Ancak bir süre sonra geyik ortadan kaybolur ve Kaygusuz'un karşısına

bir derviş çıkar. Kaygusuz, dervişe bir geyiğe ok attığını, ancak onu kaybettiğini söyler. Derviş Abdal Musa'da kolunu kaldırır ve oku gösterir. O andan sonra, Kaygusuz, Abdal Musa'nın müridi olur ve kırk yıl ona hizmet eder. Ölünce Kahire'deki tekkesinin yanındaki mağaraya gömülür.

Edebi Kişiliği ve Eserleri

Kaygusuz Abdal, Alevî-Bektâşi edebiyatındaki yedi büyük ozandan biridir. Bazı şiirlerinde, özellikle bazı şathiyelerde, değişik ifade tarzlarından dolayı Alevî-Bektâşî edebiyatının kurucularından sayılır. İyi bir tahsil görmüş, devrinin maddî ve manevî ilimlerini öğrenmiştir. O, yalın dille, kendine has bir üslupla; hem aruz, hem de hece ile şiirlerini kaleme almıştır. Eserleri Eski Anadolu Türkçesi'nin bütün özelliklerini gösterir. Kelime haznesi çok zengin olan Kaygusuz Abdal'ın eserlerinde hayâtın her safhasına ait kelimelere rastlanabilir.

Kaygusuz Abdal'ın asıl önemli yanı halk şiiri geleneğinden hareketle ve halk diliyle yazdığı nefeslerdir. O, tasavvufî unsurları halkın anladığı basit kelimelerle ve benzetmelerle anlatır. Onun divanı aruz ile yazdığı şiirlerden oluşurken, cönkler ve mecmualarda da hece ile kaleme aldığı şiirleri yer almaktadır. Tekkede yetiştiği için Kaygusuz'un şiirlerinde didaktik unsurlar belirgindir. Yunus Emre tesiri görülen yirmi beş kadar şiirini hece ile geriye kalan yaklâşık iki yüz kadar şiirini de aruzla ve gazel tarzında kaleme almıştır. Özellikle şathiyelerini Tanrı ile konuşur tarzda yazmış, bu şiirlerinde dünyanın zevklerine kapılanları ironik bir dille eleştirmiştir (Uçman, 2004: 20). Hem şiirlerinde, hem de düz yazılarında tasavvuf felsefesiyle iç içe girmiş ince bir alay gizlidir. O, ham sofuluğu ve yobazlığı nükteli bir dille eleştirir. Onun kimi şiirleri de ilâhi ve nutuk tarzındadır. Mensur eserlerinde, nesirlerinin örülüşü, gerçekten çok başarılıdır. Cümleler gayet kısadır, seciler tekellüfsüzdür, sözcükler uyumlu ve âhenklidir, dil pek güzel, sade, akıcı kıvrak, tatlı özgün söyleyişi öz Türkçedir. Yer yer kullanılan yabancı sözcükler bile Türkçe'ye mâlolmuş sözlerdir. Divan edebiyatının, sonradan gelişen uzun cümleli, ağdalı ve ikizli, üçüzlü, dördüzlü yabancı birleşiklerle işlenmiş yapmacık düz yazınına karşılık Kaygusuz'un öz ve güzel yazını, Türk edebiyatının en güzel ve en seçkin

örneklerinden biridir (Özmen, 1998: 216). O, genel olarak eserlerinde hem atasözlerinden, hem de deyimlerden geniş ölçüde yararlanmıştır.

Kaygusuz Abdal, üslûbunu oluştururken hitap ettiği kitlenin dilini, mukaddes bir emanet gibi korumaya özen göstermiştir. O, eserlerini sade ve anlaşılır bir üslûpla biçimlendirmiş, halkın kültürüne ve diline saygı göstermiş, Türkçeyi de halkın kolay anlayabileceği biçimde kullanmıştır (Yardımcı, 2009: 76).

Kaygusuz Abdal'ın eserleri Manzum, mensur ve manzum-mensur karışık olmak üzere üç kısımda toplanır:

1- Manzum Eserleri

Divân: Kaygusuz Abdal'ın belirli bir tertiple hazırlanmış herhangi bir divanı yoktur. Marburg nüshasını tanıtan Barbara Flemming Katoloğunda, Kaygusuz Abdal'ın bu nüshada 288a-340b varakları arasında toplu halde yer alan muhtelif şiirlerine divan adı altında verilmekte ve bunların sayılarının 130'un üzerinde oldukları ifade edilmektedir (Güzel, 1981: 104).

Türkiye'deki kütüphanelerde yer alan Kaygusuz Abdal'a ait şiirler bu katalogdakilerle karşılaştırılmadıklarından şiirlerinin kesin sayıları hakkında fikir öne sürülememektedir. Bu şiirlerin haricinde menakıbnâmesinin içerisinde kırk beyitlik Dolabnâme adlı kasidesi, iki terkib-i bend, iki terci-i bend, iki müstezad ile on beş kıtadan oluşan Salatnâme de divan içerisinde değerlendirilmelidir. Bu sayede divanı daha da genişlemiş olur (Azamat, 2002: 76).

Kaygusuz Abdal'ın divanındaki şiirlerinde şathiye özelliği dikkati çeker. O, şiirlerinde Tanrı ile senli benli konuşmakta, dünyanın zevklerine aldanan insanlarla dalga geçmektedir (Yardımcı, 2009: 81)

Gülistan: Marburg nüshasına göre eser 3700 beyit olarak kayıtlıdır. Ancak baş tarafı eksik olan bu nüshada, mevcut beyitlerin sayısı 2140'dır. Heyecanlı ve zaman zaman da coşkun bir üslûpla yazılmış eser, "Lâ-mekân" kavramı ile ezeldeki

"vahdet-i vücûd" kavramını anlatmakla başlar. Kâinatın ve Hz.Adem'in yaradılışını uzun uzun hikâye eder. Ardından da Peygamber kıssaları anlatılarak, tasavvufî konular işlenir (Güzel, 1987: 7).

Dil konusunda hassas olan ve Türkçeye önem veren Kaygusuz'un, Gülistan'ında geçen Cebrail'in Âdem ile konuşması da ayrı bir hususiyettir. Burada Kaygusuz, Cebrail'i ve Hz. Âdem'i "Türkçe" konuşturur. Onların ancak Türkçe bildiklerini, başka dilden fazla anlamadıklarını ifade ederek, Türkçeye olan bağlılığını açıkça dile getirir (Güzel, 1987: 16):

Hak buyurdı Cebrâil'e var didi
Âdem'i Cennet içinden sür didi

Geldi Cebrâil Adem'e söyledi
Hak buyuduğun âyân eyledi

Cebrâil didi çıkgil Uçmak'dan Âdem
Tanrı'nun buyruğu budur işbu dem

Nice ki söyledi hergiz gitmedi
Cebrâil'un sözini işitmedi

Türk Dilin Tanrı Buyurdı Cebrâil
Türk Dilince söylegil dur git digil

Türk Dili'nce Cebrâil "hey dur!" didi
"Durugel, Uçmağın terkin ur" didi (Gülistan, Ankara, Genel.645: 49)

Gülistan'dan alıntılanan yukarıdaki şiire bakıldığında; Tanrı, Âdem'i cennetten çıkarması için Cebrâil'den onu uyarmasını istiyor. Âdem'in yanına giden Cebrâil, onu cennetten çıkması hususunda uyarıyor, ancak Âdem onun ne dediğini anlamıyor. Bunun üzerine Tanrı, Cebrâil'den bu uyarıyı Türkî lisanla yani Türkçeyle yapmasını istiyor. Âdem' e giden Cebrâil onu yeniden, bu sefer Türkçe ile uyarıyor. Şiirden de anlaşılacağı üzere Kaygusuz Abdal, Yunus Emre ile başlayan Türkçecilik sevdasının, en büyük destekçilerden biri olmuştur. Dolayısıyla edebiyatımızda XVII. yüzyılda başladığı ileri sürülen, Türkçecilik akımı da denilen Türki-i Basit Cereyânı'nın aslında bu yolda atılmış ilk adım olmadığı görülür. Biz, bu adımın çok

daha öncelerde, Yunus Emre ile atıldığını ve ardından da takipçileri tarafından devam ettirildiğini düşünüyoruz.

Mesnevîler: Yazmalarda mesnevî başlığı altında Kaygusuz Abdal'ın üç mesnevîsi vardır. Bunlar arasından ikincisi küçük mesnevî adıyla geçer, diğerlerine göre daha kısadır. Her üç mesnevîde de tasavvufî vecd ve heyecana odaklanılır ve lirizmin zirvesine ulaşılır (Güzel, 1982: 235). Mesnevîlerden birincisi 1017 beyitten, ikincisi 338 beyitten, üçüncüsü ise 367 beyitten oluşur (Azamat, 2002: 76).

Konu olarak hemen hemen ortak bir özelliğe sahip olan her üç mesnevî, "vahdet-i vücud" görüşü ile "nefsin hakikatı", "aşk", âdemin ve âlemin sırrı" gibi birtakım tasavvufî konuları içerir (Güzel, 1987: 8).

Gevhernâme: 63 beyitlik kısa bir mesnevîden oluşan eserde, "vahdet-i vücud" görüşünü, deryadan kenara atılan "gevher" benzetmesiyle dile getirir. Gevherin canı Hz.Muhammed'dir ve eser de onu övmek için yazılmıştır (Güzel, 1982: 235).

Minbernâme: Eser 29 beyitlik kısa bir mesnevîden oluşmuştur. Güzel, eserde verilmek istenen temel düşüncenin kısaca "özünden geçmeyenin Rabbini bilemeyeceği" görüşü olduğunu belirtir. Nefsin fitnesinden arınmayı, dünya malına kapılmamayı öğütleyen şair, bazı deyim ve atasözlerini de kullanarak akıcı bir üslûp sağlamıştır (1987: 9).

2- Mensur Eserleri

Budalanâme: Budalanâme, Kaygusuz Abdal'ın yazma nüshaları çok nadir olan eserlerden biridir. Eserde "akl-ı maaş, akl-ı miâd, nefsi bilmek, gönül, mürşid" gibi tasavvufî meseleler anlatılır (Güzel, 1982: 235). Güzel, eserde, sade ve akıcı bir dil kullanıldığını belirterek eserin önemli bir özelliğinin Kaygusuz Abdal'ın olayları kendisi yaşamış gibi anlatması olduğunu dile getirir (Güzel, 1987: 10).

Kitâb-ı Miğlate: "İsabet kaydeden ok" anlamına gelen miglâte kelimesi bazı nüshalarda "birini yanıltmak için söylenen söz" anlamında "maslata" olarak kaydedilmiştir (Azamat, 2002: 76). Eser değişik bir kompozisyon üzerine kurulmuştur. Eserdeki derviş, devamlı olarak uykuya dalar. Derviş, her defasında rüya görmekte, bazen geçmişte, bazense gelecekte gezintiye çıkmaktadır. Karşılaştığı şeytanla da mücadele ederek, onu mağlup etmektedir. Dervişin eserde zaman zaman söylediği şiirler de coşkun bir lirizmin ifadesidir (Güzel, 1982: 235).

Vücudnâme: Eserde, kozmolojik bazı özellikler ile insan vücudu arasında benzerlikler kurulmuştur. Özellikle dört ve on iki sayılarının insan ve tabiatla ilgili unsurların anlatımındaki uygunluğu eserde konu edilmiştir. Eserde ayrıca bazı ayetler ve hadislere de yer verilmiştir (Güzel, 1987: 11).

3- Manzum-Mensur Eserleri

Saraynâme: Cihan-saray benzetmesiyle yola çıkılarak başlayan eserde, dünyaya gelmekten amacın ibâdet etmek ve Allah'ı tanımak olduğu dile getirilir. Kaygusuz Abdal'ın şeriat unsurlarına en çok yer verdiği eseri Saraynâmedir. Bu nedenle bu eseri, diğer eserlerine oranla daha kurudur. Ancak yer yer lirik söyleyişlere de rastlanılır (Güzel, 1982: 235).

Saraynâme üzerine edebiyatımızda ilk ciddi çalışmayı yapan Güzel, Kaygusuz'un saray sözcüğünü ibâdet edilen yer yani dünya anlamında kullandığını belirtir. İnsanlar burada Allah'a kulluk edip ibâdet edecekler; şükür ve niyazda bulunacaklardır. Kaygusuz Abdal, eserinde sarayı, dinî muhtevâda itikat, ibâdet, tasavvuf ve ahlâk kuralları içinde çeşitli yönleriyle ele alır. Hatta bu sarayın kendisi üzerinde bıraktığı etkiyle birkaç şiirini de Sarâyî mahlasıyla yazmıştır (Güzel, 1989: 1-4).

Eserde mensur ve manzum olarak Tanrı'ya yalvaran Kaygusuz Abdal, bu cihanın bir saray olduğunu, içindeki insanların her birinin bir işe daldığını ve cihanın sahibini yani Tanrı'yı düşünmediklerini mesnevî uyak düzeni içinde anlatmaktadır (Yardımcı, 2009: 83).

Dilgüşâ: Dinî-tasavvufî bir nasihatnâme olan eser, vahdet-i vücud görüşünü anlatan 168 beyitlik bir şiirle başlar. Bu bölümde insanlara dünya malına kapılmamaları ve kendilerini tanımaları hususunda öğütler verilir. Devam eden bölümlerde ise Hz.Muhammed, nefis ve diğer tasavvufî konular anlatılır (Güzel, 1981: 141). Eserde yer yer Farsça metinlere de rastlanılır. Kaygusuz eserinde kendisinin bir velî ya da evliya olmadığını, kerametten de anlamadığını belirtir (Azamat, 2002: 46).

Dil konusunda özellikle Türkçe kelimeleri tercih eden Kaygusuz Abdal Dilgüşâ'da, Türkçe konuşulmamasına karşı tepki sayılabilecek şöyle bir ifade kullanır:

"Bu derviş eyitdi bu kitabı yazan dervişe de ki:

"Ey derviş, mî-danî mî-danî dir durursun

Sen hiç Türkîce bilmez misün?" deyişi Türkçe şuurunun dillerde ve gönüllerde yaşaması için gösterdiği çabaların en belirgin örneklerinden biridir (Yardımcı, 2009: 77).

Dilgüşâ'daki 17 varak Farsça kısımdan da anlaşılacağı gibi, kelime haznesi son derece zengin olan Kaygusuz Abdal, Farsça'yı çok iyi bilmektedir.

4.14.2. İbrahim Tennûri

Hayâtı

Kesin olarak doğduğu yer bilinmemektedir. Sivas ya da Amasya'da dünyaya geldiği düşünülür. Kesin doğum tarihi de bilinmeyen İbrahim Tennûrî'nin babası Sivas'lı Sarrafzâdeler'den Hüseyin Efendi, annesi ise Amasyalı birisidir (Gölpınarlı, 1972: 10). O, aile çevresinde başladığı eğitimine Konya'da devam etmiştir. Müderris Sarı Yâkub Efendi'den icazet aldıktan sonra Kayseri'deki Huand Hatun Medresesi'nde müderris olmuştur. Bu yıllarda tasavvufa yönelen İbrahim kendisine bir mürşid arar. Öncelikle Safeviyye tarikatına meylederken, Akşemseddin'in adını duyunca Beypazarı'na giderek onu ziyaret eder ve onun dervişi olur. Onun yanında sülûkünü tamamlamıştır. Hilâfet aldıktan sonra Akşemseddin'in emriyle tekrar Kayseri'ye dönmüş ve irşada girişmiştir (Uzun, 2000: 356). Burada bir medrese

kuran İbrahim, bir keresinde kabız illetinden kurtulmak için tandır (tennur) üzerine oturduğundan dolayı Tennûrî lâkabıyla şöhret kazanmış, bu hastalığa yakalananları da kendi tecrübesiyle tandır üzerine oturtup, tedavi etmiştir (Güzel, 2006: 423).

Şakaik-ı Numaniye'de İbrahim Tennûrî ile ilgili şöyle bir menkıbe anlatılmıştır: "*Kuran-ı Kerim okumak ve manasını düşünmekte iken hiç durmayıp ağlamak, kendisinden geçmek gibi bir takım haller görülmeye başlar. Bir derde tutulduğunu anlar. Cisim hastalarının hekimleri olduğu gibi aşk, muhabbet, gönül hastalığının da tabiplerinin bulunduğunu bildiğinden adını işittiği bir kamil şeyhe yetişmek için Erdebil şehrine gitmek ister. Fakat bu arada hem tasavvufta hem de tıpta ün salmış bulunan Akşemseddin'e gitmeye karar verir. O zaman Beypazarı'nda bulunan Akşemseddin'in yanına gider. Akşemseddin kendisine müracaat edenlerin dertlerini dinleyip her birine ilaçlar vererek tavsiyelerde bulunduktan sonra sıra Tennûrî'ye gelince derdini sorar. Ondan; 'Benim gönlüm hasta' sözcüğünü duyunca onunla ayrıca görüşmek lüzumunu duyduğunu söylemiştir*" (Ergun, tarihsiz: 122-127)

İbrahim Tennûrî, 1482 yılında bir güz mevsiminde Kayseri'de vefat etmiştir. Mezarı Emir Sultan- şimdi Cumhuriyet- mahallesinde Tennûrî'nin kendisi tarafından yaptırılan Şeyh Câmisi'nin batı bitişiğindedir (Demirel, 2005: XXII).

Edebî Kişiliği ve Eserleri

İbrahim Tennuri, daha önce de söylenildiği gibi XV. yüzyılın ünlü mutasavvıflarındandır. Muhammediye, Garib-nâme tarzında, Yunus Emre benzeri, Âşık mahlası ile şiirler yazmış, ilâhiler söylemiştir. Bayramîlik tarikatına dayanan mistik görüşlerini aksettiren şiirleri çeşitli mecmualarda görülmektedir. Eserlerinde dili iyi kullanması, duygu ve düşüncelerini lirik bir şekilde ifade etmesi sebebiyle bazı şiir ve ilahileri Yunus Emre ve Âşık Paşa'nın şiirleriyle karıştırılmıştır (Deniz-Karabulut, 1972: 7). İbrahim Tennûrî'nin manzumelerinden birkaçı ilahi şeklinde bestelenmiştir. Mevlid merasimlerinde kaside olarak okunan "Kahrın da hoş lütfun da hoş" nakaratlı ilahisi günümüzde de sevilerek icra edilmektedir (Uzun, 2000: 356).

Tennûrî'nin şiirlerinden başka, ibâdet, muamelat ve ahlâka dair bilgiler veren mesnevî tarzında kaleme alınmış Gülzâr ve Gülzâr-ı Manevî adlı eseri vardır (Uçman, 2004: 42).

Gülzâr-ı Manevî: İbrahim Tennûrî, bu eserinde birtakım dinî konuları ele alarak, bunları dinî-tasavvufî yönden açıklanmaya çalışmıştır. Tevhidle başlayan eserde sırasıyla şu konular yer alır: Namaz, abdest, oruç, zekât, hac gibi bedenî, malî-bedenî ibâdetlerle; nikâh, talak, alış-veriş, vekâlet gibi muamelata ait şerrî hükümleri; hatta zinâ, rehin, cinâyâta -büyük ağır suçlar- (Devellioğlu, 2000: 143) ait ahkâmı tasavvufa tatbik ederek bunların bâtınî tevillerini bildirir; fakat hiçbir şekilde bâtınî hükümler vermez ve şeriatın zahirinden ayrılmaz. Bu konulardan başka Çeng, Def, Ney, Zünnar, Şahid yani Güzel gibi mecazları da tasavvufî bir şekilde izah etmektedir. Özellikle bu son kısımda Mahmud Şebüsteri'nin Gülşen-i Râz'ından âdetâ Türkçeye çevriler yapılmıştır (Gölpınarlı, 1972: 10).

Tennûrî, Gülzâr-ı Manevî'de, mecaz, kinaye, teşbih, istiare, iham, cinas gibi edebî sanatların da çoğunu kullanmış ve bu sanatları yaparken hiç kendini zorlamamış, gayet ustalıkla dilinden döküvermiştir (Demirel, 2005: XXIII).

4.14.3. Eşrefoğlu Rûmi

Hayâtı

Eşrefoğlu Rûmi, XV. yüzyıl Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı'nın en büyük şairlerinden biridir. Asıl adı Abdullah olan şair, babasına izafeten Eşrefoğlu mahlasını kullanmıştır. İznik doğumlu olan Eşrefoğlu Rûmi'nin soyu menâkıb kitaplarına göre Hz.Ali'ye dayanır (Tercüman Tercüme Heyeti: tarihsiz: 9). Ailesi, Mısır'dan Anadolu'ya göç etmiş, Eşrefoğlu Rûmi çocukluk ve gençlik yıllarını ailesinin yanında geçirmiştir. Yaşı biraz ilerleyince Bursa'da Çelebi Sultan Medresesi'ne girmiş, tahsilini bitirdikten sonra aynı medresede Alâeddin Ali'ye danişment olmuştur. Hayâtı hakkındaki bilgilerin bulunduğu tek kaynak olan Menâkıb-ı Eşrefzâde'ye göre, gördüğü bir rüya üzerine medreseden ayrılmış, Abdal Mehemmed adlı bir meczubun delâletiyle Emir Sultan'a başvurmuştur. Emir Sultan da onu Ankara'ya Hacı Bayram-ı Velî'ye göndermiş. dergâhta bir süre temizlik

işleriyle ilgilenen Eşrefoğlu Rûmi, daha sonra dergâha imam olmuştur. Bir süre sonra da Hacı Bayram-ı Velî'nin kızıyla evlenmiştir (Uçman, 2004: 32). Ardından Hacı Bayram-ı Velî, onu Suriye-Hama'ya göndermiş, burada aldığı derslerle Kadirîliğin Eşrefiyye kolunu kurmuştur. Daha sonra İznik'e geri dönmüş ve burada zamanını zikirle, ibâdetle ve halkı irşat ile geçirmiştir (Genç, 2005: 354).

Eşrefoğlu Rûmi, Anadolu'nun Türkleşmesi ve Türklerin İslâmiyeti hayât tarzı haline getirmelerinde rol alan ve Anadolu'da Mevlevîlikten sonra ehl-i sünnet tarikatların yayılmasında emeği geçen önemli mutasavvıflarımızdan biridir (Güzel, 2006: 412).

Edebî Kişiliği ve Eserleri

XV. asrın büyük şairlerinden olan Eşrefoğlu Rûmi'de samimi bir Yunus Emre etkisi dikkati çeker. Didaktik, lirik her tarzdaki şiirleriyle Yunus Emre'yi andıran Eşrefoğlu Rûmi, aruz ve hece ile yazdığı şiirleriyle, nesirlerinde temiz ve güzel Türkçeyi kullanmıştır (Kabaklı, 2002: 400).

Eşrefoğlu Rûmî'nin edebî kişiliği inançları doğrultusunda şekillenip gelişmiştir. Şiirlerinde Yunus Emre etkisi hissedilmekle birlikte kendine özgü söyleyişe de sahiptir. O, hece ve aruz veznini başarıyla kullanmış, lirik şiirlerinin yanı sıra didaktik şiirler de yazmıştır. Yer yer halk söyleyişlerine de yer veren Eşrefoğlu Rûmî, kimi âyet meâllerini de şiirlerinde kullanmıştır. Onun şiirleri genellikle ilâhi aşkı dile getirdiği için bestelenmiştir (Artun, 2010a: 162).

Onun bilinen meşhur iki eseri vardır:

Divan: Eşrefoğlu Rûmi'nin şiirlerinin hepsi divanında toplanmıştır. Bu divanın, yapılan çalışmalar sonucunda birbirinden farklı yirmi nüshası tespit edilmiştir. Divânında bulunan şiirlerinin tetkikinden anlaşılacağı üzere, hem hece, hem de aruz veznini kullanmıştır. Aruzla yazdığı şiirler kusurludur (Tercüman Tercüme Heyeti, tarihsiz: 40).

Eşrefoğlu Rûmi'nin şiirlerinde, aynı Yunus Emre de olduğu gibi tasavvufî aşkın verdiği ilâhi bir vecd, maddiyattan sıyrılmış bir ruh, mânevî bir âlem ve âhenk vardır. Bu şiirler; nasihatlerle ilâhi aşk ve irfanın güzelliklerinden, hallerinden bahseden birçok sözlerle doludur (Tercüman Tercüme Heyeti, tarihsiz: 41).

Eşrefoğlu Rûmî'nin edebî şahsiyeti tasavvufî inançları doğrultusunda gelişip şekillenmiştir. Şiirlerinde daha çok Yunus Emre etkisi hâkim olmakla beraber kendine has söyleyişlerin bulunduğu manzumelerin sayısı da az değildir. Şiirlerinde bilhassa tasavvufî remizlere büyük ölçüde yer vermiş, bu çerçevede yeni mazmunlar oluşturmuştur. Yer yer halk deyişlerine ve atasözlerine mal olmuş âyet meâllerine de yer verdiği şiirleri tekke edebiyatının muhteva bakımından en samimi örnekleri arasında yer alır. Genellikle ilâhî aşkı terennüm ettiği şiirlerinin bir kısmı bestelenmiştir (Pekolcay-Uçman, 1995: 482).

Müzekki'n-Nüfus: Eşrefoğlu Rûmi'nin sâde bir halk Türkçesiyle ve nesir diliyle yazdığı Müzekki'n-Nüfus adlı eserinde, nefis terbiyesi ve tarikat adabı gibi konular kaleme alınmış, eser 1448'de tamamlanmıştır (Banarlı, 1998: 508). Eşrefoğlu Rûmi, eserinin giriş kısmında, eserini halkı doğru yola iletmek için özellikle Türkçe yazdığını belirtmektedir. Bu eseriyle, Orta Asya'dan Anadolu'ya gelen Türklerin tasavvufî ahlâkı benimsemesinde asırlar boyu rol oynamıştır. Bu eserinin de pek çok yazma nüshası bulunmaktadır (Pekolcay-Uçman, 1995: 480).

Eşrefoğlu Rûmi'nin bu iki önemli eserinden başka risale şeklinde yazılmış diğer eserleri şunlardır: Tarikatnâme, Delâilü'n-Nübüvve, Fütüvvetnâme, İbretnâme, Ma'zeretnâme veya Hediyyetü'l-Fukara, Elestnâme, Nasihatnâme, Hayretnâme, Münâcatnâme, Esrârü't-Tâlibin, Tâcnâme (Uçman, 2004: 33).

5.1.XIII. YÜZYIL XV. YÜZYIL HALK ŞİİRİNDE GELENEK

GELENEK

Gelenekler, toplum içerisindeki bireylerce oluşturulan, geçmişten günümüze nesillerden nesillere devam eden, yazılı olmamasına karşın, toplumlarda bir kanun gibi uyulan kurallar bütünüdür.

Toplum içerisinde yaşayan insanlar bu gelenekleri önemsemek zorundadır. Aksi halde kişiler, toplum tarafından dışlanır ve bunlara bazı yaptırımlar uygulanır. Bu sebeple, toplumdaki herkes geleneklere gereken önemi vermekle yükümlüdür.

Gelenekler, toplum düzenini sağlamada etkin bir işleve sahip olmuşlardır. Her geleneğin ve inancın bazı oluşum dayanaklarının bulunduğunu unutmamak gerekir. Toplum düzenini sağlamak gibi önemli bir işlevi yerine getiren geleneklerin oluşması, yaşanılan olaylar sonucunda kazanılan deneyimlerin ürünleri olarak karşımıza çıkmaktadır (Akkaya, 1995: 2).

Belirli bir zaman sürecinden geçerek sağlamlıklarını perçinleyen gelenekler, zaman içerisinde bazı değişikliklere uğramıştır. Değişikliğe uğrayan bu geleneklerden bazıları, günümüze kadar gelirken, bazıları ise tutunamamış, zaman içerisinde unutulup gitmiştir. Bunlar yerlerini zaman içerisinde yenilerine bırakmışlardır. Bu değişimi aslında normal karşılamak gerekir. Çünkü hepimizin de bildiği gibi yaşam, sürekli bir değişim ve devinim içindedir. Bu devinim ve değişimden de geleneklerin etkilenmemesi düşünülemez. Bu nedenle toplum değişime uğradıkça, toplum içerisinden çıkan geleneklerin de değişmesi gayet normal karşılanır.

Toplum içinde bu derece önemi olan geleneklerin edebiyatta da yeri ve önemi büyüktür. Fakat edebiyatta gelenek kavramı biraz daha farklı olup, şairlerin belirli bir süreçte birbirlerine aktardıkları kurallar bütünüdür. Türk edebiyatının her döneminde geleneğin izleri kendini göstermiştir. Gerek Divan Edebiyatında, gerek Halk Edebiyatında, gerekse Yeni Türk Edebiyatında şairler, kendi içerisinde oluşturdukları

geleneğin izlerini hep eserlerine yansıtırlar. Bu sayede belirli bir süreç sonunda oluşmuş gelenekler, edebî yapıtların şekillenmesinde etkilerini açık bir şekilde hissettirir.

Oldukça uzun ve bir o kadar da köklü bir geçmişe sahip olan halk şiirimizde, geleneklerin katkıları hiç de küçümsenmeyecek kadar büyüktür. Daha önce de söylediğimiz gibi halk şiirimiz aslında belirli kurallara göre ortaya konan bir gelenekler şiiridir. Âşıklık geleneği, Türk kültür varlığının önemli bir bölümünü oluşturmaktadır. Âşıklık, çağlar süren deneyimlerden geçerek biçimlenmiş, kendine özgü icrası, geleneğe dayalı yapısı, âşık olmak ve âşıklığı sürdürmek için uyulması gereken kuralları olan bir gelenektir(Artun, 2007: 1). Geleneklerin belirli zaman süreci içerisinde oluştuğu göz önünde alındığında halk şiirimiz içerisinde yer alan âşıklık geleneklerinin de önemli bir yönü ortaya konmuş olur. İşte bu nedenle âşıklık geleneklerinin oluşumunu bazı kesimlerin yaptığı XV. yüzyılın sonu XVI. yüzyılın başına bağlamak doğru olmayacaktır. Çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi bir geleneğin oluşumu ve yerleşmesi için belirli bir zaman dilimi geçmelidir. Bu nedenle halk şiirimiz içerisinde yer alan âşıklık geleneklerinin ilk örneklerinin görüldüğü zamanı gerilere götürmek daha doğru olacaktır.

Şimdi de âşıklık gelenekleriyle ilgili kaynaklardaki gelenek ve âşıklık geleneği tanımlarına bakalım:

Meydan Larousse ansiklopedisi V.cildinde âşıklık geleneği "*Uzun bir zaman süreci boyunca, efsane, olay, doktrin, görüş, töre vb. aktarımı. Nesilden nesile aktarımla bilinen veya yapılan şey"* şeklinde tanımlanmıştır (Meydan Larousse, 1990: 68).

Seyit Kemal Karaalioğlu geleneği "*An'ane, eski çağlardan beri yerleşmiş olup, kuşaktan kuşağa geçerek gelen ve topluluğun üyeleri arasında ortak ve özel ruh dolayısıyla sağlam bir bağ meydana getiren her türlü alışkı*" (Karaalioğlu, 1978: 258) şeklinde tanımlamıştır.

Yardımcı ise âşıklık geleneğini, "*Diğer kültür değerlerinde olduğu gibi, belirli bir işlevi yerine getirmek, bir ihtiyacı karşılamak üzere geleneksel kültürün yarattığı bir kültür değeri*" olarak tanımlamıştır (Yardımcı, 1999: 146).

Ekici, "*Eskiden beri devam edip gelen, gayrı resmi yol ve yöntemlerle kazanılan ve kuşaktan kuşağa aktarılan ve zamanın ihtiyaçlarına göre her kuşakta belli ölçüde bireysel yaratıcılığa ve değişmeye ve gelişmeye izin veren bilgi, hareket ve materyal ürünleri üretme ve kullanma tarzı*" şeklinde tanımlamıştır (Ekici, 2004: 20).

Orhan Hançerlioğlu da geleneği; "*Bir toplumda, bir toplulukta eskiden olmalarından ötürü saygın tutulup, kuşaktan kuşağa iletilen kültürel kalıntılar, alışkanlıklar, bilgi, töre ve davranışlar*" olarak tanımlamıştır (Hançerlioğlu, 1992: 226).

Erman Artun Âşıklık Geleneği ve Âşık Edebiyatı adlı eserinde âşıklık geleneğini, "*Âşıklar, sazlı (telden), sazsız (dilden), doğaçlama yoluyla, kalemle (yazarak) veya birkaç özelliği birden taşıyan, geleneğe bağlı kalarak şiir söyleyenlere 'âşık'; bu söylem biçimine 'âşıklık-âşıklama'; âşıkları yönlendiren kurallar bütününe de 'âşıklık geleneği' adını veriyorlar*" şeklinde tanımlamıştır (Artun, 2001: 63).

Nâzım İrfan Tanrıkulu; "*Halkın gönül duygularının, saz şairlerinin müzik terennümleri ile halkın belleğine nakşedilerek nesilden nesile ulaştırılmasıdır. Bu geleneğin temsilcisi olan âşıklar, ustalarından öğrendiklerini, bir anlamda usta mallarını, çırakları vasıtasıyla geleceğe taşımaktadırlar. Her ne kadar sazlı âşık geleneğinin yaygınlaşmasına, tekke edebiyatının ve divan edebiyatının olumsuz etkileri olmuşsa da bu edebiyatların kalite ve tür bakımından olumlu etkileri olduğu unutulmamalıdır*" şeklinde bir tanımlamada bulunmuştur (Tanrıkulu, 1997: 5).

Âşık Edebiyatı üzerine çalışmalarıyla tanınan Saim Sakaoğlu, âşıklık geleneklerinin adlandırılmaları konusunda; "*Âşık, bâdeli âşık, halk âşığı, ozan, halk*

ozanı, sazlı ozan, meydan şairi, halk şairi, Hak şairi bunlar arasında yer almaktadır" şeklinde değerlendirmede bulunmuştur (Sakaoğlu, 1986: 250).

Halk şiirimizin biçim ve içerikleri üzerinde geleneklerin izlerini yüzyıllardan bu yana görmemiz mümkündür. Daha önce de belirttiğimiz gibi yüzyıllardır varlığını korumaya başaran halk edebiyatı gelenekleri, günümüze gelinceye kadar ufak çaplı da olsa değişikliklere uğramıştır. Ancak bu değişiklikler yüzeysel bağlamda olmuş, herhangi bir geleneği olduğu gibi değiştirmemiştir. Bu da halk edebiyatı geleneklerinin ne derece sağlam olduklarının en büyük göstergesidir. Yine pek çok araştırmacı, halk edebiyatı geleneklerinin XVI. yüzyıldan sonra oluştuğunu düşünmektedir. Ancak yaptığımız incelemelerde halk edebiyatı geleneklerinin tamamının ilk örneklerinin sanıldığı gibi XVI. yüzyılda değil de, halk şiirimizde Dini-Tasavvufî Türk Halk Şiiri olarak adlandırılan XIII. ve XV. yüzyıllar arasındaki dönemde görüldüğünü ortaya koymuştur.

Halk edebiyatımız içerisinde âşıklık geleneklerini uzmanlar farklı şekillerde sınıflandırmışlardır. Bu sınıflandırmalara bakıldığında, bunların aralarında büyük farklar olmadığı görülecektir. Biz de yaptığımız araştırmalardan sonra âşık edebiyatı geleneklerini şöyle sıralayabiliriz:

1- Mahlas Alma Geleneği
2- Rüya Sonrası Âşık Olma (Bâde İçme) Geleneği
3- Usta-Çırak Geleneği
4- Atışma-Karşılaşma (Tekellüm) Geleneği
5- Askı (Muamma) Geleneği
6- Dedim-Dedi Tarzı Söyleyiş Geleneği
7- Tarih Bildirme Geleneği
8- Nazire Söyleme Geleneği
9- Saz Çalma Geleneği (Yardımcı, 1999: 148)

5.1.1. Mahlas Alma Geleneği

Mahlas alma geleneği hakkında bilgi vermeden önce mahlas sözcüğünün çeşitli kaynaklardaki anlamlarına bakmak yararlı olacaktır.

Türk Dil Kurumunca yayınlanan Türkçe Sözlük'te mahlas; "*takma ad*" olarak açıklanmıştır (2005: 1327).

Ferit Develllioğlu tarafından yazılan Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgatte, "*Eskiden şairlerin yapıtlarında kullandıkları takma isim*" (Develllioğlu, 1986: 678) şeklinde tanımlanmıştır.

Diyanet İşleri Başkanlığınca basılan İslam Ansiklopedisi 27.ciltte mahlas "*Divan şairlerinin şiirlerinde kullandıkları takma ad*" olarak tanımlanmış, halk edebiyatı şairlerininse mahlas kullandıklarına değinilmemiştir (Akün, 2003: 345).

Asıl adı Tahir Olgun olan Tahir'ül Mevlevî tarafından kaleme alınan Edebiyat Lûgati'nde "*Bir şairin asıl adından başka edebiyatta kullandığı isim*" olarak tanımlanmıştır (Olgun, 1994: 94).

Seyit Kemâl Karaalioğlu, Edebiyat Terimleri Kılavuzu adlı eserinde mahlası, "*Bir kimsenin ikinci adı, takma ad*" şeklinde tanımlanmıştır (Karaalioğlu, 1975: 214).

Osman Nuri Ekiz, Ansiklopedik Edebiyat Bilgileri Sözlüğünde, "*Şairlerin yazdıkları şiirlerde asıl adlarının yerine kullandıkları takma ada denir*" (Ekiz, 1984: 168) şeklinde tanımlamıştır.

Öcal Oğuz ve arkadaşları tarafından kaleme alınan Türk Halk Edebiyatı El kitabında mahlas konusunda; Âşık edebiyatı temsilcilerinin mutlaka şiirlerinde bir isme sahip olması gerektiğini belirtirler. Mahlas olarak adlandırılan bu ikinci/takma isim çeşitli yollarla edinilir. Bunlardan en yaygını, âşık adayına ustası tarafından mahlas verilmesidir. Bunun yanı sıra halk hikâyelerindeki kompleks rüya motifinin etkisiyle rüyada gördüğü ulu kişi tarafından mahlas verildiğini iddia eden âşıklar da vardır. Bazı âşıklar da mahlaslarını kendileri seçerler. Bu seçimde âşığın kişiliği,

mesleği, yaşadığı bölge veya içinde bulunduğu ruhsal durum etkili olmaktadır. Âşığın şiirlerinde mahlasını anması gelenek temsilcisi ve halk arasında 'tapşırma' olarak adlandırılmaktadır (Oğuz vd., 2004: 193).

Âşıklar şiirlerinde kendi isimleri yerine çoğu kez mahlaslarını kullanmışlardır. Bu sebeple mahlas alma geleneği halk edebiyatında en yaygın olan gelenektir. Âşıkların mahlaslarını çok sık bir şekilde kullanmaları nedeniyle zamanla gerçek isimleri unutulmuş, mahlasları gerçek isimlerinin yerine geçmiştir.

Mahlas geleneğinin çıkış noktasında görüş ayrılıkları vardır. Kimi kaynaklarda (Meydan Larousse, 1990: 239) mahlas geleneğinin İslâm öncesi Arap edebiyatında var olduğunu, buradan İran edebiyatına, İran edebiyatından da edebiyatımıza geçtiği öne sürülür. Ancak Reşit Rahmeti Arat'ın Eski Türk Şiiri adlı eserinde Orta Asya'da İranlılarla henüz irtibata geçmeden, Şılıg Tigin adında bir şairin mahlas kullandığı bir şiirini örneklendirmesi (Arat, 1965: 238), Türklerin İslâmiyeti kabul etmeden önce de mahlas geleneğine sahip olduklarının en büyük göstergesidir.

Âşıkların mahlas kullanmasının nedenini Kaya, şiirin kendisine ait olduğunu belirtmek, şiirdeki hâkim düşüncenin, ahengin, anlam zenginliğinin, akıcılığın kendine ait olduğunu bildirmek amacıyla olduğunu, bunun da zamanla gelenek haline geldiğini ve çeşitlilik göstererek günümüze kadar devam ettiğini belirtir (Kaya, 1998: 92).

Görüldüğü gibi mahlas alma geleneği İslâmiyet öncesi edebiyatımızda başlamış, İslâmiyetten sonraki dönemde de devam etmiştir. Gerek Halk Edebiyatı şairleri, gerekse Divan Edebiyatı şairleri de yaygın bir şekilde mahlas kullanmaya devam etmişlerdir.

Âşığın geleneğe uygun olarak alacağı mahlası edinmesinin farklı yolları vardır. Bu yolları şöyle sıralayabiliriz:

A-Mahlasını kendi Seçerek Alma

a.Adını ya da soyadını mahlas olarak kullanır.

b.Yaşayışına ve sanatına uygun olarak kendi seçtiği herhangi bir ismi mahlas olarak kullanır.

B-Bir Usta Âşıktan, İmam ya da Mürşidden Alma

a.Usta, âşığı bir sınava tâbi tuttuktan sonra mahlasını verir.

b.Usta, âşığın durumuna uygun bir mahlas verir.

c.Şeyh ve pirin manevî etkisiyle mahlasını alır.

C-Rüyasında Bâde İçerken Alma

Âşıkların mahlaslarını alma şekilleri üzerine sınıflandırma yapan araştırmacılardan birisi de Doğan Kaya'dır. Kaya, Sivaslı Halk şairleri üzerine yaptığı çalışmada âşıkların mahlaslarını alma şekillerini şöyle sıralamıştır:

"*I.İsim ve Soyisimlerle İlgili Mahlaslar*

A.İsmin mahlas olarak kullanılması

1.İsmi mahlas olarak kullanma

2.İki ismi mahlas olarak kullanma

3.İsme mensubiyet eki getirilerek mahlas kullanma

B.İsmin başına bir sıfat getirerek bunu mahlas olarak kullanma

C. İsmin sonuna bir sıfat getirerek bunu mahlas olarak kullanma

D.İsmi veya soyismi mahlas olarak kullanma

E.İsme ve soyisme sıfat getirerek bunu mahlas olarak kullanma

F.Soyismi mahlas olarak kullanma

G.Soyismin başına bir sıfat getirerek bunu mahlas olarak kullanma

H. Soyismin sonuna bir sıfat getirerek bunu mahlas olarak kullanma

II. İsimlerin Dışında Kullanılan Mahlaslar

A.Birisi tarafından verilen mahlaslar

1.Rüyada mahlas alma

2.Gerçek hayâtta mahlas alma

3.Kundaktaki çocuğa mahlas verme

B.Âşığın kendisi tarafından alınan mahlas

1.Çevrenin etkisiyle alınan mahlas

2.Âşığın uygun bulduğu bir kelimeyi mahlas alma

C.Nasıl alındığı tespit edilemeyen mahlaslar

III.Mahlas Kullanmayan Âşıklar

IV.Mahlas Değiştirme ve Fazla Mahlas Kullanma

A.İki mahlası bırakma düşüncesi

B.Tek mahlasla yetinmeyip değişik mahlaslar kullanma

C.Ortak mahlas yüzünden mahlas değiştirme" (Kaya, 1994: 85-86).

5.1.1.1. XIII. ve XV. Yüzyıllar Arası Dini-Tasavvufî Türk Halk Şiirinde Mahlas Kullanma Geleneği

Âşık edebiyatı geleneklerinde bir hayli önemli yer tutan mahlas geleneğinin ilk örneklerine XIII. yüzyıl ile XV. yüzyıllar arası tezimiz kapsamına dâhil ettiğimiz dinî-tasavvufî halk şairlerimizden olan sırasıyla, Yunus Emre, Said Emre, Âşık Paşa, Hacı Bayram-ı Velî, Seyyid Nesîmî, Kaygusuz Abdal, İbrahim Tennûrî ve Eşrefoğlu Rûmî'de kendi isimlerini mahlas olarak kullanmaları şeklinde karşılaşılır. Bunların mahlaslarını kullandığı beyitler şöyledir:

XIII.Yüzyıl

Hacı Bektâş-ı Velî'de Mahlas Kullanma Geleneği

Makâlat'ın Hatipoğlu tarafından yapılan manzum çevirisinde Hacı Bektâş-ı Velî'nin kullanmış olduğu herhangi bir mahlas tespit edilememiştir.

Yunus Emre'de Mahlas Kullanma Geleneği

XIII. yüzyıl Türk Halk Şiiri'nin en başta gelen temsilcilerinden Yunus Emre, divanında mahlas olarak kendi adını, bazen "Yûnus" bazen de "Yûnus Emre" olarak kullanmıştır.

Yûnus Emre'm bu yolda eksükligin bildürür
Mest oluban çagırur dervîşlik bühtân bana
(MT, YED, C.II, ş.12/b.10)

N'itdi bu **Yûnus** n'itdi bir togrı yola gitdi
Pîrler etegin tutdı Allah görelüm neyler
(MT, YED, C.II, ş.71/b.13)

Miskîn **Yûnus** erenlere tekebbür olma toprak ol
Toprakda biter küllisî gülistânı toprak bana
(MT, YED, C.II, ş.10/b.5)

XIV. Yüzyıl

Said Emre'de Mahlas Kullanma Geleneği

XIII. yüzyılın Yunus Emre takipçisi şairlerinden asıl adı Molla Sadeddin olan Said Emre, ele geçen şiirlerinden anladığımız kadarıyla "Said" ismini ya da "Said Ata" ismini mahlas olarak kullanmıştır.

Said sen sözini câhile dime
Ne bilür şekeri dağdaki hayvân
(BTK, C.II, s.23, Ş.6/8.b)

Said eydür zî-dirlik dost ile osla birlik
Yolın yoklığa düzer yürir yokluk ilinde
(BTK, C.II, s.22, Ş.2/6.b)

Said Ata varursun yoldan haber virürsün
Gel hünerün varısa halka göster dîdârı
(G., YET, s.290, ş.13/b.8)

Âşık Paşa'da Mahlas Kullanma Geleneği

En verimli dönemini XIV. yüzyılın başlarında yaşayan Âşık Paşa'yı bu nedenle XIV. yüzyıl içerisinde değerlendirmenin daha doğru olacağı kanısındayız. Devrinin yüksek kültürlü, Türkçeci şairi Âşık Paşa eseri Garip-nâme'de "Âşık" mahlasını kullanmıştır.

'**Âşık'a** sensin bu sözi eytdüren
Cân içinden derdini daşra süren
(KY, APG, s.33/b.102)
İy Hudâya '**Âşık'a** sen rûzı kıl
İkiliksüz birligi kılsun hasıl
(KY, APG, s.69/b.259)

İy ‘**Âşık** sen birlige virgil gönül
Kim olasın rahmet evinde kabûl
(KY, APG, s.95/b.381)

Hacı Bayram-ı Velî'de Mahlas Kullanma Geleneği

XIV. yüzyılın en başta gelen mutasavvıflarından olan Hacı Bayram-ı Velî de şiirlerinde mahlas olarak ya "Hacı Bayram"ı, "Bayram"ı ya da "Bayramî" sözcüklerinden birini kullanmıştır.

Bu sözüm ârifler anlar
Cahiller işidüp tanlar
Hacı Bayram, kendi banlar
Ol şarın menâresinde
(SNE, TŞ, C.II/s.757)

Bayramî imdi **Bayramî** imdi
Bayram edesin yâr ile şimdi
Hamd-ü senâlar hamd-ü senâlar
Yâr ile bayram kıldı bu gönlüm
(SNE, TŞ, C.II/s.757)
Bayram özünü bildi
Bileni anda buldu
Bulan ol kendi oldu
Sen seni bil seni
(SNE, TŞ, C.II/757)

Seyyid Nesîmî'de Mahlas Kullanma Geleneği

Önce medrese eğitimi gören, daha sonra da taavvuf eğitimi alan Seyyid Nesîmî, Hallac-ı Mansur'dan çok etkilenmiştir. Bundan dolayı da ilk mahlasının Hüseynî olduğunu ileri sürenler olmuştur. O, Fazlullah Hurufî ile tanıştıktan sonra Hurufîliğe bağlanmış ve Nesîmî mahlasını kullanmıştır (Genç, 2005: 241).

Onun kullandığı "Nesîmî" mahlasının, Fazlullah'ın kendi mahlası olan Naîmî'ye ölçü ve ses yakınlığı nedeniyle Fazlullah tarafından verildiği kabul edilir (Özmen, 1998 :251).

Geldi yârım nâs ile sordu **Nesîmî** neçesin
Merhabâ hoş geldin ey rûh-ı revânım merhabâ
(ND, s.76, g.7, b. 5)

Çün **Nesîmî**ye bu Fazl açtı hidâyet kapısın
Çalınız çeng ü rebâb ü içelim nul ü şarâb

(ND, s.79, g.11, b. 11)

XV. Yüzyıl

Kaygusuz Abdal'da Mahlas Kullanma Geleneği

14. yüzyılın sonlarında, 15. yüzyılın başlarında yaşamış, Alevî-Bektaşi edebiyatının en önemli ozanlarından biri olan Kaygusuz Abdal şiirlerinde "Kaygusuz, Kaygusuz Abdal" mahlasını kullanmıştır. Abdurrahman Güzel Kaygusuz Abdal'ın yedi şiirinde Sarayî mahlasını kullandığına işaret eder.

Ey **Kaygusuz** halin nola, gitmez isen doğru yola
Hak kerem etse bir kula, hakikat ayan değil mi?

(Özmen, C.1, 1998: 221)

Bu gönülün sırrını iy yigit
Gel berü **Kaygusuz Abdal**'dan işit

(AG. Saraynâme, s. 215)

Ser-âgaz eyle çagır ey **Sarayi**
Di ki bu ışk'a bizim imânumuzdur

(AG. Saraynâme, s. 6)

İbrahim Tennûrî'de Mahlas Kullanma Geleneği

XV. yüzyılın önde gelen şairlerinden olan İbrahim Tennûrî, kabız illetinden kurtulmak için tandır (tennur) üzerine oturduğundan dolayı "Tennûrî" lâkabıyla şöhret kazanmış, bu hastalığa yakalananları da kendi tecrübesiyle tandır üzerine oturtup, tedavi etmiştir. Ancak o, şiirlerinde Tennûrî yerine "Âşık" mahlasını kullanmıştır.

Gerek ağlat gerek güldür
Gerek dirgür gerek öldür
Bu **Âşık** hem sana kuldur
Kahrın da hoş lutfun da hoş

(BTK, C.III, s.44/d.6)

Âşık bu gönül hâline
İremedün ahvâline
Bu ma'niya ol ire kim
Akıl ona kurbân olur

(BTK, C.III, s.43/d.15)

Eşrefoğlu Rûmî'de Mahlas Kullanma Geleneği

XV. yüzyıl Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı'nın en büyük şairlerinden biri ve asıl adı Abdullah olan şair, şiirlerinde babasına izafeten "Eşrefoğlu" ya da "Eşrefoğlu Rûmî" mahlasını kullanmıştır.

Bu **Eşrefoğlu Rûmî**
Dervişliğe geleli
Nefsindendir çektiği
Nefsin öldüren gelsin
(ERD, s.160/d.9)

Eşrefoğlu Rûmî nola
Erenler yolunda ola
Kan bahâsı dîdâr ola
Gel ikrâr eylegil ere
(ERD, s.89/d.8)

Talibiysen Hak yolunun
Var elin tut bir ulunun
Tut pendin **Eşrefoğlu**'nun
Zinhâr şeyhe eriş şeyhe
(ERD, s.92/d.5)

5.1.2. Rüya Sonrası Bâde İçme

Rüya, insan hayâtı içerisinde yer edinmiş bir kavramdır. Bilim adamları rüyaların kaynakları hususunda farklı görüşler öne sürmüşlerdir. Bazıları, rüyaların bilinçaltından kaynaklanan durumlar olduğunu öne sürerken, kimileri de rüyaların kaynaklarının açıklanamadığı noktasında görüş bildirmişlerdir. Toplumumuz içerisinde de rüyalara verilen değer büyüktür. Hatta insanların önemli karar verme arifelerinde, istiare denilen bir uykuya yatılması ve rüyada görülen renklere göre karar vermeleri şeklinde bir gelenek de ortaya çıkmıştır. Yine ayrıca İslâmi inanç içerisinde rüya yorumlarına da büyük önem verilmiş, hatta rüya yorumu bir ilim haline gelmiştir.

Toplumumuzda bu derece önem verilen rüya motifinin halk edebiyatımızda da yer almaması düşünülemez. Özellikle halk edebiyatımızın gelenekle iç içe olduğunu düşündüğümüzde rüyaya, halk edebiyatımızda ne derece önem verildiğini

daha iyi kavrarız. Çeşitli efsanelerde, şiirlerde, destanlarda ve diğer halk edebiyatı ürünlerinde rüya motiflerine rastlanır. Türk Halk Edebiyatı El Kitabı adlı eserde, rüya motifinin kaynağının şamanlığa giriş törenlerine kadar uzandığı belirtilir. Ayrıca devamla, âşıklık geleneğinin beslendiği ozan-baksı geleneği ile tasavvuf düşüncesi zaman içerisinde değişerek ve gelişerek somutlaşmış ve bu gelenek rüya-bâde-pir üçlüsü olarak karşımıza çıkmıştır (Oğuz vd., 2004: 192).

Âşık edebiyatında rüya, kişinin şiir söyleme ve âşıklık yeteneği kazanmasında, dinî bilgiler ile ledün ilmini öğrenmesinde önemli bir etkendir (Yardımcı, 1999: 155).

Halk edebiyatımızda özellikle âşıkların hayâtlarında da rüya motifi önemli bir yer tutmaktadır. Hatta öyle ki bazı âşıkların âşıklığa başlamaları, sırf rüya yoluyla olmuştur. Özellikle rüyalarda bâde içerek âşık olma, âşıklar arasında yaygın bir gelenektir. Bu şekilde âşıklığa başlayan âşıklara "bâdeli âşık" denilmiştir. Âşıklık geleneklerinden biri olan rüyada bâde içme, muhakkak bir pir elinden olmak zorundadır.

Halk arasında bâde, genellikle alkollü içecek anlamına gelirken, halk edebiyatı açısından bakıldığında bâde yalnızca alkollü içecek değil, su ve şerbet gibi sıvılar, hatta elma, nar, ekmek, üzüm, incir, mısır gibi yiyecekler de olabilmektedir. Bazı rüyalarda ise âşığa verilen bir yiyecek ya da içecek değil; saz, boncuk, kitap, at ya da yazılı bir kağıt parçası olabilmektedir.

Âşıklar rüya görmeden önce onları bu olaya hazırlayan bazı nedenler vardır. Çıraklık, çevre, saz-söz, maneviyat, sıkıntı ve ani depresyon gibi nedenlerden sonra rüya görülmekte, bâde içilmektedir. Bâde bir pir, üçler, beşler, yediler, kırklar ve Hz.Ali, Hacı Bektaş-ı Velî gibi bir din ulusu tarafından âşığa içirilir (Yardımcı, 1999: 156). Âşıklar üzerine yapılan araştırmalarda âşıkların rüyayı, daha çok çocukluk ya da gençlik çağlarında gördükleri tespit edilmiştir.

Rüyada bâde içme birdenbire gerçekleşen bir durum değildir. Aksine bu durumu hazırlayacak koşullar önemlidir. Özellikle âşıkların, o zamana kadar geçirdikleri sıkıntılar, birikimler, çıraklık koşulları ve manevî yoğunluk gibi etkenler, âşıkların rüyada bâde içme durumlarını etkileyen hususlardır.

A.Rüya Motifinin Aşamaları

Umay Günay, "*Türkiye'de Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi*" adlı eserinde rüya motifinin aşamalarını şu şekilde belirlemiştir:

"*I. Asıl Tip Rüyalar (Halk Hikâyelerinde Yer Alan Örnekler)*

a.Asıl Tip Rüyaların Varyantları (Âşık Biyografilerindeki Örnekler)

II. Müstakil Rüya Tipleri

a.Kültür Örneği Rüyalar

b.Ferdi Rüyalar" (Günay, 2005: 139).

Günay rüyaların oluşumunu ise dört safhada sınıflamaktadır:

"**1. Hazırlık Devresi**

a.Çocukluk ve gençlik çağının şartları

b.Karşılaşılan maddî veya manevî sıkıntı

c.Bir sıkıntı veya bir dilekle uykuya dalış

2. Rüya

Bu rüya çoğunlukla uyuma ile uyanıklık arasında görülen ve görende gerçekmiş izlenimi veren bir rüyadır.

a.Kutsal kişilerle kutsal sayılan bir yerde karşılaşma

b.Pir elinden bâde içme

c.Sevgilinin kendisi veya resmi ile karşılaşma

d.Kahramana bilmesi gereken şeylerin Pirler tarafından öğretilmesi

e.Kahramana bir mahlas verilerek deyiş söylenmesi istenir.

Rüyalarda yukarıdaki unsurların sıralamaları noktasında her zaman aynı sıraya uyulmak zorunda değildir. Bu unsurlar bazen yer değiştirebilir.

3. Uyanış

Uyanış üç şekilde olmaktadır. Bunlar:

1. Kahraman kendi kendine uyanır ve eline geçen sazla ilk fırsatta başından geçenleri anlatır.

2. Kahraman bir süre baygın yatar ve ağzından burnundan kanlı köpükler gelir. Ehl-i dil bir kişinin sazın tellerine dokunmasıyla uyanır.

3. Kahraman kendi kendine uyanır ama bakışları, hali, tavrı bir acayiptir. Dünya ile ilgisi kalmamış gibidir. Etrafındaki herkes deli olduğunu kabul ederken halden anlayan bir kişi, sazın tellerine dokunarak âşık adayının çözülmesini sağlar.

4.İlk Deyiş

Rüyada âşıklığa ulaşan kişilerin uyandıkları zaman söyledikleri ilk deyişleri gördükleri rüyanın tasviridir. Bu ilk deyişlerinde âşık, başından geçenleri naklettiği gibi ilk tapşırmasını da bu deyişin sonunda yapar" (Günay, 2005: 140).

Umay Günay'ın, İlhan Başgöz'ün "Türk Halk Hikâyelerinde Rüya Motifi ve Şamanlığa Giriş" adlı çalışmasından rüya motifi ile ilgili olarak aktardığı şu görüşler önemlidir:

"Bütün halk hikâyelerinde ortaya çıkışları ve muhtevaları aynı olan (aşk ve sanat) rüya motifi belli bir plana sahiptir.

a. Bu rüyaların hepsinde rüya, manevî veya maddi büyük bir sıkıntının ardından görülmektedir.

b. Rüya büyük sıkıntının ardından hemen görülmezse, kahramanın sıkıntılarından kurtulmak üzere Tanrıya yalvarması sonucunda ortaya çıkmaktadır.

c. Örneklerin pek çoğunda rüya kutsal mevkilerde uyurken görülmektedir. Mezarlıklar ve pınarlar rüyaların en çok görüldüğü ortak yerlerdir.

d. Rüyada kutsal bir kişi veya kişiler bazen bir genç kızın elinden kahramana bir aşk bâdesi sunarlar. Hızır-İlyas, üçler, kırklar, üç derviş, bir pir, sadece bir yaşlı adam veya bir kadın rüyalarda yer alan kutsal kişilerdir. Kutsal kişilerin çeşitlilik göstermelerine rağmen rüyadaki roller hep aynıdır. Bunlar;

1. Kahramana bir veya üç bardak dolu (bâde) sunarlar veya kız ile oğlana birbirlerini sunarlar.

2. Kahramana çok güzel bir kız tanıttıktan sonra adını ve memleketini söylerler.

3. Şiirlerinde kullanacağı bir mahlas verirler.

4. Kahramanların ihtiyaçları olduğunda yardım edeceklerini belirtirler.

e. Kahraman kutsal kişinin elinden bâdeyi içtikten sonra bedenini bir ateş sarar. Düşer, bayılır, ağzından kanlı köpük gelir. Bu halde üç, altı, yedi gün kalır.

f. Herkes kahramanın deli olduğunu düşünürken yaşlı bir adam veya kadın sazın teline dokunur.

*g. Saz sesiyle kahraman gözlerini açar. Sazı eline alır ve kendine verilen mahlasla irticalen şiirler söylemeye başlar. Böylece hem bâdeli, hem de hak aşığı olur." (*Günay, *2005: 46-47).*

B.Bâde Türleri

Konu üzerine çalışmalar yapan araştırmacılardan Mehmed Yardımcı bâde türlerini ikiye ayırır. Bunlar:

1- Er Dolusu

Er dolusu bâde, âşığın kahramanlık, yiğitlik ve cesurluk kazanmasını sağlayan bâde çeşididir. Sevdiği için ölümle göğüs göğse gelen âşıkların maceraları hep kahramanlıkla doludur (Yardımcı, 1999: 158). Bu türden bâde içen âşıklar, halkın huzuru için ellerinden gelen çabayı gösterirler, gerekirse baş kaldırırlar ve devletin devamı için sınırlarda mücadele ederler (Artun, 2001: 68).

Bu türden bâde içen âşıklar için Doğan Kaya; "*Bu bâdeyi içenler, âşıklık hassasını elde etmekle beraber, kahramanlık niteliklerini de kazanır; ma'şukası uğruna birçok mücadeleler yapar*" şeklinde değerlendirmede bulunmuştur (Kaya, 1994: 63).

2- Pir Dolusu

Pir dolusu bâde içen âşıkların durumu, er dolusu bâde içenlerden biraz daha farklıdır. Bu türden bâde içen âşıklar, duygu bakımından daha yumuşak olup; hayâtları sürekli acı ve üzüntülerle geçer. Yardımcı, bu tür âşıkların kahraman değil,

vefakâr ve fedakâr âşıklar olduğunu, bunların sevdiklerinin arkasından yanıp tutuştuklarını belirtir (Yardımcı, 1999: 159). Kaya ise bu türden bâde içen âşıkların, sevgilisine kavuşmak için yıllarca dağ bayır demeden dolaşacağını, onun için bütün varlığını terk edeceğini ve çeşitli çilelere maruz kalacağını belirtmektedir (Kaya, 1994: 63)

C. İçilen Bâdeler

Daha önce de söylediğimiz gibi bâde denildiğinde halkımızın aklına sıvı, sarhoşluk verici şeyler gelir. Ancak halk edebiyatımızda bâde, her zaman sıvı ve alkollü olmayıp daha farklı şekillerde de olabilmektedir. Bâde, çeşitli meyve ve yiyecekler olabileceği gibi, saz, okunan bir âyet de olabilmektedir.

D. Karşılıklı Bâde İçme

Bâde içme olayı yalnızca bir âşık tarafından gerçekleştirildiği gibi karşılıklı da olabilmektedir. Bu durumda hem âşık, hem de onun ileride âşık olacağı sevdiği karşılıklı bâde içerek âşık olabilmektedirler.

Doğan Kaya'nın Sivaslı âşıklarda görülen farklı bâde içme durumlarıyla ilgili çalışması, bize bir fikir vermesi açısından yararlı olacağı için, bu çalışmadaki sınıflandırmayı burada vermeyi uygun buluyoruz:

" *a. Pirin veya pirlerin verdiği bâdeyi içme*

b. Peygamberin elinden bâde içme

c. Pirin elinden lokma yeme

ç. Pirin gösterdiği kıza âşık olma

d. Uzatılan boş kadehi alma

e. Uzatılan iki şişeden birini koklama, diğerindeki suyu içme

f. İçilmediği halde sunulan dolunun etkisinde kalma

g. Bir âşığın elinden dolu içme

ğ. Bir kızın elindeki bâdeye uzanma

h. Bir kıza âşık olma

ı. Bir dervişin kulağa bir şeyler söylemesi

i. Cebrail ve Mikail'i görme

j. Peygamber veya din ulusuyla beraber olma

k. Askerî rütbeli birinden etkilenme

l. Yaşayan bir âşığı görüp etkilenme

m. Hasta iken pirleri görüp etkilenme

n. Türkü söyleme (Kaya, 1998: 57-60)."

Görüldüğü gibi bâde çok farklı şekillerde karşımıza çıkabilmektedir.

5.1.2.1. XIII. ve XV. Yüzyıllar Arası Dini-Tasavvufî Türk Halk Şiirinde Bâde İçme Geleneği

Tezimiz kapsamına giren dönemler içerisinde, yani XIII. yüzyıl ile XV. yüzyıllar arası halk şiirinde sadece Kaygusuz Abdal'da bâde içme geleneğinin bir örneğine rastladık. Kaygusuz Abdal'ın bade içme olayı rüyada değil, gerçekte vukubulan bir olaya bağlanmaktadır. Bu olay şöyle gelişir: Kaygusuz Abdal, mürşidi Abdal Mûsâ'ya kırk yıl hizmet eder. Bir gün şeyhine:

"Hal diliyle icazet ister Kaygusuz Abdal
Şahım ihsan kıl kuşum uçdı giderem ben"

dizeleri ile biten şiirini okuyup icazet ister. Bunun üzerine Abdal Mûsâ: "*Bana divit ve kalemi getirin, diye emretti. Sultan kalemi kâğıdı alıp, Kaygusuz'a bir icâzetnâme yazdı. Kaygusuz Abdal, icâzetnâmeyi aldı, şeref-i dest buûs kıldı. Tazarru ve niyaz edip meskenet gösterdi. Makamına geldi, karar eyledi. Şevk ve muhabbetinden ona bir sususlu̇k ârız oldu. Bir keşkül içine bir parça yoğurt koyduktan sonra üzerine su katarak ayran yaptı ve erenlerin yazıp verdiği icâzetnâmeyi ufak parçalar halinde ekmek lokması gibi ayranın içinde doğrayarak içti. Zirâ bu icâzetnâmeyi en iyi bir şekilde yemek suretiyle kalbinde saklayabileceğini gönlünden geçirmişti. Bu hali gören dervişler taaccüp edip, durumu hemen Abdal Mûsâ Sultan'a haber verdiler. "Sultanım, bir divâneye bunca zahmet çeküp mübarek elinizle icâzetnâme yazıp verdiniz. O, bunun kadr ü kıymetini bilmeyüb yoğurt içine doğrayıb yedi." diye şikâyette bulundular. Abdal Mûsâ Sultan bu haberi işitince sadece tebessüm etti ve "Bana Kaygusuz'u çağırun, haber sorayum niçün böyle eylemiş?" dedi. Abdal Mûsâ Kaygusuz Abdal'a sordu:"-Niçün böyle eyledün?" Kaygusuz özr ü niyaz eyleyerek şöyle cevap verdi: "-Sultanum, sizin yâdigârunuzu saklamağa hiç bundan daha ma'kûl bir yir bulamadım. Kendü kalbümde saklayım." Bu cevap Sultan'ın hoşuna gitti ve şöyle dedi: "-Başka kimseler dışarudan söyler, sen üçünden söyleyesün." O saat Kaygusuz'un gözü gönlü açıldı ve söylemeğe başladı."* ifadesinde de belirtildiği

gibi şeyhinin verdiği icâzetnâmenin yutulmasıyla bade içme olayı gerçekleşmiş olur (Güzel, 1981: 11).

O dönemin diğer halk şairleri, muhtemelen -özellikle mürşidlerinin etkileri sonucu- manevî etki sonrasında şiir söyleme yetisini kazanmışlardır. Ancak şiirlerinde bu örneklere rastlanılamadığı için bu bölümde herhangi bir örnek verilememiştir.

5.1.3. Usta-Çırak Geleneği

Âşıklık gelenekleri içerisinde usta-çırak geleneğinin yeri oldukça mühimdir. Özellikle âşıklık geleneklerinin geçmişten günümüze ulaştırılmasında usta-çırak geleneğinin önemi büyüktür. Küçük yaşta olan talip, yetenekleri doğrultusunda gelişebilmek için bir âşığın yanına çırak olarak girer. Bu yolda türlü sınavlardan geçer. Bu yolda ilerleyen talip, ustasına tam anlamıyla teslim olmalı, sabır ve tahammül gücünü yüksek tutmalıdır.

Usta-çırak geleneği üzerine Mehmed Yardımcı şu görüşleri belirtir:"*Genç âşık ustasının sazını taşır, çubuğuna ateş kor, cıgarasını yakar, koşmalarını, semai ve muammalarını ezberlemeye çalışır. Ustası da onu eğitmek, ufkunu açmak için köy odalarına, âşık kahvelerine götürüp sohbetlere katar. Saz ve söz öğretir. Piştiğine, olgunlaştığına kanaat getirince de sırtını okşar, eline sazı verir, 'Git artık nasibini ara' der. Buna âşık dilinde 'çıraklama' denir* (Yardımcı, 1999: 185-186)."

Doğan Kaya ise usta-çırak geleneği üzerine şöyle bir değerlendirmede bulunmuştur: "*Âşık edebiyatında yüzyıllar boyu yaşatılan geleneklerden biri de çırak yetiştirme geleneğidir. Türkler gelenekçi bir millettir. Geleneğe bağlılık, iş ve sanatın devam etmesinde önemli rol oynamıştır. Bilhassa esnaflarda gördüğümüz çırak yetiştirme geleneği, toplumun tüm kesimlerinde mevcuttur. Söz gelişi güreş sporunda bir pehlivanın yerini dolduracak bir genci yetiştirmesi, bunun en güzel örneğidir. Çeşitli mesleklerde ve zanaatlarda da bu böyledir"* (Kaya, 1994: 40).

Usta-çırak geleneğine çırak yetiştirme (kapılanma) diyen Erman Artun ise, bir kişinin âşık olarak nitelenebilmesi için mutlaka bu geleneğe uyması gerektiğini belirtir. Bununla birlikte bugün usta-çırak geleneği içerisinde bir âşığa bağlanmadan da yetişen âşıkların, usta âşık olarak kabul edildiğini dile getirir (Artun, 2001: 63).

Öcal Oğuz'un editörlüğünde hazırlanan Türk Halk Edebiyatı El Kitabı'nda, çıraklık eğitiminin teorik bilgiden çok, çırağın ustasını izleyip, onu dinlemesi esasına dayalı olduğu belirtilir. Bunun gerçekleşebilmesi için de çırak, her anını ustasının yanında geçirmeli, onun davranışlarını yakından izlemelidir. Usta da çırağın belli bir seviyeye geldiğine inandığında onun saz çalmasına izin verir. Onun yer yer eksikliklerini sıralar ve bunları düzeltmesi için ona yardımcı olur. İleriki zamanlarda usta âşık, çırağıyla karşılaşma denemeleri yaparak onun hazırlıksız şiir söyleme yeteneğinin gelişmesine yardımcı olur. Kısaca usta-çırak ilişkisi karşılıklı sevgi ve saygıya dayanmaktadır (Oğuz vd., 2004: 194).

Usta âşıklar şiirlerini çıraklarına aktarırken çok dikkatli davranmışlar, yanlışlıklardan özellikle uzak durmaya çalışmışlardır. Ustalarından kendilerine, kendilerinden de çıraklarına aktardıkları şiirleri değiştirmemeye, bozmamaya özen göstermişlerdir. Şiirleri yanlış aktaran âşıklar da şiddetle eleştirilmiş, ayıplanmıştır (Başgöz, 1968: 14).

Âşık olma yolunda çıraklığa başlayan kişi, her türlü zorluğu göze almalı, herhangi bir zorluk karşısında pes etmemeli, sabır göstermelidir. Çünkü bu yolda kişinin sadece yetenekli olması yetmez, yeteneğinin yanı sıra tahammül gücünün de çok yüksek olması gerekmektedir.

Âşıklık gelenekleri içinde bu derece öneme sahip olan usta-çırak geleneği, âşık edebiyatında kolların da oluşumuna zemin hazırlamıştır. Bir usta âşığın yanında yetişen çırak, âşıklık yeteneğini kazanınca yanına bir öğrenci alarak onu yetiştirir. O da kendinden sonra bir başka öğrenciyi yetiştirir. Zamanla bu gelenek zinciri içerisinde bir âşık kolu ortaya çıkar. Erzurumlu Emrah, Tokatlı Nuri, Ruhsati kolları hep bu şekilde oluşmuştur (Oğuz vd., 2004: 194).

Özkul Çobanoğlu, günümüzde usta-çırak geleneğinin teknolojinin de gelişmesiyle değişikliğe uğradığını belirtir. Özellikle elektronik araç-gereçlerin kullanımının yaygınlaşmasıyla "gizli çıraklık" denilen bir tutum ortaya çıkmıştır. Bu durumda çırak, usta âşıkla yüzyüze gelmez, usta âşıkların kasetlerini dinler ve onları taklit ederek deneme çekimleri yapar ve bu çekimleri daha sonra usta âşıklara dinletir. Onların tavsiyelerini alıp bu şekilde geleneği farklı bir boyutta yaşatır (Çobanoğlu, 2000: 156-157).

5.1.3.1. XIII. ve XV. Yüzyıllar Arası Dini-Tasavvufî Türk Halk Şiirinde Usta-Çırak Geleneği

XIII. yüzyıl ile XV. yüzyıllar arası incelediğimiz Dini-Tasavvufî Türk Halk Şiirinde usta-çırak geleneği yerine mürşid-mürid ilişkisi vardır. Bu dönemde incelediğimiz kimi şairlerde halk edebiyatının geleneksel anlamında usta-çırak geleneği olmasa da mürşid-mürid örneklerine rastlanılır.

XIII. Yüzyıl

Hacı Bektâş-ı Velî'de Mürşid-Mürid İlişkisi

Hacı Bektâş-ı Velî öncelikle Ahmed Yesevî, ardından da Lokman-ı Perende'nin müridi olmuştur. Ancak elimizde buna delil olabilecek bir şiiri olmadığından burada herhangi bir örnek verilememiştir.

Yunus Emre'de Mürşid-Mürid İlişkisi

Daha önce de Hacı Bektâş-ı Velî'nin Vilayetnâme'sinden hareketle belirttiğimiz gibi Yunus Emre önce Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî'ye gitmiş, ondan buğday istemiş, ama Hacı Bektâş-ı Velî ona buğday yerine nefes vermeyi teklif etmiş; Yunus Emre de nefesi istememiş, buğdayı alıp yola düşmüştür. Ancak yolda hata yaptığını anlayınca geri dönmüş, fakat Hacı Bektâş-ı Velî, kendisini Tapduk Emre'ye yönlendirmiştir. Bundan sonra Yunus Tapduk Emre'nin dergâhında hizmet etmiş, kimilerine göre yaklâşık 40 yıl çile doldurmuş, ardından hocası Tapduk Emre'nin manevî etkisiyle şiirlerini söylemeye başlamıştır. Yunus Emre, kendisinin manen yetişmesinde büyük emeği olan şeyhi, hocası Taptuk Emre'yi şiirlerinde yer yer anmıştır. Böylece "Usta-Çırak Geleneği"nin Dinî-Tasavvufî Türk Halk Şiirindeki

hemen hemen karşılığı olan mürşid-mürid ilişkisinin ilk örneklerine Yunus Emre'de rastlarız.

Vardugumuz illere şol safâ gönüllere
Baba **Tapduk** ma'nîsin saçduk el-hamdüli'llah
(MT, YED, C.II, ş.292/b.4)
'Işk sultânı **Tapduk** durur Yûnus gedâ bu kapuda
Gedâlara lutf eylemek hem kâidedür sultâna
(MT, YED, C.II, ş.294/b.9)

XIV. Yüzyıl
Said Emre'de Mürşid-Mürid İlişkisi

Hacı Bektâş-ı Velî'nin müridi olan Said Emre'den elimize kalan şiirlerinde Hacı Bektâş-ı Velî ile ilgili herhangi bir işaret bulunmamaktadır.

Âşık Paşa'da Mürşid-Mürid İlişkisi

Âşık Paşa, Şeyh Süleyman Kırşehrî'den ilim tahsilini etmiş, olmasına rağmen şiirlerinde herhangi bir şekilde ondan bahsetmemiştir.

Hacı Bayram-ı Velî'de Mürşid-Mürid İlişkisi

Hamidüddin-i Aksarâyî'nin talebesi olan Hacı Bayram-ı Velî'nin şiirlerinde şeyhinin adı herhangi bir şekilde geçmemektedir.

Seyyid Nesîmî'de Mürşid-Mürid İlişkisi

Nesîmî'nin de şiirlerinde "Usta-Çırak Geleneği" örneklerine rastlarız. Nesîmî mahlasını aldığı hocası Hurufîliğin kurucusu Fazlullah Hurufî'nin müridîdir. Onunla tanıştıktan sonra şiirlerinde Hurufîliği yayma amacı gütmüştür. Kimi beyitlerde Fazlullah'ın adını verir.

Çün Nesîmîye bu **Fazl** açtı hidâyet kapısın
Çalınız çeng ü rebâb ü içelim nukl ü şarâb
(ND, s.79, g. 11, b.11)
İlm-i hikmetten bilirsen gel beri gel ey hakîm
Sen Nesîmî mantıkından dinle **Fazlu'llâhı** gör
(ND, s.138, g. 101, b.9)

XV. Yüzyıl

Kaygusuz Abdal'da Mürşid-Mürid İlişkisi

Abdurrahman Güzel tarafından asıl adı Alâeddin Gaybî olduğu öne sürülen Kaygusuz Abdal, Abdal Musa'nın müridi olur ve kırk yıl ona hizmet eder. Şiirlerinden birinin her dörtlüğünün sonunda mürşidi Abdal Musâ'dan bahseder. Örnek olması açısından iki dörtlüğüne yer veriyoruz:

Urum abdalları gelir dost deyu
Eğnimizde aba, hırka, post deyü
Hastaları gelir derman isteyü
Sağlar gelir şahım **Abdal Musa**'ya

Benim bir isteğim vardır Kerimden
Münkir bilmez evliyanın halinden
Kaygusuz'um ayrı düştüm pirimden
Ağlar gelir şahım **Abdal Musa**'ya (Özmen, C.1, 1998: 220).

İbrahim Tennûrî'de Mürşid-Mürid İlişkisi

İbrahim Tennûrî, Hacı Bayram-ı Velî'nin müridi olan Akşemseddin'in talebesidir. Ancak ele geçen şiirlerinde Akşemseddin'den herhangi bir şekilde bahsetmemektedir.

Eşrefoğlu Rûmi'de Mürşid-Mürid İlişkisi

Hacı Bayram-ı Velî'nin müridid ir. Şiirlerinde Hacı Bayram-ı Velî'nin ismine herhangi bir şekilde rastlanılmamaktadır.

5.1.4. Âşık Atışmaları-Karşılaşmaları (Tekellüm) Geleneği

Atışma, âşıkların belirli bir dinleyici kitlesi karşısında, mizah çerçevesi içerisinde söyleşmeleridir. Âşıkların doğaçlama olarak, belirli kurallar çerçevesinde karşılıklı yaptıkları söyleşmelerinin yaygın olarak atışma olarak adlandırılmasının yanı sıra, âşık karşılaşmaları, deyişme, karşıberi, kovalama adlarıyla da anılmaktadır. Ayrıca eskiden muaşere (münazara) ya da tekellüm adları ile anılan bu şekle sistemli deyişler de denir. Yine âşıkların toplum karşısında geleneğe bağlı olarak sazlı sözlü uygulamalarının tümüne âşık fasılları adı verilir (Yardımcı, 1999: 192).

Âşıkların genellikle birbirlerine üstünlük sağlayabilmek için yaptıkları atışmalar, bazen de düğün ve benzeri toplantılarda üstünlük iddiası taşımadan dinleyicileri eğlendirmek ve hünerlerini sergilemek amacıyla da yapılmaktadır (Artun, 2007: 187).

Ensar Aslan, "Çıldırlı Âşık Şenlik Hayâtı-Şiirleri ve Hikâyeleri" adlı eserinde âşık karşılaşmaları üzerine şu görüşleri öne sürmüştür: "*Âşık karşılaşmaları, iki veya daha fazla âşığın bir arada, bir bilirkişi kurulu veya halk topluluğu karşısında sazlı sözlü imtihan olması, karşılıklı atışması ve birbirlerinin sözlerine karşılık (nazire) söylemeleri şeklinde olur. Âşık karşılaşmalarında yaygın olarak uygulanan kural şöyledir: Söze yaşlı veya üstad olarak kabul edilen veyahut da misafir olan âşık başlar. Ya meclisin veya yarıştırıcıların verdiği ayak ve konu üzerinde söyler, yahut da kendisi herhangi bir konuda istediği ayakta şiirine başlar. Daha sonra bu ayakta öteki âşık veya âşıklar da söyledikten sonra ilk ayak bitmiş olur. Bu defa öteki âşıklar yeni bir ayakla başlar veya başlatılır, diğerleri aynı ayakla onu izlerler*" (Arslan, 1975: 71).

Kaynaklarda, atışmalara katılıp da mağlup olan âşıkların, âşıklığı bıraktıkları rivayet edilir. Aslında bu abartılı bir ifadedir. Saz bırakma eylemi vardır, ancak buradaki saz bırakma eylemi sembolik bırakmadan öteye geçmez. Bunun anlamı yenilginin kabullenişidir. Günümüzde de yenilen âşığın cezalandırılması söz konusu değildir. Özellikle belli kuruluşlar tarafından düzenlenen yarışmalarda atışmada galip olan âşığa, altın ve paranın yanı sıra plaket, şilt, onur belgesi, takdirname verme gibi ödüllendirme yollarına başvurulmaktadır (Oğuz vd., 2004: 205).

Âşıklık geleneklerinde bu derece önemli olan atışmalara bakıldığında, bâdeli âşıkların daha başarılı oldukları görülmektedir. Çünkü bâdeli âşık sıkıştığında, pirinin gelip ona yardım edeceği, bu sıkıntılı durumdan onu kurtaracağı inancı vardır. Âşıklar arasındaki bu farkın ortadan kaldırılması için bâdeli âşıklara atışma öncesinde, içerisinde haram bulunan yiyecekler yedirilir. Buna da temizliğini yitirme anlamına gelen "*murdarlama*" denir (Şahin, 1983: 73).

Âşık karşılaşmalarında belirli bir düzen vardır. Atışma bu düzen içerisinde yürütülür. Bu düzen zaman içerisinde ufak tefek değişiklikler göstermekle birlikte genellikle köklü değişikliklere uğramadan devam etmektedir. Atışma geleneğini şu şekilde sınıflandırabiliriz:

"*1-Hoş geldiniz*

2-Canlandırma

3-Atışma

a.Ayak Açma

b.Taşlama-Takılma

c.Soru-Cevap (Atışmalı-Çözümlü Muamma)

d.Lebdeğmez (Dudakdeğmez)

e.Barışma-Övme-Uğurlama" (Yardımcı, 1999: 193).

Kısaca bu bölümleri açıklayalım:

1-Hoş geldiniz

Bu bölüm genellikle âşıkların hem birbirleriyle, hem de dinleyicilerle selamlaşmak için sazları eşliğinde "merhaba, hoş geldiniz, safa geldiniz" gibi rediflere bağlı ayaklarla şiirler söyledikleri ve hoş geldiniz faslı yaptıkları bölümdür.

2-Canlandırma

Bu bölümde dinleyicileri ortama alıştırmak amacıyla, âşıkların ustalarını anmak için, hem ustalarına ait şiirlerin, hem de kendilerine ait deyiş ve güzellemelerin okunduğu bölümdür.

3-Atışma

Âşıkların esas olarak mârifetlerini gösterdiği bölümdür. Gelenek içerisinde âşıkların bu bölümde başarılı olabilmeleri için büyük bir ustalığa sahip olmaları gerekmektedir. Çünkü atışma irticalen yani hazırlıksız olarak şiir söyleme yeteneğine dayanır ki, bu yetenek de her âşıkta bulunmamaktadır.

Atışma genellikle iki âşık arasında geçmektedir. Usta âşık vereceği bir ayakla atışmayı başlatır. Ayak verildikten sonra iki âşık birbirlerini yerici, küçük düşürücü

ifadelerle birbirlerine üstünlüklerini kanıtlamaya çalışırlar. Atışma sonucunda âşıklar birbirlerini överek uğurlarlar. Atışmada takip edilen sıra genellikle şöyledir:

a. Öncelikle usta âşık ayak verir. Bu bölüm ayak açma olarak adlandırılır.

b. Ardından taşlama-takılma bölümü gelir ki bu bölümde âşıklar verilen ayak üzerine birbirlerini kıyasıya sınarlar. Takılma, kırıcı olmadan yapılan şakalaşmalar olarak adlandırılırken, taşlama ise uyarı, mesaj verme ya da bir haksızlığı protesto etme niteliğindedir (Artun, 2001: 208).

c. Üçüncü bölüm olarak soru-cevap gelir. Bu bölümde iki âşık birbirlerine din, kültür, tasavvuf, bilgi ve sanat dallarında sorular sorarak, birbirlerini sınarlar. Bu bölümde, âşıklardan biri diğerine soru sorar. İkinci âşık ise, soran âşığın açtığı ayağa bağlı kalarak sorulan sorunun doğru cevabını taşıyan bir dörtlük söylemek zorundadır. Sorulara gerektiği gibi cevap veremeyen âşık bağlandı sayılır ve bağlanan âşığa tutuk âşık denir (Yardımcı, 1999: 197). Âşıklar özellikle bu bölümde bir hayli zorlanmaktadır. Bazen sorulan bir sorunun cevabını bulabilmek için âşık bir hayli zorlanmakta ve emek vermektedir.

d. Bir diğer bölüm lebdeğmez olarak adlandırılan diş-dudak ünsüzlerinin (b, p, m, v, f) bulunmadığı şiirler söyleme bölümüdür. Atışmanın en zor biçimi olan bu bölümde âşıklar dudakları arasına iğne koyarak atışırlar. Şayet, âşıklardan biri diş-dudak ünsüzlerinden birini söylerse iğne dudağına batarak kanamakta ve o âşık başarısız sayılmaktadır. Halıcı, bu bölümün bazen verilen ayağa göre kişinin hünerini göstermesinde tek başına da uygulanabildiğini belirtmektedir (Halıcı, 1992: 12).

e. Son bölüm ise barışma-övme ve uğurlama bölümüdür. Âşıklar atışma bölümünde ustalıklarını göstermek ve rakip olan âşığı mat etmek için birbirlerine kırıcı ifadeler kullanmış olabilirler. Bu sebeple âşıklar artık yarışmanın sonunda birbirlerine söyledikleri güzellemeler ve övücü beyitlerle kırgınlık bırakmazlar. Bu bölümde ayrıca, dinleyicilere de seslenilerek herhangi bir kusur işlenilmişse gönülleri alınır (Yardımcı, 1999: 201; Artun, 2001: 208).

Erman Artun'un, Doğu Anadolu Bölgesindeki âşık karşılaşmalarından hareketle ortaya koyduğu sınıflama ise şu şekildedir:

"I- *Hoşlama (Merhabalaşma-Hoş Geldiniz)*

II-Hatırlatma (Canlandırma)

III-Tekellüm

1- Ayak Açma

2- Öğütleme (Nasihat)

3- Bağlama-Muamma

4- Sicilleme

5- Yalanlama

6- Taşlama-Takılma

7- Tüketmece ve Daraltma

8- *Uğurlama* (Methiye-Güle Güle)"

Artun, bu sınıflandırmanın daha çok Doğu Anadolu Bölgesi'nde yaygın olduğunu, diğer bölgelerde çok fazla yaygın olmadığını belirtir (Artun, 2001: 189-190).

5.1.4.1. XIII. ve XV. Yüzyıllar Arası Dini-Tasavvufî Türk Halk Şiirinde Âşık Atışmaları-Karşılaşmaları (Tekellüm) Geleneği

XIII. ve XV. yüzyıllar arası halk şiirimizde incelemiş olduğumuz halk şairlerinde, herhangi bir şekilde bu geleneğin örneklerine rastlanılamamıştır.

5.1.5. Askı-Muamma Geleneği

Halk şiirinde muamma, bir nesnenin, bir varlığın ya da bir kimsenin adını gizleyen şiir anlamına gelir. Âşıklık gelenekleri içersinde önemli bir yere sahip olan muamma geleneğinde âşıklar birbirlerine; din, tasavvuf, menkıbe, genel kültür alanlarında sorular sorarlar. Bu bölümde özellikle zor ayaklara başvuran âşıklar, hem bilgi, hem de kültür yönünden hünerlerini ortaya dökerler.

Muamma, âşık toplantılarında âşıkların sezgi güçlerini, kültürel birikimlerini ve sanatsal yeterliliklerini ölçmek üzere şiir biçiminde yazılan bir bilmece olup, bir

yönüyle divan edebiyatındaki lügaz türüne, bir yönüyle de anonim halk edebiyatı ürünlerinden bilmeceye ve ayrıca da âşık karşılaşmalarında yer alan bağlama türündeki örneklere benzer. Ancak bunların tümü birbiriyle aynı olmayıp, kendine has icra törenleri vardır. Muammada herhangi bir somut ya da soyut kavramın çeşitli özellikleri şiir olarak dikkatlere sunulur ve cevabı istenir. Âşık kahvelerinde fasıla başlanmadan evvel, muamma usta bir âşık tarafından hazırlanır ve ardından da yazıya geçirilir. Sonra kahvenin bir duvarına süslü bir çerçeve içinde asılır. Muammayı hazırlayan kimse, muammayı ve cevabını gizli kalmak koşuluyla kahveciye ya da yetkili kişiye teslim eder. Muammayı çözen yani doğru cevabını veren kişi ortaya konulan para ödülünü alır. Muammanın cevabı da genellikle manzum olur. Askı geleneğinde ise paket, sepet ya da mendilin içine herhangi bir cisim konularak yüksekçe bir yere asılır. Altına da paketin içindeki cismin özelliklerini anlatan bir manzume yazılır. Doğru cevap bulunduğunda asılı olan cisim indirilir ki buna "*askı indirme*" denir. Doğru cevabı bularak askıyı indiren âşık ödüllendirilir (Oğuz vd., 2005: 205-206). Oğuz ve diğerleri muamma ile askı geleneği arasında bu şekilde bir fark ortaya koyarken, Artun ise bu geleneği muamma asma geleneği olarak adlandırır ve bu geleneğin, bölgeden bölgeye değişiklik gösterdiğini belirterek muammanın yapılışını şöyle nakleder: "*Muamma bir levhayâ yazılır, yarışmanın yapılacağı kahvehanenin en göze çarpan yerine konulur, etrafı mevsim çiçekleri, şal vb. gibi kumaşlarla süslenirdi. Muammanın çözüm şekli yazarı tarafından mühürlenmiş bir zarf içinde kahveciye teslim edilirdi. Muammanın çözüleceği gün veya gece, hazır bulunanlardan durumu uygun olanlar, muamma tepsisine paralar, ağır kumaşlar atarlardı. Eğer muamma çözülürse, bu paralar ve kumaşlar âşıklar reisine verilir; o da arkadaşları arasında bölüşürdü*" (Artun, 2001: 185).

Başgöz, saz şairlerinin çözümü zor olan manzum bilmece niteliğindeki bu geleneği adlandırırken divan şairlerinden etkilendiklerini, bu muammaların menkıbevî İslâm tarihine ve İslâm mitolojisine telmihler taşıyan ve onlar bilinmeden de çözümü imkânsız olan şiirler olduğunu dile getirir (Başgöz, 1968: 18).

Muamma düzenlemek ya da çözmek her âşığın yapabileceği bir iş değildir. Âşıklık geleneklerinin pek çoğunu başarıyla yerine getirmiş olan âşıklar, konu muamma olunca bir hayli zorlanmışlardır.

Âşıklık geleneklerinden en zorlarından olan muamma, her zaman kahve duvarına asılıp askı geleneğine uygun olarak çözülüp indirilmez, bazen de bir usta âşık, yazdığı bir muammayı bir başka âşığa göndererek çözümlemesini isteyebilir (Yardımcı, 1999: 206).

5.1.5.1. XIII. ve XV. Yüzyıllar Arası Dini-Tasavvufî Türk Halk Şiirinde Askı-Muamma Geleneği

Tezimiz kapsamına giren dönemler içerisinde yani XIII. yüzyıl ile XV. yüzyıllar arası halk şiirinde, incelemiş olduğumuz şairlerde askı-muamma geleneğinin örneklerine rastlanılamamıştır. Bu nedenle bu bölümde herhangi bir örnek verilememiştir.

5.1.6. Dedim-Dedi Tarzı Söyleyiş

Özellikle koşma ve semailerde yaygın olarak kullanılan, âşık ile sevgilisinin dedim-dedi tarzında söyleşmesine dayanan âşık edebiyatı geleneği türlerindendir. İlk örneklerine Divanü Lügatit Türk'te "Aydım-Aydı" şeklinde rastladığımız bu türün Anadolu Türk edebiyatındaki ilk örneği ise Kadı Burhaneddin'e ait rubaide karşımıza çıkmaktadır (Yardımcı, 1999: 209).

Bu tür şiirlerde sevenin sevdiğine karşı güzellemeleri, sitemleri, sevileninse umursamaz tavırları, büyüklenmesi ve sevdiğini küçümser edası yer alır. Âşık sevdiğinin bu küçümseyici tavırlarına, sitem dolu dizelerle karşılık verir.

Âşıklık geleneği içerisinde âşıklar, koşma ve semailerde zaman zaman bu dedim-dedi tarzı ifadeyi kullanırlar. Mizahi unsurların da sezildiği bu tür şiirlerde, seven ile sevilen hemen her konuda konuşturulmakta, takılmalar da şaka yollu yapılmaktadır (Artun, 2001: 215).

Dedim-dedi tarzı şiirlerde somut ve soyut varlıkların kişileştirildiği görülmektedir. Bu tür şiirlerde masal unsurlarından da yararlanılır.

Dedim-dedi tarzı şiirler farklı şekillerde uygulanmaktadır:

1-Dedim-dedi ifadelerinin şiirin her dizesinin başında yer aldığı şiirler

2-Dedim-dedi ifadelerinin şiirin ilk dizesi hariç her dizesinin başında yer aldığı şiirler

3-Dedim-dedi ifadelerinin şiirin ilk dizesi hariç, dedim ifadesi her dize başında, dedi ifadesinin de dize içinde yer aldığı şiirler

4-Dedim-dedi ifadelerinin şiirde dörtlüklerin birinci ve üçüncü dizelerinde kullanıldığı şiirler

5-Dedim-dedi ifadelerinin şiirde söyleyiş gereği belli bir düzene oturtmadan şiirin gelişi güzel yerlerinde kullanıldığı şiirler (Yardımcı, 1999: 211-212).

5.1.6.1. XIII. ve XV. Yüzyıllar Arası Dini-Tasavvufî Türk Halk Şiirinde Dedim-Dedi Tarzı Söyleme Geleneği

XV. Yüzyıl

XIII. ve XV. yüzyıllar arası Dinî-Tasavvufî Türk Halk Şiiri'nde, incelemiş olduğumuz şairlerden XV. yüzyılda yaşamış İbrahîm Tennûrî'nin bir şiirinde tek bir dörtlükte dedim- dedi tarzı söyleme geleneğinin izlerine rastlanılır.

Didüm gönül bu ne işe
Düştün bu bitmez teşvişe
Eydür beni suçlamanuz
Bu iş bana Hak'dan olur
(BTK, C.III, s.43/d.13)

Tennûrî'nin bu dörtlüğü dışında yine XV. yüzyılda yaşamış Eşrefoğlu Rûmî'nin de gönülle dertleştiği bir şiirinde dedim-dedi tarzı şiir söyleme geleneğinin örneğini açık bir şekilde görebiliriz.

Dedim bu yol belâlıdır
Cefâ mihnetle doludur
Dedi kahrı nûru anın
Benim gözüme tutyâdır
(ERD, s.188/d.6)

Dedim gönül bu yolda bil
Gerektir ağular yutmak
Dedi aşk ile zehir içmek
Bana sükkâr u helvâdır
(ERD, s.188/d.7)

Dedim gönül bu yolda sen
Gerek bin kez veresin cân
Dedi bir günde bin kez cân
Verirsem dahi sezâdır
(ERD, s.188/d.8)

Dedim nola gönül gelsen
Benim bir halimi sorsan
Dedi bu yolda ben ü sen
Demeklik külli hatâdır
(ERD, s.189/d.9)

Yine dedim ki hey gönül
Bu sevdâ key uludur key
Dedi sen beni yoğa say
Bu aşkın işi böyledir
(ERD, s.189/d.10)

Dedim gönül ki kendüden
Kimesne bu yola varmaz
Dedi benim bu varmağım
Girü anınla anadır
(ERD, s.189/d.11)

Eşrefoğlu Rûmî'nin bu şiirinde de görüldüğü gibi "Dedim-Dedi Tarzı Şiir Söyleme Geleneği" nin ilk örneklerine XV. yüzyılın başında rastlarız. İlk örneklerini bu yüzyılda gördüğümüz "Dedim-Dedi Tarzı Şiir Söyleme Geleneği" daha sonraki yüzyıllarda gelenekleşerek halk şairlerince kullanılmaya başlamıştır.

5.1.7. Tarih Bildirme Geleneği

Toplumsal hayâtı derinden etkileyen savaş, göç, deprem, kıtlık, salgın hastalıklar, yangın gibi olaylar, toplum içindeki insanları etkilediği gibi, dönemin yazar ve şairlerini de etkilemektedir. Âşıklar da gerek kendi doğum, evlenme, âşıklığa başlama, mürşidinin ölüm ve önemli günleri, gerekse toplumsal açıdan önemli sayılan günleri kayda geçirmek amacıyla şiirinin ilk ya da son dörtlüğünde, kimi zaman da şiirin herhangi bir yerinde tarih belirtmektedir. Âşık Edebiyatı'na Divan Edebiyatı'ndan geçtiği düşünülen bu gelenek, zamanla yaygınlaşmış ve halk edebiyatı gelenekleri arasında yer almıştır. XV. yüzyıldan itibaren Divan Edebiyatı'nda ebced hesabı denilen ve her harfe bir sayısal değer verilmesine dayanılarak kullanılan tarih saptama işleminin adı "tarih düşürme" olarak anılmaktadır (Yardımcı, 1999: 213).

Kimi âşıklar ebced hesabı yapmadan, şiirlerinde doğrudan tarih belirten ifadeler kullanmaktadırlar. Bu şekilde, doğrudan tarihin şiirlerde yer alması hem dönemin koşullarını göstermesi, hem de âşığın kendi hayâtıyla ilgili sağlıklı bilgilere ulaşılması açısından olumlu bir durumdur.

Âşıklar tarih bildirirken zaman içinde farklı takvimleri kullanmışlardır. XVII. yüzyılın sonuna kadar Hicrî takvimi kullanan âşıklar, XVIII. yüzyıldan sonra da Rûmî takvimi kullanmaya başlamışlardır. Âşıklar XX. yüzyılın başlarına kadar Rûmî takvimi kullanmışlar, 1926 yılından sonra da bugün kullandığımız milâdi takvime göre tarih bildirmişlerdir (Yardımcı, 1999: 214).

5.1.7.1. XIII. ve XV. Yüzyıllar Arası Dini-Tasavvufî Türk Halk Şiirinde Tarih Bildirme Geleneği

XIII. Yüzyıl

İncelemiş olduğumuz şairlerden sadece XIII. yüzyıl şairi Yunus Emre'nin Risâletü'n-Nushiyye adlı eserinin son beyitinde "Tarih Bildirme Geleneği"nin bir örneğine rastlarız. Dolayısıyla tarih düşürme geleneği sonraki yüzyıllarda gelenekleşerek yaygınlaşmıştır.

Söze târîh yidi yüz yidiyidi
Yûnus cânı bu yolda fidîyidi (Tatçı, Risâlet'ün Nushiyye, s.157, b.593)

Bu beyitte geçen yedi yüz yedi, H.707 tarihine, o da miladi 1307 tarihine karşılık gelmektedir. Manzumenin sonunda yer alan bu beyitten de anlaşılacağı üzere Yunus Emre bu eseri, miladi 1307 yılında bitirmiştir. Bununla birlikte kimi edebiyat araştırmacıları (bkz. Hikmet İlaydın, "Yunus Emre", Türk Dili Dergisi, Sayı 384, Ank.1983, s.517) bu tarihin Yunus Emre'nin tarikata girdiği tarih olduğunu savunmaktadır. Bizce bu kanı doğru değildir. Çünkü mesnevilerde eserin sonlarında telif ya da tercüme tarihini vermek herkesçe bilinen ve uygulanan bir husustur.

XIII. ve XV. yüzyıllar arası Dinî-Tasavvufî Halk Şiiri'nde, incelemiş olduğumuz diğer şairlerde tarih düşürme geleneğinin örneklerine rastlanılamamıştır.

5.1.8. Nazire Söyleme

Nazire bir şairinin şiirinin, başka bir şair tarafından aynı uyak ve ölçüye bağlı kalarak yeniden yazılması işidir. Bir diğer deyişle, bir eseri bazı kurallara bağlı kalarak taklit etme işidir. Nazirede temel husus, biçim ve içerik bakımından aslına bağlı kalınarak yapılmasıdır. Nazire etme işine tanzir denir (Artun, 2001: 181; Yardımcı, 1999: 217).

Bir şairin şiirinin tanzir edilmesi, ona karşı saygı duyulduğunun, şiirinin ve üslûbunun beğenildiğinin göstergelerinden birisi olarak değerlendirilebilir. Ancak önemli olan nokta nazirenin, asıl şiirin taklidi olmaması ve en az onun kadar güzel olmasıdır (Dilçin, 2005: 269).

Kimi usta âşıklardan bazıları divan şairlerinin şiirlerine de nazireler yazmışlardır. Bazı âşıklar da, halk edebiyatının biçimlerinin yanı sıra divan şiiri tarzında da yazıp bu konudaki ustalıklarını kanıtlayan bazı âşıkların şiirlerini tanzir edip onlardan aşağı olmadıklarını ispat etmekte ve aynı zamanda bu usta âşığa duyduğu saygıyı göstermektedir. Çünkü usta bir âşık, şiirinin beğenilip tanzir edilmesinden memnuniyet ve gurur duymakta, aynı zamanda da ustalığını kanıtlamaktadır (Yardımcı, 1999: 222).

Nazirenin bir de aynı uyağa ve ölçüye bağlı kalarak, şaka ve alay yollu biçimi de vardır ki bu türe, tehzil (hezl) adı verilir. Şair, bununla ya bir konuya mizahî bir nitelik kazandırır, ya da ciddi şiirleri mizahî bir şekle sokar. Ancak bunu yaparken bayağılığa düşmemesi ve zarif olması da önemlidir (Dilçin, 2005: 273).

5.1.8.1. XIII. ve XV. Yüzyıllar Arası Dini-Tasavvufî Türk Halk Şiirinde Nazire Söyleme Geleneği

XIII. Yüzyıl

Yunus Emre'de Nazire Söyleme Geleneği

XIII. ve XV. yüzyıllar arası halk şiirinde "Nazire Söyleme Geleneği"ne ilk örnek, Ahmed Yesevî'nin yazmış olduğu "Menge Sen Ok Keresken" redifli şiirine XIII. yüzyılda Yunus Emre'nin yazdığı "Bana Seni Gerek Seni" redifli şiiri

gösterilir. Bunu daha iyi görebilmek amacıyla Yunus Emre'nin ve Ahmed Yesevî'nin şiirlerine yan yana vermek yararlı olacaktır.

Yunus Emre		**Ahmed Yesevî**
"Işkun aldı benden beni		"Işkıng kıldı şeydâ meni
Bana seni gerek seni		Cümle âlem bildi meni
Ben yanaram düni güni	⟷	Kaygum sensen tüni küni
Bana seni gerek seni		Menge sen ok keresken
Ne varlığa sevinirim		Teâllah zih-i ma'ni
Ne yokluğa yerinirim		Sen yarattıng cism ü cânnı
'Işkunıla avınuram	⟷	Kullık kılan tüni küni
Bana seni gerek seni		Menge sen ok keresken
'Işkun 'âşıklar öldürür		Közüm açdım seni kördem
'Işk denizine taldurur		Küll köngülni senge berdim
Tecellîyile doldurur	⟷	Uruğlarım terkin kıldım
Bana seni gerek seni		Menge sen ok keresken
'Işkun zincirini üzem		Sözlesem men tilimdesen
Delü olam taga düşem		Közlesem men közümdesen
Sensin dün ü gün endîşem	⟷	Könglümde hem cânımdasen
Bana seni gerek seni		Menge sen ok keresken
Eğer beni öldüreler		Fedâ bolsun senge cânım
Külüm göge savuralar		Töker bolsang menim kanım
Topragum anda çağura	⟷	Men kulungmen sen sultânım
Bana seni gerek seni		Menge sen ok keresken
Sûfîlere sohbet gerek		Alimlere kitâp kerek
Ahîlere ahret gerek		Sûfilere mescid kerek
Mecnûn'lara Leylâ gerek	⟷	Mecnûn'larga Leylâ kerek
Bana seni gerek seni		Menge sen ok keresken
Ne Tamu'da yir eyledüm		Gafillerge dünyâ kerek
Ne Uçmak'da köşk bağladum		Âkillerge ukbâ kerek
Senün içün çok agladum	⟷	Vâizlere minber kerek
Bana seni gerek seni		Menge sen ok keresken

Cennet cennet didükleri		Alme barı uçmağ olsa
Birkaç köşkle birkaç Hûrî	⟷	Cümle hûrlar karşı kelse
İsteyene vergil anı		Allah menge ruzı kılsa
Bana seni gerek seni		Menge sen ok keresken

Yûsuf eger hayâlüni		Uçmağ kirem cevlân kılam
Düşde göreydi bir gice		Ne hurlarga nazar kılam
Terk ideyidi mülkerin	⟷	Anı munı men ne kılam
Bana seni gerek seni		Menge sen ok keresken

Yûnus'dur çagururlar adum		Hâce Ahmed menim atım
Gün geçdükçe artar odum		Tüni küni yanar otım
İki cihânda maksûdum	⟷	İki cihânda ümidim
Bana seni gerek seni"		Menge sen ok keresken"
(MT, YED, ş.381, s.483-484)		(Bice, DH, 2009: 128)

İki şiir incelendiğinde bütün dörtlükleriyle olmasa da Yunus Emre'nin, Ahmed Yesevî'nin şiirine nazire yazmış olduğu açık bir şekilde görünecektir. Ayrıca her iki şiirin de 8+8=16'lı hece ölçüsü ve dörtlükler halinde yazılmış olması da dikkat çekicidir. Her iki şiirdeki redif ve kafiyelerin benzerliği de göze çarpmaktadır.

XIV. Yüzyıl

Said Emre'de Nazire Söyleme Geleneği

İncelemiş olduğumuz Said Emre'nin şiirlerinden birinin, Yunus Emre'nin şiirine nazire olduğu görülür. Büyük Türk Klasikleri'nde tespit ettiğimiz Said Emre'nin şiiri 5 beyitken, Abdülbaki Gölpınarlı "Yunus Emre ve Tasavvuf" adlı eserinde Said Emre'nin bu şiirini 6 beyit olarak tespit eder. Bu şiirin Hacı Bektâş-ı Velî'nin Vilâyet-Nâme'sinde geçtiğini belirtir. Şiirler şöyledir:

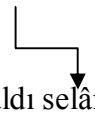
Banladı ol mü'ezzin turdı kâmet eyledi
Hazrete tutdı yüzin döndi niyet eyledi -Yunus Emre-
(MT, YED, ş.364, s.462-463)

Banladı şol müezzin geldi kamet eyledi
Varlığın Hakk'a vire cümle âlem içinde -Said Emre-
(BTK, C.II, s.22, Ş.4/1.b)

Hazrete baglu elüm Fâtihâ okur dilüm
Bilini büküp Hakk'a hoş rükû'ât eyledi -Yunus Emre-
(MT, YED, ş.364, s.462-463)

Secdeye indi yüzüm bir dîdâr gördi gözüm
Dağıldı aklım bilüm tâatum mât eyledi -Said Emre-
(BTK, C.II, s.22, Ş.4/2.b)

Ne du'â kılam ne selâm ne zikr ü tesbîh kılam
Bu biş vakt namâzumı 'ışkun gâret eyledi -Yunus Emre-
(MT, YED, ş.364, s.462-463)



Ne tâat kaldı selâm ne duâ tesbih kelâm
Bu beş vakit namâzum ışkun garet eyledi -Said Emre-
(BTK, C.II, s.22, Ş.4/3.b)

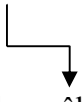
Şu benüm hâcet-gâgum Tûr Tagı oldı meger
Mûsî'leyin bu gönlüm hoş münâcât eyledi -Yunus Emre-
(MT, YED, ş.364, s.462-463)

Şol benüm secde-gâhum Tûr dağıdurur meğer
Mûsileyin gözlerim Tûr münâcât eyledi -Said Emre-
(BTK, C.II, s.22, Ş.4/4.b)

Bir sûret gördi gözüm secdeye vardı yüzüm
Yıkıldı tertîblerüm zühdimi mât eyledi -Yunus Emre-
(MT, YED, ş.364, s.462-463)

Unutdum namazumı dosta tutdum yüzümi
Dost kendü mürvetinden bir işaret eyledi -Said Emre-
(G., YET, s.293/ş.17)

Gör Yûnus'ı neyledi hoş haberler söyledi
'Âşıkıdı ma'şûka dâd u sited eyledi -Yunus Emre-
(MT, YED, ş.364, s.462-463)



Yanıldı bir kez zâhid estağfirullah didi
Sözleri hatâsına hoş kefâret eyledi -Said Emre-
(BTK, C.II, s.22, Ş.4/5.b)

Görüldüğü gibi Said Emre'nin de Yunus Emre'nin bir şiirine nazire yazdığı ortaya çıkar.

Âşık Paşa'da Nazire Söyleme Geleneği

Âşık Paşa'da da nazire söyleme geleneğinin örneğini görürüz. O, Yunus Emre'nin bir şiirine yazmış olduğu nazireyle dikkati çeker. Burada yer verdiğimiz Âşık Paşa'ya ait olan şiiri Abdülbaki Gölpınarlı, Câmi'-al Nazâir, s.32-33, Türkiyat Mecmuası 90, Türk Şairleri, s. 136'dan tespit etmiştir.

Yunus Emre'nin şiiri ile Âşık Paşa'nın yazmış olduğu nazire şöyledir:

Ey pâdişâh ey pâdişâh uş ben beni virdüm sana
Genc ü hazînem kamusı sensin benüm öndin sona -Yunus Emre-
(MT, YED, ş. 8, s.52)

Ey pâdişâh ey pâdişâh uş ben beni virdüm sana
Genc ü hazînem kamusı sensin benüm öndin sona -Âşık Paşa-
(G., YET, s.325/ş.38)

Evvel dahı bu 'akl u can senünile asılmekân
Âhirete sensün mekân anda varam senden yana -Yunus Emre-
(MT, YED, ş. 8, s.52)

Evvel dahı bu 'akl u can senünleyidi aslü kân
Âhır gerü sensün mekân uş varuram senden yana -Âşık Paşa-
(G., YET, s.325/ş.38)

Bu âhıla bu zârıla bu hikmeti kim ne bile
Bilse dahı gelmez dile tutdum yüzüm senden yana -Yunus Emre-
(MT, YED, ş. 8, s.52)

Senden sana varur yolum senden seni söyler dilüm
İllâ sana irmez elüm bu hikmete kaldum tana -Âşık Paşa-
(G., YET, s.325/ş.38)

Sensün bana cân u cihân sensün bana genc-i nihân
Senün durur assı-ziyân ne iş gele benden bana -Yunus Emre-
(MT, YED, ş. 8, s.52)

Sensün bana cân u cihân sensün bana genc-i nihân
Sendedürür durur assı ziyan ne iş gelür benden bana -Âşık Paşa-
(G., YET, s.325/ş.38)

Yûnus sana tutdı yüzin unıtdı cümle kendözin
Cümle sana söyler sözin (sensün) söz söyleden bana -Yunus Emre-
(MT, YED, ş. 8, s.52)

Âşık sana tutdı yüzinunutdı cümle kendözin
Cümle sana söyler sözin söz söyleden sensün ana -Âşık Paşa-
(G., YET, s.325/ş.38)

Âşık Paşa, Yunus Emre'nin şiirine yazmış olduğu nazireyi şu beyitlerle tamamlar:

Söz söyleyen dilümde sen hükmeyleyen içümde sen
Alıviren elümde sen cümle işüm önden sona -Âşık Paşa-

Şöyle yakın olmışiken görmez seni bu cân ü ten
Kim geçiser bu perdeden kim mâni' olur hükmüne -Âşık Paşa-

Dursam senünle dururam baksam senünle bakaram
Her kancaru kim yürürem gönlüm yöni senden yana -Âşık Paşa-
(G., YET, s.326/ş.38)

Görüldüğü gibi Âşık Paşa'da da nazire yazma geleneğinin bir örneğini görürüz.

XV. Yüzyıl

İbrahim Tennûrî'de Nazire Söyleme Geleneği

Yukarıda tespit ettiğimiz nazirelerden başka, XV. yüzyılda da İbrahim Tennûrî'nin Yunus Emre'nin bir şiirine bir nazire yazdığı görülmektedir. Şiirler şöyledir:

Yunus Emre		**İbrahim Tennûrî**
Hak bir gönül virdi bana		Hak bir gönül verdi bana
Hâ dimedin hayrân olur		Ha demeden hayrân olur
Bir dem gelür şâdî olur	⟷	Bir dem gelir şâdi olur
Bir dem gelür giryân olur		Bir dem gelir giryân olur

Yunus Emre		**İbrahim Tennûrî**
Bir dem sanasın kış gibi Şol zemheri olmış gibi Bir dem beşâretden togar Hoş bâgıla bôstân olur	⟷	Bir dem sanasın zerredür Hiç bilmeyesin kim nedür Bir dem Çalap ışku ile Güneş gibi tâbân olur
Bir dem gelür söyleyemez Bir sözi şerheyleyemez Bir dem dilinden dür döker Dertlülere dermân olur	⟷	Bir dem gelir söyleyemez Bir sözü şerh eyleyemez Bir dem dilinden dürr döker Dertlilere derman olur
Bir dem çıkar ‘Arş üstüne Bir dem iner tahte’s-sera Bir dem sanasın katredür Bir dem taşar ‘ummân olur	⟷	Bir dem çıkar arş üstüne Bir dem iner tahte’s-sera Bir dem sanasın katredür Bir dem taşar ummân olur
Bir dem cehâletde kalur Hiç nesneyi bilmez olur Bir dem talar hikmetlere Câlinûs u Lokmân olur	⟷	Hiç nesneyi bilmez olur Bir dem cehâlette kalur Bir dem dalar hikmetlere Calinus ü Lokman olur
Bir dem dîv olur ya perî Vîrâneler olur yiri Bir dem uçar Belkıs ile Sultân-ı ins ü cinn olur	⟷	Bir dem div ü bir dem peri Virâneler olmuş yeri Bir dem uçar Belkıs ile Taht ıssı Süleyman olur
Bir dem görür olmış gedâ Yalın tene geymiş ‘abâ Bir dem ganî himmetile Fagfûr u hem hakan olur	⟷	Bir dem geyiktir mîşede Bir dem balıkdürür suda Bir dem gelir arslan gibi Âlemlere sultan olur

Yunus Emre		**İbrahim Tennûrî**
Bir dem gelür ‘Âsî olur Hak zihnini yabı kılur Bir dem gelür kim yoldaşı Hem zühdü hem imân olur	⟷	Bir dem gelür olmış gedâ Hak zikrini yavi kılur Bir dem gelür kim yoldaşı Hem zühdü hem imân olur
Bir dem günahın fikr ider Dos-toğru Tamu’ya gider Bir dem görür Hak rahmetin Uçmak’lara Rıdvân olur	⟷	Bir dem günahın fikreder Dosdoğru tamuya gider Bir dem görür Hak rahmetin Uçmaklara Rıdvân olur
Bir dem varur mescidlere Yüzin sürer anda yere Bir dem varur deyre girer İncil okur ruhbân olur	⟷	Bir dem girer mescitlere Yüzin sürer anda yere Bir dem varur deyre girer İncil okur ruhbân olur
Bir dem gelür Musa olur Yüz bin münâcâtlar kılur Bir dem girer kibr evine Fir'avn ile Hâmân olur	⟷	Bir dem gelür Musa olur Yüz bin münâcâtlar kılur Bir dem girer kibr evine Fir'avn ile Hâmân olur
Bir dem gelir İsâ olur Ölmüşleri diri kılur Bir dem gelir gümrahleyin Yolunda sergerdân olur	⟷	Bir dem gelir İsâ olur Ölmüşleri diri kılur Bir dem gelir gümrahleyin Yolunda sergerdân olur
Bir dem döner Cebrail'e Rahmet saçar her mahfile Bir dem döner İblis'leyin Bu halk ile düşman olur (MT, YED, ş.49, s.101,102, 103)	⟷	Bir dem döner Cebrail'e Rahmet saçar her mahfile Bir dem döner İblis'leyin Bu halk ile düşman olur

İbrahim Tennûrî'nin şiiri şöyle devam eder:

Didüm gönül bu ne işe
Düştün bu bitmez teşvişe
Eydür beni suçlamanuz
Bu iş bana Hak'dan olur

Anda ki Hak düzdü işi
Görmüş idim ben bu düşi
Anda ayân olan hüküm
Bunda kaçan pinhân olur

Aşık bu gönül hâline
İremedün ahvâline
Bu ma'niya ol ire kim
Akıl ona kurbân olur

Nice biline bu gönül
Kim pâdişahlar ana kul
Âlemlere boy vermeyen
Işk işine fermân olur

Bir dem Cüneyd ü Şiblî'dür
Hem Bayezîd ü Kerhî'dür
Bir dem gelür Mansûr'layın
Boğazına urgan olur
(BTK, C.III, s.43-44/ş.2)

Görüldüğü gibi XV. yüzyılda yaşamış İbrahim Tennûrî'nin yazmış olduğu bu şiir, XIII. yüzyılda Yunus Emre'nin yazmış olduğu şiire örnek bir naziredir.

5.1.9. Saz Çalma Geleneği

Saz, Türk kültüründe Türklerin ilk yurdu olan Orta Asya'dan bu yana çok önemli bir yere sahiptir. Orta Asya'da saza kopuz denirdi ve yapısı bugünkü görünümünden farklıydı. Kopuz hemen hemen bütün Türk yurtlarında yüzyıllarca değişik adlarla anılmıştır: Kopuz, kubuz, kumuz, çağur, çoğur, çöğür, kövür, dıngır, kubur, yunkar, divan, tanbura, bozuk, cura, şeştar, saz, bağlama, divan, meydan sazı, karadüzen, gilbut, damura gibi… (Yardımcı, 1999: 224).

Halk kültürü, halk müziği denince ilk akla gelen müzik aleti sazdır. Saza ilk zamandan bu yana halkımız kutsallık atfetmiştir. Bugün bile Anadolu'da pek çok evde saza saygı gösterilir, yere konmaz. Çünkü insanımız, yaşadığı her türlü duygunun, olayın, düşüncenin ifadesinde sazdan faydalanır.

Halk edebiyatımızda âşık denilince akla hemen onun sazı gelir. Âşıklar şiirlerini, halka saz eşliğinde söylerler. Halk içinde de saz çalabilen âşıklara, çalamayan âşıklara göre daha fazla önem verilmesi saz çalmayı âşıklar için neredeyse zorunlu hale getirmektedir (Oğuz vd., 2004: 193).

Divan şairinin kalemi ne ise âşığın da sazı ve tezene denilen mızrabı odur. Âşık hep sazıyla övünür. Sazı onun gönlüdür, dilidir. Onunla sohbet eder, onunla dertleşir. Atışmalarda karşısındaki âşığı onunla mat eder. Karşılaşmalarda yenilecek olursa sazı hasmına verme geleneği gereğince mahvolur. Sazını kaybetme korkusu ile ustalaşmayan âşıklar atışmaya kolay kolay giremez. Halk âşığı sazsız düşünülemez. Bu nedenle "*sazsız âşık kulpsuz testiye benzer*" sözü yaygınlık kazanmıştır (Yardımcı, 1999: 222). Anadolu'da saz eşliğinde şiir söyleme, hem ritm bakımından, hem de söyleyişi kolaylaştırması bakımından yaygınlaşmıştır. Bazı ozanlar kendi yazdıkları şiirlerini, saz eşliğinde icra etmişlerdir. Bunlar halkın duygularına göre şiirler yazıp bestelemişler ve sanatlarını da bu şekilde devam ettirmişlerdir. Bunların yanı sıra hazırlıksız yani irticalen şiir söyleyenler, kendilerine âşık kavramını yakıştırmışlar ve sözlü geleneği bu şekilde sürdürmüşlerdir (Tanrıkulu, 1997: 5).

Âşıklar düz koşmaya dayalı olarak şiir söylemeye dilden söylemek, saz eşliğinde şiir söylemeye ise telden söylemek derler. Âşık şiiri yazmaz, söyler; söylerken bir yandan da sazıyla onu çalar (Boratav, 1969: 22). Saz çalabilmek, âşık için olmazsa olmazlardandır; âşık için önemli niteliklerden birisidir. Âşıklar saz çalmayı genellikle ustalarından öğrenirler (Artun, 2001: 65).

Bütün âşıkların öncelikli olarak ustalarından saz tekniğini iyice öğrenmesi ve benimsemesi gerekmektedir. Yıllar geçtikçe ve âşık da yaşlandıkça kendine has çalma tekniği oluşturur (Oğuz vd., 2004: 193).

Âşıklar pek çok yeri gezdikleri için özellikle yanlarında taşıyabilecekleri sazları tercih ederler. Bektaşî âşıklarının sazlarının şekillerinin ve parçalarının belirli anlamları vardır. Örneğin tellerin üç sıra halinde bulunması, Allah, Hz.Muhammet ve

Hz.Ali üçlemesini, sazın on iki teli ise on iki imamın simgesi olarak kabul edilmektedir (Artun, 2001: 66).

Sazın âşıklık geleneklerinin yayılmasında etkisi yadsınamayacak derecede büyüktür. Âşıkların gönlünden kopan nağmeler, sazın ezgisiyle birleşir; kuşaklardan kuşaklara aktarılarak ölümsüzleşmeleri sağlanır.

Bilindiği gibi toplumların yenilikleri kabul edebilmesi çok da kolay değildir. Bunun için belirli bir süreç gerekmektedir. Türklerin İslâmiyeti kabulleriyle birlikte Şamanist unsurlar da hemen unutulmamış, terk edilmemiştir. Özellikle kopuzun İslâmî kültürde hoş karşılanmamasına rağmen varlığını sürdürmesi, bu durumun en büyük göstergesidir. Âşıklar da bu durumu kullanmışlar, İslâmiyete ait kural ve yasakları şiirlere dökerek, bunları saz eşliğinde söylemişler, bu sayede bu kural ve yasaklar toplum içerisinde kolayca yayılmıştır (Başgöz, 1968: 9).

Âşıkların kullandıkları saz ve sazın boyutları yöreden yöreye değişmektedir. Ayrıca sazların boyutları âşıkların fizikî yapısına göre de değişir. Sazların boyutlarının yanı sıra akort düzenleri de çeşitli değişiklikler arz eder. Yaygın olan akort düzeni; kara düzen ya da diğer bir adla bozuk düzendir (Özarslan, 2001: 168). Saz düzeni üzerine Şenel, "*Bu düzende orta tel, alt telin tam beş misli aralık pestine göre akort edilir. Bu düzendeki çalgılar bazı yörelerde saz adıyla anılır. Bağlama düzeni denilen bir başka akort sisteminde orta tel alt tele göre tam beş misli peste; üst tel ise alt tele göre tam dörtlü peste düzenlenir. Bu akorttaki çalgılara ise bazı yörelerde bağlama denir. Bağlamalardaki akort sistemi yurdumuzun çeşitli yörelerinde görülmekle birlikte daha çok Orta Anadolu'nun doğu kesimleriyle Doğu Anadolu'nun bazı kesimlerinde yaygındır.*" şeklinde değerlendirmede bulunmuştur (Şenel, 1991: 555).

5.1.9.1. XIII. ve XV. Yüzyıllar Arası Dinî-Tasavvufî Türk Halk Şiirinde Saz Çalma Geleneği

XIII. yüzyıl ile XV. yüzyıllar arası Dinî-Tasavvufî Türk Halk Şiiri'nde, incelemiş olduğumuz şairlerde saz çalma geleneğine rastlanılamadığı için bu bölümde herhangi bir örnek verilememiştir.

6.1. XIII. ve XV. YÜZYILLAR ARASI HALK ŞİİRİNDE ETKİLEŞİM

XIII. yüzyıl Anadolu Selçuklu Devleti'nin yıkıldığı, Anadolu'da Moğol valilerinin hüküm sürdüğü, Anadolu'nun çeşitli yerlerinde irili ufaklı beyliklerin kurulduğu bir dönemdir. Halk bu dönemde Moğol baskısından sıkılmış, kendilerine bir sığınak ararken Orta Asya'dan Ahmed Yesevî'nin pek çok müridi Anadolu'ya giriş yapmıştır. Bunların amacı halkı Ahmed Yesevî'nin hikmetleri doğrultusunda Tanrı'nın birliğine davet etmek, İslâmiyetin korku yerine sevgi temelli bir din olduğunu halka anlatmaktır. Bu dervişler bunu yaparken de halkın anlayabileceği sade ve anlaşılır bir Türkçe kullanmışlar, bu sayede de kısa sürede halkı etraflarına toplamışlardır.

Halk şiirimiz uzun bir süreç sonucunda, belirli aşamalardan geçerek oluşmuş bir gelenekler şiiridir. Bu oluşum sürecinde şairlerin birbirlerinden etkilenmemesi ihtimali de düşünülemez. XIII. ve XV. yüzyıllar arası Dinî-Tasavvufî Halk Şiirinde etkileşim konusuna baktığımızda, XIII. yüzyılda Anadolu'da yaşamış en büyük şair olan Yunus Emre'nin şiirlerinde Ahmed Yesevî'nin hikmetlerinin yoğun etkileri görülür. Özellikle Yunus Emre'nin de Ahmed Yesevî gibi yalın ve anlaşılır Türkçeyi kullanması bu etkinin başındadır. Ahmed Yesevî'den gelen bu etki Yunus Emre'den de XIV. yüzyılda Said Emre, Hacı Bayrâm-ı Velî, Âşık Paşa, Seyyid Nesîmî, XV. yüzyılda da Kaygusuz Abdal, Eşrefoğlu Rûmi ve İbrahim Tennûrî'de de kendini hissettirir. Yunus Emre'nin söyleyişindeki bu etkiyi zamanla sınırlandırmak kanaatimizce doğru olmaz. Çünkü onun Türkçesi çağları aşıp gelen, halkın da anladığı, hiçbir zaman eskimeyen bir Türkçedir.

XIII. ve XV. yüzyıllar arası halk şiirinde incelemiş olduğumuz şairlerde özellikle biçim ve içerik açısından etkileşim dikkati çeker. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

İçerik Açısından Etkileşim

1. XIII. ve XV. yüzyıllar arası incelemiş olduğumuz şairlerin şiirlerinde dikkati çeken nokta şiirlerinde dinî konulara geniş bir şekilde yer verilmiş olmasıdır. Bu dinî konular şöyledir: Tanrı, Melekler, Kitaplar, Peygamberler, İbadetler, Miraç, Kıyamet-Âhiret, Kaza-Kader, Tövbe Etmek, Cennet-Cehennem gibi. Bu konudaki şiirlere "Eğitim" başlığı altında örnekler verileceğinden burada girilmeyecektir.

2. XIII. ve XV. yüzyıllar arası incelemiş olduğumuz şairlerin şiirlerinde dikkati çeken bir diğer husus tasavvuf ve tasavvufî kavramlara yer vermiş olmalarıdır. Bu kavramlar, Vahdet-i Vücud-Tevhid, Vahdet-Kesret, Gönül, Nefis, Cemâl-Güzellik, Yaratılış, Devr, Mürşid-Mürid, Derviş-Dervişlik, Bezm-i Elest, Tecelli, Dört Kapı, Seyr u Sülûk, Yakîn, Fenâ Makamı, Müşahede, Terk, Sabır, Mücehade, Hicab, İnâyet, Halvet, Havf ve Reca, Melâmet, Tevekkül'dür. Bu kavramlar incelediğimiz şairlerin şiirlerinde ortak olarak kullanılmıştır. Bu da şairlerin birbirlerini etkilemiş olduklarının göstergelerinden biridir. Bu kavramlara da eğitim ana başlığı altındaki "Tasavvuf" alt başlığı altında örnekler verileceği için burada girilmeyecektir.

3. XIII. ve XV. yüzyıllar arası incelemiş olduğumuz şairlerin şiirlerinde dikkati çeken bir diğer nokta ahlâki unsurlardır. İncelemiş olduğumuz şairler, insanlara doğru yolu göstermek amacıyla halka ahlâki öğütler vermişlerdir. Şairlerimizin şiirlerinde görülen ortak motifleri şöyle sıralayabiliriz: Kendini bilmenin önemi, kibrin yergisi ve tevâzu'nun övgüsü, dünyaya bağlanmamak, gaflete düşmemek, konuşurken söyleyeceklerine dikkat etmek, ilme önem vermek, cehâletten uzak durmak, cömert olmak ve cimrilikten uzak olmaktır. Bu konuda da ayrıntılı örnekler eğitim ana başlığının altında "Genel Ahlâki Anlayış" alt başlığında verileceği için burada girilmeyecektir.

4. İncelemiş olduğumuz şairlerin şiirlerinde aşk konusu ortak bir konu olmakla birlikte, mecâzi aşk yerine ilâhî aşk tercih edilmiştir. Bu da şairlerin süreç içerisinde birbirlerinden etkilendiklerinin en büyük göstergelerindendir.

5. Yine araştırmamız kapsamına giren şairlerden Yunus Emre, Âşık Paşa, Eşrefoğlu Rûmî'nin Şeyh San'a kıssasına benzer şekillerde şiirlerinde yer vermiş olmaları etkileşimin örneğidir.

Yunus Emre bu kıssaya şöyle telmihte bulunur:
Leylî'yle Mecnûn işi 'aceb gelür bu halka
Abdü'r-rezzâk terk itdi 'ışk içün îmânını
(MT, YED, ş.398/b.9)

Âşık Paşa ise,
Gerçi kim geydi pilun gütdi tonuz
Ne ziyân oldı ol Abdurrezzak'a
(KY, APG, I/1, s.235/b. 12)

Eşrefoğlu Rûmî'de ise,
Gah oldum Şeyh Sanan-ı zemân
Geh tersa geh müslümân olmuşam
(ERD, ş.64, s.138/b.5)

Biçim Açısından Etkileşim

XIII. ve XV. yüzyıllar arası incelemiş olduğumuz şairlerin şiirlerindeki içerik açısından etkileşim noktaları bu şekildedir. Biçim açısından dikkati çeken etkileşim noktaları ise şöyledir:

1.XIII. ve XV. yüzyıllar arası incelemiş olduğumuz şairlerin şiirlerinde yalın, halkın anlayabileceği bir Türkçe'nin kullanıldığı görülür. Bunda da Yunus Emre'nin halkın anladığı, yalın ve sade Türkçeyi kullanmasının etkisi büyüktür. Hatta öyle ki Kaygusuz Abdal ve Âşık Paşa Türkçe'ye önem verilmesi hususunda şiirlerinde insanları doğrudan uyarmışlardır. Türkçeye verdiği önemle dikkati çeken Âşık Paşa, içinde yaşadığı dönemde Türkçenin durumu ve Türk diline verdiği önemi şu dörtlükle ortaya koyar:

"Türk diline kimesne bakmaz idi
Türklere hergiz gönül akmaz idi
Türk dahi bilmez idi bu dilleri
İnce yollu ol ulu menzilleri" meşhur dörtlüğüyle Âşık Paşa, yaşadığı dönemde Türkçeye gereken önemin verilmediğini belirtir, bu durumdan şikâyetini ortaya koyar. (Pekolcay, 1977: 197).

Kaygusuz Abdal'ın da eseri Gülistan'da Hz. Adem'in Arap lisanıyla kendisini cennetten çıkması için uyaran Cebrail'i anlamadığını, bunun üzerine Cebrail'in Türkçe söyledikten sonra onu anladığını belirtmesi dikkat çekicidir (Güzel, 1987: 16).

Hak buyurdı Cebrâil'e var didi
Âdem'i cennet içinden sür didi

Geldi Cebrâil Adem'e söyledi
Hak buyurduğun âyân eyledi

Cebrâil didi çıkgil uçmak'dan Âdem
Tanrı'nun buyruğu budur işbu dem

Nice ki söyledi hergiz gitmedi
Cebrâil'un sözini işitmedi

Türk dilin Tanrı buyurdı Cebrâil
Türk dilince söylegil dur git digil

Türk dili'nce Cebrâil "hey dur!" didi
"Durugel, uçmağın terkin ur" didi

XIII. ve XV. yüzyıllar arasında incelemiş olduğumuz diğer şairler, bu şekilde doğrudan şiirlerinde Türkçe kullanılması gerektiğini belirtmeseler de, kendi şiirlerinde yalın ve anlaşılır Türkçe kullanarak bu etkileşimi ortaya koymuşlardır.

2. İncelemiş olduğumuz şairlerin şiirlerinde yer yer hece veznini ve dörtlükleri kullanmaları, Yunus Emre'nin Ahmed Yesevî'den, diğer şairlerin de Yunus Emre'den etkilenmeleri neticesindedir.

3. XIII. ve XV. yüzyıllar arası incelemiş olduğumuz halk şairlerinin şiirlerinde uyak ve rediflere yer vermeleri de biçimsel açıdan etkileşime örnektir. Bu uyak ve rediflerin kullanımlarına şöyle örnekler verebiliriz:

Hacı Bektâş-ı Velî'de,
'Azîz Allâh hem evveldür hem **âhir**
Celâlı kudrâtıdur bellü z**âhir**
(AG, Makâlat, s.288/b. 25)

Yunus Emre
Muhammed'e bir gice Çalap'dan indi Bur**ak**
Cebrâil eydür h'âcem Mi'râc'a kıgurdı H**ak**
(MT, YED, ş.134/b.1)

Âşık Paşa
Yir ü gök ü cümle 'âlem ben**dedür**
Cümle sûret anun-ıla zin**dedür**
(KY, APG, II/1, s.483/b.6)

Kaygusuz Abdal
Kamu eşya Hakka mevc**ûd değül mi**
Hakka inkar iden merd**ûd değül mi**
(AG, Dilgüşa, s.28/b.11)

İbrahim Tennûrî
Hoştur bana senden gel**en**
Ya hil'at ü yahut kef**en**
Ya taze gül yahut dik**en**
Kahrın da hoş lûtfun da hoş
(BTK, C.3, s.43/d.2)

Eşrefoğlu Rûmî
Her kimin kim aşkı yok hayv**andürür**
Gerçi kim sûrette ol ins**andürür**
(ERD, ş.99, s.181/b.1)

4. Yunus Emre'nin Ahmed Yesevî'nin bir şiirine, İbrahim Tennûrî'nin ve Âşık Paşa'nın da Yunus Emre'nin birer şiirine nazire yazmış olması etkileşimin örneğidir. Nazire söyleme geleneği altında bu şiirlere yer verildiğinden burada tekrara düşülmemesi için verilmemiştir.

5. İncelemiş olduğumuz XIII. ve XV. yüzyıl şairlerinin şiirlerinde isimlerini mahlas olarak kullanmaları da biçim açısından etkileşime örnektir. Bunları şöyle örneklendirebiliriz:

Yunus Emre'de
Yûnus Emre'm bu yolda eksükligin bildürür
Mest oluban çagırur dervîşlik bühtân bana
(MT, YED, C.II, ş.12/b.10)
Said Emre'de
Said sen sözini câhile dime
Ne bilür şekeri dağdaki hayvân
(BTK, C.II, s.23, Ş.6/8.b)
Âşık Paşa'da
'**Âşık'a** sensin bu sözi eytdüren
Cân içinden derdini daşra süren
(KY, APG, s.33/b.102)

Hacı Bayram-ı Velî'de
Bu sözüm ârifler anlar
Cahiller işidüp tanlar
Hacı Bayram, kendi banlar
Ol şarın menâresinde
(SNE, TŞ, C.II/s.757)

Nesîmî'de
Geldi yârım nâs ile sordu **Nesîmî** neçesin
Merhabâ hoş geldin ey rûh-ı revânım merhabâ
(ND, s.76, g.7, b. 5)

Kaygusuz Abdal'da
Ey **Kaygusuz** halin nola, gitmez isen doğru yola
Hak kerem etse bir kula, hakikat ayan değil mi?
(Özmen, C.1, 1998: 221)

Eşrefoğlu Rûmî'de

Bu **Eşrefoğlu Rûmî**
Dervişliğe geleli
Nefsindendir çektiği
Nefsin öldüren gelsin
(ERD, s.160/d.9)

Görüldüğü gibi XIII. ve XV. yüzyıllar arası Dinî-Tasavvufî Türk Halk Şiiri'nde incelemiş olduğumuz şairlerde etkileşim, biçimsel açıdan etkileşim ve içerik açısından etkileşim olmak üzere iki başlıkta incelenmiş; halk şiirinin özünde etkileşimin varolduğu bu şekilde örneklerle ortaya konulmuştur.

7.1. XIII. YÜZYIL - XV. YÜZYILLAR ARASI HALK ŞİİRİNDE EĞİTİM

Education sözcüğünün dilimizdeki karşılığı olan eğitim tanım olarak, "B*ireyin davranışında kendi yaşantısı yoluyla ve kasıtlı olarak istenilen yönde değişme meydana getirme süreci"* olarak tanımlanmaktadır (Büyükkaragöz ve Çivi 1999: 26). Eğitim bu şekilde aslında bireyde şahsiyet oluşumunu da sağlamaktadır. Farklı eğitim girişimleri bireyde şahsiyet oluşturma eğilimlerini farklı şekillerde karşılamaktadır. Biz de bu bölümde tezimizin kapsamına giren XIII. ve XV. yüzyıllar arası halk şiirinde bu eğitimin nasıl gerçekleştirilmeye çalışıldığını ortaya koyacağız.

Önerilen İnsan Modeli

Tezimizin evrenini oluşturan XIII. ve XV. yüzyıllar arası dönemin genel koşulları verilirken de görüldüğü üzere, o dönemde Anadolu'da tam bir başıboşluk hâkimdi. İnsanlar Moğol zulmünden kaçmak için kendilerine sığınacak bir yer aramaktaydılar. Bu dönemde insanlar için en büyük sığınak Orta Asya'dan gelen Ahmed Yesevî'nin dervişlerinin ortaya koyduğu tasavvuf akımıydı. Önceki bölümde tasavvuf konusu verilirken de hatırlanacağı üzere tasavvufta amaç, Tanrı'dan korkarak ona bağlanmak yerine sevgiyle ona bağlanmak, yaratılanı yaratandan ötürü hoşgörmekti. Kişi bu sayede mükemmel insan da demek olan insan-ı kâmil mertebesine yükselmek için yola çıkmış olacaktır. Bundan sonra kişi artık kendi içerisinde Tanrı'ya ulaşma yolculuğuna devam edecektir. Bu amaçla da kişinin mücadele edip, galip gelmesi gereken ilk husus nefsidir. Nefsine karşı gelen, onun buyruklarını yerine getirmeyen ve nefisle bu mücadelesi sırasında eksikliklerini fark eden kişi insan-ı kâmil olma yolunda emin adımlarla ilerleyecektir. Kişinin nefsiyle mücadelesi yolunda en büyük destekçisi, hatta rehberi mürşididir. Bu amaçla insan, ilk olarak muhakkak bir mürşide varmalı, onun yardımıyla bu çetin yolculukta nefsine karşı galip gelebilmelidir. Yine incelemiş olduğumuz dönemlerdeki şairlerimizde görülen bir diğer önemli nokta gönüle çok önem vermiş olmalarıdır. Bu başlık altındaki tespitlerimizden de görüleceği üzere, tasavvufî inanışa göre gönül Tanrı'nın evidir. Bu yüzden insan kesinlikle gönül kırmamalı, aksine insanların gönüllerine girmeye çalışmalıdır.

Tezimiz kapsamına giren XIII. ve XV. yüzyıllar arası, özellikle halk edebiyatında tasavvufun etkili olduğu dönemdir. Bu nedenle Dinî-Tasavvufî Türk Halk Şiiri olarak adlandırılan bu dönemde İslâmiyetin ve tasavvufun etkileri yoğundur. Bu dönem şiirinde önerilen insan modelinde olması gereken özellikler şunlardır:

7.1.1. Din

7.1.1.1. Tanrı

Tanrı, kâinatı ve bütün mahlûkatı yaratan, doğmamış, doğrulmamış, hiçbir şeye ihtiyacı olmayan, aksine her şeyin ona ihtiyacı olduğu, her şeyin sahibi yaratandır. O, en güzeldir. Tasavvufî inanca göre, kendine olan hayranlığından dolayı kendi güzelliğini izlemek için evreni ve insanları yaratmıştır. Bu nedenle tasavvufî inançta gerçek aşk, Tanrı aşkıdır. Çünkü Tanrı aşkı geçici değil, daimidir. Özellikle XIII. ve XV. yüzyıllar arası incelemiş olduğumuz şairler yer yer eserlerinde Tanrı kavramına yer vermiş, O'nun ezelî ve edebî olduğunu, hiçbir şeye ihtiyacının olmadığını, aksine her şeyin ve herkesin ona ihtiyacı olduğunu belirtmiştir.

XIII. YÜZYIL

Hacı Bektâş-ı Velî'de Tanrı

Hacı Bektâş-ı Velî, Makâlat adlı eserinin manzum çevirisinde birkaç beyitte Allah ismini kullanarak, O'nun gücü, ezelî ve ebedî oluşundan söz etmiştir.

Tanrı'nın ezeli ve ebedî olduğunu belirten Hacı Bektâş-ı Velî, O'nun kudretinin apaçık ortada olduğunu dile getirir.

'Azîz Allâh hem evveldür hem âhir
Celâlı kudrâtıdur bellü zâhir
(AG, Makâlat, s.288/b. 25)

Tanrı'nın birliğine şehadet ettiklerini belirten Hacı Bektâş-ı Velî, Tanrı'nın lütûflarına da şükreder. Gerçek Müslüman Tanrı'nın birliğine inanmalı, bu noktada gönlünde en ufak bir şüphe bulunmamalıdır.

Anun birligine inkârumuz yok
Kemâl-ı lütfına ikrârumuz çok
(AG, Makâlat, s.287/b. 22)

Tanrı'nın gerçek ve daimî sultan olduğuna işaret eden Hacı Bektâş-ı Velî, dünyadaki sultanların sadece birer emanetçi olduklarını, Tanrı'nın dünyadaki bütün (fâni) sultanları zamanı gelince toprak edeceğini belirtir.

Ta'alâ'llâh zihi sultân-ı mutlâk
Ki her sultânı kılur fi'li toprak
(AG, Makâlat, s.287/b. 18)

Hacı Bektâş-ı Velî, Tanrı'nın yarattığı her şeyin rızkını da verdiğini, yardıma ihtiyacı olduğunda gerçek inananları yalnız bırakmadığını belirtir. Öyle ki Tanrı, karanlık bir gece de bile yaratmış olduğu karıncasından haberdardır.

Mededsizlere dermân irgürirsin
Kara dünde karıncayı görürsin
(AG, Makâlat, s.293/b. 175)

Yunus Emre'de Tanrı

Yunus Emre divanında Tanrı kavramına geniş bir yer ayırmıştır. Biz burada bu durumu birkaç dikkat çekici beyitle örneklendireceğiz.

Yunus, Tanrı'nın adını anmadan hiçbir işe başlamayacağını, onun adının anılmadan başlanılan bütün işlerin eksik olduğunu belirtir.

Sensüz yola girürisem çârem yok adım atmaga
Gevdemde kuvvetü sensin başum götürüp gitmege
(MT, YED, ş.1/b.1)

Tanrı'yı cenneti için sevenin gerçek âşık olamayacağını belirten Yunus Emre, cennetin, gerçek inananların Tanrı'ya ulaşmaları noktasında bir tuzak olduğunu belirtir.

Âşık mı diyem ben ana Tanrı'nun uçmagın seve
Uçmak dahı tuzagımış mü'min cânların tutmaga
(MT, YED, ş.1/b.4)

İnsan ne olursa olsun Tanrı'ya olan aşklını hiçbir şeye değişmemelidir. İşte bu duruma işaret eden Yunus, sekiz cennetin hurisi karşısına gelse bile, Tanrı aşkından başka hiçbir şeyi kabul etmeyeceğini belirtir.

Sekiz uçmagun hûrisi eger bezenüp geleler
Senün sevgünden özgeyi gönlüm hîç kabûl itmeye
(MT, YED, ş.3/b.11)

İnsan amacına ulaşmak için pek çok fedakârlıklarda bulunmalıdır. Tıpkı pervanenin ışığa olan aşkıyla onun etrafında dönmesi ve ışığın ateşine kendini feda etmesi gibi. Yunus Emre de canını aşk yoluna vermeyen ve Tanrı aşkına ulaşabilmek için mücadele etmeyenlerin gerçek âşık olamayacaklarını belirtir.

Cânını ‘ışk yolına virmeyen ‘âşık mıdur
Cehd eyleyüp ol dosta irmeyen ‘âşık mıdur
(MT, YED, ş.36/b.1)

Yunus, Tanrı aşkına düşenlerin halinden ancak gerçek âşıkların anlayacağını, aşkın gizli bir hazine olduğunu, bu yüzden de Tanrı ile aşığın arasında kalması gerektiğini belirtir.

‘Âşıklarun hâlini ‘âşık olanlar bilür
‘Işk bir gizlü haznedür gizlü gerekdür esrâr
(MT, YED, ş.26/b.7)

XIV. YÜZYIL
Said Emre'de Tanrı

İnsan âşık olduğunda duygularıyla hareket eder, aklî melekelerini neredeyse kullanamaz olur. Hele de bu aşk Tanrı aşkıysa durum çok daha farklıdır. Bunun örnekleri geçmişte de Hallac-ı Mansur'da görülmüştür. Said Emre de, Tanrı aşkıyla kendinden geçtiğini ve ne yaptığını bilmez hale geldiğini belirtir.

Ne olduk bilemezüz bir yerde olamazuz
Aklımuz diremezüz ne diyelüm sorana
(BTK, C.2, s.21, Ş.1/b.2)

Said Emre, insanın bu dünyada amacının Tanrı aşkının sırrına ermek olduğunu ve bu aşkla kendini yetiştiremeyen kişinin ömrünün zarar içinde olduğunu belirtir.

Kim bu sırra irmedi kendözini dirmedi
Bu ışktan esrimedi ömri zalâm içinde
(BTK, C.2, s.22, Ş.3/b.3)

İnsanın Tanrı'ya olan aşkı aslında karşılıksız değildir. Tanrı da kendini seven kulunu sever ve ondan ayrılmaz. Said Emre, Tanrı'nın yeryüzü ve gökyüzünü rahmetiyle donattığını belirtir.

Bezedin yer yüzin rahmet nûriyle
Yarattın gökleri bu yere sayvan
(BTK, C.2, s.22, Ş.5/b.3)

Said Emre, Tanrı aşkının bir deniz misali gönlünü kapladığını, bu aşkın nasıl bir aşk olduğunu anlamanın da mümkün olmadığını, bunun ancak yaşanarak anlaşılabileceğini belirtir.

Işk hod deniz misâli mevci kapar gönlümi
Yüz bin tefekkür itdüm endişem ana irmez
(BTK, C.2, s.23, ş.7/b.7)

Tanrı aşkı öyle bir aşktır ki insanı sermest eder, insan ne yaptığını bilmez olur. Said Emre de Tanrı aşkının denizine daldığını ve bu denizden çıkmadıkça da kendine gelemeyeceğini belirtir.

Gark oldum ışk mevcine deniz teferrücine
Işkdan çıkmayan gönül ayruk kendüye gelmez
(BTK, C.2, s.23, Ş.7/b.7)

Âşık Paşa'da Tanrı

Âşık Paşa, şiirlerinde Tanrı'nın gücü, kudreti üzerinde durur. O, Tanrı'nın vasıflarının fazlalığından ötürü bunları saymanın mümkün olmadığını belirtir.

Dilerem sultânlıgın vasf eyleyem
Dile gelmez n'ideyim ne söyleyem

Âşık Paşa, Tanrı'nın ortağı olmadığını, tek olduğunu, her an ve her yerde hazır olduğunu belirtir.

Bendesi yok ortalıgı yok birdür ol
Kanda kim ister-i sen hâzırdur ol
(KY, APG, I/2, s.535/b.1, 2)

Tanrı ezeli ve ebedîdir. O, hiçbir şey mevcut değilken mevcuttur, bütün eksiklikleri O tamamlamıştır.

Ol-durur kim halk yog-iken kıldı var
Cümle eksüklere kıldı timâr
(KY, APG, II/1, s.483/b.5)

Âşık Paşa, yerin, göğün, kısacası bütün âlemin Tanrı'nın lütfu ile varolduğunu belirtir. Yer ve gökte ne varsa her şey Tanrı'nın kölesidir. Tanrı'nın lütfu sayesinde bütün yaratılmışlar varlıklarını sürdürürler.

Yir ü gök ü cümle 'âlem bendedür
Cümle sûret anun-ıla zindedür
(KY, APG, II/1, s.483/b.6)

Âşık Paşa, Tanrı'nın hiçbir şeye ihtiyacı olmadığını, bütün varlığın tek sahibi olduğunu, yarattıklarının ise ona muhtaç olduğunu belirtir.

Halk kamu yohsuldur illâ Tanrı bay
Kamuya rızkın virür yıl on iki ay
(KY, APG, I/2, s.609/b.6)

XV. YÜZYIL

Kaygusuz Abdal'da Tanrı

Kaygusuz Abdal, şiirlerinde Hakk, Tanrı, Kerim gibi isimlerle Tanrı aşkına yer vermiştir.

Tasavvufî inanışa göre, yeryüzünde yaratılmış her şey Tanrı'nın bir yansımasıdır, yani onun parçasıdır. Kaygusuz Abdal da bu duruma işaret ederek yeryüzündeki her şeyin Tanrı'dan geldiğini, Tanrı'yı inkâr edenlerin de dinsiz olduğunu belirtir.

Kamu eşya Hakka mevcûd değül mi
Hakka inkar iden merdûd değül mi
(AG, Dilgüşa, s.28/b.11)

İnsan her anını Tanrıyla birmiş gibi düşünmeli, ondan bir an bile kendisini ayrı düşünmemeli, Tanrı'yı kendisinden ayrı görmemelidir.

Hakkı sen kendüzünden ayru görme
Özüni gayri Hakkı gayri görme
(AG, Dilgüşa, s.30/b.30)

Kaygusuz, kişinin Tanrı'yı kendisine dost edinerek benliğini de yok olmaktan kurtaracağını belirtir. Kaygusuz'u da her türlü şeyden alıkoyan ve aklını başından alan Tanrı'ya olan bu aşkıdır.

Hakkı kendüzüne yâr eyleyigör
Yoğ olma özüni vâr eyleyigör
(AG, Dilgüşa, s.31/b.40)
Bu sevdâdur beni koyan yolumdan
Sergerdân eyleyen kendü hâlümden
(AG, Dilgüşa, s.36/b.85)

Tanrı hem bu dünyayı hem de ahireti yaratmış ve ikisinin de gerçek sultanı olmuştur. Onun dışında bu dünyada sultanlık yapanların hepsi de geçicidir. Günleri geldiklerinde bu dünyadan göçeceklerdir. Kaygusuz Abdal da bu duruma işaret ederek, her iki âlemin de sultanının Tanrı olduğunu, herkesin Tanrı'nın hükmüne boyun eğdiğini belirtir.

Hemân sensin iki âlemde sultan
Kamu âlem senün hükmünde fermân
(AG, Saraynâme, s.23/b.7)

Kaygusuz, Tanrı'nın bir adının da cömert ve lütufkâr anlamına gelen Kerim olduğunu, O'nun kullarına adaletle hükmettiğini, kesinlikle zulmetmediğini dile getirir.

Tanrı'nun adı Kerîm'dür lütfi çok
Adli vardur kullarına zulmı yok
(AG, Saraynâme, s.46/b.215)

Kaygusuz Abdal'ın bunların haricinde çok bilinen iki şathiyesi vardır. Bunlardan birini örnek olması açısından burada vermenin doğru olacağı kanaatindeyiz. Şathiye, ciddi bir duygu ya da düşünceyi iğneleyici ve alaylı bir şekilde anlatan şiirlere denir (Pala, 2000: 368). Bu tarz şiirler kelimelerin dış göründükleri anlamlarıyla yorumlanamaz. Çünkü şathiye yazan kişiler, Tanrı ile birdirler, her anlarını Tanrı ile geçirirler. Bu yüzden de halkın iç anlamını sezemediği ifadeler kullanırlar. Tıpkı Hallac-ı Mansur'un Ene'l-Hak deyişindeki gibi. Kaygusuz Abdal'ın bu şiirinde de bu hava sezinlenir. (Şiir için Yardımcı, 2009: 99).

Kaygusuz Abdal kendisini Tanrı ile bir hisseder. Bu yüzden de bu şiirinde çok samimi bir anlatım kullanır. Hz. Adem'in balçıktan yaratılmasına telmihte bulunan Kaygusuz Abdal, onun şeytan tarafından aldatıldığını belirtir. Kaygusuz,

Tanrı'nın ilmiyle bütün bunları bildiğini ancak buna rağmen Adem'i cezalandırıp bu dünyaya göndermesine anlam veremediğini vurgular.

Âdemi balçıktan yuğurdun yaptın
Yapıp da neylersin, bundan sana ne
Halk ettin insani saldın cihana
Salıp da neylersin bundan sana ne

Tanrı'yı bakkala benzeten Kaygusuz Abdal, O'nun rahmetinin çok geniş olduğunu, bu yüzden kullarının bütün günahlarını silmesini ister.

Bakkal mısın teraziyi neylersin
İşin gücün yoktur gönül eğlersin
Kulun günahını tartıp neylersin
Geçiver suçundan bundan sana ne

Katran kazanı diye tabir edilen ifadeyi cehennem için kullanan Kaygusuz Abdal, Tanrı'dan cehennemi yok etmesini, kullarına da didarını göstermesini ister.

Katran kazanını döküver gitsin
Mümin olan kullar didara yetsin
Emreyle yılana tamuyu yutsun
Söndür şu ateşi bundan sana ne

Bu dörtlükte geçen sırat köprüsü kıldan ince kılıçtan keskindir. Uzunluğu üç bin yıllık yoldur. Bin yıl yokuş, bin yıl düz, bin yıl iniş yoludur. Bu köprü, cehennem üzerine kurulup, mahşer gününde bütün halk onun üzerinden geçer. Bu köprüden kimi şimşek gibi hızlı geçer, kimiyse ağır ağır geçmeye çalışır (Yardımcı, 2009: 101). Kaygusuz, kulların kıyamet günü üzerinden geçeceği bu köprüyle dalga geçer. Tanrı'dan bu köprüyü kaldırmasını ister.

Sefil düştüm bu alemde naçarım
Kıldan köprü yaratmışsın geçerim
Şol köprüden geçemezsem uçarım
Geçir kullarını bundan sana

Kaygusuz Abdal, bu dünyaya gönderilen insanın zaten Tanrı'ya olan aşkla hasretinden yandığını, bir de bunun üstüne cehennem ateşinin hiç gereği olmadığını belirtir. Bu dünya hayatı Tanrı'ya kavuşma yolunda insanın başarılı olması gereken

bir sınavdır. İnsan bu dünya hayatındaki sınavdan sonra yeniden ilk yaratıldığı yere, Tanrı'nın yanına dönecektir.

Kaygusuz Abdal der cennet yarattın
Cehenneme nice kulları attın
Nicesin ateş-i aşk ile yaktın
Yakıp da neylersin bundan sana ne

Bu şiire bakıldığında dikkati çeken ifade Kaygusuz'un Tanrı ile çok samimi bir hava içerisinde olduğudur. Gerçek Tanrı dostları için cennetin, cehennemin, sırat köprüsünün ve benzeri hiçbir şeyin önemi yoktur. Bunlar teferruattır. Âşık için önemli olan tek şey Tanrı'nın vuslatına ermek, onunla bir olmaktır. İşte Kaygusuz da şiirini bu hava içerisinde yazmıştır.

Özetle Kaygusuz Abdal, şathiyelerinde Tanrı ile öylesine içli dışlı bir havaya girmiştir ki, şiirlerinin dış anlamlarına bakanlar onu dinsizlikle suçlayacaktır. Ancak onun şiirlerinde aslında dikkati çeken, Tanrı ile bir olması ve ona olan aşkıdır.

İbrahim Tennûrî'de Tanrı

Tanrı her zaman kulunun iyiliğini ister, ancak insanlar olayların sadece dış görünüşlerinden hareketle yorum yaparlar ve çoğu zaman da isyan ederler. Halbuki Tanrı'dan gelen her şey insan için hayırlıdır. Bu duruma işaret eden İbrahim Tennûrî, Tanrıdan gelen her şeyin iyi de olsa kötü de olsa kendisine güzel geleceğini belirtir.

Hoştur bana senden gelen
Ya hil'at ü yahut kefen
Ya taze gül yahut diken
Kahrın da hoş lûtfun da hoş
(BTK, C.3, s.43/d.2)

Seven sevilenden gelen her türlü ezâya, cefâya razıdır, buna katlanır. Tennûrî de ağlatsa da güldürse de, öldürse de diriltse de, kendisinin Tanrı'ya âşık bir kul olduğunu, Tanrı'dan gelen her şeyin kendisi için hoş olduğunu belirtir.

Gerek ağlat gerek güldür
Gerek dirgür gerek öldür
Bu Âşık hem sana kuldur
Kahrın da hoş lutfun da hoş
(BTK, C.3, s.44/d.6)

Tennûrî, Tanrı'nın celâl sıfatından sıkıntı, cemâl sıfatından vefa da gelse, ikisinin de cana sefa getireceğini belirtir.

Gelse celalinden cefâ
Yahut cemalinden vefa
İkisi de cânâ safâ
Kahrın da hoş lutfun da hoş
(BTK, C.3, s.43/d.3)

7.1.1.2. Melekler

Melekler, insanüstü varlıklardır. Onlar, insanlar gibi yemez, içmezler. Nefisleri de yoktur. Nefisleri olmadığı için de melekler günah işlemezler. Melekler nefse sahip olmadığı için de insanlardan üstün değildir. Tanrı, ilk insan Hz.Adem'i yarattıktan sonra meleklerden secde etmelerini istemiş, şeytan hariç hepsi insana secde etmiş, şeytan da bu yüzden lanetlenmiştir. İncelememizin kapsamı içerisine giren XIII. ve XV. yüzyıllar arası halk şiirinde özellikle Yunus Emre ve Âşık Paşa'nın eserlerinde melek kavramına yer verilmiştir.

7.1.1.2.1. Cebrâil

Cebrail vahiy meleği olup, görevi Tanrı ile peygamberler arasında elçilik yapmak, Tanrı'nın emir ve yasaklarını peygamberlere bildirmekti.

XIII. YÜZYIL

Yunus Emre'de Cebrâil

Yunus Emre'nin divanında yer alan ilk melek Cebrail'dir.

Yunus Emre, aşkın önemine değinir. Bu âlemin aşk üzerine yaratıldığını ve aşk sayesinde ayakta durduğunu belirten Yunus Emre, melek Cebrail'in bile gerçek âşıklardan utandığını belirtir.

'Işkıla çalındı kalem 'ışka esir durur âlem
'Âşıklar arasında Cebrâîl dahı hicâb durur
(MT, YED, ş.47/b.3)

Cebrail'in vahiy meleği olduğunu hatırlatan Yunus Emre, Hz. Muhammed'in miraca çıkarken Cebrail'in ona rehberlik yaptığını belirtir. (Miraç olayı başlığı altında incelendiğinden burada bilgi verilmemiştir.)

Cebrâîl da'vet kılınca Mi'râc'a Muhammed'i
Mi'râcında diledügi ümmetinün varıdur
(MT, YED, ş.81/b.3)

Hz. Muhammed'i Tanrı'nın emriyle miraca davet eden Cebrail, bu yolculuk için ona gökten Burak adlı bir binek getirmiştir.

Muhammed'e bir gice Çalap'dan indi Burak
Cebrâil eydür h'âcem Mi'râc'a kıgurdı Hak

Gitdi Cîbrîl Hazreti getürdi Burak atı
Nûrdanıdı hil'âti gözi gevher yüzi ak
(MT, YED, ş.134/b.1, 4)

XIV. YÜZYIL

Âşık Paşa'da Cebrâil

Âşık Paşa eseri Garip-nâme'de Cebrail'den en çok miraç hadisesinde bahseder. Cebrail, gökyüzünden Burak adlı bineği getirerek, Hz. Muhammed'e miraç için hazırlanmasını söyler.

Geldi Cibrîl ü getürdi bir Burak
Eyitdi turgıl ya Resûl kılgıl yarak

Tur oturma bin buraka gel berü
Çıkasarsın nüh felekden yokaru
(KY, APG, II/2, s.495/b. 5, 7)

Âşık Paşa eserinin bundan sonraki kısmında Cebrail'in Hz.Muhammed ile birlikte geçen miraç yolculuğunu anlatır.

7.1.1.2.2. İsrâfil

Kıyamete dek levh-i mahfûz'a bakmak ve diğer üç meleğe ne yapacaklarını haber vermekle görevli İsrafil, kıyamet gününde Sur adı verilen boruyu üfleyecektir. Boruyu ilk üfleyişinde bütün canlılar ölecek, ikinci üfürüşünde ise bütün canlılar hesap için dirilecektir (Pala, 2000: 214).

XIII. YÜZYIL

Yunus Emre'de İsrâfil

Kıyamet günü geldiğinde İsrafil'in Sur adı verilen boruyu üfleyeceğini ve herkesin dirileceğini belirten Yunus Emre, bu anda Tanrı'nın nidasını duymak istediğini belirtir. Yunus Emre'nin burada kastettiği Tanrı'nın nidasından maksat, O'nun şefaatine kavuşmaktır.

İsrâfil sûrın urıcak malhûkât turu gelicek
Senün ününden artuk kulagım işitmeye
(MT, YED, ş.3/b.8)

İsrâfil sûrını ura cümle mahlûk turı gele
Dirilüben haşre vara anda kâzî Sübhân ola
(MT, YED, ş.9/b.2)

Yunus, kıyamet gününde İsrafil'in suru üflemesiyle bütün insanların dirileceğini ve hesap vermek için Tanrı'nın huzurunda yargılanacağını belirtir. Yunus Emre, bu yargılanma sebebiyle de her insanın Arap dilini öğrenmesi gerektiğini belirtir.

İsrâfil sûrın urıcak cümle mahlûk uyanıcak
Sorı-hisâb sorılıcak 'Arab dili lisân gerek
(MT, YED, ş.138/b.2)

Gerçek Allah dostları kıyamet gününde müridlerine Tanrı'nın da izniyle şefaat edecektir. Yunus Emre de bütün mahlûkatın dirildiği gün olan kıyamet gününde mürşidi Tapduk'u hatırlamak ister, onun şefaatini umar.

İsrâfil sûrı urıcak her bir sûret nefsüm diye
Ben anmayam hîç Yûnus'ı Tapduk gele ol dem dile
(MT, YED, ş.317/b.10)

7.1.1.2.3. Azrâil

İslâmi inanca göre, Allah ilk insanı yaratmak istediğinde dört büyük meleğinden sırayla bir avuç toprak alıp gelmesini istemiş, melekler toprağın yalvarmasına kıyamadıklarından toprak alamazken, sadece Azrail toprağın yalvarmalarını dinlemeyip Allah'a istediği toprağı getirmiştir. Bu nedenle Allah da Azrail'i ölüm anları gelen insanların ruhlarını bedenlerinden almakla görevlendirmiştir (Pala, 2000: 52). İnsanoğlu ölüm hakkında ayrıntılı bilgi sahibi olmadığı için geçmişten bugüne ölümden ve Azrail'den hep çekinmiş, korkmuştur.

XIII. YÜZYIL

Yunus Emre'de Azrâil

Yunus'un divanında melekler arasında en fazla Azrâil'e telmihte bulunduğu görülmektedir. Bunda da Azrâil'in ölüm meleği olması etkendir. Çünkü ölüm insan

için gerçek bir ibrettir. Yeter ki insan bu ibretten kendi payına düşen dersi çıkarabilsin.

Yunus her insan için zamanı geldiğinde Azrail'in geleceğini ve insana bir an bile müsaade etmeden ruhunu bedeninden ayıracağını belirtir.

Gele sana cân alıcı dahı cân alur kılıcı
'Aklunı başdan alıcı bir dem amân virmez ola
(MT, YED, ş.6/b.3)

Yunus, son nefes anı olan ölüm anı gelmeden ve Azrail'in de insanın ruhunu bedeninden ayırmadan, insana tevbe etmesini ve gerçek Allah dostu olmasını öğütler.

Ölüm haberi gelmedin ecel yakamuz almadın
'Azrâîl hamle kılmadın gel dosta gidelüm gönül
(MT, YED, ş.160/b.9)

Yunus, her insanın canının vakti gelince Azrail tarafından alınacağını, insanın bedeninin kefenlenip, toprağa verileceğini belirtir. Bu durum gören ve anlayan insan için büyük bir ibrettir.

'Azrâîl alur cânumuz kurur tamarda kanumuz
Yayıcagız kefenümüz saranlara selâm olsun
(MT, YED, ş.231/b.4)

Yunus, ölümün insan için bir bitiş değil yeni bir başlangıç olduğunu, çünkü ölen insanın Allah'a kavuşacağını belirtir. Bu nedenle Yunus bir an evvel ölmeyi ve Tanrı'ya kavuşmayı ister. Bu beyitte Yunus Emre'nin tahta at diye kastettiği ölen insanın kabire kadar taşınmak için konulduğu tabuttur.

Gele şol 'Azrâîl duta assı kılmaz ana ata
Binem şol agaçdan ata gidem hey dost diyü diyü
(MT, YED, ş.291/b.2)

Yunus, ölümün her insan için hak olduğunu yani vakti gelen her insanın öleceğini, Azrail'in insanın canını alacağını belirtir. Bu nedenle insan gâfil olmamalı, bu dünya hayatında bir sınavda olduğunu unutmadan Tanrı'nın rızasını kazanmalıdır.

Ölüm Hak'dur bilürsin niçün gâfil olursın
'Azrâîl kasd idiser günâhlu tenümüze
(MT, YED, ş.311/b.6)

İnsanların sırayla bu dünyada yaşadığını ve dünyanın kimseye kalmadığını belirten Yunus, dünyayı bir değirmene, bu dünyaya gelen insanları da una benzetir. Azrail ise bu unu öğütendir.

Dünyâ bir degirmendür ol Çalab'a fermândur
'Azrâîl'dür dimişler ol unı ögüdene
(MT, YED, ş.313/b.2)

Azrail, Tanrı'nın istediği toprağı getirmiş, Hz. Adem de bu topraktan yaratılmıştır. Yunus bu olaya telmihte bulunur.

'Azrâîl gökden inde bir avuç toprak aldı
Dört ferişte yogurdı bir Peygamber eyledi
(MT, YED, ş.355/b.5)

7.1.1.2.4. Kirâmen- Kâtibin

İslâmi inanca göre, insanın sağ ve sol omzunda Kirâmen ve Kâtibin adında iki melek vardır. Bu iki meleğin görevi insanın bu dünya hayatında yaptığı bütün iyilik ve kötülükleri yazmak, hesap günü olan kıyamet gününde de bu defterleri o kişinin karşısına çıkarmaktır.

XIII. YÜZYIL

Yunus Emre'de Kirâmen- Kâtibin

Yunus Emre, Kirâmen ve Kâtibin adındaki iki meleğin insanların bu dünya hayatındaki sevaplarını ve günahlarını sıkılmadan, atlamadan tek tek yazdıklarını belirtir.

Ol ferişteler adı Kirâmen Kâtibîndür
Yazmakdan usanmazlar armazlar yaz u kışda
(MT, YED, ş.301/b.9)

Kirâmen ve Kâtibin meleklerinden biri insanın sağ omzunda, diğeri insanın sol omzundadır ve insanların işledikleri günahları ve sevapları yazarlar.

Birisi sag omzunda birisi sol omzunda
Birisi hayrun yazar birisi şer cünbişde
(MT, YED, ş.301/b.10)

Kirâmen ve Kâtibin meleklerinin insanların günah ve sevaplarını yazdıklarını belirten Yunus, onların ne kalemlerinin, ne de mürekkeplerinin tükenmeyeceğini belirtir.

Kâgıdları dükenmez ne hod mürekkebleri
Aşınmaz kalemleri kâimlerdür ol işde
(MT, YED, ş.301/b.11)

7.1.1.2.5. Münker-Nekir

İslâmi inanca göre ölüp kabre konulduktan sonra iki tane sorgu meleği gelir. Bu iki sorgu meleği ölmüş olan kişiye imanla ilgili sorular sorar. Şayet insan, dünya hayatında Tanrı'ya lâyık bir kul olmuşsa meleklerin sordukları bütün sorulara doğru cevap verecek ve kabrinde rahat edecektir. Aksi takdirde kabri onun için cehennem çukurlarından bir çukur olacaktır.

XIII. YÜZYIL

Yunus Emre'de Münker-Nekir

Yunus Emre, insanın öldükten sonra kabrine sorgu meleklerinin geleceğini ve imanla ilgili sorular soracağını belirtir. Yunus bu durumu düşünüp ürperdiğini dile getirir.

Sorucı gelür yir yırtup sorar Tanrı'n kimdür diyü
İş bu cânum anı tuyup sünüklerüm sıza durur
(MT, YED, ş.72/b.4)

Yunus, öldükten sonra sorgu melekleri olan Münker ve Nekir'in geleceğini ve kendisine de sorular soracağını belirtir. Bu durumda Tanrı'nın yardımının kendisine erişmesi için dua eder. Tanrı'nın yardımı, yani O'nun şefaati sayesinde meleklerin sordukları sorulara cevap vermeyi diler.

Geldi Münker ile Nekir her birisi sordı bir dil
İlâhî sen cevâb virgil Allâh sana sundum elüm

Münker ü Nekir geliser yir ü gök ünle tolısar
Ben bunlara cevâbını vireyim andan varayım
(MT, YED, ş.184/b.14 - ş.210/b.5)

7.1.1.2.6. Hârut ile Mârut

Hârut ile Mârut adlı meleklerin isimleri sadece Kur'an-ı Kerim'de Bakara suresi 102. ayette yer almaktadır. Ayetin mealine göre Hârut ile Mârut, Hz. Süleyman döneminde Babil'de insan şeklinde ortaya çıkan, insanları "küfür"e düşmemeleri, kötülük için kullanmamaları şartıyla insanlara sihir öğreten, insanların bu yolla imtihan olmalarına vesile olan iki melektir. Sihir ilmini kötülük ve küfür yolunda kullanan fâsık insanlar ve şeytanların aksine Hârut ve Mârut, insanlardan onu kötülükte kullanmamaları konusunda söz alır, sonra da onlara bu sihri öğretirlerdi -Bakara Sûresi 102. ayet- (Öztürk, 1999: 17).

İnanışa göre Tanrı insanları yarattıktan sonra yeryüzünde kötülükler, fenalıklar artmaya başladı. Melekler insanların bu düşkün hallerini görünce Tanrı'ya dua edip, biz seni yeterince tespih ediyoruz, insanlarsa sana karşı nankörlük ediyorlar deyince, Tanrı onlara "Ben sizin bildiğinizden daha fazlasını bilirim" buyurdu, ancak melekler "Biz olsaydık bunların düştükleri sapkınlıklara düşmezdik" dediler. Tanrı da aralarından en güvendikleri iki meleği seçmelerini istedi. Hârut ve Mârut seçildi ve Tanrı'nın huzuruna çıktılar. Tanrı, Hârut ve Mârut'a insan nefsi yükledi ve onları Bâbil'e gönderdi. Hârut ve Mârut gündüz kadılık yapıyor, gece de İsm-i Azam duasını okuyup göğe yükseliyorlardı. Ta ki Zühre gelene dek. Zühre'nin güzelliği görenlerin aklını başından alacak dereceydi. Zühre bir gün Hârut ile Mârut'un huzuruna gelip kocasından ayrılmak istediğini söyledi. Zühre'yi gören Hârut ile Mârut'un akılları başlarından gitti, ona âşık oldular. Zühre'ye, ona âşık olduklarını, ne isterse yapacaklarını söylediler. Zühre de onlardan önce şarap içmelerini istedi, her iki melek de bu isteği anında yerine getirdiler. Ardından da Tanrı'yı inkâr etmelerini. Zühre'nin bu isteği de yerine geldi. Zühre son olarak Hârut ve Mârut'tan İsm-i Azam duasını öğrenmek istedi ve bu duayı öğrenir öğrenmez okuyunca göğe yükselip bir yıldız oldu. Zühre'nin göğe yükseldiğini gören Hârut ve Mârut hata ettiklerini anladılar ve Tanrı'dan pişmanlıkla af dilediler. Tanrı da onlara âhiret azabı ya da dünya azabından birini seçmeleri konusunda hak tanıdı. Âhiret azabının devamlı olacağını bilen Hârut ve Mârut dünya azabını seçtiler. Tanrı da onları Bâbil'de bir su kuyusuna ayaklarından ters asılmış vaziyette taşlaştırdı (Yardımcı, 2009: 48). Halk arasında geçmişten bugüne anlatılagelen bu kıssa araştırmalarımıza göre tamamen uydurmadır, gerçeklik payı yoktur. Ancak bu uydurma kıssaya Yunus

Emre, aşağıda görüldüğü üzere aşkın, mecâzi aşk bile olsa, insana her şeyi unutturacağını, hatta sapkınlıklara bile düşüreceğini belirtmek amacıyla değinmiştir.

XIII. YÜZYIL

Yunus Emre'de Hârut ile Mârut

Yunus Emre, yukarıda anlatılan Hârut ile Mârut kıssasına telmihte bulunur. Onların Zühre'yi görünce makamlarını mecâzi aşk için Zühre'ye kaptırdıklarını belirtir.

Gör Hârût-Mârût neyidi Hazret'de ferişteyidi
Nasîbin 'ışka aldurup makâmın zühreye vire
(MT, YED, ş.307/b.3)

Hârut ile Mârut, Tanrı'ya olan aşklarını kanıtlamak amacıyla yeryüzüne inmişler, ancak Zühre'yi görünce Tanrı'ya olan aşklarını unutmuşlardır. Yunus bu duruma telmihte bulunur.

Gökdeki Hârût –Mârût 'ışk içün indi yire
Zühre yüzin göricek unıtdı Rahmân'ını
(MT, YED, ş.398/b.6)

7.1.1.3. Kutsal Kitaplar

Dört semâvi dine göre Tanrı'nın emir ve yasakları vahiy meleği Cebrail tarafından peygamberlere iletilir. Yüz yirmi beş bin civarında peygamber olmasına rağmen, dört büyük peygambere kitap indirilmiştir. Bunlardan Tevrat, Musevîliğin peygamberi Hz. Musa'ya, Zebur yine Musevîlerin peygamberi Hz.Davud'a, İncil Hristiyanlığın peygamberi Hz. İsa'ya, Kur'ân-ı Kerim de İslamiyetin peygamberi Hz. Muhammed'e indirilmiştir. Bu kitaplarda yer alan Tanrı'nın emir ve yasakları, Cebrail tarafından bir kere de getirilmemiş, parça parça vahiyler aracılığıyla inmiştir. Daha sonra bu emir ve yasaklar insanlar tarafından yazılarak kitap haline getirilmiştir.

7.1.1.3.1. Kur'ân-ı Kerim

İslâmiyetin kutsal kitabı olan Kur'an-ı Kerim Hz. Muhammed'e indirilmiş, son dinin kitabıdır. Kur'an-ı Kerim, Hz. Ömer zamanında yazılı hale getirilmiş, Hz. Osman döneminde de kitaplaştırılmıştır.

XIII. YÜZYIL

Hacı Bektâş-ı Velî'de Kur'ân-ı Kerim

Makâlât'ın manzum kısmının çevirisinde Hacı Bektâş-ı Velî, Tanrı'nın kutsal kitabı Kur'ân-ı Kerim'de Kur'ân'ın şifa kaynağı olduğunu buyurduğunu söyler.

> Zîrâ Kur'ân şifâdur dir ol Allâh
> Didi "lâ taknatû min Rahmeti'llâh"
> Ayetin tamamı ve meali şöyledir:(Kul yâ ibâdiye'l-lezine esrafû 'alâ enfüsihim **lâ-taknatü min rahmeti'llâh**-Zümer Suresi, ayet 53: "De ki: Ey kendilerine karşı zulümkâr davranan kullarım! Allah'ın rahmetinden umudunuzu kesmeyiniz.")
>
> (AG, Makâlat, s.309/b. 585)

Kur'ân-ı Kerim'in okuyan her insan için şifa kaynağı olduğunu belirten Hacı Bektâş-ı Veli, onu okumayanların ise yarın kıyamet gününde yanacağını belirtir.

> Şifâ'dur küll-i Kur'ân okıyana
> Bunı terk eyleyenler od'a yana
>
> (AG, Makâlat, s.310/b. 599)

Kur'ân-ı Kerim'in her şeye şifa kaynağı olduğunun en büyük delili yine Kur'ân-ı Kerim'dir. İnsan Kur'ân'ı okuyarak nefsine karşı galip gelir.

> Delîlüm üşde Kur'ân'dur okugıl
> Bununla nefsünün boynın tokugıl
>
> (AG, Makâlat, s.311/ b. 624)

Hacı Bektâş-ı Veli, Kur'ân-ı Kerim'in Tanrı'dan inmiş, bütün dertlere derman bir şifa kaynağı olduğunu belirtir.

> Çalap'dan böyle vârid oldı Kur'ân
> Ki Kur'ân'dur kamu dertlere dermân
>
> (AG, Makâlat, s.313/b. 679)

Yunus Emre'de Kur'ân-ı Kerim

Yunus Emre divanında yer yer kutsal kitapların adları geçer. Kutsal kitaplar arasında divanda en fazla yer alan Kur'an-ı Kerim'dir.

İnsan, Tanrı katından inen dört büyük kitabı günde bin kez de okusa, erenlere düşman ise kişi kıyamet gününde Tanrı'nın didarından uzak kalacaktır.

> Gökden inen dört kitâbı günde bin kez okurısan
> Erenlere münkirisen dîdâr ırak senden yana
>
> (MT, YED, ş.10/b.4)

İnsan bu dünyada yaratılmış en mükemmel yaratıktır, eşref-i mahlûkattır. Yunus bu duruma telmihte bulunur, kendisinin aslında Tanrı'nın bir parçası olduğunu, Kur'ân-ı Kerim'in de kendisine yol gösterici olduğunu belirtir.

Kafdağı zerrem degül ay u güneş bana kul
Aslum Hak'dur şek degül mürşiddür Kur'an bana
(MT, YED, ş.12/b.2)

Yunus, Kur'an-ı Kerim'in Tanrı'nın kelâmı olduğunu, gönüllerin de Tanrı'nın evi olduğunu belirtir. Allah dostu olmayanlar ise bunu bilmediklerinden gönüle gereken önemi vermezler.

Kur'ân kelâmum didi gönüle evüm didi
Gönül ev ıssın bilmez âdemden tutmayalar
(MT, YED, ş.57/b.3)

Yunus, kendini bilmeyen ve manâdan anlamayan insanlara seslenir. Tanrı'nın varlığının en büyük delilinin Kur'an-ı Kerim olduğunu belirtir.

İy kendözini bilmeyen söz ma'nîsin anlamayan
Hak varlıgın isterisen uş 'ilm ile Kur'ân'dadur
(MT, YED, ş.65/b.5)

Kur'an gökten inmiş, Tanrı'nın buyruğudur. İnsan bunu bilmeli ve diğer insanlara da Tanrı'nın varlığına en büyük delil olarak Kur'an-ı Kerim'i göstermelidir.

Çün Kur'ân gökden indi anı Allah buyurdı
Andan haber virsene hâ kitâbdan ötersin
(MT, YED, ş.238/b.3)

XIV. YÜZYIL

Âşık Paşa'da Kur'ân-ı Kerim

Âşık Paşa, Garip-nâme'de pek çok yerde Kur'ân'dan bahseder. Kur'ân-ı Kerim, cömertler cömerdi Tanrı tarafından insanlara okunup anlamı bilinmesi amacıyla gönderilmiştir. İnsan okuduğu bu Kur'ân-ı Kerim ile amel etmelidir ki sonsuza kadar rahmet içinde kalabilsin. Buradan da anlaşılır ki Âşık Paşa, insanlara Kur'ân'ı sadece okumalarını değil, anlamını da öğrenmelerini öğütler.

Şol kelamullah ki Kur'ân'dur kadîm
Viribidi anı bize ol Kerîm

Hem okın hem ma'nisin bilün didi
Çün bilesiz didügin kılun didi

Kılınan çün lâyık ola Hazret'e
Tâ ebed yoldaş olasız rahmete

(KY, APG, II/2, s.577/b.6, 7, 8)

Kur'ân müminler için yol göstericidir. Hayatın kendisi ve anlamı da sadece Kur'ân-ı Kerim ile anlaşılır.

Ol-durur mü'minlerün kılavuzu
Hem anunla bilinür dirlik özi

(KY, APG, I/2, s.593/b.1)

Âşık Paşa'ya göre, her kim Kur'ân'ı kendisine yoldaş edinir, Kur'ân için sıkıntı çeker, hatta bağrı başı taş olursa o insan gerçek mutluluğa ulaşacaktır. Kur'ân yeryüzüne inmeseydi bu dinin üstünlüğü de bilinemeyecektir. Kur'ân sayesinde bu dinin üstünlüğü bilinmiştir.

Devlet anın kim ana yoldaş ola
Renc yimekden ana bagrı baş ola

Ger degülmisseydi Kur'ân inmegi
Ma'lum olmayaydı bu dîn yigregi

(KY, APG, I/2, s.593/b.2, 4)

Kur'ân müminler için şifa kaynağıdır, aynı zamanda da Kur'ân-ı Kerim inananlar için rahmettir.

Mü'mine Kur'ân ulu devlet-durur
Hem şifâ vü hem dahı rahmet-durur

(KY, APG, II/2, s.839/b.10)

7.1.1.3.2. İncil

Hristiyanlığın kutsal kitabı olan İncil Hz. İsa'ya indirilmiştir. Ancak Hz. İsa öldükten sonra İncil'in aslı bozulmuştur. Bugün Hristiyanlığın elinde bulunan dört büyük İncil olan Matta, Markos, Luka ve Yuhanna İncilleri XII. yüzyılda İznik konsülünde kabul edilmiş olan incillerdir.

XIII. YÜZYIL

Yunus Emre'de İncil

İnsan, hayat yolculuğunun çeşitli dönemlerinde farklı ruhsal durumlar içerisinden geçer. İnsan kendisini kimi zaman bir melek kadar temiz, kimi zaman da doğrudan cehenneme gidecek kadar günahkâr hisseder. Yunus Emre de insandaki bu ruhsal değişikliğe değinmiştir. Kimi zaman mescitlere girip secde etmeyi, kimi zaman da kilisede İncil okuyan ruhban olmaya istemektedir. Yunus Emre'nin burada vurgulamak istediği, semâvi kitaplarının hepsinin de Tanrı aşkından bahsettiğini, hepsinin de amaçlarının insanları Tanrı'nın vuslatına kavuşturmak olduğunu belirtir.

Bir dem varur mescidlere yüzin sürer anda yire
Bir dem varur deyre girer İncil okur ruhbân olur
(MT, YED, ş.49/b.10)

Tevrat, İncil, Zebur aslında bir bütünün parçalarıdır. Bunları tamamlayan ise Kur'ân-ı Kerim'dir. Bu yüzden gerçek bir Müslüman Tanrı katından gelen bu dört Hak kitaba ve onların peygamberlerine iman etmelidir. Yunus Emre, Tevrat, İncil, Zebur ve Kur'ân'ın özü itibariyle insanlara, insan-ı kâmil olma yollarını öğrettiğini belirtir.

Tevrât'ıla İncîl'i Zebûr'ıla Furkân'ı
Bunlardagı beyânı cümle vücûdda bulduk
(MT, YED, ş.133/b.6)

7.1.1.3.3. Tevrat- Zebur

Musevîliğin kutsal kitabı olan Tevrat, Hz. Musa'ya indirilmiştir. Tevrat da tıpkı İncil gibi aslı bozulmuş, içerisine sonradan pek çok uydurma söz girmiştir.

Zebur, Hz. Davud'a indirilmiş kutsal kitaptır. Zebur da Kur'an-ı Kerim hariç diğer kitaplar gibi aslı bozulmuştur.

XIII. YÜZYIL

Yunus Emre'de Tevrat- Zebur

Yunus Emre, tek bir beyitte hem Tevrat'a, hem de Zebur'a yer verir.

Tevrat, İncil, Zebur aslında bir bütünün parçalarıdır. Bunları tamamlayan ise Kur'ân-ı Kerim'dir. Bu yüzden gerçek bir Müslüman Tanrı katından gelen bu dört Hak kitaba ve onların peygamberlerine iman etmelidir. Yunus Emre, Tevrat, İncil,

Zebur ve Kur'ân'ın özü itibariyle insanlara, insan-ı kâmil olma yollarını öğrettiğini belirtir.

Tevrât'ıla İncîl'i Zebûr'ıla Furkân'ı
Bunlardagı beyânı cümle vücûdda bulduk
(MT, YED, ş.133/b.6)

7.1.1.4. Peygamberler

Semavî dinlerde Tanrı'dan aldığı emir ve yasakları kullara bildiren elçiye peygamber denir. Kısaca peygamberlerin görevleri Tanrı ile kul arasında elçilik yapmaktır. İslâmiyetin kitabı Kur'an-ı Kerim'de yirmi beş peygamberin adı geçmekteyken, peygamberlerin sayıları hakkında kesin bir bilgi yoktur.

XIII. ve XV. yüzyıllar arası halk şairlerimiz de yer yer peygamberlere eserlerinde değinmişlerdir.

Hz. Adem

Adem Peygamber, semavî dinlere göre, ilk yaratılmış insan olup, insanlığın da ilk peygamberidir. Tanrı, onu çamurdan yaratmış, kendi ruhundan ona üfürmüştür. Tanrı, daha sonra da meleklerden Adem'e secde etmelerini istemiş, şeytan hariç hepsi secde etmiştir. Şeytan ise, kendisinin ateşten yaratıldığını, bu nedenle de Adem'den üstün olduğunu söylemiş ve kibirlenmiştir. Bu kibri neticesinde de Tanrı katında lânetlenmiştir.

XIII. YÜZYIL

Yunus Emre'de Hz. Adem

Tanrı ilk insan Adem'i balçıktan yaratmış, kendi ruhundan da ona üfürüp, Adem'e can vermiştir. Daha sonra da Adem'in eğe kemiğinden eşi Havva'yı yaratmış ve onların yerleşmeleri için cenneti yaratıp onları meskûn eylemiştir. Ardından da Tanrı onlara her türlü nimeti serbest bırakmış sadece bir ağaca yaklaşmamalarını öğütlemiş, ancak onlar şeytanın hilesine aldanıp o ağaçtaki meyveden yiyince ceza olarak cennetten çıkarılmış ve dünyaya gönderilmişlerdir (Taha Suresi, 120-121. âyet). Yunus da Adem Peygamberin şeytanın hilesine aldanarak buğday yemesi, sonuçta da cennetten kovularak dünyaya gönderilmesi olayına telmihte bulunur.

Miskin Âdem yanıldı uçmakda bugday yidi
İşi Hak'dan bilenler şeytândan tutmayalar
(MT, YED, ş.57/b.8)

Dün geldi sâfî Âdem dünyâya basdı kadem
İblîs aldadı ol dem uçmakda gezer iken
(MT, YED, ş.243/b.4)

Yunus, Tanrı'nın Adem Peygamberin vücudunu topraktan yarattığını, bunu gören şeytanın kibirlenip ona secde etmekten utandığını belirtiyor.

Çalap Âdem cismini toprakdan var eyledi
Şeytân geldi Âdeme tapmaga 'ar eyledi
(MT, YED, ş.356/b.1) şiir kıssadan bahsediyor

Yunus, Adem Peygamberin topraktan, şeytanın ise ateşten yaratıldığını belirtir. Şeytan Adem Peygambere bakmış ve kibirlenerek gülmüştür.

Âdem toprakdanıdı 'Azâzîl oddanıdı
İşitdük 'Azâzîl'i Âdem'e bakdı güldi
(MT, YED, ş.367/b.8)

Yunus Emre, Kur'an-ı Kerimdeki İsra suresi, 61. ayete telmihte bulunarak Tanrı'dan Adem Peygambere secde etmeleri için meleklere emir geldiğini, bütün melekler ona secde ederken sadece şeytanın secde etmediğini belirtir.

Secde geldi Âdem'e eydür inün kademe
Cümle firişte indi 'Azâzîl dura kaldı
(MT, YED, ş.367/b.9)

Yunus Emre, Hz.Adem ile ilgili divanında yer verdiği beyitlerinde hep Kur'ân-ı Kerim'deki ayetlerle paralel bilgiler vermiştir.

İbrahim - İsmail Peygamber

İbrahim ve İsmail Peygamberler özellikle sadakatları ve sözlerinde durmalarıyla edebiyatta kullanılır. İbrahim Peygamber, Tanrı'nın kendisine bir oğul vermesi halinde, o oğlunu Tanrı için kurban edeceğine söz verir. Tanrı da ona bir oğul verir ve onun sadakatini ölçer. İbrahim Peygamber de Tanrı'ya verdiği sözü tutmak için oğlunu kurban etmek ister. Tam oğlunu kurban edeceği sırada Tanrı gökden ona bir koç indirir ve oğlu İsmail yerine o koçu kurban etmesini ister.

İbrahim Peygamber de o koçu kurban eder (Saffat Suresi 100-108. ayetler). Bu durumun haricinde edebiyatta İbrahim Peygamber'in Nemrud tarafından ateşe atılması hadisesine de telmihte bulunulur. Bâbil ülkesinin hükümdarı Nemrud, Hz.İbrahim'i kâbedeki putları kırdığı için cezalandırmak ister. Onu, mancınığa yerleştirip bir ateşin içine atar. Ancak bu ateş Hz. İbrahim'e zarar vermez, aksine bir gül bahçesi haline gelir (Pala, 200: 313).

XIII. YÜZYIL

Hacı Bektâş-ı Velî'de İbrahim - İsmail Peygamber

Hacı Bektâş-ı Velî, eseri Makâlât'ın manzum çevirisinde sadece bir beyitte Hz. İbrahim'e değinmiş, Tanrı'nın İbrahim Peygamber için ateşi, cennette bulunanlara bile benzetilemeyecek bir bostana çevirdiğini belirtmiştir. Hacı Bektâş-ı Veli bu beyitte, Kur'ân-ı Kerim'deki Enbiya sûresi 69. ayete işaret etmektedir.

Od'ı kıldum çü İbrâhîm'e bûstân
Ki cennet vasfına irmezdi bûstân

(AG, Makâlat, s.320/b. 863)

Yunus Emre'de İbrahim - İsmail Peygamber

Yunus, Tanrı'nın rahmetinin çok geniş olduğunu, kulları sıkıntıdayken her zaman yardımının ulaştığını dile getirir. Buna da Kur'an-ı Kerim'deki Enbiya suresi 69. ayeti örnek göstererek Nemrud İbrahim Peygamberi ateşe atınca, Tanrı'nın onu koruyup, ateşi bir gül bahçesi haline getirdiğini belirtir.

Hakk'un 'inâyeti çokdur irer kullarına dâim
Allah Halîl'i sakladı Nemrûd oda atmış iken

(MT, YED, ş.273/b.3)

Dünyanın fâniliğinden bahseden Yunus, kâbeyi imar eden İbrahim Peygamberin ve Tanrı için kurban edeceği oğlu İsmail Peygamberin de artık bu dünyada olmadıklarını belirtir.

İbrâhim Halîl geldi ka'be'ye bünyâd urdı
Oglına bıçak çaldı İsmâil kurbân kanı

(MT, YED, ş.396/b.3)

Yunus, İsmail Peygamber gibi Tanrı'ya teslim olunmadıkça gerçek imana erilemeyeceğini belirtir. Hz. İbrahim, oğlu İsmail Peygambere kendisini Tanrı için kurban etmeye söz verdiğini anlatır. İsmail Peygamber ise, babasına sözünde

durmasını, kendisinin de sabredenlerden olacağını söyler ve kendisini Tanrı'nın rızasına bırakır. İşte Yunus Emre'nin de kastettiği, kayıtsız, koşulsuz Tanrı'nın rızasına teslim olmak ve güvenmektir.

Kurbân olmayınca İsmâîl gibi
Kimse içün gökden koç indürmeye

(MT, YED, ş.326/b.5)

XV. YÜZYIL

Kaygusuz Abdal'da İbrahim - İsmail Peygamber

Kaygusuz Abdal, her şeyin Tanrı'dan zuhur ettiğini anlattığı şiirinde, Yahya'yı dert ile ağlatanın da, İbrahim Peygamberi Nemrud'un ateşinden kurtaranın da hep Tanrı olduğunu belirtir.

Yahyâ'yı her dem deridle ağlatan
Halil'ün Nemrûd'a elin bağlatan

(AG, Saraynâme, s.120/b.891)

Yakup ve Yusuf Peygamberler

Kur'an-ı Kerim'de Yusuf kıssası en güzel kıssa olarak adlandırılır ve "Yusuf Suresi"nde Yusuf Peygamber ile başına gelenler anlatılır.

Kıssa şöyledir: Hazreti Yakup'un, on iki oğlundan en küçüğü olan Yusuf aleyhisselâmı ileride kendisine peygamberlik rütbesi verileceğini bildiği ve onda bu sebeple üstün meziyetler gördüğü için daha çok seviyor ve ayrı bir alâka gösteriyordu. Bir gün Yusuf aleyhisselâm babasına rüyasında on bir yıldız ile Güneş'in ve Ay'ın kendisine secde etiğini gördüğünü anlatır. Yakup Peygamber bu rüyayı diğer kardeşlerine anlatmamasını öğütler. Yakup Peygamberin Yusuf Peygambere ilgi ve alâkası diğer kardeşlerini kıskandırır. Bir gün kardeşleri Yusuf Peybamberi bir kuyuya atmaya karar verirler ve onu bir kuyuya atarlar. Babaları Yakup Peygambere de, Yusuf Peygamberin bir kurt tarafından parçalandığı yalanını söylerler. Daha sonra kuyunun yakınında konaklayan bir kafile, Yusuf Peygamberi fark edip kuyudan çıkarır ve Mısır'da köle olarak satmak için pazara götürürler. Yusuf Peygamber, Mısır sultanı Züleyha tarafından satın alınır ve sarayda kölelik yapmaya başlar. Yusuf Peygamberin güzelliği, Züleyha'nın gözünden kaçmaz ve Züleyha ona âşık olur. Bu aşk Yusuf Peygamberce reddedilir. Çünkü Züleyha evlidir ve evli olduğu kişi de Mısır'ın sultanıdır. Bir gün Züleyha, Yusuf Peygamberle

birlikte olmak ister, Yusuf Peygamber karşı koyar ve kaçmaya çalışır. Kaçarken de Züleyha tarafından üzerindeki giysisi sırt kısmından yırtılır. Bunu duyan sultan Yusuf Peygamberi zindana attırır. Ancak daha sonra giysisinin sırtından yırtılmış olması nedeniyle onu affeder ve hapisten çıkar. Bir süre sonra sultan ölür. Züleyha'nın Yusuf Peygambere olan aşkı halâ devam etmektedir. Yusuf Peygamber de onunla evlenir ve Mısır'a sultan olur (Kur'an-ı Kerim-Yusuf Suresi 1-111. ayetler).

XIII. YÜZYIL

Yunus Emre'de Yakup ve Yusuf Peygamberler

Edebiyatta Yusuf Peygamber özellikle sabrı ve güzelliğiyle yer alır. Yunus Emre de divanında Yusuf Peygambere yer vermiş, Yakup Peygamberin oğlu Yusuf Peygamberi kaybetmesinden sonraki hüzünlü durumuna telmihte bulunmuştur.

Gehî kan yaş akar Ya'kûb gözinden
Geh olur Yûsuf-ı Ken'ân-ı 'ışkdur
(MT, YED, ş.90/b.6)

Yûsuf'ıla ben kuyıda yatdum bile çekdüm cezâ
Ya'kûb'ıla çok agladum bulınca figândayıdum
(MT, YED, ş.168/b.9)

Yunus Emre, Tanrı'nın yardımının kime gelirse onun mutlu olacağını ve itibarının artacağını belirtir. Buna örnek olarak Yusuf Peygamberin köle olarak satıldıktan sonra Mısır'a sultan olmasını gösterir.

'İnâyeti kime irse ol kul iken sultân olur
İşitmedün mi Yûsuf'ı bâzirgâna satmış iken
(MT, YED, ş.273/b.4)

XV. YÜZYIL

Kaygusuz Abdal'da Yakup ve Yusuf Peygamberler

Kaygusuz Abdal, dünyanın önemini anlattığı eseri Saraynâme'de, bir beyitte Yusuf Peygambere telmihte bulunur. Yusuf Peygamberin güzelliği, onun çektiği çileler, Hz. Muhammed'in mükemmel karakteri, Hz. İsa'nın da ölüleri dirilten nefesi hep bu dünyada kalmıştır.

Yûsuf'un hüsni Yûsuf'un çilesi
Ahmed'ün hulkı 'İsâ'nun nefesi

(AG, Saraynâme, s.120/b.894)

Eyyûb Peygamber

Eyyüp Peygamber, Kur'an-ı Kerim de sabrıyla diğer kullara örnek gösterilir. Kur'an-ı Kerim'de verilen bilgiye göre Eyyüp Peygambere pek çok belâ musallat olmuş, o buna rağmen hiç isyan etmemiş, daima Tanrı'ya şükretmiştir. En sonunda artık bedenini kurtlar yemeye başlayınca ayakta duracak dermanı kalmamış, Tanrı'ya ibâdet edememenin verdiği huzursuzlukla dua etmiş, Tanrı'dan gelen emir doğrultusunda evinin bahçesinden çıkan suyla yıkanıp şifa bulmuştur. (Sad Suresi, 42. ayet).

XIII. YÜZYIL

Yunus Emre'de Eyyûb Peygamber

Yunus Emre' de divanında Eyyüp Peygamberin çektiği sıkıntılara telmihte bulunmuş, onun gibi kendisinin de pek çok sıkıntı çektiğini, bunlara sabrettiğini, sonuçta da bunlara şifayı Tanrı'dan bulduğunu belirtmiştir.

Eyyûb oldum tenüme cefâ kıldum cânuma
Çagurdum Sübhân'uma kurtlar toyurup geldüm

(MT, YED, ş.191/b.9)

Yunus, kendisinin de Eyyüp Peygamber gibi dertlere düştüğünü, Eyyüp Peygamber gibi sabretmeden dertlerine derman bulamayacağını belirtir.

Yûnus düşdün bu derde Eyyûb'layın sabreyle
Derde katlanımazsın dermân arzû kılursın

(MT, YED, ş.255/b.9)

Yunus, insanın Tanrı'dan gelen her türlü sıkıntıya Eyyüp Peygamber gibi sabretmesi gerektiğini, Eyyüp Peygamberin de kendisine gelen bütün musibetlere sabrettiğini ve bu sayede şifa bulduğunu belirtir.

Dostdan belâ gelicegiz Eyyûb'layın sabreylegil
Niçe sıhhat buldı teni bunca belâ çekmiş iken

(MT, YED, ş.273/b.10)

Yunus, Eyyüp Peygamberin teninin kurtlar tarafından yendiğini, onun bu sıkıntıya da sabrettiğini, akabinde de Tanrı'dan dermanı geldiğini belirtir.

Eyyûb'un kurda yidürdün tenini
Sabrıla buldı o dahı dermanı

(MT, YED, ş.379/b.7)

Musa Peygamber

Musa Peygamber, semavî dinlerden Yahudiliğin Peygamberi olup, Tur dağında Tanrı ile konuşma lütfuna nâil olmuştur. Edebiyatta da Hz. Musa'ya bu yönüyle telmihte bulunulur.

XIII. YÜZYIL

Hacı Bektâş-ı Velî'de Musa Peygamber

Hacı Bektâş, Makâlât'ın manzum çevirisinin sadece bir beyitinde Musa Peygambere değinir. Firavun, Hz. Musa'yı ve ona inananları öldürmek için onları takip eder. Kızıldeniz'in önüne geldiklerinde Musa Peygamber asasını yere vurur ve denizi ikiye yarıp ona inananlarla karşıya geçer. Arkasından da Firavun ve askerleri denizden geçmek isteyince deniz yeniden birleşir ve Firavunla askerleri boğularak ölür. Kur'an-ı Kerim'in Şuara Suresi, 61 ve 68. âyetlerde bu kıssa geçmektedir. Hacı Bektâş-ı Velî de bu duruma telmihte bulunur.

Mûsâ'yı Nîl denizinden geçürdüm
Dahi Fir'avn'ı gark itdüm uçurdum

(AG, Makâlat, s.320/b. 864)

Yunus Emre'de Musa Peygamber

Yunus Emre, Hz. Musa'nın Tur dağında Tanrı ile konuşmasına telmihte bulunur. Kendisinin her an Tanrı ile bir olduğunu belirtir.

Mûsî olup Tûra çıkam nûr oluban gözden bakam
Söz oluban dilden çıkam sûr u nagâm nemdür benüm

(MT, YED, ş.170/b.3)

Yunus, Musa Peygamberin Tanrı ile görüşmek için Tur dağına çıktığını, kendisinin ise her anının Tanrı ile bir olduğunu, etrafında Tanrı'dan başka hiçbir şey görmediğini belirtir.

Mûsî varur Tûr'a çıkar anda varur nûra bakar
Dostdan gayrı zerre kadar bu gözlerüm görmez benüm

(MT, YED, ş.170/b.4)

Yunus, Tur dağında Hz. Musa'nın Tanrı'yı görmek istediğini, bunun üzerine Tanrı'nın dağa tecelli ettiğini ve dağın parçalandığını, Tanrı'nın tecellisinin Hz. Musa'yı halden hale soktuğunu, Musa'nın isteğini geri çevirmeyen Tanrı'nın kendi isteğini de geri çevirmeyeceğini belirtir.

Tûr Tagı'nda bir tecellî göre Mûsâ'ya neler kıldı
Yûnus eydür Hak katında sözüm girü kalmaz benüm
(MT, YED, ş.175/b.6)

Yunus, gerçek âşıkların Tur dağında Tanrı'ya yalvarmasına gerek olmadığını, çünkü Tanrı'nın her an gerçek âşıklarla birlikte olduğunu, gerçek âşık için her yerin Tur dağı olduğunu belirtir.

Hâcet degül 'âşıklara Tûr'da münâcât eylemek
Ben kandasam dost andadur her bir yeri Tûr eyleyem
(MT, YED, ş.206/b.6)

Yunus, kimine göre Tanrı'nın gizli olduğunu, görünmediğini, kimine göreyse apaçık ortada olduğunu, Tur dağında Hz. Musaya Tanrı'nın "Beni göremezsin" (Len terani) buyurduğunu belirtir. Yunus Emre burada A'raf suresi, 143. ayete işaret etmektedir.

Kim göre anı 'ıy'ân kim diye nakş u nişân
Sözi Len terânî'dür Mûsâ'ya Tûr içinde
(MT, YED, ş.305/b.4)

Yunus, gece gündüz Tanrı ile birlikte olduğunu, her an onunla görüştüğünü bu yüzden Musa Peygamber gibi tur dağına çıkmasına gerek olmadığını belirtir.

Ol dostıla durur benüm dünin günin münâcâtum
Ben kandasam dost andadur niderem Mûsâ vü Tûr'ı
(MT, YED, ş.408/b.3)

XV. YÜZYIL

Kaygusuz Abdal'da Musa Peygamber

Kaygusuz Abdal, dünyanın önemini anlattığı eseri Saraynâme'de, Musa Peygamberin Tanrı ile konuştuğu dağ olan Tur dağının bu dünyada olduğunu, bütün hedeflerin yolunun bu dünyadan geçtiğini belirtir. Bu nedenle insan bu dünyanın bir amaç değil, araç olduğunu aklından çıkarmamalıdır.

Musa Tûr'a bu sarâydan seyr ider
Cümle menzilün yolı bundan gider
(AG, Saraynâme, s.89/b.620)

İsa Peygamber

İsa Peygamber semavî dinlerden Hristiyanlığın peygamberi olup, babasız olarak dünyaya gelmiştir. Özellikle peygamberliğini duyurduktan sonra pek çok insan tarafından tenkit edilmiş, bir rivayete göre öldürülmüş, bir rivayete göre de Tanrı tarafından göğe yükseltilmiştir ve kıyamete kadar orada ikâmet edecektir. Bu durum Kur'ân-ı Kerim'de Âl-i İmran suresi, 55. ayetinde anlatılmaktadır. Peygamberlere verilmiş mucizeler Hz. İsa'ya da verilmiştir. Ona verilen mucizelerin başında nefesiyle ölüleri diriltmesi, çamurdan yaptığı kuşu uçurması dikkati çekenlerin başındadır.

XIII. YÜZYIL

Yunus Emre'de İsa Peygamber

XIII. ve XV. yüzyıllar arası Dini-Tasavvufî Türk Halk Şiiri'nde özellikle Yunus Emre, divanında İsa Peygambere yer vermiştir.

İnsanoğlu hayâtının belirli dönemlerinde farklı ruhsal durumlarda bulunabilirler. Kimi zaman insan derin bir iç sıkıntı çeker, hiçbir şeyden zevk almaz olur, bu dünyaya geliş amacını sorgulamaya girişir. Kimi zamanlarda da insan, öylesine bir ruh haline girer ki yeryüzündeki her şeyin kendisi için varedildiğini, isterse her şeye muktedir olabileceğini düşünür. İşte Yunus da benliğindeki bu değişken duruma dikkati çeker. Yunus kendisini, bir an İsa Peygamber gibi insanlara can verebilecek kudrette hissederken, bir anda da yolunu şaşırmış sapkınlardan hissettiğini dile getirir.

Bir dem gelür 'Îsâ gibi ölmişleri diri kılur
Bir dem gelür güm-râh leyin yolında ser-gerdân olur
(MT, YED, ş.49/b.12)

Rivayete göre Cebrail, İsa Peygamberden Tanrı'nın huzuruna çıkarken bütün dünyalıklarını bırakmasını ister. O da söylenileni yapar, sadece üzerinde bir iğne unutur. Bu nedenle İsa Peygamber dördüncü katta kalır. Bu nedenle de yolculuk yarım kalır. Bu duruma Nailî de divanında yer verir:

"Terk ehli o dildir ki ola sûzeni der-kâr
Ser-rişte-i tecrîdi Mesîhâda bulunsa"

(Terk ehli o gönüldür ki tecridin ipucu Mesîh'te bulunsa yanında sadece iğnesi vardır.) (İpekten, 1990: 288).

İsa Peygamberin bu durumuna Cevrî de telmihte bulunur:

Cevrî, "Tecerrüd âleminde zamanın Îsâ'sıyız ve safâmız vardır. Dünyevî ilgiler ipliğini kesmişiz, zahmet ve meşakkatimiz yoktur." der. (Ayan, 1981: 234)

Bu olaya telmihte bulunan Yunus Emre, Hz. İsa'nın üzerinde unuttuğu bir iğnenin Tanrı'ya varma noktasında onu alıkoyarken, kendisinin dünyayla ilgili pek çok dileği varken nasıl olur da Tanrı'nın huzuruna çıkabilir, onu düşünmektedir

'Îsî yarım igneyle yol bulmadı Hazrete
Benüm bunca dilekle ya kanda sıgar rahtum
(MT, YED, ş.221/b.5)
İşitdün Meryemoğlı dostına varuriken
Gör âhir yarım igne 'Îsâ'yı yoldan kodı
(MT, YED, ş.369/b.8)

XV. YÜZYIL

Kaygusuz Abdal'da İsa Peygamber

Kaygusuz Abdal, Saraynâme adlı eserinde dünyanın önemini anlattığı beyitlerden birinde Hz. İsa'nın adına telmihte bulunur. Onun göğe bu dünyadan çıktığını, insan için her durumun bu sarayda göründüğünü belirtir. Hz. İsa'nın göğe yükselmesi olayı, ona inanmayanların onu öldürmek istemesi ve Tanrı'nın aralarından birini Hz. İsa'ya benzetmesi sonucu onu öldürmeleri, Hz. İsa'nın da Tanrı tarafından göğe yükseltilmesi hadisesidir. Kaygusuz bu olaya telmihte bulunmuştur (Âl-i İmran/55.Ayet).

Bu sarây'da göge yol buldı İsâ
Bu sarâydadur bi-küllî hâl kıssa
(AG, Saraynâme, s.89/b.619)

Davud Peygamber

Davud Peygamber, özellikle güzel sesiyle dikkati çeker. Edebiyatta onun bu yönüne telmihte bulunulur.

XIII. YÜZYIL

Yunus Emre'de Davud Peygamber

Dünyanın ve insanların fâniliğini vurgulayan Yunus, bütün peygamberin ve evliyanın sırası geldiğinde bu dünyayı bırakıp gittiğini, hatta her şeye emir verebilen

Süleyman Peygamber ile sesiyle ünlü Davut Peygamberin bile bu dünyadan göçtüğünü dile getirir.

Kan'enbiyâ vü evliyâ geldi geçdi cümle velî
Kanı Dâvûd u Süleymân Kâf'dan Kâf'a dutmuş iken
(MT, YED, ş.273/b.7)

Süleyman Peygamber

Süleyman Peygamber, özellikle havaya ve bütün yaratıklara emir verebilme özelliğiyle bilinen bir peygamberdir. Onun bu yönüne edebiyatımızda telmihte bulunulmuştur.

XIII. YÜZYIL

Yunus Emre'de Süleyman Peygamber

Yunus, insanın Süleyman Peygamber gibi her şeye hükmetse bile eninde sonunda bu dünyadan göçeceğini belirtir. Çünkü bu dünya insan için geçici bir duraktır.

Sen Süleymân köşkinde taht kurup oturdun bil
Dîv ü periye düp-düz hükümler eyledün tut
(MT, YED, ş.18/b.2)

Yunus, Tanrı'nın, insanları bu dünyayı görüp yeniden asli mekânlarına yani Tanrı'nın yanına dönmek için yarattığını, bu dünyanın kimse için hatta Süleyman Peygamber için bile bâki olmadığını belirtir.

Çalap viribidi bizi var dünyevi görün diyü
Bu dünye hod bâkî degül mülke Süleymân neyimiş
(MT, YED, ş.120/b.4)

İnsanoğlu yaratılış itibariyle yaratılanların en üstünüdür. Yunus da bu durumu vurgulayarak kendisinin tıpkı Süleyman Peygamber gibi bütün yaratılanlara hükmedebildiğini belirtir.

İns ile bu cinn ü perî dîvler benüm hükmümdedür
Tahtum benim yil götürür mühr-i Süleymân tutaram
(MT, YED, ş.180/b.2)

Yunus bu dünyanın geçici olduğunu, kimseyi mutlu etmediğini belirtir. Öyle ki bu dünya, her şeye hükmedebilen, saltanatıyla ünlü Süleyman Peygamberi bile mutlu edememiştir.

Bu dünyâ kime kaldı kimi ber-hûrdâr kıldı
Süleymân'a kalmadı anun ber-hûrdârlıgı
(MT, YED, ş.361/b.3)

XV. YÜZYIL

Kaygusuz Abdal'da Süleyman Peygamber

Kaygusuz Abdal, Saraynâme adlı eserinde pek çok peygambere birer beyitte de olsa telmihte bulunmuştur. Dünyanın önemini anlattığı şiirde Kaygusuz, Lokman'ın pek çok hikmete, Süleyman Peygamber'in de hükümdarlığa bu sarayda ulaştığını belirtir.

Bunda kabul oldı Lokmân hikmete
Bunda irüşdi Süleymân devlete
(AG, Saraynâme, s.89/b.618)

Lokman Peygamber

Lokman, İslamî dünyaya göre peygamber olduğu rivayet edilen, ancak pek çok İslâm âlimi tarafından hikmet sahibi olduğu kabul edilen, peygamber olmadığına inanılan birisidir. Kur'an-ı Kerim'de Lokman Hekim'den Lokman suresinde bahsedilir, oğluna verdiği öğütler anlatılır.

XIII. YÜZYIL

Yunus Emre'de Lokman Peygamber

Yunus, insanoğlunun ruhsal durumundaki değişikliklere değinir. İnsan bir an gelir Yunanlı tıp hekimi Calinus ve Müslüman hekim Lokman gibi her şeyi bildiğini düşünür, bir an da gelir; insan hiçbir şey bilmediğini düşünür.

Bir dem cehâletde kalur hiç nesneyi bilmez olur
Bir dem talar hikmetlere Câlinûs u Lokmân olur
(MT, YED, ş.49/b.5)

Yunus, Tanrı'nın kendisine çok yakın olduğunu, âdeta kendisiyle bir olduğunu, insanın hikmet ilmi sayesinde Lokman Hekim gibi Tanrı'yı kolaylıkla bulabileceğini belirtir.

Ol dost bana benden yakın hikmet bilen bulur Hakk'ın
Okuyup hikmet 'ilmini Lokmân olayın bir zamân
(MT, YED, ş.253/b.8)

Hızır-İlyas Peygamber

Hızır ve İlyas, inanışa göre ölmezliğe kavuşan iki kişidir. Efsaneye göre, Hızır arkadaşı İlyas ile birlikte İskender-i Zülkarneyn'in himayesinde bulunmuş, ona

kılavuzluk ederek karanlıklar ülkesinde âb-ı hayâtı aramaya çıkmışlardır. Uzun zaman sonra bir pınarın kenarına oturmuşlar, yanlarında bulunan pişmiş balıkları yerken Hızır'ın elindeki bir damla su, bu balıklardan birinin üstüne damlamış, balık canlanıp suya atlamış. Onlar da suyun âb-ı hayât olduğunu anlayarak sudan içmişler. Daha sonra İskender'e haber vermişlerse de sonrasında suyun yerini kaybetmişler. Böylece İskender, âb-ı hayâttan mahrum kalmış. Hızır ile İlyas da Tanrı'nın emriyle kıyamete kadar dünyada sıkıntıya düşenlerin yardımına koşmaya başlamışlar (Pala, 1999: 184).

XIII. YÜZYIL

Hacı Bektâş-ı Velî'de Hızır-İlyas Peygamber

Hacı Bektâş-ı Velî, Tanrı'nın Hızır'a pek çok kerâmet verdiğini, onu pek çok alanda ilim sahibi yaptığını belirtir.

Hüdâ'dan Hızr'a çok irdi hidâyet
Ki her fenden ana irişdi gâyet

(AG, Makâlat, s.290/b. 3)

Tanrı, Hızır'a çok büyük bir ilim ve kuvvet vermiştir. Öyle ki bu ilim ve kuvvetle Hızır, Musa Peygamberi de eğitmiştir.

O kadar virdi kudret ana Çalab
Ki ta'lîm eyledi Musâ'ya edeb

(AG, Makâlat, s.290/b. 5)

Ledün ilminin de sahibi olan Hızır, velîleri de bu konuda eğitmiş, onlara Tanrı'nın izniyle kerametler öğretmiştir. Ledün ilmi, Tanrı katından gelen bilgi demektir. Mutasavvıflar bütün ilimlerin Tanrı katından geldiğine inanırlar. Ancak şer'î ve zâhiri ilimler melek ve resûl vasıtasıyla gelir. İlham ise aracısız olarak doğrudan Tanrı'dan gelir. Onun için ilhama ilm-i ledün denilmiştir. Bu ilim kişiye özgü, mahrem bir bilgidir (Uludağ, 2001: 183-184)

Ledün 'ilminde mâhir durur üstâd
İder ta'lîm velîlere kerâmet

(AG, Makâlat, s.290/b. 6)

Yunus Emre'de Hızır-İlyas Peygamber

Yunus Emre, divanında birkaç beyitte de olsa Hızır ve İlyas'a yer vermiştir. Yunus, aşkın denizine daldığını ve sanki Hızır gibi o denizlerden geçtiğini belirtir.

Girdüm ‘ışkun denizine bahrileyin yüzer oldum
Geşt idüben denizleri Hızır’layın gezer oldum
(MT, YED, ş.222/b.1)

Yunus Emre, Hızır ve İlyas gibi ölümsüzlüğe ulaşmamışken, ölümsüzlüğü istediğini, içinin de Tanrı aşkıyla dolup taştığını belirtir.

Hızr u İlyâs degüliken ölmez dirlige sataşdum
Hergiz yimez içmez iken içüm top-tolu aş oldı
(MT, YED, ş.354/b.6)

Yunus, bu dünyadan herkesin göçtüğünü, inanışa göre sadece Hızır ve İlyas’ın bu dünyada daimî kalacaklarını belirtir.

Yûnus Emre bu dünyâda iki kişi kalur dirler
Meger Hızır-İlyâs Âb-ı Hayât içmiş gibi
(MT, YED, ş.388/b.7)

Yunus Peygamber

İsrailoğullarına gönderilen peygamberlerden biridir. Yunus Peygamber Musul dolaylarındaki Ninova halkı için gönderilmiş, onları Tanrı’ya imana davet etmiş, ancak halkı puta tapmaya devam etmiş, Yunus Peygamberin nasihatlarına kulak asmamışlar. Bunun üzerine Yunus Peygamber çok kızmış ve Tanrı’nın izni olmaksızın Dicle’deki gemiye binmiş. Gemi yürümemiş, gemidekiler de aramızda bir suçlu var, kura çekip onu bulalım, demişler. Üst üste üç kura çekimi de Yunus Peygambere çıkmış. Gemidekiler de onu Dicle nehrine atmışlar. Daha sonra da bir balık gelip Yunus Peygamberi yutmuş. Yunus Peygamber balığın karnında, hata yaptığını anlamış, tam kırk gün ibâdet edip, Tanrı’dan af dilemiş, Tanrı onun tövbesini kabul etmiş, balık da onu sahile bırakmış. Yunus Peygamber balığın karnındayken halkı da pişman olup onu aramaya koyulmuşlar. Yunus Peygamberi sahilde gören halk, Tanrı’ya inanmaya başlamıştır (Pala, 1999: 418).

XIII. YÜZYIL

Yunus Emre’de Yunus Peygamber

Yunus Emre iki beyitte Yunus Peygambere değinir. Yunus Emre, insanın Yunus Peygamber gibi balığın karnında bile olsa Tanrı’ya ibâdetini terk etmemesi gerektiğini belirtir.

‘Işkıla gelsen yola Yûnus’layın olsan n’ola
Tâ’atini terk itmedi balık anı yutmış iken
(MT, YED, ş.273/b.5)

XV. YÜZYIL

Kaygusuz Abdal’da Yunus Peygamber

Kaygusuz Abdal, Yunus Peygamberin bir balık tarafından yutulmasına telmihte bulunur. Kaygusuz bu beyitte ayrıca devriye hususuna da örnek verir. Devriye, “Evrenin ve insanın Tanrı’dan çıkıp, tekrar Tanrı’ya dönmesi felsefesine göre yazılan tasavvufî şiirler”dir (Yardımcı, 1999: 397).

Hem ben ol Yunus’u yudan balıgam
Gâhi sâmit oluram gâh nâtıkam
(Saraynâme, s.178/b.1362)

Zekeriyyâ Peygamber

İsrailoğullarına gönderilen Peygamberlerden biri olan Zekeriyyâ Peygamber, aynı zamanda Meryem’in de dayısıdır. Ölümüyle ilgili farklı rivayetler vardır. Yaygın olan rivayete göre düşmanlarından kaçarken, bir kavak ağacına gizlenmiş, fakat eteği ağacın dışında kalmıştır. Bunu gören şeytan onun yerini hemen Yahudilere gösterince, Yahudiler de onu, içinde bulunduğu kavak ağacıyla keserek şehit etmişlerdir. Zekerriyâ Peygamberin adı Kur’an’da da birkaç surede geçer. Âl-i İmran, Enâm, Meryem gibi…(Pala, 1999: 423)

XIII. YÜZYIL

Yunus Emre’de Zekeriyyâ Peygamber

Yunus Emre, birkaç beyitte Zekerriyâ Peygambere telmihte bulunur. Onun kendisine inanmayanlarca içine girdiği ağaçla ortadan ikiye kesilerek şehit edilişini hatırlatır.

Yûnus’ıla balık beni çekdi deme yutdı bile
Zekeriyyâ’yıla kaçdum Nûh’ıla tûfândayıdum
(MT, YED, ş.168/b.6)
Zekeryâ oldum kaçdum irdüm agaca geçdüm
Kanum dört yana şaçdum depem deldürüp geldüm
(MT, YED, ş.191/b.10)

Cercis Peygamber

Cercis Peygamber, Hz. İsa'dan sonra gelmiş ve onun itikadını yaymaya çalışmıştır. Rivayete göre de yetmiş kere öldürülmesine rağmen yeniden dirilmiştir. Edebiyatta da özellikle bu yönüne telmihte bulunulmuştur.

XIII. YÜZYIL

Yunus Emre'de Cercis Peygamber

Yunus Emre, Cercis Peygamberde olduğu gibi yetmiş kere Tanrı aşkı için öldürülse bile Tanrı aşkından vazgeçmeyeceğini belirtir. Hatta Tanrı aşkı için bin kez ölmeye razıdır.

Cercis'leyin ol dost beni yitmiş kez öldürürise
Bin kez dahı ölsün dise yüz bin kez ilerü gelem
(MT, YED, ş.182/b.3)

Yunus, Cercis Peygamber ve Hallac-ı Mansur'un yaşadıklarına telmihte bulunur, onların çektikleri sıkıntıların benzerlerini kendisinin de çektiğini belirtir.

Cercîs olup basıldum Mansûr oldum asıldum
Hallâc pandugı gibi bunda atılup geldüm
(MT, YED, ş.191/b.10)

Eyyûb'am bu sabrı buldum Cercîs'em bin kezin öldüm
Ben bu mülke tenhâ geldüm be-külli taragum anda
(MT, YED, ş.310/b.2)

Hz. Muhammed

Hz. Muhammed, son din İslâmiyetin peygamberi olup, son peygamberdir. Semâvi dinlere göre Hz.Muhammed'den sonra peygamber gelmeyecektir. Tasavvufî inanışa göre ilk yaratılan ruh Hz.Muhammed'in ruhudur. Ondan sonra diğer ruhlar yaratılmıştır. Yine tasavvufî inanışta Tanrı'nın kâinatı Hz. Muhammed'in yüzü suyu hürmetine yarattığına dair bir hadis-i kudsiye işaret edilir (Yılmaz, 1992: 113). Bu nedenle Hz. Muhammed'e edebiyatta geniş bir yer verilir. Fakat bu hadis-i şerif araştırmalarımıza göre sahih hadis kitaplarında yer almamaktadır.

XIII. YÜZYIL

Hacı Bektâş-ı Velî'de Hz. Muhammed

Hz. Muhammed'in cihanın övüncü olduğunu belirten Hacı Bektâş-ı Velî, Tanrı'nın da ona "Sevdiğim" diye hitap ettiğini belirtir.

Muhammed kim cihân fahridür ol şâh
Habîbimdür didi ol şâha Allâh
(AG, Makâlat, s.288/b. 33)

Hacı Bektâş-ı Velî, Hz. Muhammed'in bu dünya için rahmet olduğunu, gevherin özü olduğunu belirtir.

Muhammed rahmet-i Hak'dur cihâna
Muhammed gevher-i kân Mustafâ'dur
(AG, Makâlat, s.288/b. 35)

Hz. Muhammed'in Tanrı'nın varlığının, birliğinin ispatı olduğunu belirten Hacı Bektâş-ı Velî, onun her sözünün Kur'an-ı Kerim'den olduğunu belirtir.

Muhammed huccet-i Hâkk'dur Hüdâ'dan
Muhammed sözi Kur'ân Mustafâ'dur
(AG, Makâlat, s.288/b. 36)

Hz. Muhammed son Peygamber olup, yaratılmışların en mükemmelidir.

Muhammed bil ki hatmi'l-enbiyâ'dur
Muhammed gevher-i kân Mustafâ'dur
(AG, Makâlat, s.288/b. 42)

Kâinatın övüncü olan Hz. Muhammed, Tanrı'nın emir ve yasaklarını insanlara bildiren bir elçidir.

Muhammed fahr-ı 'âlâmdur Hüdâ'dan
Muhammed ferd ü fermân Mustafâ'dur
(AG, Makâlat, s.288/b. 45)

Yunus Emre'de Hz. Muhammed

Yunus Emre, divanında Hz. Muhammed'e pek çok beyitte yer vermiştir. Özellikle sadece Hz. Muhammed'in anlatıldığı şiirler dahi vardır.

Yunus, aşağıdaki beyitte bütün yaratılmışların Hz. Muhammed'in yüzü suyu hürmetine yaratıldığına telmihte bulunur.

Togdı ol dîn metâ'sı andan oldı kamusı
Âdem Halîl ü Mûsâ hüccet ü büryân bana
(MT, YED, ş.12/b.8)

81.Şiir (Divân)

Yunus, Hz.Muhammed'in peygamberlerin sultanı ve âlemin övüncü olduğunu, onu hatırlayan ve ananların günahlarının affolacağını belirtir.

Ol 'âlem fahri Muhammed nebîler serveridür
Vir salâvât 'ışkıla ol günâhlar eridür

Yunus, Tanrı'nın Hz. Muhammed'i överek yarattığını ve ona "Sevgilim" hitabında bulunduğunu, yeryüzündeki bütün çiçeklerin de Hz.Muhammed'in kokusundan kokularını aldıklarını belirtir.

Hak anı ögdi yaratdı sevdi Habîb'üm didi
Yir yüzinde cümle çiçek Mustafâ'nun teridür

Yunus, melek Cebrail'in Hz. Muhammed'i miraca davet ettiğini, Hz. Muhammed'in de Tanrı'nın huzurunda O'ndan tek dileğinin ümmetinin selâmeti olduğunu belirtir.

Cebrâîl da'vet kılınca Mi'râc'a Muhammed'i
Mi'râcında diledügi ümmetinün varıdur

Yunus, Hz. Muhammed'e ümmet olanların onun şefaatini göreceğini ve ahirette cennette kalacağını belirtir.

Sen ana ümmet olıgör o seni mahrûm komaz
Her kim anun ümmetidür sekiz cennet yiridür

Yunus, Hz. Muhammed'in sünnetini tutanların ve farzı da bırakmayanların kıyamet gününde sorgu ve suâlden muaf olacaklarını belirtir.

Her kim anun sünnetile farzını kâim tutar
Ne diyem ki 'âkibet sorı-hisâbdan beridür

Yunus Emre, suçlu, suçsuz herkesin Hz. Muhammed'den şefaat umduklarını, cehennemde onu inkâr edenlerin yanacaklarını belirtir.

Suçlu suçsuz günahkâr şefâ'at andan umar
Ol Cehennem'de yananlar münkirün inkârıdur

Yunus Emre divanında yer alan, 100. - 134. - 145. – 321. – 344. Şiirler Hz.Muhammed ile ilgilidir.

XIV. YÜZYIL

Seyyid Nesîmî'de Hz. Muhammed

Nesîmî, divanında birkaç yerde Hz. Muhammed'e değinmiştir.

Nesîmî, bütün kâinatın Hz.Muhammed'in yüzü suyu hürmetine yaratıldığını, iki dünyanın seyyidinin Hz. Muhammed olduğunu belirtir.

Âlemin cismi vü cânı senden ötrü oldu bil
Seyyid-i kevneyn-i âlem yâ Muhammed Mustafâ

(ND, s.69, g. 1, b.2)

Nesîmî, Hz. Muhammed'in adının gökde yazılı olduğunu belirtir.

Ey Habîbu'llâh ki ismin yazılıptır arşda
Ahmed ü Mahmûd Ebu'l-Kâsım Muhammed Mustafâ

(ND, s.75, g. 6, b.11)

Hz. Muhammed, âlemlere rahmet olarak gönderilmiştir. Bütün âlem onun rahmetinin ışığıyla aydınlanır.

Rahmeten li'l-âlemin sen seyyid-i kevneyn hem
Şem-i rûh-sârından oldu kün fekân gark-ı zıyâ

(ND, s.75, g. 6, b.10)

XV. YÜZYIL

Kaygusuz Abdal'da Hz. Muhammed

Kaygusuz Abdal, Saraynâme adlı eserinde Hz. Muhammed'e yer vermiştir. Kaygusuz Abdal, kişinin kendini toparlayıp, kötü yolları bırakıp Hz. Muhammed'in yolundan gitmesini öğütler.

Dahi hiç tagılma divşür özüni
Mustafa yoluna hak it yüzüni

(AG, Saraynâme, s.185/b.1419)

Kişi, Hz. Muhammed'in ilmini kendine rehber edinmelidir ki mârifet ilmine sahip olabilsin. Mârifet, bilgi tecrübe, ameli bilgi, sufîlerin ruhânî halleri yaşayarak, manevî ve ilâhi hakikatlari tadarak elde ettikleri bilgidir (Uludağ, 2001: 234)

Anın ilmin özine eyle delîl
Tâ ki sana ma'rifet ola hasıl

(AG, Saraynâme, s.185/b.1420)

Kaygusuz Abdal, bütün yaratılmış varlıkların yaratılış sebebinin Hz. Muhammed olduğunu belirtir.

Cümle varlık Mustafa'dan oldı çün
Mustafa'dur mazhar-ı zât-ı biçün

(AG, Saraynâme, s.214/b.1681)

Mustafa'dur mevcûdata ibtida
Mustafa'dan oldı iy cân dü serâ

(AG, Saraynâme, s.214/b.1682)

Bu dünyanın hiçbir önemi olmadığını belirten Kaygusuz Abdal, bu dünyanın da Hz. Muhammed'in yüzü suyu hürmetine yaratıldığını belirtir.

Bu sarâyun içi taşı ne ki var
Mustafa nurundan oldı âşıkâr
(AG, Saraynâme, s.214/b.1683)

Gerçek hazinenin Hz. Muhammed olduğunu belirten Kaygusuz Abdal, her cismin de özünün Hz.Muhammed olduğunu belirtir.

Gevher-i genc-i nihândur Mustafa
Ma'den-i hem cism ü cândur Mustafa
(AG, Saraynâme, s.214/b.1685)

Kaygusuz Abdal, Tanrı'ya yakın olmak isteyenlerin Hz. Muhammed'in sünnetine uyması gerektiğini belirtir.

Mustafa esrârına olgıl tâlib
Ger Hakk'a olmak dilersen karib
(AG, Saraynâme, s.214/b.1687)

Kaygusuz Abdal, Hz. Muhammed'in Tanrı'nın aynası olduğunu, onu görenin Tanrı'yı görmüş olacağını belirtir. Bunu Hz. Muhammed de belirtmiştir.

Mustafa'nun vechi mir'atdür Hakk'a
Hakkı görür kim ana togrı baka

Kim beni görse Hakk'ı görür didi
Hem kalur iki cihânda sermeddi
(AG, Saraynâme, s.214/b. 1688, 1690)

7.1.1.5. İbâdetler

7.1.1.5.1. Namaz

İslâmın beş şartından biri olan namaz, Müslümanların belli zaman veya durumlarda Kur'ân-ı Kerim'de emredildiği ve Hz. Muhammed'in de tarif edip yaptığı şekilde Allah'a karşı yapmış oldukları ibâdettir (Pala: 1999: 307).

XIII. YÜZYIL

Hacı Bektâş-ı Velî'de Namaz

Hacı Bektâş-ı Velî, bütün şeriat ehillerinin taatlerinin namaz olduğunu, bu nedenle de insanın namaz vakitlerine dikkat etmesi gerektiğini belirtir.

Şer'îat ehlinün tâ'atlarını
İşit sakla namâz sâ'atlarını
(AG, Makâlat, s.295/b. 228)

İnsan, Tanrı'ya ulaşmak, O'nun rızasını kazanmak için abdest alıp namaz kılmalıdır.

Gerek âbdest ki namâza yaraya
Ve hem namâz gerek Hakk'a yaraya
(AG, Makâlat, s.298/b. 290)

Hacı Bektâş-ı Velî, insanın namaz sayesinde Tanrı'nın rahmetine lâyık olacağını belirtir.

Namâz kılmaklıga düriş iy mukbıl
Ki olasın Tanrı rahmetine kâbil
(AG, Makâlat, s.298, b. 291)

Yunus Emre'de Namaz

Yunus Emre, nasıl ki bir pislik suyla yıkanmadan temizlenmeyecekse, gönül kirinin de namaz vaktinde kılınmadıkça temizlenmeyeceğini belirtir.

Bir tona bulaşıcak yumayınca mismil olmaz
Gönül pâsı yunmayınca namâz edâ olmayısar
(MT, YED, ş.24/b.2)

Yunus Emre, insanlardan namazlarına riya katanlarla, hayrı az olanların yarın sonlarının cehennem olacağını belirtir. Burada Yunus, namazın temiz bir kalp ve niyetle gösteriş amacı olmadan kılınmasını öğütler.

Kılursın riyâ namâz yazugun çok hayrun az
Dinle neye varur söz cehennemde yatarsın
(MT, YED, ş.248/b.8)

Yunus Emre, namaz kılmayan insana Müslüman denilemeyeceğini, çünkü bu insanın bağrının taşa dönmüş olacağını belirtir.

Namâz kılmayana sen müsülmândur dimegil
Hergiz müsülmân olmaz bagrı dönmişdür taşa
(MT, YED, ş.341/b.6)

Yunus Emre, kendisiyle ilgili namaz kılmadığı şeklinde yorumlarda bulunanlara kendisinin namaz kıldığını, bunu da ancak Tanrı'nın bildiğini belirtir. Yunus burada da ibâdetin Tanrı ile kul arasında gizli kalması gerektiğine işaret eder.

Bana namâz kılmaz diyen ben kıluram namâzumı
Kılurısam kılmazısam ol Hak bilir niyâzumu
(MT, YED, ş.349/b.1)

Yunus Emre, insanın Tanrı aşkı yolunda tıpkı Yunus Peygamber gibi olması, balığın içinde bile olsa ibâdeti bırakmaması gerektiğini belirtir. Yunus Peygamber, kavmini Tanrı'ya imana davet etmiş, kavmi de ona inanmamıştı. Kavminin inanmaması Yunus Peygamberi olumsuz etkilemiş, bir gün deniz kenarındayken büyük bir balık tarafından yutulmuştu. Yunus Peygamber, balığın karnındayken de ibâdeti terk etmemiş, Tanrı'ya dua ve niyazlarda bulunmuş, bu dualar neticesinde, balık da onu bir kıyıya bırakmıştı (Pala, 1999: 418) Bu anlatılan kıssa Kur'an-ı Kerim'de de yer almaktadır (21. Sure-Enbiya/87. ve 88. ayetler)

'Işkıla gelsen yola Yûnus'layın olsan n'ola
Tâ'atini terk itmedi balık anı yutmış iken
(MT, YED, ş.273/b.5)

Üç rekâtlık akşam namazına değinen Yunus Emre, bu üç rekâtlık akşam namazının insanın günahlarını arıtacağını, insanın iyiliklerinin de yarın mezarını aydınlatacak mum ya da çıra olacağını belirtir.

Ahşam durur üç farîza tagca günâhun arıda
Eyü' amellerün sinde şem ü çerâğ olsa gerek
(MT, YED, ş.136/b.6)

Özetle, Yunus Emre namazın müminler için bir kurtuluş, gerçekten Tanrı'ya gönülden bağlı olanların kesinlikle terk etmeyeceği bir ibadet olduğunu belirtir.

XIV. YÜZYIL

Said Emre'de Namaz

Müezzinin kamet getirerek namaz kılmanın vaktinin geldiğine işaret ettiğini belirten Said Emre, bu andan itibaren namaz kılanın bütün varlığını ve benliğini Tanrı'ya vermesi gerektiğini belirtir.

Banladı şol müezzin geldi kamet eyledi
Varlığın Hakk'a vire cümle âlem içinde
(BTK, s.22, Ş.4/b.1)

Namaz kılma esnasında içinde bulunduğu durumu anlatan Said Emre, secdedeyken Tanrı'nın didarını gördüğünü, bu görüntüyle de kendini kaybettiğini belirtir. İslâmi inanca göre namaz esnasında Tanrı ile kulun birbirine en yakın oldukları durum kulun secdedeki durumudur. Said Emre de bu duruma işaret etmektedir.

Secdeye indi yüzüm bir dîdâr gördi gözüm
Dağıldı aklım bilüm tâatum mât eyledi
(BTK, s.22, Ş.4/b.2)

Tanrı didarının verdiği sarhoşlukla kendinden geçen Said Emre, beş vakit namazının hep bu sermestlikle geçtiğini belirtir.

Ne tâat kaldı selâm ne duâ tesbih kelâm
Bu beş vakit namâzum ışkun garet eyledi
(BTK, s.22, Ş.4/b.3)

Hz.Musa, Tur dağında Tanrı ile konuşmuş, Tanrı'yı görmek istemiş, Tanrı da dağa tecelli etmiş, ancak dağ buna dayanamamış, paramparça olmuş, Hz.Musa da kendinden geçip bayılmıştı. Bu duruma telmihte bulunan, Said Emre, namazdaki secde anında Tanrı'nın didarını gördüğünü belirtir. Bu nedenle secdegâhını Tur dağına, kendisini de Hz.Musa'ya benzetir.

Şol benüm secde-gâhum Tûr dağıdurur meğer
Mûsileyin gözlerim Tûr münâcât eyledi
(BTK, s.22, Ş.4/b/4)

Kısaca Said Emre, namazı tıpkı Hz.Musa'nın Tur dağında görüştüğü yer gibi, Tanrı ile kulunun kavuştuğu an olarak algılar. Bu yüzden insan namaza gereken önemi vermelidir.

Âşık Paşa'da Namaz

Âşık Paşa, namazın Tanrı tarafından insana günde beş kere olmak üzere farz kılındığını ve namazın dinin direği olduğunu belirtir. Bununla ilgili bir hadis-i şerif'i örnek verir. "Namaz dinin direğidir" (Es-Suyûti, Celâleddin Bin Ebî Bekr (1990), El-Camîu's-Sagîr, Lübnan: Dâru'l-Kitabü'l-İlmiyye, 5185 Numaralı Hadis).

Ol ki tâ'atdur farîza Tanrı'nun
Günde biş vakt kim diregidür
(KY, APG, I/1, s.89/b. 6)

Âşık Paşa, Tanrı'nın namazı farz kıldığını peygamberleri vasıtasıyla insanlara bildirdiğini belirtir ve "Namazı kılın ve zekâtı verin" (Bakara 43) âyetine yer verir.

Hak anı kullarına farz eyledi
Bildürüp Peygambere 'arz eyledi
(KY, APG, I/1, s.89/b. 8)

Âşık Paşa, Hz.Muhammed'in insanlara yaşadıkları zaman boyunca namazı kılmalarını, Tanrı'ya kulluğunu yapmalarını söylediğini belirtir. Ancak insan namaz kılmakla maksadının ne olduğunun da bilincine varmalıdır.

Niçe kim diri olasın kıl didi
Kullık eyle kullıgunı bil didi

Kıldı Peygamber kamu kılmak gerek
İlla maksûd ne-durur bilmek gerek
(KY, APG, I/1, s.89/b. 10,11)

Âşık Paşa, beş vakit namazın inananların silahı ve oku olduğunu belirtir. Bu nedenle de insanların yaz ve kış onu bırakmaması gerektiğini belirtir.

Biligidür mü'minün bu biş namâz
Kim gidermez kendüzinden kış u yaz
(KY, APG, II/2, s.523/b. 11)

Namaz, Tanrı'ya lâyık olmak isteyenler için çok önemli bir ibâdettir. Kim namazı dosdoğru bir şekilde kılarsa, hiç şüphesiz o insan Tanrı'nın rahmetini kazanacaktır. Bu nedenle insan kesinlikle namazdan ayrı olmamalıdır.

Hazrete lâyık 'ibâdetdür namâz
Zînhar olman bî-namâz u bî-niyâz

Kim kılursa bu namâzı sıdk-ıla
Hîç gümânsuz Hak ana rahmet kıla
(KY, APG, II/2, s.523/b. 7, 8)

Âşık Paşa, namazın insana rehber olması için Tanrı tarafından gönderildiğini, namazın dinin direği, hem de bütün ibâdetlerin âdeta yüreği olduğunu belirtir.

Anı anunçun buyurdı ol Ahada
Kim bize rehber ola ol tâ-ebed

Ola İslâm dîninün ol diregi
Hem ola cümle ‘ibâdet yüregi
(KY, APG, II/2, s.517/b. 4, 8)

Âşık Paşa düşüncelerini sağlamlaştırmak için şu ayete yer vermiştir:

“Namazı dosdoğru kılın ve zekât verin.” Bakara 43/110

Kısaca Âşık Paşa, insanları namaz kılmaya teşvik etmekte, insanın namazı şeklî bir ibâdet olarak görmeyip onun maneviyatını öğrenmesi gerektiğini belirtir.

XV. Yüzyıl

Kaygusuz Abdal’da Namaz

Kaygusuz Abdal’ın namaz kılıp kılmadığı hakkındaki dedi-kodu eden kişilere karşı yazdığı bir cevap niteliğinde olan “Salâtnâme” adlı şiiri güzel bir örnektir (Dağlı, 1935: 20-21):

Kaygusuz Abdal kendisine namaz kılıp kılmadığını soranlara bu şiirle cevap vereceğini belirtir.

Ey Emir efendi bana
Dahı namâz sorar mısın
Dur haber vireyim sana
Dahı namaz sorar mısın

Sabah namazının dört rekat olduğunu belirten Kaygusuz Abdal, bu namazın önemini yüreğinde hissettiğini belirtir.

Yanar yüregüm oddur
Bilmeyene müşkil dertdür
Sabah namâzı dörtdür
Dahı namaz sorar mısın

Öğle namazının on rekat olduğunu belirten Kaygusuz Abdal, her türlü istek ve ihtiyacını Tanrı’dan istediğini belirtir.

Gâh ağlarım gâh gülerem
Tanrımdan hâcet dilerem
Ögleyi hem on kılaram
Dahı namaz sorar mısın

Namazının önemini bildiğini belirten Kaygusuz Abdal, ikindi namazının sekiz rekat olduğunu söyler.

Namâz sorucusun bildüm
Teftîş itdüm ben de buldum
İkindiyi sekiz kıldum
Dahı namâz sorar mısın

Akşam namazının beş, yatsı namazının ise on üç rekat olduğunu dile getiren Kaygusuz Abdal, bunları kılmanın insana rahatlık vereceğini belirtir.

Ahşam namâzı hod beşdür
Anı kılmak bize hoşdur
Yatsı namâzı on üçdür
Dahı namâz sorar mısın

Kaygusuz Abdal, gece ve gündüz toplam kırk rekat namaz olduğunu, bunların on yedisinin farz, yirmisinin de sünnet, vitir namazının ise vâcib olduğunu dile getirir.

Gündüzle gice kırk rek'at
On yidi farz yigirmi sünnet
Vitir vâcib üç rik'at
Dahı namaz sorar mısın

Kendisinin medresede İslâm hukuku dersi verdiğini belirten Nesîmî, Bayram ve Cuma namazlarının da ikişer rekat olduğunu belirtir.

Adumı sorarsın fakıdür
Mektebde çocuk okıdur
Cum'a hem Bayram ikidür
Dahı namâz sorar mısın

Dış görünüşüyle dindar görünen ancak içte kötü olanlara karşı tepkisini dile getiren Kaygusuz Abdal, ramazan ayında kılınan teravih namazının da yirmi rekat olduğunu belirtir.

Efendi sarıgun degirmi
İşit kulagun sagır mı
Terâvih namâzı yigirmi
Dahı namâz sorar mısın

Kaygusuz Abdal, farz ya da sünnet yıl içinde bütün namazları kıldığını belirtir.

Zâtumdan hayrân oluram
Farz u sünneti kıluram
Bir yıllık namâzı bilürem
Dahı namâz sorar mısın

Camilerde görevli imamların bile dinin inceliklerini bilemeyeceğini belirten Kaygusuz Abdal, bir yıl içinde namazlarda toplam dört bin altı yüz seksen kez selam verildiğini söyler.

Câmilerde olan imâm
Bunı bilmez çogı tamâm
Dört bin altı yüz seksen selam
Dahı namâz sorar mısın

Kimilerine zekâtın, kimlerine de Hz. Muhammed'e salat getirmenin vacib olduğunu belirten Kaygusuz Abdal, bir yıl içinde namazda toplam yedi bin beş yüz altmış tahiyyat suresinin okunduğunu belirtir.

Kimine vâcibdür zekât
Kimine vâcibdür salât
Yidi bin biş yüz altmış tahiyyat
Dahı namâz sorar mısın

Piri, Abdal Musa'dan himmet bekleyen Kaygusuz, tüm dileklerini sadece Tanrı'dan dilediğini ve bir yıl içinde yedi bin iki yüz sünnet namazı olduğunu belirtir.

Pîrimüzden olsun himmet
Yaradan Allâh'a minnet
Yidi bin iki yüz sünnet
Dahı namâz sorar mısın

Namazın bütün önemli noktalarını anlattığını belirten Kaygusuz Abdal, insanlara bunları okuyup not etmelerini, bir sene içinde altı bin yüz yirmi farz namaz olduğunu belirtir.

Tamâm oldı çünki namâz
Kimini okı kimini yaz
Altı bin yüz yigirmi farz
Dahı namâz sorar mısın

Kâmil insanların irfan sahibi olacaklarını belirten Kaygusuz Abdal, bir yıl içinde bin seksen rekat vacib vitir namazı olduğunu belirtir ve tüm bu konularda eksiği varsa kendisine göstermelerini ister.

Kâmillerde olır 'irfân
Göster hoca bende noksân
Vitir vâcib bin seksen
Dahı namâz sorar mısın

Kaygusuz Abdal her insanın başına geldiği gibi kendisinin de bir gün cenaze namazının kılınacağını belirtir.

Bir namâz vardur cenâze
O da gelür bir gün bize
Kaygusuz gibi akılsuza
Dahı namâz sorar mısın

Özetle Kaygusuz Abdal, bu şiiri namaz kılmıyor, diyenlere yanıt vermek amacıyla yazmıştır. Bu şiirinden de anlaşılmaktadır ki Kaygusuz Abdal, dinin bütün inceliklerini bilmekte, namazlarını da sünnetleriyle eda etmektedir. Ancak o bunun Tanrı ile kul arasında kalmasından yanadır.

İbrahim Tennûrî'de Namaz

İnsanlardan namaz kılmanın önemini anlamalarını isteyen Tennûrî, namaz sayesinde insanın her duasının kabul olacağını belirtir.

Gel imdi sen dahı anla namazun
Ki makbul ola anda her niyazun
(T, GM, s.7/b.89)

İnsan, namazı sadece şeklî bir ibadet olarak algılamamalıdır. Yani namazı görsel bir ibadet olarak düşünmemeli, bütün varlığıyla, gönülden gelerek namazını eda etmelidir.

İçi kılmayacak anun namâzı
Kaçan işidilür anun niyâzı
(T, GM, s.7/b.91)

Tennûrî, insanlara namazın gereklerini öğrenmelerini ve Tanrı'ya namaz kılarak kulluk etmelerini önerir.

Nedür şartı nedür rükni bil imdi
Anun-ıla ana kulluk kıl imdi
(T, GM, s.7/b.97)

İbrahim Tennûrî, bilerek namaz kılmayanların ruhunun da gıdasız kalacağını, bu derdine de kimsenin derman olamayacağını belirtir.

Bilüben kılmaz-ısan ölür ol cân
Kimesne bulımaz derdine dermân
(T, GM, s.7/b.99)

Kısaca İbrahim Tennûrî, insanın namaza gereken önemi vermesi gerektiğini, namazın insan için bir şifa kaynağı olduğunu belirtir.

7.1.1.5.2. Oruç

İslâmiyette, sabah güneş doğması ile akşam batması arası kalan vakitte hiçbir şey yemeyerek ve içmeyerek yapılan ibâdettir. Oruç tutmaktan maksat, insanın bu süreç zarfında nefsini hâkim olup, her türlü kötülükten uzak kalabilmesidir.

XIII. YÜZYIL

Hacı Bektâş-ı Velî'de Oruç

Hacı Bektâş-ı Velî, oruç tutmanın insan canı için vefa olacağını, yani insana sağlık getireceğini belirtir.

Oruç tutmağ (u) hacc itmek vefâdur
Canâbatdan arınmak gey safâdur
(AG, Makâlat, s.295/b. 229)

Yunus Emre'de Oruç

Yunus Emre, kendisinden nasihat isteyenlere namazı kılmaları, orucu tutmaları yönündeki Tanrı buyruğunu öğütler.

Benden ögüt isterisen eydivirem bildigümden
Budur Çalab'un buyrugı tutun oruç kılın namâz
(MT, YED, ş.109/b.2)

İnsan ne olursa olsun orucuna, namazına ve yaptığı diğer ibâdetlerine güvenmemelidir, çünkü bunların hiçbirisi insanın kurtuluşu için yeterli değildir.

Orucuna güvenme namâzuna tayanma
Cümle tâ'at tak olur nâz u niyâz içinde
(MT, YED, ş.302/b.13)

Özetle Yunus Emre, insanın orucunu tutması, namazını kılması gerektiğini belirtir. Ancak insan bu ibadetleri yerine getiriyor diye büyüklenmemeli, bu ibadetlerin kendisini kurtaramayabileceğini aklından çıkarmamalıdır.

XIV. YÜZYIL

Âşık Paşa'da Oruç

Orucun önemine değinen Âşık Paşa, orucun yılda otuz gün tutulduğunu, insanları da pek çok günahtan koruduğunu belirtir. Bu nedenle insanlar Ramazan ayında otuz gün oruç tutmalıdır.

Yılda otuz gün oruç ol gösterür
Halkı çok dürlü günâhdan kurtarur
(KY, APG, II/2, s.785/b. 5)

Kısaca, Âşık Paşa, orucun insanı her türlü günahtan koruyacağını, bu nedenle de herkesin yılda otuz gün de olsa oruç tutması gerektiğini belirtir.

XV. YÜZYIL

İbrahim Tennûrî'de Oruç

İbrahim Tennûrî, Ramazan ayında Tanrı'nın kullarına merhamet gösterdiğini, bu ay içindeki bayramın da insanlar için bereket getirdiğini belirtir.

Ola savm ayı gibi rahmeti çok
Bula 'îd ayı gibi 'izzeti çok
(T, GM, s.20/b.392)

İbrahim Tennûrî oruç zamanı geldiğinde her kulun oruç tutması gerektiğini belirtir.

Oruç ayı dogıcak maşrıkından
Oruç kullara lâzım din içinden
(T, GM, s.20/b.395)

Tennûrî, orucun kıymetini bilmeyip bayrama da gereken önemi vermeyen insanların bu dünyada kötü bir nam ile anılacağını belirtir.

Oruç mı bilmedi anlar ya bayram
Dirildi kamu bedle oldı bed-nâm
(T, GM, s.21/b.418)

Özetle İbrahim Tennûrî, her Müslümanın oruca gereken önemi vermesi ve ramazan ayında da gücü yettiğince oruç tutması gerektiğini belirtir.

7.1.1.5.3. Hac

Yılın belirli zamanlarında kutsal toprakları ziyaret etmek ve o bölgede ibadet etmek suretiyle yapılan bir ibadettir.

XIII. YÜZYIL

Hacı Bektâş-ı Velî'de Hac

Hacı Bektâş-ı Velî, insan için oruç tutmanın, hacca gitmenin faydalı olduğunu belirtir. Bu yüzden insan temizlenmeli, oruç tutmalı, imkânı da elverdiğinde hacca gitmelidir.

Oruç tutmağ (u) hacc itmek vefâdur
Canâbatdan arınmak gey safâdur
(AG, Makâlat, s.295/b. 229)

Yunus Emre'de Hac

Yunus Emre, divanında hac konusuna onu gönülle kıyaslayarak değinir. Gönül yapmanın, gönül kırmamanın hacca gitmekten daha hayırlı olduğunu belirtir.

Tanrı'nın evi olan gönlün önemine değinen Yunus Emre, insanın bin kez hacca gitmesindense bir insanın gönlünü almasının daha sevap, daha iyi davranış olduğunu belirtir.

Yunus Emre dir hoca gerekse var bin hacca
Hepsinden eyüce bir gönüle girmekdür
(MT, YED, ş.91/b.5)

Yunus Emre, insanın gönlünü kıranın aksakallı bir pir de olsa, gönül kırmasından ötürü boş yere hacca gitmemesini önerir.

Ak sakallu pîr koca bilmez ki hâli nice
Emek yimesin hacca bir gönül yıkarısa
(MT, YED, ş.299/b.3)

Yunus, insanın bir kez gönül kırması halinde bin kez de hacca gitse, bin kez Tanrı rızası için savaş da yapmış olsa bunların bir hikmeti, faydası olmayacağını belirtir.

Bin kez hacca vardunısa bin kez gazâ kıldunısa
Bir kez gönül sıdunısa gerekse yüz yıl yol dokı
(MT, YED, ş.366/b.6)

Gönül ile Kâbe'yi kıyaslayan Yunus Emre, gönülün Kâbe'den daha üstün olduğunu, çünkü gönlün Tanrı'nın tecelligâhı, evi olduğunu vurgular.

Gönül mi yig Ka'be mi yig eyit bana 'aklı iren
Gönül yigdir zirâ ki Hak gönülde tutar turagı
(MT, YED, ş.366/b.7)

Özetle Yunus Emre, hac kavramına gönülle kıyaslayarak divanında yer vermiştir. Yunus, hac gibi önemli bir ibadetin bile bilerek gönül kırmayla değerinin kaybolacağını dile getirir.

XIV. Yüzyıl

Âşık Paşa

Âşık Paşa eserinde âlimlerden bahsettiği bölümde hac ibadetine değinir. Âlimlerin, madden gücü yeten ve sağlığı elverenlerin hacca nasıl gideceklerini bildirdiğini söyler. Âlimler, hacda bütün kadın ve erkeklerin bir yerde bir arada bulunmalarının helâl olduğunu belirtirler.

Bildürürler her işi n'itmek gerek
Güç yiticek Ka'be'ye gitmek gerek

Bunlarun kavlıyla cümle encümen
Bir yire gelmek halâldur merd ü zen
(KY, APG, II/2, s.785/b.8-10)

XV. YÜZYIL

İbrahim Tennûrî'de Hac

Tennûrî, eseri Gülzâr-ı Mânevî'de hac konusuna geniş bir şekilde yer verir. Onun gereklerinden bahseder.

Tennurî, haccın dört farzının olduğunu belirtir. Bunlardan biri saydır, birisi tavaftır, birisi ihrama girmek, birisi de vakfe durmaktır. Say kavramı sözcük olarak çalışma, çabalama anlamına gelirken tasavvufî olarak hac'da Safâ ile Merve tepeleri arasında gidip gelme işidir. Bu davranış, Hz. Hacer'in henüz kendisini emmekte olan oğlu Hz. İsmail için su ararken bu iki tepe arasında koşması hatırasına dayanmaktadır. Bu işlem Kâbe'nin doğu tarafındaki "Safa" tepesinden başlayarak "Merve" ye dört gidiş, Merve'den Safa'ya üç dönüş olmak üzere bu iki tepe arasında gidip-gelinerek yapılır. Tavaf, hac veya umre sırasında Kâbe'nin etrafını yedi defa dolaşmaya denir (Pala, 2000: 385). İhram, hacıların Kâbe'yi tavaf etmek için, Mekke dışında örtündükleri dikişsiz örtü olup, iki parçadan oluşur. Biri bele, diğeri omuzlara sarılır (Pala, 2000: 205). Sözcük olarak bir yerde belirli bir süre kalmak anlamına gelen vakfe, bir hac terimi olarak, hac yapma niyetiyle ihrama girmiş olan kişinin Zilhicce ayının dokuzuncu günü Arafat'ta bir süre kalması demektir (Karagöz vd., 2008: 93).

Velî dört farzı var kılmak gerekdür
Anun erkânını bilmek gerekdür

Biri sa'y ü birisidür tavâf uş
Biri ihrâm biri vakfe-durur hoş
(T, GM, s.26/b.553-554)

İbrahim Tennûri, haccın vaciblerinden birinin şeytan taşlamak, olduğunu, bu sayede insanın içinde kin ve fitnenin kalmayacağını belirtir.

Varup şeytânı taşlamak hem anda
Ki fitne kalmaya cân u bedende
(T, GM, s.26/b.556)

Tennûrî, hacca giden kişinin Hacer'ül Esved adı verilen, cennetten düştüğüne inanılan taşa karşı durmasının, hatta mümkün olursa ona yüz sürmesinin de gerekli olduğunu belirtir.

Hacer-esved yüzine karşu turmak
Eger mümkin olursa hem yüz urmak

Ziyâret kılmak anı sünnet oldı
Kim iderse anı çok rahmet oldı
(T, GM, s.26/b.557-558)

Kısaca İbrahim Tennûri, imkânı olan her Müslümanın hac ibadetini yapması gerektiğini belirtir.

7.1.1.5.4.Zekât

İslâmiyetin beş şartından biri olan zekât, malla yapılan bir ibadet olup zenginlerin seneden seneye mallarının kırkta birini fakirlere dağıtmasıdır.

XIII. Yüzyıl

Yunus Emre'de Zekât

Yunus Emre divanında zekât konusu ayrıntılı olarak geçmemekte sadece bir beyitte yer almaktadır.

Yunus Emre, âşıkların halk arasında seçkin insanlar olduğunu ve onların hakikat makamında bulunduklarını savunur. Ona göre hakikat makamında olan âşık gönülden Allah'a bağlı olan kişidir. Bu nedenle âşıklar oruç-zekat, namaz-hac gibi ibadetleri aşmışlardır. Onlar için önemli olan hakikatin özüne inebilmektir.

Oruç-namâz zekât hac cürm ü cinayet durur
Fakîr bundan azâddur hâss-ı havâs içinde
(MT, YED, ş.303/b.4)

XIV. Yüzyıl

Âşık Paşa'da Zekât

Âşık Paşa âlimlerle ilgili bilgi verirken zekât konusuna da değinir. Âlimler zekâtın nasıl ve ne şekilde verileceğini yıldan yıla, kılı kırk yararak ve hakkı batıldan ayırarak bildiren kişilerdir.

Hem zekâtı gösterür yıldan yıla
Hakkı batıldan seçer kıldan kıla
(KY, APG, II/2, s.785/b.6)

XV. Yüzyıl

İbrahim Tennûrî'de Zekât

İbrahim Tennûrî insan gerçekten Hz. Muhammed'e yakın olmak, onun sevdiklerinden olmak istiyorsa zekâtını vermesi gerektiğini belirtir.

Eger olur-ısa ehl-i siyâdet
Ana virmek zekât olmak 'ibâdet
(T, GM, s.15/b.277)

Tennûrî, insanın zekât verebilmesi için sahip olduğu belirli bir miktardaki mal ya da paranın bir yıl boyunca kendisinde kalması gerektiğini, aksi takdirde ona zekâtın düşmeyeceğini belirtir.

Didün yıl üstine geçmese mâlun
Zekâtı lâzım olmaz anla halün
(T, GM, s.16/b.300)

İbrahim Tennûri, mal sahibi olan zenginlerin her yılın başında zekâtlarını fakirlere vermesi gerektiğini belirtir.

Zekâtı çün o mâlun bir emîre
Ki yıl başında vire bir fakîre
(T, GM, s.16/b.308)

7.1.1.5.5. Kurban

Sözcük anlamı olarak yakın, yakınlık anlamına gelen bu kavramı, Tanrı'nın rızasının kazanılmasına sebep olan şey olarak açıklayabiliriz. İslâmi inanca göre ilk kurban İsmail Peygamberdir. İbrahim Peygamber, bir erkek çocuğu olması halinde onu Tanrı için kurban edeceğine dair söz verir. Oğlu İsmail dünyaya geldiğinde de onu kurban edecekken, Tanrı tarafından gelen bir koçla ödüllendirilir ve o koçu Tanrı için kurban eder. İncelemiş olduğumuz halk şairlerimizde kurban kavramı, Tanrı yolunda ömrünü adamak anlamında kullanılmıştır.

XIII. YÜZYIL

Yunus Emre'de Kurban Kesmek

Yunus Emre divanında kurban konusunu Allah yolunda hayâtından vazgeçmek ve İsmail Peygamber'e telmihte bulunmak amacıyla değinmiştir.

Yunus Tanrı aşkına ulaşmak için fâni olan bu bedeni terk etmek gerektiğini belirtir. Çünkü insanın benliği Tanrı'ya ulaşmada en büyük engeldir.

Ten nedür dostun yolında ben anı terk itmeyeyim
Dost cemâlin görmege gel cânı kurbân idelüm
(MT, YED, ş.200/b.2)

Yunus Tanrı aşkı için tıpkı asılıp derisi yüzülen Mansur gibi ölmeyi, canını bu yolda vermeyi istemektedir.

Mansûr'layın dâra beni şöyle 'ıyân göster seni
Kurbân kılayın bu cânı 'ışka münkir olmayayın
(MT, YED, ş.269/b.7)

Yunus, insanın gerektiğinde tıpkı Hz. İsmail gibi Tanrı aşkı için canını feda etmeye hazır olması gerektiğini öğütler.

Gâyet hor u hakîr ol başda Halîl olasın
İsmâîl gibi sen de kurbâna irişince
(MT, YED, ş.309/b.3)

Yunus, Tanrı aşkına ulaşmak için bu canı kurban etmek gerekirse bundan kaçınılmamasını öğütler.

İy bî-çâre Yûnus hemân dost yolına gerek kurbân
Vir cânunı iste cânân gel yanalum dostlarıla
(MT, YED, ş.322/b.6)

Yunus, İsmail Peygamber gibi Tanrıya koşulsuz bağlanmadıkça, onun güvenini ve aşkını kazanmanın mümkün olmayacağını belirtir.

Kurbân olmayınca İsmâil gibi
Kimse içün gökden koç indürmeye
(MT, YED, ş.326/b.5)

Görüldüğü üzere Yunus Emre, kurban kavramını Tanrı'ya kavuşmada bir araç olarak görmekte, insanın Tanrı aşkı için gerekirse canını bile bu yolda –tıpkı Hallac-ı Mansur gibi- çekinmeden vermesi gerektiğini dile getirmektedir.

7.1.1.6. Diğer Dinî Kavramlar

7.1.1.6.1. Kaza – Kader

Kaza ve Kader, Tanrı'nın ezelî hükmü, takdir, levh-i mahfuz'da (herkesin yaşayacaklarının ezelde yazıldığı şey) yazılı olanların meydana gelmeden evvelki haline kader, bunların meydana gelmesine ise kaza denir (Pala, 1999: 221).

XIII. YÜZYIL

Yunus Emre'de Kaza – Kader

Yunus, herkesin elest bezminde Tanrı'ya iman ettiklerini, insanların kaderinin yazılmış olduğu kalemin artık kırıldığını belirtir.

Kalem çalınıcak görgil haber böyle durur bilgil
Kâlû Belâ kelecisin bunda haber viren benem
(MT, YED, ş.177/b.8)

Yunus, kendisine neden Tanrı aşkına tutulduğunu soranlara, bunun elest bezminde Tanrı'nın takdiri, yani kaderi olduğunu belirtir.

Çok sorarlar Yûnus'a niçe 'ışk esrükligi
N'itsün ezel bezminde öyle çalındı kalem
(MT, YED, ş.202/b.9)

Yunus, kendisine seslenir, gelecekle ilgili kaygıları bir kenara bırakmak gerektiğini, ezelde insanın alnına ne yazıldıysa başına da onun geleceğini belirtir.

Yûnus imdi gam yime n'idem ne kılam dime
Gelür kişi başına ezelde ne yazıla
(MT, YED, ş.335/b.20)

Özetle Yunus Emre, herkesin kaderinin bezm-i elestte yazıldığını belirtir. Kendisinin Tanrı'ya olan aşkını da kadere bağlamakta, bu aşkın kendisini olgunlaştırdığını söylemektedir.

7.1.1.6.2. Miraç

Miraç hadisesi ile ilgili Kur'an-ı Kerimde ayrıntılı bir bilgi yer almaz. Bunun dışında miraç olayıyla ilgili anlatılanların pek çoğu halk arasında anlatılagelmiş ve yayılmıştır. İslâmi anlatıda, bir gece vahiy meleği Cebrail gelmiş, Hz. Muhammed'i de yanına alarak, onu Burak adı verilen bir bineğe bindirmiş ve Tanrı'nın huzuruna doğru yol almaya başlamışlardır. Birlikte göğün katlarını geçmişler, Tanrının huzuruna varmışlardır. Cebrail bundan sonra ilerleyememiş, Hz. Muhammed yoluna

yalnız olarak devam etmiştir. Hz. Muhammed bir süre sonra Tanrı'nın huzuruna varmış, Tanrı bir inanışa göre perdeleri kaldırmış, bir diğer inanışa göreyse Hz. Muhammed ile perde arkasından görüşmüştür. Hz. Muhammed Tanrı'dan sadece ümmetinin iyiliğini dilemiştir. Daha sonra da aynı şekilde evine dönmüş, döndüğünde de yatağını sıcak bulmuştur (Pala, 2000: 284).

XIII. YÜZYIL

Yunus Emre'de Miraç

Yunus Emre divanında İslâmiyetle ilgili pek çok itikâdi unsur yer almaktadır. Bunların başında da miraç olayı gelir. Bunlardan birini örnek teşkil etmesi bakımından buraya alıyoruz. Bu şiir, halk arasında anlatılan miraç olayını baştan sonra aktarmaktadır. Miraç hadisesini tanımlarken anlatıldığı için burada yeniden açıklanmamıştır.

Muhammed'e bir gice Çalap'dan indi Burak
Cebraîl eydür h'âcem Mi'râc'a kıgurdı Hak

Aç kendüne cinânun behişt ü dîdâr senün
Seni okur Sübhân'un ne yatursın kıl yarak

Turdı Mi'râc kasdına yüridi abdestine
Secde kıldı dostına dimedi yakın ırak

Gitdi Cibrîl Hazreti getürdi Burak atı
Nûrdanıdı hil'âti gözi gevher yüzi ak

Kadem bir taşa basdı taş kopdı bile vardı
Kak yâ mübârek didi şöyle kaldı mu'allak

Taş eydür gelesini bir kadem basasını
Resûl eydür gelürem buyururısa ol Hak

Göklere haber oldı yir-gök şâdılık toldı
Eydürler Ahmed geldi bezendi sekiz Uçmak

Gör Muhammed neyledi gökleri seyreyledi
Ümmetini topladı 'Arş'a henüz varıcak

Çün geçdi felekleri ün geldi kim gel beri
Kaldurdum perdeleri hemân cemâlüme bak

Dîdârum sana ‘ıyân gösterem bellü-beyân
İn Burak’dan ol yayan ‘Arş’uma bas bir ayak

Ferişteler geldiler Burak’dan indürdiler
Na’lini döndürdiler ol dem yüridi yayak

Üveys yirinden turdı ‘Arş’da na’lin döndürdi
Muhammed anı gördi visâle döndi firâk

Çün dost dosta kavuşdı yüz bin kelâm danışdı
Ümmetiyçün çalışdı olur Resûl-ı Mutlak

Mi’râc’dan döndi yine girü geldi evine
Geldi gördi henüz kim döşeciği ısıcak

(MT, YED, 134. Şiir, ş.134/b.1-14)

XIV. YÜZYIL

Âşık Paşa’da Miraç

Âşık Paşa da Garip-nâme adlı eserinde miraç olayına yer vermiştir. O, okuyucuya şimdi Mustafa aleyhisselamın göklere yükselip Allah ile buluşmasını, cennet elbisesini ve nurdan tacını anlatacağım dinle diye seslenir.

Dinle imdi Mustafâ mi’râcını
Hulleden tanı vü nûrdan tâcını

(KY, APG, II/2, s.495/b. 1)

Âşık Paşa, Peygamberin miraca yükseldiği o gecede, Allah’tan ne istemişse hepsinin kabul edildiğini belirtir.

Ol gice kim mi’raca agdı Resûl
Ne du’â kim kıldısa oldı kabûl

(KY, APG, II/2, s.495/b. 2)

Tanrının Hz.Muhammed’i çok sevdiğini belirten Âşık Paşa, Cebrail’i göndererek onu huzuruna davet ettiğini belirtir.

Hak anı sevdi anunçun ündedi
Viribidi Cebre’îl gelsün didi

(KY, APG, II/2, s.495/b. 4)

Cebrail'in yanında Burak adı verilen bineği getirdiğini belirten Âşık Paşa, Tanrı'nın onu huzuruna çağırdığını, kendisinin de, yani Cebrail'in de- bu iş için ona yardım etmek ve üzengisini tutmakla görevli olduğunu belirtir.

Geldi Cibrîl ü getürdi bir Burak
Eytdi turgıl yâ Resûl kılgıl yarak

Hazrete ünder Çalap sevdi seni
Uş rikâbun dutmaga virdi beni
(KY, APG, II/2, s.495/b. 5,6)

Cebrail, Hz.Muhammed'i kalkıp Burak'a binmesi için uyarır ve dokuz feleğin üstüne çıkacağını belirtir. İnanışa göre dünyayı dokuz felek çevreler. Bunlar iç içe geçmiş soğan zarı gibi dünyayı çevrelemişler, dünya göğünden başlamak üzere yedi tanesi yedi gezegenin feleğidir. Birinci felekte Ay, diğerlerinde de sırasıyla Utarid (Merkür), Zühre (Venüs), Şems (Güneş), Mirrih (Merih), Müşteri (Jüpiter), Zühâl (Satürn) gezegenleridir. Sekizinci felek sabit yıldızlar ve burçlar feleği, dokuzuncusu ise en yüksek felektir ki felek-i atlas, felek-i a'zam olarak adlandırılır (Pala, 2000: 136).

Tur oturma bin buraka gel berü
Çıkısarsın nüh felekden yokaru
(KY, APG, II/2, s.495/b. 7)

Hz. Muhammed göğe çıktığı zaman orada sayısız meleğin sıra sıra dizildiğini görür, hepsi de el bağlayarak ibadete durmuşlar, bu kutlu zamanı beklemektedirler.

Söz üküşdür hele çün çıkdı göge
Mustafâ çün bir nazar kıldı göge
(KY, APG, II/2, s.495/b. 9)

Âşık Paşa bundan sonraki devam eden yaklaşık 100 beyitte (sayfa 496-516 arası) Hz. Muhammed'in göğün her katında melekleri farklı farklı durumlarda gördüğünü, bunların hikmetini Cebrail'den öğrendiğini belirtir. Meleklerin göğün her katındaki farklı hallerinin aslında insanın namazdaki halleri olduğunu belirten Âşık Paşa, bu nedenle namazın insana farz kılındığını, namazı lâyıkıyla kılanların sonunda çok büyük mükâfatlar kazanacağını belirtir.

Anı anunçun buyurdı ol Ahad
Kim bize rehber ola ol tâ-ebed

Çün Habîb'e Hak'dın emr oldı bu iş
Eytdi kılgıl günde biş kez yaz u kış
(KY, APG, II/2, s.517/b. 4,5)

Sonuç olarak Âşık Paşa, miraç hadisesini hikâye üslûbu içinde anlatmış, insanın ulaşabileceği en yüksek makama Hz.Muhammed'in ulaşmış olmasının, onu diğer bütün peygamberlerden üstün konuma getirmiş olduğunu belirtir.

XIII. ve XV. yüzyıllar arası Dinî-Tasavvufî Türk Halk Şiiri'nde incelemiş olduğumuz diğer şairlerde miraç unsuruna rastlanamadığından burada örnek verilememiştir.

7.1.1.6.3. Kıyamet - Âhiret

Kıyamet, İslâmi inanca göre dünyanın yıkılıp mahvolması anlamına gelir. Âhiret ise öldükten sonra ebedî olarak yaşanacak âlemdir.

XIII. YÜZYIL

Yunus Emre'de Kıyamet - Âhiret

Kıyamet ve âhiret kavramları, XIII. ve XV. yüzyıllar arası Dinî-Tasavvufî Türk Halk Şiiri şairlerimizden özellikle Yunus Emre'de yer bulmuştur.

İnsanlara kıyamet gününü sürekli hatırlamalarını öğütleyen Yunus, o gün geldiğinde herkesin kendinden geçeceğini belirtir.

Anmaz mısın sen şol güni cümle âlem hayrân ola
N'idesini bilimeye bî-hod u ser-gerdân ola
(MT, YED, ş.9/b.1)

Yunus, kıyamet gününde günahlarla sevapların tartılacağını, insanların işlediklerini bilmedikleri günahlarını da orada göreceklerini belirtir.

Yazuklarumuz tartıla anca perdeler yırtıla
Bilmedügün günâhlarun anda sana 'ıyân ola
(MT, YED, ş.9/b.7)

Herkesin Tanrı'nın huzuruna çıkacağını, zebanilerin de bulunduğu ortamda Tanrı'nın herkesin günahlarına bakacağını belirten Yunus, Tanrı'nın heybetinden dağların bile eriyeceğini belirtir.

Varıcagız terâzûya Hak kendü bakar yazuya
Göricek taglar eriye ol zebânîler andadur
(MT, YED, ş.44/b.5)

Yunus kıyamet gününde herkese günah ve sevaplarının yazılı olduğu defterlerin verileceğini, hatta bu durum için tanıkların bile ortaya çıkarılacağını, o günde kişinin dostunun bile düşmanı olabileceğini belirtir.

Biti sunıla elüne itdügin gele yoluna
Tanuklar bile bulına dostun düşmenün andadur
(MT, YED, ş.44/b.6)

Yunus kıyamet gününde insanların tek dertlerinin kendi başlarını kurtarmak olduğunu belirtir.

Ol kıyâmet bâzârında her bir kula baş kayusı
Ne kayursın anı seven çün ol 'arasâtda bile
(MT, YED, ş.317/b.8)

XIII. ve XV. yüzyıllar arası Dinî-Tasavvufî Türk Halk Şiiri'nde incelemiş olduğumuz diğer şairlerde kıyamet-âhiret unsuruna rastlanamadığından burada örnek verilememiştir.

7.1.1.6.4. Günah-Günahkâr

Günah, dini bakımdan suç sayılan iş ya da davranışlara verilen addır. Semavî dinler insanlara, günaha girmemelerini, günahdan sakınmalarını, aksi takdirde Tanrı'nın günahkâr insanları cehennemle cezalandıracağını belirtir. Yunus Emre de divanında insana aynı öğütleri verir, günahlardan uzak durmalarını önerir.

XIII. YÜZYIL

Yunus Emre'de Günah-Günâhkar

Yunus, kıyamet gününde herkesin hatırlamadığı günahlarının bile ortaya dökületeceğini ve günahlarla sevaplarının tartılacağını belirtir.

Yazuklarumuz tartıla anca perdeler yırtıla
Bilmedügün günâhlarun anda sana 'ıyân ola
(MT, YED, ş.9/b.7)

Yunus, insanlara gaflet içinde olmamalarını, azgınlık edip de daha fazla günah işlememelerini, ölen insanları görüp ibret almaları gerektiğini belirtir. Çünkü ölüm gören insan için en büyük ibrettir.

Gâfil olma aç gözüni hâlüne bak öleni gör
Kürelik (azgınlık) itme dünyede yazuklarun dileni gör
(MT, YED, ş.22/b.1)

Yunus, günahkârların sözlerinin de hayr etmediğini, yaşamlarının da bir düş gibi boşu boşuna geçtiğini belirtir.

Münkir sözini bilmez sözi ileri varmaz
Neye teşbîh idersin anlanmaz düşe benzer
(MT, YED, ş.66/b.8)

Yunus, insanlara gafletten uyanmalarını ve günahı terk etmelerini öğütler.

Behey miskîn aç gözüni bu fânîden yum gözüni
Günâhdan kara yüzüni hiç agartmayasın bigi
(MT, YED, ş.414/b.3)

Yunus, riya ile ibâdet edenlerin ve günahları sevaplarından fazla olanların cehenneme gideceklerini söyler.

Kılursın riyâ namâz yazugun çok hayrun az
Dinle neye varur söz cehennemde yatarsın
(MT, YED, ş.248/b.8)

Özetle Yunus Emre, insanlara azgınlık edip de günaha girmemelerini, günaha girse bile hemen tövbe etmelerini öğütler. Aksi takdirde kişi cehenneme gidecektir.

XIII. ve XV. yüzyıllar arası Dinî-Tasavvufî Türk Halk Şiiri'nde incelemiş olduğumuz diğer şairlerde kıyamet-âhiret unsuruna rastlanamadığından burada örnek verilememiştir.

7.1.1.6.5. Tövbe Etmek

Tövbe, kişinin işlediği bir günah ve hatadan dolayı pişman olup bir daha yeniden o işi yapmamaya karar vermesidir.

XIII. YÜZYIL

Hacı Bektâş-ı Velî'de Tövbe Etmek

Kıyamet gününde günahkârların, sıkıntılı ve zor durumda olacaklarını belirten Hacı Bektâş-ı Velî, insanlara tövbelerini yenilemelerini öğütler.

Yarın fâsıklarundur hâli düşvâr
Yinile tevbeni iy yâr zinhâr
(AG, Makâlat, s.310/b. 605)

Tövbe edip temizlenmek kullar için vaciptir. Çünkü bu Tanrı buyruğudur. Bu yüzden insan çok günahkârım diye tövbeden uzak olmamalı, aksine Tanrı'nın rahmetine güvenip işlediği günahlar için tövbe etmelidir.

Kula gey vâcib olmuşdur arına
Didi Hakk tevbe kılan kullarına
(AG, Makâlat, s.311/b. 622)

Tövbe etme noktasında insan temiz bir niyet taşımalıdır. Yani işlediği günahdan dolayı pişman olup, bir daha o günaha dönmemelidir. İşte bu duruma işaret eden Hacı Bektâş-ı Velî, insanın tertemiz bir kalple ve samimiyetle tövbe etmesi gerektiğini belirtir.

Ki şöyle olunuz tevbeye meşgûl
Nâsûh tevbesi bigi ola makbûl
(AG, Makâlat, s.311/b. 623)

İnsan tövbe etmeli, Tanrı'nın emir ve yasakları konusunda da hiç şüpheye düşmemelidir.

Kılursan tevbe sen şöyle kıl iy yâr
'Aceb olmaya hîç kalmaya inkâr
(AG, Makâlat, s.311/b. 625)

İnsan, kıyamet gününde üzülmemek ve pişman olmamak için, bugün bütün günahlarına tövbe etmelidir. Aksi takdirde iş işten geçtikten yani ölüm geldikten sonra edilen tövbenin insana bir faydası olmayacaktır.

Yarın peşmânlıgun derdine dermân
Bu gün bunda bulursın iy dil ü cân
(AG, Makâlat, s.311/b. 626)

Hacı Bektâş-ı Velî, insanın yetmiş kez bile olsa günah işlediğinde içten gelerek Tanrı'ya pişmanlığını dile getirmesinin, affedilmesi için yeterli olacağını belirtir.

Zirâ kim bunda yitmiş kez günâhun
Kefâretdur ana bir derdlü âhun
(AG, Makâlat, s.311, b. 627)

Hacı Bektâş-ı Velî, kulların işledikleri günah için tövbe etmelerini, tövbe ettiklerinde Tanrı'nın onları bağışlayacağını belirtir. Zira Tanrı, rahmandır yani affedicidir, günahları örtücüdür.

Çü bir kez 'özr idüp tevbe kılasız
Bagışlaram anı şeksüz bilesiz

Zirâ ben 'afv idici pâdişâham
Günâhlu 'asîye puşt u penâham
(AG, Makâlat, s.312/b.645, 646)

Özetle, Hacı Bektâş-ı Velî, insan ne kadar günah işlemiş olursa olsun, temiz bir niyetle Tanrı'ya tövbe ettiğinde, bütün günahlarının affedileceğini belirtir.

Yunus Emre'de Tövbe Etmek

Yunus, insanların yarın kıyamet gününde sıkıntı çekmemeleri için, günahlarını göz önüne getirip pişman olmalarını öğütler.

Tartalum günâhumuz arturalum âhumuz
İdelüm hisâbumuz hisâb olmamagiçün
(MT, YED, ş.251/b.2)

XIV. YÜZYIL

Âşık Paşa'da Tövbe Etmek

Âşık Paşa, kendi eksiğini, hatasını bilmenin çok güzel bir şey oduğunu, zirâ eksiksiz, hatasız kul olamayacağını belirtir.

Hoş durur eksükligin bilse kişi
Nite olmaz mahlûkun eksük işi
(KY, APG, I/1, s.193/b.5)

Kişi, hata yaptığını anlayıp bir mürşide teslim olursa Allah da onu affedip, bu dünyadan günahsız olarak çıkarır.

Bildiler kim hoş degül terk itdiler
Tevbe kılup mürşid elin tutdılar

Pâdişâh hem yarlıgadı bunları
Dünyadan bunlar dahı çıkdı arı
(KY, APG, I/1, s.337/b.1, 2)

Âşık Paşa, can hastalığına ilacın tövbe olduğunu belirtir. Bu nedenle kişi tövbeye önem vermelidir. Kimin canı hastalıktan kurtulmak isterse o kişi aynı hatayı

bir daha yapmamak kaydıyla tövbe etmelidir. Çünkü can, tövbe ilacını içtiği zaman Tanrı da o kişinin üzerine rahmetini yağdırır. İşte bu nedenle kişi işlemiş olduğu hatalara samimiyetle tövbe etmelidir.

Tevbedür cân rencine şerbet bilün
İy yarânlar tevbeye ragbet kılun

Her kim ister cânı rencden kurtıla
Ol gerek gerçekleyin tevbe kıla

Çünki cân bu tevbeden şerbet içer
Hak anun üzeresine rahmet saçar
(KY, APG, I/2, s.621/b.9, 10, 11)

Âşık Paşa, Hak yola girenler için asıl ibâdetin tövbe olduğunu, tövbenin insana neşe verdiğini ve insanın tenini cehennem ateşinden koruduğunu belirtir.

Ol ta'at tevbe-durur yol ehline
İşid imdi tevbe ne'ymiş ehli ne

Tevbe şoldur kim kılanlar şâd olur
Tamu odından teni âzâd olur
(KY, APG, II/2, s.823/b.8, 9)

Âşık Paşa, Tanrı'nın tövbeyi kullarını iyiliklere kavuşturabilmek ve onlara rahmetiyle lütuflarda bulunmak için bir vasıta kıldığını, görünür bir bahane yarattığını belirtir. Tanrı kullarının günah işleyeceğini bildiği için onları affedebilmek adına tövbeyi görünür bir bahane kılmış ve onları tövbe ile affetmiştir.

Tevbeyi hem bir bahâne eyledi
Kim ki kıldı rahmetiyle toyladı
(KY, APG, II/1, s.487/b.1)

Kısaca Âşık Paşa, insanın Tanrı'nın lütûf ve ihsanlarına ulaşabilmesi için işlediği günahlardan pişmanlık duyup, temiz bir kalple tövbe etmesi gerektiğini belirtir.

XV. YÜZYIL

Eşrefoğlu Rûmi'de Tövbe Etmek

Eşrefoğlu Rûmî, nefislerine uyan insanlara seslenir. Onların Tanrı'dan utanmalarını ve işledikleri günahlarına tövbe etmeleri gerektiğini belirtir.

Ey hevasına tapan
Tevbeye gel tevbeye
Hakk'a Hak'tan utan
Tevbeye gel tevbeye

(ERD, s.78/d.1)

Eşrefoğlu Rûmî, insanlardan nefislerine uymamalarını ve dünyaya da gönül vermemelerini, işledikleri günahlardan dolayı da utanıp tövbe etmelerini öğütler.

Nice nefse uyan
Nice dünya koğasın
Vakt ola utanasın
Tevbeye gel tevbeye

(ERD, s.78/d.2)

Eşrefoğlu Rûmî, sadece zâhire önem verip bedenini besleyen, ruhunu olgunlaştırmayan insanların yanlış yaptığını, bu nedenle de tövbe etmeleri gerektiğini öğütler.

Sen teni sandın seni
Bilmedin senden teni
Odlara yaktın canı
Tevbeye gel tevbeye

(ERD, s.79/d.4)

Ömrün kalıcı olmadığını belirten Eşrefoğlu Rûmî, son pişmanlığın da fayda vermeyeceğini bu nedenle de insanın derhal tövbe etmesi gerektiğini belirtir.

Göçer bu dünya kalmaz
Ömür pâyidar olmaz
Son pişman assı kılmaz
Tevbeye gel tevbeye

(ERD, s.80/d.9)

Eşrefoğlu Rûmî, insanlara, dünyaya gönül vermemelerini, nefsin isteklerine boyun eğmemelerini, yalnızca Tanrı'ya kul olmalarını ve bir an önce de tövbe etmelerini öğütler.

Verme dünyaya gönül
Nefsi ko Hakk'a ol kul
Tab ziyanı assı san
Tevbeye gel tevbeye

(ERD, s.95/d.4)

Özetle Eşrefoğlu Rûmî, insanların dünyaya önem vermemelerini, nefsin isteklerine de boyun eğmeyip işlemiş oldukları günahlar için Tanrı'ya tövbe etmelerini öğütler.

7.1.1.6.6. Cennet - Cehennem

Cennet ve cehennem, semâvi dinlere göre insanların bu dünyadaki yaşamlarına göre gidecekleri ve daimi olarak kalacakları yerdir. İnsanın bu dünyada sevapları günahlarından fazla ise cennete, günahları daha fazlaysa cehenneme gidecektir. Cennet ve cehennem kavramları özellikle Yunus Emre divanında yer almıştır.

XIII. YÜZYIL

Yunus Emre'de Cennet - Cehennem

Yunus, cenneti seven ve ona göre davranan kişilerin gerçek âşık olamayacaklarını, cennetin de Tanrı'nın cemâlini görmek isteyenleri tutsak alan bir yer olduğunu belirtir.

'Âşık mı diyem ben ana Tanrı'nun uçmagın seve
Uçmak dahı tuzagımış mü'min canların tutmaya
(MT, YED, ş.1/b.4)

Yunus insanların bu dünyadan sonra gitmek için çok heveslendikleri cennete gitmenin tek yolunun insanların gönüllerini kırmamak olduğunu belirtir.

Uçmak uçmak didügün kullarun yiltedügün
Uçmagun ser-mâyesi bir gönül itmek gerek
(MT, YED, ş.141/b.4)

Tûbâ, kökü cennette yaprakları da bu dünyada olduğuna inanılan bir ağaçtır. İslâmi inanışa göre, cennete giden insanlar, tûbâ ağacının dallarında gölgeleneceklerdir. Yunus da Kevser suyundan içmek ve tûbâ ağacının altında dinlenmek isteyen insanların, nefislerini düşman bilmeleri ve ölmeden önce mânen ölmeleri gerektiğini belirtir.

Kevser havzına talanlar ölmezdin öndin ölenler
Nefsini düşmân bilenler konar Tûbâ dallarına
(MT, YED, ş.345/b.6)

Yunus, bu dünyada işleri kötülük yapmak olanların zebaniler tarafından çekilip cehenneme atılacağını, o ateşin içinde onların yanıp feryat edeceklerini belirtir.

Zebânîler çeke tuta götüre Tamu'ya ata
Deri yana sünük düte dün-gün işi efgân ola
(MT, YED, ş.9/b.3)

Yunus, Tanrı'nın emirlerini tutmayan günahkârların cehennem zebanilerinin başı olan Mâlik tarafından cehenneme atılacağını belirtir.

Mâlik çağıra Tamûya çek anı meydâna getür
Tanrı buyrugın tutmayan anda bişe biryân ola
(MT, YED, ş.9/b.4)

Yunus, erenlere eziyet eden ve onlara sıkıntı çıkaranların kıyamet gününde cehennem ateşinde yanacaklarını belirtir.

Diken olma gül ol eren yolında
Diken olurısan oda yanasın
(MT, YED, ş.279/b.6)

Yunus, günahları sevaplarından fazla olanların zebaniler tarafından tutulacaklarını ve cehenneme atılacaklarını bildirir.

Günâhlarun tartalar andan sırâta itleler
Zebânîler dutalar figânlar ola katı
(MT, YED, ş.385/b.6)

Özetle Yunus Emre, bu dünyada insanlara kötülük yapanların cehenneme gideceklerini, iyilik yapanlarınsa cennete gideceklerini ve burada ebediyen kalacaklarını belirtir. Ayrıca Yunus Emre, cennetin gerçek âşıklar için Tanrı'ya ulaşma yolunda bir tuzak olduğunu belirtir.

XV. YÜZYIL

İbrahim Tennûrî'de Cennet - Cehennem

İbrahim Tennûrî, Tanrı'ya iman noktasında insanın gönlünden şüpheyi gidermediği müddetçe cennete giremeyeceğini belirtir. İnsan, Tanrı'ya kayıtsız, şartsız inanır ve O'na iman ederse ebedî olarak cennette kalacaktır.

Yuyalar çünki gönülden gümânı
Kalalar cennet içre câvidânî
(T, GM, s.39/b.896)

İnsanın gönlünden Tanrı'ya iman noktasında şüpheler gitmezse insan doğrudan cehenneme gidecektir.

Olardan çün arınmadı gümânlar
Kapaklana cehennem kala anlar
(T, GM, s.39/b.898)

İbrahim Tennûrî, küfre düşüp dinden dönenlerin bağışlanmayacaklarını, ahirette cehennemde daima kalacaklarını ve cehennem ateşinde yanacaklarını belirtir.

Şunun kim işi küfr-idi dîni yok
O yandugınca ola tutrugı çok

Pes anun nûra irişmeye hâli
Ödenmeye o yüklerin vebâli

Cehennemde mü'ebbed kala anlar
Oda yanduruban cân u bedenler
(T, GM, s.115/b.2812-2813-2814)

Özetle İbrahim Tennûrî, insanın Tanrı'ya iman noktasında herhangi bir şüpheye düşmemesini, bu dünya hayatındaki serüveninde de iyi bir insan olup sonuçta cennete gitmesini öğütler.

İncelemiş olduğumuz diğer şairlerde cennet-cehennem konusuna değinilmediğinden burada örnek verilememiştir.

7.1.2. Tasavvuf

Tasavvufî kavramlar incelemiş olduğumuz XIII. ve XV. yüzyıllar arası halk şiirinde bir hayli yaygındır. Özellikle şairlerin, içinde bulunulan devrin aynası olması nedeniyle dönemin özelliklerine bu dönem şairlerinin bazılarının eserlerinde rastlarız. Dönem özelliklerini verirken de değindiğimiz gibi, XIII. yüzyılda halkın içinde bulunduğu durum hiç de iç açıcı değildi. Moğol baskısı ve zulmü halkı canından bezdirmiş, farklı arayışlara yöneltmişti. İşte bu dönemde Orta Asya'dan gelen Yesevî dervişleri halkı ortak bir payda olan dinde buluşturdular. Ancak onlar dinsel kuralları bilindik uygulamalar yerine farklı bir bakış açısıyla halka aktardılar ve Moğol zulmünden bıkmış halkı etrafında topladılar. Bu çerçevede edebiyata da hâkim olmaya başladılar.

7.1.2.1. Vahdet-i Vücûd - Tevhid: Vahdet-i vücud, Allah'tan başka varlık olmadığının idrak ve şuuruna sahip olmak olarak tanımlanırken, Tevhid ise, Allah'ın zatını, aklen tasavvur edilen ve zihnen tahayyül edilen her şeyden tecrit etmek olarak tanımlanmaktadır (Uludağ, 2001: 364).

XIII. YÜZYIL

Yunus Emre'de Vahdet-i Vücûd - Tevhid

Yunus Emre tasavvufî kavramların en önemlilerinden olan vahdet-i vücut ve tevhid hususlarına divanında yer vermiştir.

Yunus, Tanrı olmadan, O'nun adını anmadan hiçbir şeyi yapamayacağını, hiçbir şeyi yapmaya gücünün yetmeyeceğini belirtir.

Sensüz yola girürisem çârem yok adım atmaga
Gevdemde kuvvetüm sensin başum götürüp gitmege
(MT, YED, ş.1/b.1)

Yunus Emre, konuşurken, yürürken, otururken her zaman her an Tanrı ile bir olduğunu belirtir.

Yürürisem önümdesin söylerisem dilümdesin
Otururşam yanumdasın ayrukda ne bâzârum var
(MT, YED, ş.43/b.2)

Elest bezmine telmihte bulunan Yunus, daha bu divan toplanmadan önce kendisinin Tanrı ile bir olduğunu vurgular.

Kalû Belâ söylenmedin tertîb düzen eylenmedin
Hak'dan ayru degülidüm ol ulu dîvândayıdum
(MT, YED, ş.168/b.3)

Yunus kendisinin yerini soranlara, zerrece miktarda bile olsa Tanrı'dan ayrı olmadığını, her anının onunla bir olduğunu belirtiyor.

Sor turduğum yiri bana gelürsen gösterem sana
Bir zerrece Hak'dan ayru gözüm nesne görmez benüm
(MT, YED, ş.175/b.5)

Henüz felekler yaratılmadan Azrail bile Tanrı'ya yakınlık kazanmadan önce kendisinin Tanrı ile bir olduğunu belirten Yunus, burada bezm-i eleste telmihte bulunur.

Çarh-ı felek yogıdı cânlarumuz var iken
Biz ol vaktin dost idük 'Azrâîl agyâr iken
(MT, YED, ş.243/b.1)

Yunus, Tanrı'dan kendisindeki benliği kaldırmasını ve içini sadece kendi sevgisiyle doldurmasını ister. Bu sayede Yunus ölmeden önce ölecek, tasavvufî yaşayıştaki amacına ulaşacaktır.

Al gider benden benligi toldur içüme senligi
Bundayiken öldür beni varup anda ölmeyeyin
(MT, YED, ş.269/b.3)

Yunus Emre, Tanrı'nın rızasına nâil olmak isteyenlerin benliklerini öldürüp ikilikten vazgeçmeleri ve bu makamdan da ayrılmamalarını önermiştir.

İkiligi terk itgil birlik makâmın tutgıl
Cânlar cânın bulasın iş bu dirlik içinde
(MT, YED, ş.303/b.3)

Yunus, nereye baksa ve ne yöne dönse hep Tanrı'yı gördüğünü, Tanrı ile bir olduğunu belirtir.

Her kancaru bakarısam oldur gözüme görinen
Önüm ardum sagum-solum küncile göz ü kaş oldı
(MT, YED, ş.354/b.5)

Özetle, Yunus bu dünya hayatının her anında Tanrı ile beraber olduğunu, bir an bile ondan ayrılmadığını, aslında kendisinin yaratılış olarak da Tanrı'nın bir parçası olduğunu belirtir.

XIV. YÜZYIL

Âşık Paşa'da Vahdet-i Vücûd - Tevhid

Âşık Paşa, insanın ne isterse kendisinde bulacağını, kendisinden başka bir yerde istediklerini bulamayacağını belirtiyor. Çünkü insan Tanrı ile birdir. Bu sırrı çözen Hallac-ı Mansur gibileri halk tarafından yanlış anlaşılmış ve dinsizlikle suçlanarak öldürülmüşlerdir. Bu nedenle bu sırrı herkes anlayamaz.

Kendizûnde bula ne ister-ise
Kendünden taşra degül ne varısa

(KY, APG, II/2, s.737/b.8)

Âşık Paşa, insanın amacının kendi içerisinde yolculuğa çıkmak ve sonuçta da yine kendisine ulaşmak olduğunu, çünkü her şeyin insanın içinde olduğunu belirtiyor.

Kendûzinde kendû bıldı maksudın
Kendû gözgüsinde gördi ma'budın

(KY, APG, II/1, s.245/b.9)

Tanrı bu âlemi yoktan var etmiştir. Tanrı bu âlemi yaratarak kendi ilmini de insanlara göstermiştir.

Yog-iken bu 'âlemi var eyledi
Gizlû 'ilmün açdı izhâr eyledi

(KY, APG, II/1, s.21/b.9)

Âşık Paşa, insanın aslının Tanrı'dan geldiğini ve yine Tanrı'ya gideceğini belirtiyor.

Aslı Hak'dandı yine irdi Hak'a
Hakk-ıla oldı bile buldı beka

(KY, APG, II/1, s.461/b.11)

Kısaca Âşık Paşa, insanın Tanrı'nın bir parçası olduğunu ve bir an bile ondan ayrı duramayacağını belirtir.

Seyyid Nesîmî'de Vahdet-i Vücûd - Tevhid

İnsanın aslında Tanrı'nın özü olduğunu belirten Nesîmî, dolayısıyla otuz iki farz olarak bilinen emirlerin de aslında insanda gizli olduğunu belirtir. Bütün âlemin Tanrı'nın özünden geldiğini belirten Nesîmî, eşref-i mahlûkat olarak da bilinen, en şerefli yaratılmış olan insanın da bu âlemin güneşi olduğunu dile getirir.

Hak Te'âlâ Âdem oğlu özüdür
Otuz iki Hak kelâmı sözüdür
Cümle âlem bil ki Allah özüdür
Âdem ol cândır ki güneş yüzüdür

(ND, s.391, d. 41)

Nesîmî, Tanrı ile bir olduğunu, aslında her şeyin kendinde gizli olduğunu, bu sırra da herkesin vâkıf olamayacağını ve kendi erdiği bu sırra da sâdık olacağını belirtir.

Bulmuşum Hakkı ene'l-hak söylerim
Hak benim Hak bendedir Hak söylerim
Gör bu esrârı ne muglak söylerim
Sâdıkım kavlimde sadak söylerim

(ND, s.417, d. 203)

Özetle Nesîmî, insanın Tanrı'nın bir parçası olduğunu, bu nedenle de insanın neye ihtiyacı varsa hepsinin kendisinde mevcut olduğunu belirtir.

XV. YÜZYIL

Kaygusuz Abdal'da Vahdet-i Vücûd - Tevhid

Kaygusuz, bütün gönüllerin tevhit için birlik olması gerektiğini belirtir. İnsan bu sayede benliği terk ederek yokluğa ulaşacaktır.

Cümle dil bir oldı dirlik söyledi
Yoklugı terk itdi varlık söyledi

(AG, Saraynâme, s.165/b.1262)

Kaygusuz, yaratılan her şeyin Tanrı'nın varlığına delil olduğunu belirtir, Tanrı'dan başka hiçbir şeyin mevcut olmadığını bildirir.

Cümle varlık birlige oldı tanık
Birden artuk arada hiç gayri yok

(AG, Saraynâme, s.165/b.1264)

Kaygusuz, insanların tevhide kulak vermeleri ve etrafından ibret almaları gerektiğini belirtir ve kendilerinden gafleti gidermelerini önerir.

Gel iy tâlib kulak ur bu tevhide
Tâ ki gaflet pası cânından gide

(AG, Saraynâme, s.165/b.1267)

İnsan bütün varlığı ile Tanrı ile bir olmaya çalışmalı, tevhide yapışmalıdır.

Uyanasun cân gibi tevhîd ile
Birlige bite cânun ma'bud ile

(AG, Saraynâme, s.165/b.1268)

Kaygusuz, insanın sıkıntı içinde kalmaması için sürekli Tanrı ile bir olmasını, tevhitten ayrı kalmamasını önerir.

Kalmaya kendü halinde müşkîlün
Tevhid ile menzile ire yolun

(AG, Saraynâme, s.165/b.1270)

Kaygusuz Abdal, tevhidi bilen ve Tanrı ile bir olan kişinin, bu dünya halkına sultan olacağını belirtir.

Tevhidi her kim bildi cân olur
Bu sarâyun halkuna sultân olur

(AG, Saraynâme, s.210/b.1635)

Kaygusuz tevhid ehli olmayanların karanlık içinde olduklarını ve her nefeslerinde eziyet ve sıkıntı çektiklerini dile getirir.

Ehl-i tevhîd olmayan zulmetdedür
Her nefes bin cevrile mihnetdedür

(AG, Saraynâme, s.211/b.1638)

Tevhid ehli olanın mutlu olacağını belirten Kaygusuz Abdal, tevhid ehillerinin aynı zamanda her türlü bela ve kaygıdan da uzak olacaklarını belirtir.

Kim ki tevhîd ehli oldı şâd olur
Her belâ vü kaygudan azâd olur

(AG, Saraynâme, s.211/b.1639)

Tevhid ehli olanın içinde benlik davası kalmaz ve birlik şarabından içer.

Sen ü ben bu kal u kîl kalmaz giçer
Cümlesi birlik şarâbından içer

(AG, Saraynâme, s.211/b.1642)

Tevhid ile kişi benliğini öldürür ve Tanrı ile bir olur.
Birlik içinde kamusı mahv olur
Sen u ben dimek arada mahv olur
(AG, Saraynâme, s.211/b.1644)

Tevhid ehli olanlar baştanbaşa nur içinde olurlar, içlerinden benlik davasını çıkararak Tanrı ile bir olurlar.

Bir nûr olur cümle varlık ser-be-ser
İkilig u perde aradan gider
(AG, Saraynâme, s.211/b.1645)

Kısaca Kaygusuz Abdal, insanın tevhid sayesinde içindeki benliği öldürebileceğini, sonuç olarak da her anının Tanrı ile bir olacağını belirtir.

7.1.2.2. Kesret-Vahdet

Sözcük anlamları çokluk-birlik demek olan kesret-vahdet sözcüklerini tasavvufî olarak şöyle tanımlarız. Bir olan Hakk'ın isim ve sıfatlarıyla tecelli edip çokluk halinde görünmesi kesret, bu çokluğun hakiki bir varlığı olmadığını kavrayıp var olarak yalnızca Hakk'ı görmeye ise vahdet denir (Uludağ, 2001: 210).

XIII. YÜZYIL

Yunus Emre'de Kesret-Vahdet

İnsan ya bu dünyayı sevip Tanrı ile bir olmayı unutmalı, ya da bu dünyanın sevgisinden geçip sadece Tanrı ile vuslatı düşünmelidir. Çünkü bir gönülde iki sevda olmaz.

Yâ sevgil dünyâ dutgıl yâ gelgil yol iletgil
İki da'vî bir ma'nî bu yolda sıgmaz dirler
(MT, YED, ş.39/b.3)

İnsan bütün yaratılmışlardan elini eteğini çekip, doğrudan Hakka yönelmelidir. Çünkü fâni olan her şey Tanrı ile birliğe engel olmak için yaratılmış engellerdir.

Geç mahlûk tâ'tından göz ırma dost katından
Aldanma fânî nakşa fânî nakşı niderler
(MT, YED, ş.39/b.4)

Yunus, Tanrı ile bir olmak isteyen kişinin cehennemden korkmaması, hurilere de aldanmaması gerektiğini belirtir. İnsanın tek amacı Tanrı'nın didarını görmek olmalıdır.

Korkmaya tamu'sından ummaya Hûrîsinden
Dâim anun maksûdı Hakk'un dîdârı gerek
(MT, YED, ş.142/b.5)

Yunus Emre, insanın Tanrı'ya vuslata yol bulduysa bu dünya ile işinin olmaması gerektiğini, süse ve nakışa önem vermemesi gerektiğini belirtir. Çünkü bu süs ve nakış vahdete ulaşmaya engeldir.

Ger uluya irdünise sûret nakşı nendür senün
Mâ'nîye yol buldunısa iş bu dünyâ nendür senün
(MT, YED, ş.148/b.1)

Yunus, Tanrı ile bir olup vahdete ermek ister. Vahdete eren insan için damla da deniz de birdir.

Birligile bir olam birlik benümle bir ola
Geh dönem deryâ olam katre olam 'ummân olam
(MT, YED, ş.201/b.13)

Vahdet yolunda kendi benliğinden geçen kişinin canını ortaya koyacağını belirten Yunus Emre, bu uğurda canını ortaya koyanın sorgusuz ve sualsiz cennete girmesi gerektiğini belirtir.

Kendüligin terkin ura senün yolunda cân vire
Sorısuz uçmaga gire sen sultâna iren kişi
(MT, YED, ş.372/b.3)

Özetle Yunus Emre, bu dünyadaki her şeyin, başta dünya olmak üzere vahdete ulaşmaya engel olacak tuzaklar olduğunu belirtir. İnsan bu tuzaklara aldanmamalı, kesrete düşmeyerek vahdete ermelidir.

XV. YÜZYIL

Kaygusuz Abdal'da Kesret-Vahdet

Kaygusuz Abdal, vahdet ile kesretin aslında tek bir vücut gibi olduğunu, bunlara da ayrı isim verilmesinin bir vücuda iki ad vermek gibi olacağını belirtir. Burada Kaygusuz aslında evrendeki her şeyin Tanrı'nın parçası olduğunu dile getirir.

Ne dimekdür vahdet ü kesret dimek
Bir vücûda iki dürlü ad dimek (Aktaran Güzel, 1981: 276)
(Birinci Mesnevî, Marburg Nüshası, v.102b.)

Kaygusuz vahdete erdiğini, dolayısıyla da kesretin ortadan kalktığını belirtir ve bu duruma şükretmek gerektiğini dile getirir.

Be-küllî vahdet oldı gitdi kesret
Özi kıldı özine şükr ü minnet (Aktaran Güzel, 1981: 276)
(İkinci Mesnevî, Marburg Nüshası, v.109b.)

Kısaca Kaygusuz Abdal, aslında vahdet ve kesretin iki ayrı kavram olmadıklarını, çünkü evrendeki her şeyin Tanrı'nın bir parçası olduğunu belirtir.

7.1.2.3. Aşk

Aşk, insanı hayâta bağlayan en önemli duygulardan biridir. Tasavvufî inanışa göre iki tür aşk vardır. Birisi mecâzi, ikincisi hakîki aşktır. Mecâzi aşk, insanın karşı cinse karşı duyduğu aşk iken, hakîki aşk ise insanın Tanrı'ya olan aşkıdır. Hakîki aşk geçici değil daimîdir. Bu nedenle de insan için önemli olan hakîki aşktır.

XIII. YÜZYIL

Hacı Bektâş-ı Velî'de Aşk

Hacı Bektâş-ı Velî, aşkın Tanrı'nın bir nuru olduğunu belirtir. Aşksız olan her şeyin ise gereksiz, faydasız olduğunu dile getirir.

Bu 'ışk didükleri partâv-ı Hakk'dur
Pes andan artugı bellü nâ-Hakk'dur
(AG, Makâlat, s.323/b. 941)

Cana hareket veren duygunun aşk olduğunu belirten Hacı Bektâş-ı Velî, bu nedenle canın aslında aşkın bir nevî yorumu olduğunu savunur.

Anun' çün cân durur bu 'ışka te'vil
Zîrâ 'ışkdur câna harekat viren bil
(AG, Makâlat, s.323/b. 943)

Bütün her şey aşk sayesinde ayakta kalmaktadır. Bu nedenle her işin içinde aşk vardır.

Kamu 'ışkdan durur bu cümle cünbiş
Anun'çün 'ışk öninde bitdi her iş
(AG, Makâlat, s.323/b. 944)

Bütün işlerin aşk sayesinde gelişeceğini ve güzelleşeceğini belirten Hacı Bektâş-ı Velî, gönüllerin de aşk sayesinde temizleneceğini savunur.

Kamu iş ‘ışk ile varur ilerü
Gönüller ‘ışkıla olur hem aru
(AG, Makâlat, s.323/b. 945)

Özetle Hacı Bektâş-ı Velî, aşkın Tanrı’nın bir nuru olduğunu, her şeyin aşk sayesinde ayakta durduğunu belirtir.

Yunus Emre’de Aşk

Yunus Emre divanında gerek beyit bütünlüğü içerisinde, gerekse bir şiirinin tamamını aşk konusunda yazarak ayrıntılı bir şekilde bu konu üzerinde durmuş, insan için önemli olanın hakîki aşk olduğunu belirtmiştir.

İnsan aşkın ne olduğunu bilir ve ona lâyıkıyla gönül verirse, aşk uğrunda sadece malını değil canını da çekinmeden ortaya koyar.

‘Işk didügün bilürisen ‘ışka gönül virürisen
‘Işk yolına mâl ne olur cân dahı muhâl olmaya
(MT, YED, ş.5/b.2)

Yunus, bütün hırslarını ve isteklerini bir yana bırakarak bunlardan geçen ve Tanrı aşkının şarabını tadan kişinin kâh sarhoş, kâh kendinden geçmiş olacağını belirtir.

Her da’vîden geçen kişi Hak’dan yana uçan kişi
‘Işk şarâbın içen kişi geh esrük geh mestân ola
(MT, YED, ş.4/b.5)

Aşkın gizli bir hazine olduğuna değinen Yunus Emre, âşıkların halini de sadece âşık olanların anlayabileceğini savunur.

‘Âşıklarun hâlini ‘âşık olanlar bilür
‘Işk bir gizlü haznedür gizlü gerekdür esrâr
(MT, YED, ş.26/b.7)

Yunus, Tanrı aşkıyla sarhoş oldup da nefsin isteklerinden geçip, Tanrı’nın emrettiği yola girmeyenlerin gerçek âşık olamayacağını dile getirir.

‘Işk kadehinden içüp nefs dileginden geçüp
Hak yolına er gibi turmayan ‘âşık mıdur
(MT, YED, ş.36/b.2)

Yunus Emre, her vücudun özünün aşk olduğunu, dolayısıyla da herkesin içinde bu –Tanrı- aşkın yer aldığını belirtir.

Hakîkat her vücûdun cânı ‘ışkdur
Ne cân kim cân içinde cânı ‘ışkdur
(MT, YED, ş.90, b.1)

Hallac-ı Mansur, tasavvuf yolunda en üst mertebeye çıkmış, Tanrı ile bir olmuş ve “Ben Allah’ım” manâsına gelen Ene’l-Hak sözünü söylemiştir. Bu sözün zâhiri anlamından ötürü de yobazlarca öldürülmüştür. Cüneyd-i Bağdadî de, ünlü mutasavvıflardandır, ancak o Hallac-ı Mansur gibi fenâfillahta sarhoşluktan değil ayıklıktan yanadır. O, her şeyin herkese söylenmeyeceğini savunur. İşte Yunus Emre, bu iki mutasavvıfa telmihte bulunur. Aşk, Mansur’un dilinde Ene’l-Hak olmuştur. Cüneyd-i Bağdadî de ise aşk, irfan olmuştur.

Ene’l-Hak çagırur Mansûr dilinden
Cüneyd’de cübbe vü ‘irfân-ı ‘ışkdur
(MT, YED, ş.90/b.8)

Yunus Emre, aşkın türlü türlü halleri olduğunu, kimi zaman ağlattığını, kimi zaman da güldürdüğünü belirtir.

Bu ‘ışkun dürlü dürlü rengi çokdur
Kimi giryân kimi handân-ı ‘ışkdur
(MT, YED, ş.90/ b.9)

Yunus, insanın Tanrı aşkıyla benliğinden sıyrılmasını ve aşk denizine dalmasını önerir.

Vücûdun cübbesin ‘ışkıla çâk it
Tala gör ana kim ‘ummân-ı ‘ışkdur
(MT, YED, ş.90/b.12)

Yunus kendisinin aşksız yaşayamayacağını, içinde aşk olduğu müddetçe de ölmeyeceğini, aşkın hayâtının özü olduğunu belirtir.

Ben ‘ışksuzın olımazam ‘ışk olıcak ben ölmezem
‘Işkdur hay’atum hâsılı ‘ışkdan gayrısın bilmezem
(MT, YED, ş.192/b.5)

Gönül, aşk yüzünden hayran olup şaşakalır, ciğer de aşkın ateşiyle yanar, âdeta kebap olur.

Gönül hayrân olupdur ‘ışk elinden
Ciger biryân olupdur ‘ışk elinden
(MT, YED, ş.245/b.1)

Pek çok insan aşk yüzünden tahtını, tacını, malını, mülkünü, kısacası her şeyini terk etmiş, dünyadan elini eteğini çekmiştir.

Niçeler tâc u tahtı mâl u mülki
Koyup ‘uryân olupdur ‘ışk elinden
(MT, YED, ş.245/b.2)

Yunus Emre Hârut ile Mârut kıssasına telmihte bulunmuş, Hârut ve Mârut’un Zühre’ye olan aşklarından dolayı makamlarını Zühre’ye kaptırdıklarını belirtmiştir. Bu kıssa melekler bahsinde Hârut ile Mârut başlığı altında ayrıntılı olarak anlatıldığından burada yeniden girilmemiştir.

Gör Hârût-Mârût neyidi Hazret’de ferişteyidi
Nasîbin ‘ışka aldurup makâmın zühreye vire
(MT, YED, ş.307/b.3)

Yunus Emre, Hârut ve Mârut’un yeryüzüne Tanrı’ya olan aşklarını ispat için indiklerini, ancak Zühre’yi görünce de Tanrı’yı unuttuklarını belirtir.

Gökdeki Hârût-Mârût ‘ışk içün indi yire
Zühre yüzin göricek unıtdı Rahmân’ını
(MT, YED, ş.398/b.6)

İbrahim Peygamber, kendisine inanmayan Nemrud tarafından ateşe atılmış, ancak bu ateş Tanrı’nın emriyle bir gül bahçesine dönüşmüştür. Bu olaya telmihte bulunan Yunus Emre, Tanrı aşkının İbrahim Peygamberin içine atıldığı ateşi gül bahçesine döndürdüğünü belirtir.

İbrâhîm’e Nemrûd odın ‘ışkdur gülistân eyleyen
‘Işkdan çün irdi bir nazar gül-zâr oldı nâr olmadı
(MT, YED, ş.386/b.6)

Süleyman Peygamber ile Belkıs’a telmihte bulunan Yunus Emre, onların da aşka düştüklerini, ancak bu aşklarının dermanını bulamadıklarını belirtir.

Belkîs’ıla Süleymân ‘ışka düşdi bir zamân
İsteyüp bulmadılar bu derdün dermânını
(MT, YED, ş.398, b.5)

Yunus Emre, kendisine aşk uğrayanların yani âşık olanların bu aşkı lüzumsuz görmemelerini öğütler. Aşktır ki sultanın sultanlığını başından götürür, her şeyini terk ettirir. Öyle ki Ferhad aşkı uğruna dağları delmiş, Hüsrev ise canını Tanrı'ya vermiştir.

Güzâf görmen siz 'ışkı kime uğradayısa
Sultânı iltür başdan yitürür hânmânını

Ferhâd bu 'ışk yolında başın külünge tutdı
Hüsrev Şîrîn derdinden dosta virdi cânını
(MT, YED, ş.398/b.7-8)

Leyla ile Mecnun'un aşklarının halka acayip geldiğini belirten Yunus, Şeyh Sa'nâ olarak bilinen Abdürrezzak'ın da aşk için imânını terk ettiğini belirtir. Şeyh Sa'na kıssası şöyledir. Evliya'nın baştacı olan Abdülkadir-i Geylani, bir gün, görmüş olduğu bir rüyadan ötürü, "Benim ayaklarım âlimlerin ve evliyaların omzundadır", der. Bütün âlimler ve eyliyalar bunu kabul etmişken Abdürrezzak, bunu kabul etmez ve kibrine yenik düşer. Bunun üzerine de Abdülkadir-i Geylâni, "Git senin omuzlarında domuzlar yürüsün" şeklinde bir duada bulunur. Bir süre sonra Abdürrezzak'ın yaşadığı yere, yaşlı bir Hristiyan adamla güzel bir kızı taşınır. Abdürrezzak, kızı görünce hemen âşık olur ve onunla tanışır, ona olan aşkından bahseder. Kız da Abdürrezzak'dan öncelikle şarap içmesini ister ve bu isteği hemen yerine gelir. Ardından da dinlerinin farklı olduğunu ve Abdürrezzak'ın da kendisi gibi Hristiyan olmasını ister. Abdürrezzak bu isteğini de kabul eder ve istavroz çıkarır. Kız, Abdürrezzak'dan son olarak babasının domuzlarını hergün çitlerin üzerinden omzuna alarak atlatmasını ve onları otlatmasını ister. Abdürrezzak, bunu da kabul eder. Her gün düzenli olarak, domuzları omzuna alıp çitlerden atlatır ve onları otlatır. Abdürrezzak'ın bu durumunu gören eski talebeleri hemen gidip durumu Abdülkadir-i Geylâni'ye anlatırlar. O da öğrencilere, gidip Abdürrezzak'ın yakınında zikre başlamalarını, Tanrı dilerse Abdürrezzak'ın da aralarına dönüp katılacağını belirtir. Müridler zikre başlayınca, Abdürrezzak'ın da kalp gözü açılır ve aralarına katılır. Onun bu durumunu gören Hristiyan karısı da Müslüman olur (Attar, Çev. Gölpınarlı, 2001: 97-127). İşte Yunus bu kıssaya telmihte bulunmuş, Abdürrezzak'ın aşk için dinini ve imanını terk ettiğini belirtmiştir.

Leylî'yle Mecnûn işi 'aceb gelür bu halka
Abdü'r-rezzâk terk itdi 'ışk içün îmânını
(MT, YED, ş.398/b.9)

Yunus Emre divânında yer alan 262., 269., 347., 381. şiirler hep aşk ile ilgilidir.

Özetle Yunus Emre, aşkın aslında kâinatın varoluş sebebi olduğunu belirtir. Her insan aşk yolunda mücadele etmeli, mecâzi aşktan ziyâde ilâhi aşka önem vermelidir.

XIV. YÜZYIL

Said Emre'de Aşk

Said Emre, Tanrı aşkına tutulduğundan beri aklını yitirdiğini, sarhoşlar misali kaldığını belirtir ve bu aşkı için yüz binlerce kez canını vermeye hazırdır.

Akl ü cân yavı kılduk sermest ü şeydâ olduk
Yüz bin can fedâ kıldık bizi bizden alana
(BTK, s.21, Ş.1/b.4)

Said Emre, ilahî aşkın sırrına ermeyenin ve hayâtını bu aşk içinde geçirmeyenin de ömrünün karanlıklar içinde geçtiğini belirtir.

Kim bu sırra irmedi kendözini dirmedi
Bu ışktan esrimedi ömri zalâm içinde
(BTK, s.22, Ş.3/b.3)

Saltanatıyla ünlenen ve rüzgâra dahi emir veren Süleyman Peygamberin bile artık bu dünyada olmadığını belirten Said Emre, Tanrı'nın ebedî olduğunu belirtir, ondan ayrılığın insan için bir sıkıntı olduğunu dile getirir.

Ebedsin senden ayruğı fenâdur
Kanı yil götüren taht-ı Süleyman
(BTK, s.22, Ş.6/b.5)

Kendisine bir yere yerleşmesi hususunda telkinlerde bulunanlara Said Emre, Tanrı aşkından dolayı bu hâlde olduğunu, gönlünün de Tanrı'da olduğunu belirtir.

Bana'ydurlar oturgıl bir yerde sebât urgıl
Sebâtum andan iste gönglümi bana virmez
(G.,YET, s.280, ş.1/b.2)

Said Emre, Tanrı aşkının deniz gibi gönlünü kapladığını, ne kadar Tanrı'yı düşünse de aklının onu hayâl edemeyeceğini belirtir.

Işk hod denüz misâli mevci kapar gönglümi
Yüzbin tefekkür etdüm endîşem ana irmez
(G., YET, s.280, ş.1/b.3)

Tek varlığının gönül olduğunu belirten Said Emre, onun da Tanrı'ya olan aşkıyla yağmalandığını, tek sıkıntısının Tanrı'nın cemâlini görmek olduğunu, ancak buna Tanrı tarafından izin verilmediğini belirtir.

Sermâyem göngül idi ışk erdi yağmaladı
Canımun derdi oldur görmeğe destur virmez
(G., YET, s.280, ş.1/b.4)

Said Emre, Tanrı aşkından dolayı çok sıkıntı çektiğini belirtir ve kime gideceğini düşünür ki yeniden Tanrı'ya yönünü döndürür.

Kime şikâyet edem kim koyup kime gidem
Yine ana varayın yüreğüm ayru durmaz
(G., YET, s.280, ş.1/b.5)

Aşktan nişan isteyenlere Said Emre en büyük nişan olarak insanı, din ve imanı elden bırakmayı gösterir. Gerçek âşık insan için iman da küfür de birdir. O, ne yaptığının farkında değildir.

Nice nişan vireler kangı yoldan soralar
Çün elden bırakdurur dîn ü îmânumuzı
(G., YET, s.281, ş.3/b.2)

Tanrı aşkının şarabıyla mest olduğunu belirten Said Emre, her şeyi terkettiğini belirtir.

Virdi birlikden şarâb kıldık dükkânı harâb
Cümlesini terkitdük assı ziyânumuzı
(G., YET, s.282, ş.3/b.4)

Said Emre, Tanrı'nın takdirine kimsenin karşı duramayacağını, bütün bilgin ve âlimlerin O'nun yolunda hayran olduğunu belirtir.

Senün işlerüne kimse kırılmaz
Âlimler cümlesi yolında hayran
(G., YET, s.282, ş.4/b.2)

Rüzgâra emir veren Hz.Süleyman bile yok olmuşken, Tanrı'nın tek ebedi olduğunu belirten Said Emre, O'ndan ayrılmanın da insana zarar getireceğini dile getirir.

Ebedsin senden ayruğı fenâdur
Kanı yil götüren taht-ı Süleyman
(G., YET, s.282, ş.4/b.4)

Aşk, insandan yokluk ister, bütün varlığı bıraktırır. İnsan varlığını bırakınca aşk o insanda ebedi olarak yerleşir ve hüküm sürer.

Işk yoklık kabûl ider varlığın koyup gider
Varlık mülkinden sonra ışk ebed ömür sürer
(G., YET, s.283, ş.5/b.5)

Said Emre, benliğini aşka verip, aşka kul olmadıktan ve Tanrı'nın da onun bu aşkını övmedikten sonra kendisinin bir işe yaramadığını belirtir.

Dirliğin ışka virüp kendü ışka kul olup
Hünkâr ışkın öğmedin bu Said neye yarar
(G., YET, s.283, ş.5/b.6)

Kısaca Said Emre, aşkın aklını başından aldığını, ne yaptığını bilmez hale getirdiğini belirtir. Âşık olan insanların durumları hep böyledir. Onların halinden de sadece âşık olanlar anlayabilir.

Âşık Paşa'da Aşk

Âşık Paşa, gerçek âşığın aşk yolunda canından bile vazgeçmesi gerektiğini belirtir. Âşık bu sayede amacına ulaşacak ve sonsuz rahmete kavuşacaktır.

'İy 'Aşık sen 'ışk yolınça gidegör
'Işk yolında cânunı terk idegör

Kim iresin maksuduna bî-gümân
Rahmete peyvest kavuşacaksın olasın câvidân
(KY, APG, I/1, s.161/b.6, 7)

Aşk öyle bir duygudur ki gerçek âşık olan kişinin uykusu ile uyanıklık halini bir eder. Çünkü gerçek âşık, uykusunda da aşk ateşiyle yanar.

Yâ uyur ya uykudan bidâr olur
İkisinde ‘ışk anunla yâr olur
(KY, APG, I/1, s.233/b. 3)

Âşık Paşa’ya göre aşk ateşi canın içindedir. Şayet bu ateş yanmasaydı can karanlık içinde kalır, bu karanlıktan kurtulamaz; bu nedenle de kurtuluşa eremezdi.

Yanmasaydı cânlar içre bu çerag
Zulmet içre bulmayaydı cân fîrâg
(KY, APG, I/2, s.593/b. 5)

Aşka yoldaş olmayan akıl ölüdür. Aşka yoldaş olmayan akıl, insanın nefsinden de aşağıdadır.

‘Işka yoldaş olmayan ‘akl ölüdür
Hikmet ü esrâr ana eş olmadı
(KY, APG, I/2, s.969/b. 9)

Abdürrezzak gibi bir şeyhin bile aşkı için dininden döndüğünü, istavroz çıkardığını ve domuz güttüğünü belirten Âşık Paşa, bu aşkının sonucunda da kendisine bir zarar gelmediğini, aksine bu aşkın faydasını gördüğünü belirtir. Abdürrezzakla ilgili kıssa, “Yunus Emre’de Aşk” başlığı altında verildiğinden burada yeniden verilmeyecektir.

Gerçi kim geydi pilun gütdi tonuz
Ne ziyân oldı ol Abdurrezzak’a
(KY, APG, I/1, s.235/b. 12)

Özetle Âşık Paşa, aşkın insan hayatında yerinin büyük olduğunu, aklın da ona yoldaş olması gerektiğini belirtir.

XV. YÜZYIL

Kaygusuz Abdal’da Aşk

Kaygusuz Abdal’ın eserlerinde aşk duygusu ilâhi aşk olarak yer almaktadır.

Kaygusuz Abdal, evrendeki her şeyde Tanrı’nın mevcut olduğunu, bunu inkâr edenin de hâin olduğunu belirtir.

Kamu eşya Hakka mevcûd değül mi
Hakka inkar iden merdûd değül mi
(AG, Dilgüşa, s.28/b.11)

Kaygusuz yaratılan bütün varlıkların, Tanrı'nın varlığının delili olduğunu, bütün halkın gönlünün de Tanrı'nın evi olduğunu belirtir.

Kamu varlık Hakkun bürhânı olmış
Kamu gönül Hakkun meskeni olmış
(AG, Dilgüşa, s.28/b.14)

İnsan ne yana baksa hep Tanrı'yı, Tanrı'dan bir delili görür. Tanrı'dan başka hiçbir şey yoktur, her şey Tanrı'da gizlidir.

Bakan her yana Sultânı görür pes
Dahı hiç gayri yok cânı görür pes
(AG, Dilgüşa, s.28/b.15)

Bu dünyada Tanrı'dan başka hiçbir şey görünmez, her yerde görünen Tanrı'dır.

Dahı hiç gayri görünmez cihanda
Hemân Hakk'dur görünen her mekânda
(AG, Dilgüşa, s.28/b.17)

İnsan, Tanrı'yı kendinden, kendi özünden ayrı görmemelidir.
Hakkı sen kendüzünden ayru görme
Özüni gayri Hakkı gayri görme
(AG, Dilgüşa, s.30/b.30)

İnsan cahillikle kendini Tanrı'dan ayırmamalı, Tanrı'dan başka yere gözünü çevirmemelidir.

Özüni cehlile Hakkdan ayurma
Hakka doğru bak ahî gözün ayurma
(AG, Dilgüşa, s.30/b.33)

İnsan Tanrı'yı kesinlikle unutmamalı, bir an bile aklından çıkarıp da hayâl âlemine dalmamalıdır. Aksi halde kişi kendine yazık eder.

Unutma Hakkı sen kalma hayâlde
Zi hayf eğer kalursan bu hayâlde
(AG, Dilgüşa, s.31/b.37)

Tanrı aşkının kendisini her şeyden alıkoyduğunu belirten Kaygusuz Abdal, kendisini Tanrı aşkının şaşkın bir hale düşürdüğünü belirtir.

Bu sevdâdur beni koyan yolumdan
Sergerdân eyleyen kendü hâlümden
(AG, Dilgüşa, s.36/b.85)

Kaygusuz Abdal, Tanrı ile vuslat isteyenlerin temizlik ve doğrulukla her türlü hırs ve istekten uzak olması gerektiğini belirtir. İnsan nefsin her türlü istek ve arzularından uzaklaşmalıdır ki Tanrı ile vuslata erebilsin.

Arzumân iden Hakk'la vuslata irmege
Sıdk u safâ ile cümle hayâlden güzar gerek
(AG, Dilgüşa, s.86/b.343)

Gönlünde Tanrı ile bir olmak isteyen kişinin, ahlâkıyla Tanrı'ya lâyık olacak işler yapması gerekir.

Gönül evinde Hakk'la bilişmek isteyen
Hulkı ne ise dirliği Hakk'a yarar gerek
(AG, Dilgüşa, s.86/b.344)

Görüldüğü gibi, Kaygusuz Abdal için aşk denilince akla beşerî aşktan ziyade ilâhi aşk gelir. Kaygusuz'a göre, Tanrı ile vuslata ermek isteyen kişinin, buna lâyık bir hayat sürmesi gerekmektedir.

Eşrefoğlu Rûmî

Eşrefoğlu Rûmî'de de aşk ilâhi aşk olarak geçer.

Eşrefoğlu Rûmî, nereye baksa Tanrı'yı görmeyi, daima Tanrı'dan haber vermeyi ve O'nun adını söyleyerek O'na ulaşmayı ister.

Kande baksam Dost'u görsem
Dâim Dost'tan haber versem
Dost Dost deyu Dost'a ersem
Gelip Dost'u soruşane
(ERD, s.82/d.2)

Eşrefoğlu Rûmî, Tanrı aşkı ile gözyaşını dökmeyi ve bütün dünya işlerini bırakıp sadece Tanrı'nın rızasını kazanmayı ister.

Döksem gözlerin yaşını
Artırsam bağrım başını
Bıraksam dünya işini
Azm etsem ol bînişâne
(ERD, s.82/d.3)

Eşrefoğlu Rûmî, nefsin çirkin huylarını bırakıp, ona hiç boyun eğmemeyi, Tanrı aşkı içerisinde Tanrı ile vuslata ermeyi ister.

Koşam nefsin çirkin huyun
Hiç vermesem nefse boyun
Aşk içinde erkân âyin
Budur Dost'a gidişene

(ERD, s.82/d.4)

Eşrefoğlu Rûmî, Tanrı'yı görmek isteyen kişilere Allah dostunu bularak onun hizmetine girmesini önerir.

Eşrefoğlu Rûmî söyler
İle şara haber eyler
Kim ki Dost'u görmek diler
Varsın Dost'a bilişene

(ERD, s.83/d.6)

Eşrefoğlu Rûmî, kendisine aşk derdinin gerekli olduğunu, dünya mal ve mülküyle işi olmadığını, Tanrı aşkından başka aşkla işi olmadığını belirtir.

Bana derdin gerek derdin
Niderem mâl ü ni'mâyı
Bana aşkın gerek aşkın
Gerekmez özge gavgayı

(ERD, s.97/d.1)

Kendisine sadece Tanrı aşkının gerekli olduğunu belirten Eşrefoğlu Rûmî, dünya ve âhiretle de işi olmadığını, tek derdinin Tanrı aşkı olduğunu, bu nedenle de her şeyden vazgeçtiğini belirtir.

Anın aşkı gerek bana
Gerekmez dünya ukbâyı
Ki aşktır maksûdum ancak
Kodum cümle temennâyı

(ERD, s.100/d.1)

Eşrefoğlu Rûmî, sadece kendisi değil bütün âlemin Tanrı'yı sevdiği ve Tanrı için canlarından geçeceklerini belirtir.

Bir ben seni seven değil
Cümle âlemdir sevici
Yüz bin ola her köşede
Yoluna canlar verici

(ERD, s.104/d.1)

Tanrı'yı görmek isteyenlerin ölmeden evvel ölmeleri gerektiğini belirten Eşrefoğlu Rûmî, aksi takdirde ölmeden evvel ölmeyi başaramayanların O'nu göremeyeceklerini belirtir.

Anı bulmak dilersen var
Öligör ölmeden zinhâr
Ecelsiz ölmeyince bil
Kimesne bulmaz ol hânı

(ERD, s.113/d.4)

Eşrefoğlu Rûmî, Tanrı aşkı için canını vermeyi ama yine de Tanrı aşkından vazgeçmemeyi ister. Gerekirse bu aşk için cehennem ateşine girmeyi de göze alır.

Ey Dost senin yoluna
Canım vereyim canım
Aşkını komayayım
Oda gireyim canım

(ERD, s.135/d.1)

Kendi benliğini Tanrı'ya vermek isteyen Eşrefoğlu Rûmî, Tanrı olmadan kendisinin de bir hiç olduğunu belirtir ve Tanrı'nın huzuruna ikilikten geçerek varmak istediğini dile getirir.

Beni sana vereyim
Sensiz beni nideyim
Ben senin huzûruna
Bensiz varayım canım

(ERD, s.136/d.4)

Eşrefoğlu Rûmî, Cercis Peygambere telmihte bulunur. Kendisini Cercis Peygamber gibi yetmiş kere öldürseler bile yeniden Tanrı aşkı için can vermeyi ister.

Ger beni senin için
Yetmiş kez öldüreler
Bin kez dahi ölmeğe
Boyun vereyim canım

(ERD, s.136/d.7)

Eşrefoğlu Rûmî, Tanrı'ya olan aşkının kendisini rahat bırakmadığını, bir an dili sussa, gönlünün aşkını ifşâ etmeye devam ettiğini, bu yüzden kimsenin kendisini ayıplamaması gerektiğini, çünkü bu durumun aşktan kaynaklanan genel bir durum olduğunu belirtir.

Bir dem dilim tuta idim
Aşk komaz beni söyletir
Aceblemen söylediğim
Aşkın âdeti böyledir

(ERD, s.192/d.1)

Tanrı aşkının kendisini âdeta Mecnun gibi deli eylediğini belirten Eşrefoğlu Rûmî, bu aşktan dolayı da gece gündüz inlediğini belirtir.

Bu aşk beni deli kıldı
Aklımı başımdan aldı
Mecnûn gibi dün ü günü
Zâri kıluban inletir

(ERD, s.192/d.2)

Tanrı'ya âşık olan, aşkla ona bağlananların gözyaşlarının dinmediğini belirten Eşrefoğlu Rûmî, Tanrı'nın rızasını isteyenlerin dünya ya da âhireti hiç düşünmemesi gerektiğini belirtir.

Seni seven âşıkların
Gözyaşı dinmez imiş
Hem seni maksûd edenler
Dünya ahret anmaz imiş

(ERD, s.197/d.1)

Gerçekten Tanrı'ya âşık olanların bu yolda canlarını ortaya koyacaklarını belirten Eşrefoğlu Rûmî, gerçek âşıkların gece gündüz Tanrı'yı istediklerini ve cennetteki hûrilere bile aldanmadıklarını belirtir.

Kim ki gerçek sever seni
Yoluna kor teni canı
İster seni dün ü günü
Hûri'ye aldanmaz imiş

(ERD, s.198/d.5)

Eşrefoğlu Rûmî Hârut ile Mârut kıssasına telmihte bulunmuş, Hârut ve Mârut'un makamlarını ona olan aşklarından dolayı Zühre'ye kaptırdıklarını belirtmiştir. Bu kıssa melekler bahsinde Hârut ile Mârut başlığı altında ayrıntılı olarak anlatıldığından burada bu kıssaya yeniden girilmemiştir.

Hârut'u Mârut'u indirdi yere
Zühreyi aldı göğe çıktı bu aşk
(ERD, ş.49, s.121/b.6)

Eşrefoğlu bu dünyada aşksız yaşayanları hayvanlara benzetir. Onların görünüşlerinin insan olduklarını ancak özde hayvandan beter, sapkınlıklara düştüklerini belirtir.

Her kimin kim aşkı yok hayvandürür
Gerçi kim sûrette ol insandürür

Suretâ insan velî hayvan sıfat
Ma'nide ol "belhüm edal"dendür
(ERD, ş.99, s.181/b.1, 2)

Özetle Eşrefoğlu Rûmî'ye göre gerçek aşk ilâhi aşktır. İnsan Tanrı aşkı için her şeyden vazgeçmeli, gerekirse canını bile vermelidir.

İbrahim Tennûrî'de Aşk

Tennûrî'ye göre de gerçek aşk ilâhi aşktır. O, bu mantıkla şiirlerinde ilâhi aşka yani Tanrı aşkına yer vermiştir.

İbrahim Tennûrî, Tanrı'dan gelen üzüntü de olsa, sevinç de olsa kendisine hoş geleceğini belirtir.

Câna cefâ kıl ya vefâ
Kahrın da hoş lûtfun da hoş
Ya derd gönder ya devâ
Kahrın da hoş lutfun da hoş
(BTK, C.III, s.43/d.1)

İbrahim Tennûrî, Tanrı'dan gelen bir kaftan da olsa, kefen de olsa; ya da gül de olsa, diken de olsa bunların hepsinin hoş ve güzel olduğunu belirtir.

Hoştur bana senden gelen
Ya hil'at ü yahut kefen
Ya taze gül yahut diken
Kahrın da hoş lûtfun da hoş
(BTK, C.III, s.43/d.2)

Tanrı'nın "Celâl" ve "Cemâl" isimlerine telmihte bulunan İbrahim Tennûrî, ondan cefa da gelse, vefa da gelse hoş olduğunu dile getirir.

Gelse celalinden cefâ
Yahut cemalinden vefa
İkisi de cânâ safâ
Kahrın da hoş lutfun da hoş
(BTK, C.III, s.43/d.3)

İbrahim Tennûrî, kendisinin bir Tanrı aşığı olduğunu, Tanrı'dan üzüntü de gelse, sevinç de gelse; ya da hayât da gelse, ölüm de gelse hepsinin hoş olduğunu belirtir.

Gerek ağlat gerek güldür
Gerek dirgür gerek öldür
Bu Âşık hem sana kuldur
Kahrın da hoş lutfun da hoş
(BTK, C.III, s.44/d.6)

İbrahim Tennûrî, Tanrı'nın ağlatması, cennet ya da huriyle ödüllendirmesi ya da cehennemle cezalandırması durumlarından hepsinin de kabulü olduğunu, hepsinin de Tanrı'dan geldiği için hoş olacağını belirtir.

Ağlatırsan zari zari
Vürürsen cennet ü hûri
Lâyık görür isen nârı
Kahrın da hoş lutfun da hoş
(BTK, C.III, s.44/d.7)

Özetle, Tennûrî'ye göre gerçek aşk Tanrı aşkıdır. İnsan Tanrı aşkı yolunda her şeyden vazgeçmeli, her türlü sıkıntı ve belaya da sabır göstermelidir.

7.1.2.4. Âşık-Mâşuk

Âşık, doğrudan ve koşulsuz seven kişiye denir. Mâşuk ise sevilendir. İncelemiş olduğumuz şairlerimizde mâşuk kavramının karşılığı Tanrı'dır. Âşık mâşuğuna olan aşkı yolunda her türlü sıkıntı, eziyet ve cefaya katlanır. Bundan da hiç şikayetçi olmaz. Hatta gerekirse âşık mâşuğu için canını bile vermekten çekinmez.

XIII. YÜZYIL

Yunus Emre'de Âşık-Mâşuk Kavramı

Tanrı'yı cenneti için sevenin gerçek âşık olamayacağını belirten Yunus Emre, cennetin gerçek inananların Tanrı'ya ulaşmalarını engellemek için kurulmuş bir tuzak olduğunu belirtir.

Âşık mı diyem ben ana Tanrı'nun uçmagın seve
Uçmak dahı tuzagımış mü'min cânların tutmaga
(MT, YED, ş.1/b.4)

Tanrı'nın aşkını bir denize benzeten Yunus, ona âşık olan kişiyi ise denizdeki balığa benzetir. Balık nasıl ki deniz olmadan yaşayamazsa, âşık da Tanrı aşkı olmadan yaşayamaz.

Senün 'ışkun deniz ben bir balıcak
Balık sudan çıka hemen ölidür
(MT, YED, ş.57/b.4)

Aşkın gizli bir hazine olduğuna değinen Yunus Emre, âşıkların halini de sadece âşık olanların anlayabileceğini belirtir.

'Âşıklarun hâlini 'âşık olanlar bilür
'Işk bir gizlü haznedür gizlü gerekdür esrâr
(MT, YED, ş.26/b.7)

Yunus, Tanrı aşkıyla sarhoş olup da nefsin isteklerinden geçip, Tanrı'nın emrettiği yola girmeyenlerin gerçek âşık olamayacağını belirtir.

'Işk kadehinden içüp nefs dileginden geçüp
Hak yolına er gibi turmayan 'âşık mıdur
(MT, YED, ş.36/b.2)

Âşık olan insanların işleri güçleri Tanrı'dan ayrı kalmalarından ötürü ağlamak, feryat etmektir.

Hocam 'âşık olanlarun işi âhıla zâr olur
Hasretinden ol ma'şûkun gözi yaşı bınar olur
(MT, YED, ş.93/b.1)

Yunus Emre, âşık olan kişinin gözünden mâşuğunun hayalinin gitmeyeceğini, daima mâşuğunu düşüneceğini belirtir.

‘Âşukların ‘arş yüzinden ma’şûkı gitmez gözünden
Dâimâ okur sözinden zirâ kim ol durur fâkî
(MT, YED, ş.410/b.3)

Âşık olan insan dünyadan elini eteğini çeker, dünyaya hiç önem vermez. Onun için önemli olan tek şey Tanrı’nın rızasıdır.

‘Âşıklar lâ-mekân olur cihânun terkini urur
Cân u cihân ne nesnedür çün dostıla bâzâr olur
(MT, YED, ş.93/b.5)

Âşık olmayan insanların hayvana benzeyeceğini belirten Yunus Emre, bu nedenle bunlara öğüt vermenin bir faydası olmayacağını belirtir.

‘Işksuzlara virme ögüt ögüdünden alur degül
‘Işksuz âdem hayvân olur hayvân ögüt bilür degül
(MT, YED, ş.157/b.1)

Özetle Yunus Emre, gerçek âşık olan kişinin halinden sadece âşık olanların anlayacağını, gerçek âşık olan kişinin bu aşkını hiçbir şeye değişmeyeceğini belirtir.

XIV. YÜZYIL

Said Emre’de Âşık-Mâşuk Kavramı

Aşk, insandan yokluk ister, bütün varlığı bıraktırır. İnsan varlığını bırakınca aşk o insanda ebedi olarak yerleşir ve hüküm sürer.

Işk yoklık kabûl ider varlığın koyup gider
Varlık mülkinden sonra ışk ebed ömür sürer
(G., YET, s.283, ş.5/b.5)

Said Emre, benliğini aşka verip, aşka kul olmadıktan ve Tanrı’nın da onun bu aşkını övmedikten sonra kendisinin bir işe yaramadığını belirtir.

Dirliğin ışka virüp kendü ışka kul olup
Hünkâr ışkın öğmedin bu said neye yarar
(G., YET, s.283, ş.5/b.6)

Özetle, Said Emre’ye göre insan, bütün varlığını aşk yoluna vermelidir ki gerçek âşık olabilsin.

Âşık Paşa'da Âşık-Mâşuk Kavramı

Âşık Paşa, Garip-nâme'de ilâhi aşka değinir. Ona göre, Tanrı aşkı yolunda kişi ikilikten geçmeli, kendini tıpkı Hallac-ı Mansur gibi Tanrı ile bir saymalıdır. Âşık Paşa, Tanrı aşkını kendisine dost edinenin sonuçta amacına ulaşacağını, Tanrı'nın visaline kavuşacağını belirtir.

'Işk yolında birlige yokdur zevâl
'Işk-ıla yoldaş olan buldı visâl

(KY, APG, I/1, s.229/b.3)

Gerçekten Tanrı'ya âşık olanların, gece gündüz, her an onu andıklarını belirten Âşık Paşa, her hâl ve durumda gerçek âşıkların hallerine şükrettiklerini belirtir.

'Işk içinde dün ü gündüz bir olur
Cümle halde 'ışk eri şâkir olur

(KY, APG, I/1, s.233/b.5)

Âşık Paşa, Tanrı aşkı ile gerçek âşıkların gözlerinden yaş yerine kan akıttıklarını, onların gönüllerinde alevi görünmeyen bir kaynama olduğunu belirtir. Ayrıca sıkıntı, lütuf, sevinç ve üzüntü gibi bütün duygular Tanrı'ya gerçekten âşık olanlara âdeta yoldaştır, ona dost olmuşlardır.

Gözlerinden dökdürür kan yaşları
Hiç bilemez hâlini yoldaşları

Od görinmez yüregini kaynadur
Gavgasuz şol mum gibi hî köynüdür

Kahr u lutf u şâdi vü gam bir ana
Mûnis olmış aglamakla ır ana

(KY, APG, II/1, s.113/b.1,2, 3)

Kısaca Âşık Paşa'ya göre âşık olan kişi her an Tanrı'ya olan aşkını düşünmeli, bu yolda her türlü sıkıntıya göğüs germelidir.

XV. YÜZYIL

Eşrefoğlu Rûmi'de Âşık-Mâşuk Kavramı

Tanrı'ya âşık olan, aşkla ona bağlananların gözyaşlarının dinmediğini belirten Eşrefoğlu Rûmî, Tanrı'nın rızasını isteyenlerin dünya ya da âhireti hiç düşünmeyeceklerini vurgular.

Seni seven âşıkların
Gözyaşı dinmez imiş
Hem seni maksûd edenler
Dünya ahret anmaz imiş

(ERD, s.197/d.1)

Gerçekten Tanrı'ya âşık olanların bu yolda canlarını ortaya koyacaklarını belirten Eşrefoğlu Rûmî, gerçek âşıkların gece gündüz Tanrı'yı istediklerini ve cennetteki hûrilere bile aldanmadıklarını belirtir.

Kim ki gerçek sever seni
Yoluna kor teni canı
İster seni dün ü günü
Hûri'ye aldanmaz imiş

(ERD, s.198/d.5)

Özetle Eşrefoğlu Rûmî için gerçek aşk ilâhi aşktır. Gerçek âşık bu aşk uğruna gerektiğinde canını verebilmelidir.

İbrahim Tennûrî'de Âşık-Mâşuk Kavramı

İbrahim Tennûrî'nin sadece bir dörtlüğünde âşık kavramına değindiği görülür.

İbrahim Tennûrî, kendisinin bir Tanrı aşığı olduğunu, Tanrı'dan üzüntü de gelse, sevinç de gelse; ya da hayât da gelse, ölüm de gelse hepsinin hoş olduğunu belirtir.

Gerek ağlat gerek güldür
Gerek dirgür gerek öldür
Bu âşık hem sana kuldur
Kahrın da hoş lutfun da hoş

(BTK, C.III, s.44/d.6)

7.1.2.5. Gönül

Tasavvufî inanışa göre gönül Tanrı'nın evidir. Mutasavvıflar bu durumu bir hadis-i kudsiye dayandırırlar. "Hiçbir yere sığmadım mümin kulumun kalbinden başka" hadis-i kudsisine göre gönül kutsal sayılmış, gönül kırmak en büyük günahlardan biri kabul edilmiştir (Aclunî, Keşfü'l Hafâ, 2256). Bu nedenle XIII. yüzyıl XV. yüzyıl halk şairlerimiz gönül kavramına şiirlerinde gerek beyit olarak, gerekse doğrudan bir şiirini gönül konusu üzerine yazarak yer vermiş, pek çok yerde gönül konusu üzerinde durarak, insanlara gönül kırmak yerine, gönül kazanmayı öğütlemiştir.

XIII. YÜZYIL

Hacı Bektâş-ı Velî'de Gönül

Gönlü büyük bir şehre benzeten Hacı Bektâş-ı Velî, bu şehre yakın olmanın insanın en büyük görevi olduğunu belirtir.

Gönül kim bir ulu şehridi bildün
Bu şehrün sen yaragın nice kıldın
(AG, Makâlat, s.324/b. 951)

Gönlün içinde iki sultan olduğunu belirten Hacı Bektâş-ı Velî, bunlardan birinin akıl, birinin de şeytan olduğunu dile getirir.

Varıdı şehr içinde iki sultân
Birisi 'aklıdı birisi şeytân
(AG, Makâlat, s.324/b. 953)

Yüreğin içindeki iki sultandan biri olan akıl, yüreğin sağ tarafındadır. Hacı Bektâş-ı Velî, bunun eskiden beri söylenilerek anlatıldığını belirtir.

Yüreğün sağ kulagındayıdı 'akl
İşitdün zikr olındı niçedür nakl
(AG, Makâlat, s.324/b. 954)

Kısaca Hacı Bektâş-ı Velî, gönlü bir şehre benzetir ve bu şehrin içinde akıl ve şeytan olmak üzere iki sultanın olduğunu belirtir. İnsan bunu düşünmeli ve buna göre davranmalıdır.

Yunus Emre'de Gönül

Yunus Emre de divânında gönül kavramına yer vermiştir.

Yunus Emre, kıyafete bulaşan pisliğin su olmadıkça temizlenmeyeceği gibi, gönüldeki kin ve fesatın da temizlenmeden, namazın tam ve düzgün olmayacağını belirtir.

Bir tona bulaşıcak yumayınca mismil olmaz
Gönül pâsı yunmayınca namâz eda olmayısar
(MT, YED, ş.24/b.2)ü

Yunus Emre, insanın Tanrı'yı başka yerde değil, kendi gönlünde araması, insanın ikiliği bırakıp Tanrı ile bir olması gerektiğini belirtir.

İstemegil Hak'ı ırak gönüldedür Hakk'a turak
Sen senligün elden bırak tenden içerü cândadur
(MT, YED, ş.54/b.2)

Gönül Tanrı'nın evi olduğundan büyük bir öneme sahiptir. Öyle ki Yunus Emre, insanların gönlüne girmenin bin kez hacca gitmekten daha önemli bir iş olduğunu belirtir.

Yûnus Emre dir hoca gerekse var bin hacca
Hepisinden eyüce bir gönüle girmekdür
(MT, YED, ş.91/b.5)

Yunus, Tanrı'nın iyi kullarına gireceğini vaat ettiği cennet için sadece gönül yapmanın yeterli olduğunu belirtir.

Uçmak uçmak didügün kullarun yiltedügün
Uçmagun ser-mâyesi bir gönül itmek gerek
(MT, YED, ş.141/b.4)

İnsan kimseyi hor görmemeli, kesinlikle gönül kırmamalı, dervişler gibi olmalıdır.

Kimseye hor bakmagıl hergiz gönül yıkmagıl
Yitmiş iki milletde dervîşlik yarı gerek
(MT, YED, ş.142/b.4)

Yunus, bir kez gönül kıran insanın namazının bile kabul olunmayacağını, bu günahının da kolay kolay temizlenemeyeceğini belirtir.

Bir kez gönül yıkdunısa bu kıldugun namâz degül
Yitmiş iki millet dahı elin yüzin yumaz degül
(MT, YED, ş.166/b.1)

Yunus, bu dünyaya herhangi bir dava gütmek için değil sadece Tanrı'nın evi olan insanların gönüllerini yapmak için geldiğini belirtir.

Ben gelmedüm da'vîyiçün benüm işüm seviyiçün
Dostun evi gönüllerdür gönüller yapmaya geldüm
(MT, YED, ş.179/b.2)

267. ve 278. şiirler tamamen gönül kavramıyla ilgilidir. Tekrar olmaması için burada yer vermiyoruz.

Yunus, gönül kıran insana amelin de ilmin de bir faydası dokunmayacağını belirtir. Ârif olan insan, gönül yapmaya uğraşır.

'İlm ü 'âmel ne assı bir gönül yıkdunısa
'Ârif gönül yapdugı berâber hicâz ile
(MT, YED, ş.335/b.12)

Kalpten kalbe yol olduğunu belirten Yunus Emre, bu yüzden gönüle önem verilmesi gerektiğini belirtir.

Mine'l-kalbi ile'l-kalb yol var dimişler erler
Her gönülden gönüle rast togru yol degül mi
(MT, YED, ş.352/b.2)

Yunus Emre, insanın bir kez gönül kırması halinde bin kez hacca gitmiş de olsa, bin kez gazaya yani savaşa katılmış da olsa bunların bir öneminin olmayacağını belirtir. Bu nedenle insan gönül kırmamaya özen göstermelidir.

Bin kez hacca vardunısa bin kez gazâ kıldunısa
Bir kez gönül sıdunısa gerekse yüz yıl yol dokı
(MT, YED, ş.366/b.6)

Özetle, Yunus Emre gönüle büyük bir önem vermiştir. Öyle ki gönül kıran insanın ne namazının ne de haccının kabul olunmayacağını, bu nedenle de insanın kimsenin gönlünü kırmaması gerektiğini belirtir.

XIV. YÜZYIL

Hacı Bayram-ı Velî'de Gönül

Elest bezminde Tanrı ile birlikte olan âşık, daha sonra Tanrı'dan ayrı düşünce bu ayrılığın ateşiyle gönlü yanmaya başlar. Ancak âşık, gönlündeki yangının geçmesini istemez. Çünkü âşığın gönlüne tek ilaç yine Tanrı'ya olan aşkının ateşidir.

Noldu bu gönlüm noldu bu gönlüm
Derd-û gam ile doldu bu gönlüm
Yandı bu gönlüm yandı bu gönlüm
Yanmada derman buldu bu gönlüm
(SNE, TŞ, C.II/s.757)

Hacı Bayram, ateşin etrafında dönerek kendisini feda eden pervaneler gibi kendi gönlünün de Tanrı aşkının ateşiyle yanacağını, bu yanmanın gönlüne derman olacağını belirtir.

Yan ey gönül yan yan ey gönül
Yanmadan oldu derdine derman
Pervane gibi pervane gibi
Şem'ine aşkın yandı bu gönlüm
(SNE, TŞ, C.II/s.757)

Tanrı ile bir olmak, ona yakın olmak isteyen kişi, O'nun aşkının ateşiyle yanmalıdır. Ancak bu sayede Tanrı'ya yakın olacak, O'nun rızasını kazanacaktır.

Gerçi ki yandı gerçeğe yandı
Rengine aşkın cümle boyandı
Kendide buldu kendide buldu
Matlabını hoş buldu bu gönlüm
(SNE, TŞ, C.II/s.757)

Hacı Bayram, âlemlerin övüncü olan Hazreti Peygamberin fakirliğiyle övündüğünü, fakirliğin övünç kaynağı olduğunu belirtir. Kendisinin de yokluğu fakirlikte bulduğunu belirtir.

El fakru fahrî el fakru fahrî
Demedi mi ol âlemler fahri
Fahrini fakrin fahrini fakrin
Mahv-u fenâda buldu bu gönlüm
(SNE, TŞ, C.II/s.757)

Hacı Bayram, tasavvufî anlamda Tanrı ile bir olma demek olan fenafillah mertebesine erişince Tanrı'ya şükürler kılar ve gerçek bayramının şimdi geldiğini belirtir.

Bayramî imdi Bayramî imdi
Bayram edesin yâr ile şimdi
Hamd-ü senâlar hamd-ü senâlar
Yâr ile bayram kıldı bu gönlüm
(SNE, TŞ, C.II/s.757)

Ruhlar yaratıldıktan sonra, sınav maksadıyla bu dünyaya gönderilirler. Hacı Bayram-ı Velî de bu dünyaya gelişini bu şekilde açıklamaktadır.

Nâgehân bir şara vardım
Ol şarı yapılır gördüm
Ben dahı bile yapıldum
Taş u toprak arasında
(SNE, TŞ, C.II/s.757)

Hacı Bayram-ı Velî, mürşidin müridlerinin gönüllerine nazar ettiklerini ve nakış gibi gönüllerini işlediklerini belirtir.

O şardan oklar atılur
İnip canlara batılur
Ârifler sözü satılur
Ol şarun bazâresünde
(SNE, TŞ, C.II/s.757)

Hacı Bayram, şiirinin bu dörtlüğünde şehir sözcüğüyle kastettiğinin gönül olduğunu, gerçek âşıkların canlarının bu yolda fedaya hazır olduğunu belirtir.

Şehir didüğüm gönüldür
Ne câhildür ne kâmildür
Âşıklar canı sebildür
Ol şarun kenaresinde
(SNE, TŞ, C.II/s.757)

Özetle Hacı Bayram, aşığın gönlünün Tanrı aşkı ile yandığını buna tek dermanın da yine Tanrı aşkı olduğunu belirtir.

Âşık Paşa'da Gönül

Âşık Paşa da dönemin halk şairleri gibi gönüle çok önem verir. Yunus Emre'de de belirttiğimiz gibi gönül, tasavvufî düşüncede büyük bir öneme sahiptir. Tasavvufî düşünceye göre gönül, Tanrı'nın tecelli ettiği yerdir. Bu nedenle gönüle büyük hürmet gerekir, gönül kırmak en büyük günahlardan sayılır.

Âşık Paşa'ya göre kişinin cennete ulaşabilmesinde en büyük gerek, iyi bir gönle sahip olmaktır. İyi bir gönle sahip olan kişi, yarın kıyamet gününde Tanrı'nın cemâlini seyredecektir. Cennet bu iyi gönüllü insanlar için yaratılmıştır.

Uçmagı düzdi senünçün ol Celil
Anda ne kim var sana kıldı sebil

Hak yaratdı sini manzargâh-ıçun
Bu gönül manzar degil mi şâh-ıçun

Bu gönül bugün nazargehdür ana
Manzar ola yarın ol uçmak sana
(KY, APG, II/1, s.17/b.9, 10, 11)

Âşık Paşa cennette olduğu söylenen dört ırmağın gönülde de farklı bir şekilde olduğunu belirtmiştir. Bu dört ırmaktan birincisinin su olduğunu belirten Âşık Paşa, bu ırmağın gönüldeki karşılığının Hakk'a yönelme, ona koşma olduğunu belirtir. Bu ırmaklardan birisi şaraptır ki, gönüldeki karşılığı insanı tıpkı bir şarap gibi sarhoş eden mârifettir. Bu ırmaklardan biri süt ırmağı olup, gönüldeki karşılığı ilimdir. Âşık Paşa cennetteki dördüncü ırmağın bal ırmağı olduğunu ve bunun da gönüldeki karşılığının yumuşaklık olduğunu belirtir. Bu dört özelliğe sahip olan kişi sonunda Tanrı'yı bulacak, doğru yola girecektir.

Biri sudur biri sütdür biri bal
Birisi hamr u velâkin hoş halâl
(KY, APG, I/1, s.479/b.2)

Anda birisi hamr u bunda ma'rifet
Kim bu cânı serhoş eyler mey-sıfat

Anda bir ırmag sütdür bunda 'ilm
Ol biri kim anda baldur bunda hilm

Çön gönül hiç şeksüzin uçmak-durur
Pes bular her biri bir ırmak durur
(KY, APG, II/1, s.481/b.5, 6, 7)

Âşık Paşa işte bu dört özelliğin yeryüzünde çok az kişide bulunduğunu dile getirir ki bu tür insanlar seçkin, kutlu insanlardır.

Ger olursa kimsede dördi bile
Bu cihânda ol kişi nâdir ola
(KY, APG, I/1, s.487/b.6)

Gönül, Tanrı'nın sürekli olarak on iki ay baktığı yerdir. Gönül aynı zamanda Tanrı'nın hazinesidir, insan bu hazineye talip olmalıdır. Çünkü Allah hazinesini gönüllere bırakmış, "Beni gönüllerde arayın, gönüllerden isteyin," buyurmuştur. İşte Tanrı'nın kendine lâyık kıldığı ve değer verdiği bu gönül çok üstündür.

Hem nazargehdür bu gönül hem saray
İredür Hak'dan nazar yıl on iki ay

Hem Hak'un genc-hânesidür bu gönül
İste ol genc-hâneyi sen sende bul

Çün Çalap gencin gönüllerde kodı
Hem gönüllerde beni isten dedi

Pes bilün kim mu'teberdür bu gönül
Hak anunçun kendüye kıldı kabûl
(KY, APG, II/2, s.869/b.1, 2, 3, 4)

Özetle Âşık Paşa da gönüle büyük önem vermiş, insanın Tanrı'nın rızasını kazanabilmesi için temiz bir gönüle sahip olması gerektiğini belirtmiştir.

Seyyid Nesîmî'de Gönül

Tasavvufî inanca göre gönül Tanrı'nın evidir. Bu duruma işaret eden Nesîmî, Hakk'ın gönülde olduğunu, bu yüzden de insanın aslında Tanrı ile bir olduğunu, Kur'an'ın da insanda gizli olduğunu, yani kişinin Ene'l-Hak demesi gerektiğini belirtir.

Ey gönül Hak sendedir Hak sendedir
Söyle Hakkı kim ene'l-hak sendedir
Hakk-ı mutlak zât-ı mutlak sendedir
Mushafın hattı muhakkak sendedir
(ND, s.390, d. 36)

Nesîmî, gönlünün gaflet uykusundan uyanarak dünyadan ve onu sevenlerden sıkıldığını, günah işlediğinden dolayı da Tanrı'dan utandığını ve yeniden de ona döndüğünü belirtir.

Dünyenin ehlinden usandı gönül
Gafket uykusundan uyandı gönül
Hakkı incitmekten utandı gönül
Hakka döndü Hakka dayandı gönül
(ND, s.414 d. 181)

Özetle Nesîmî, Tanrı'nın gönülde olduğunu, O'nu başka yerde aramanın doğru olmadığını belirtir.

XV. YÜZYIL

Kaygusuz Abdal'da Gönül

Gönlün Tanrı'nın evi olduğunu belirten Kaygusuz Abdal, insanların gönüle saygı duyması gerektiğini belirtir.

Zira Sultânun evidür bu gönül
İşid oldur ki gönül kıla kabûl
(AG, Saraynâme, s.140/b.1065)

Kaygusuz Abdal, Tanrı'yı bulmak isteyen insanlara gönüllerini işaret etmektedir. Çünkü gönüller Tanrı'nın evidir.

Çün gönüldür padişâhun meskeni
Meskeninde buldı isteyen anı
(AG, Saraynâme, s.140/b.1066)

Kaygusuz Abdal, Tanrı'nın bütün varlığı ile gönülde bulunduğunu belirtir.

Külli varlıgı Hakk'un gönüldedür
Velî ki şerh u beyânı dildedür
(AG, Saraynâme, s.140/b.1067)

Kaygusuz Abdal, gönlün Tanrı'nın hem evi, hem de ayrıca O'nun seyrengâhı olduğunu, bu nedenle gönlün Tanrı'nın varlığına ve birliğine delil olduğunu belirtir.

Tanıkluk viren gönüldür Sultâna
Zira ol gönüle gelür seyrâna
(AG, Saraynâme, s.140/b.1068)

Gönül Tanrı'nın evi olmasından dolayı, ayrıca bu âlem için de bir seyrengâhdır.

Gönülün seyrângehidür bu âlem
Hem padişâh gönülde tutdı makâm
(AG, Saraynâme, s.141/b.1069)

Kaygusuz Abdal, Tanrı'nın bütün varlığı ve birliğiyle sadece gönüle sığdığını belirtir.

Çün gönüle sığdı Hakk'un varlığı
Hakk ile bir oldı küllî birliği
(AG, Saraynâme, s.141/b.1070)

Kaygusuz Abdal, insanların gönlünü kazanan, onların gönüllerine giren kişinin aracısız olarak Tanrı'nın da yakınlığını kazanacağını belirtir.

Gönüle giren kişiye iy tâlib
Bî-vasıt Hakkdan irişür nasîb
(AG, Saraynâme, s.141/b.1071)

İnsanların gönlüne giren kişinin, nasibi artar, Tanrı'ya ulaşmak isteyen her kişiye yardımı olur.

Nasîbi artar özi insân olur
Her nefesi tâlibe bürhân olur
(AG, Saraynâme, s.141/b.1072)

Tanrı, kendisini insanın içine, yani gönlüne gizlemiş, insanı kendisi için âdeta bir örtü olarak kullanmıştır.

Âdemi kendüye nikâb eyledi
Âdemün gönlü içinde söyledi
(AG, Saraynâme, s.215/b.1700)

Kaygusuz Abdal, Hz.Muhammed'in de gönle Tanrı'nın evi dediğini, bu nedenle gönlün Tanrı'nın evi olduğunu belirtir.

Çün gönül Hakk'un evidür iy safâ
Beyt-i Hakk didi gönle Mustafa
(AG, Saraynâme, s.215/b.1701)

Kaygusuz Abdal, gönlün Tanrı'nın evi olması nedeniyle bütün ilimlerin de kaynağı olduğunu, Tanrı'nın da sadece burada varolduğunu dile getirir.

Cümle 'ilmün hem kabı olmuş gönül
Nutk-ı Hakk gönle eyler hem nüzûl
(AG, Saraynâme, s.215/b.1702)

Kaygusuz Abdal, Tanrı'nın nefesiyle insana can verdiğini, kendini de gönüle gizlediğini vurgular.

Ol ki nutkın âdeme cân eyledi
Kendüyi gönülde pünhân eyledi
(AG, Saraynâme, s.215/b.1703)

Kısaca Kaygusuz Abdal, gönlün Tanrı'nın evi olduğunu, Tanrı'nın kendisini gönüle gizlediğini, bu yüzden insanın gönül kırmamaya dikkat etmesi gerektiğini belirtir.

İbrahim Tennûrî'de Gönül

İbrahim Tennûrî, insanın ruhsal durumundaki değişikliklere dikkati çeker. İnsanın bir zaman mutlu, bir zaman da mutsuz olduğunu belirten İbrahim Tennûrî, Tanrı tarafından kendisine verilen gönlün, bir an çok mutlu olduğunu, bir an çok hüzünlü olduğunu belirtir.

Hak bir gönül verdi bana
Ha demeden hayrân olur
Bir dem gelir şâdi olur
Bir dem gelir giryân olur
(BTK, C.3, s.42/d.1)

Gönül bazen öyle bir duruma düşer ki hiçbir şeyi bilmez olur. Bazen kendisini cahil, bazen de âlim zanneder. Kimi zaman ilk devirlerde yaşayan Yunan filozofu Calinus gibidir, kimi zaman da Lokman hekim gibi.

Hiç nesneyi bilmez olur
Bir dem cehâlette kalur
Bir dem dalar hikmetlere
Calinus ü Lokman olur
(BTK, C.3, s.42/d.2)

Gönül insanı bazen öyle bir hale sokar ki, insanın dili tutulur, konuşamaz olur; bazen de öyle bir zaman olur ki kişinin ağzından inciler saçılır.

Bir dem gelir söyleyemez
Bir sözü şerh eyleyemez
Bir dem dilinden dürr döker
Dertlilere derman olur

(BTK, C.3, s.43/d.3)

Tennûrî gönülle ilgili düşüncelerini açıklamaya devam eder. Gönül bir an gelir, kendisini toprak altında hisseder, bir an gelir denizlerdeki bir damla gibidir.

Bir dem çıkar arş üstüne
Bir dem iner tahte's-sera
Bir dem sanasın katredür
Bir dem taşar ummân olur

(BTK, C.3, s.43/d.4)

Gönül bir zaman gelir, kendisini kul, köle gibi hisseder. Bir an da imanı kendisine yoldaş edinir, zühdî olur.

Bir dem gelür olmış gedâ
Hak zikrini yavi kılur
Bir dem gelür kim yoldaşı
Hem zühdü hem imân olur

(BTK, C.3, s.43/d.5)

İbrahim Tennûrî gönlün bir an bütün günahlarını düşünerek doğrudan cehenneme gitmeyi düşündüğünü belirtir. Bir anda da Tanrı'nın rahmetini düşünüp cennete gittiğini belirtir.

Bir dem günahın fikreder
Dosdoğru tamuya gider
Bir dem görür Hak rahmetin
Uçmaklara Rıdvân olur

(BTK, C.3, s.43/d.6)

Gönül bir an gelir, minicik bir zerredir, bir an gelir Tanrı'nın aşkıyla güneş gibi parlak olur.

Bir dem sanasın zerredür
Hiç bilmeyesin kim nedür
Bir dem Çalap ışku ile
Güneş gibi tâbân olur

(BTK, C.3, s.43/d.7)

Gönül bir an camiye girer, orada yüzünü secdeye koyar, bir an da gelir, kiliseye girer, İncil okuyup ruhban olur.

Bir dem girer mescitlere
Yüzin sürer anda yere
Bir dem varur deyre girer
İncil okur ruhbân olur

(BTK, C.3, s.43/d.8)

Gönül bir an kendisini Musa sayar, Tanrı'ya münacatlarda bulunur. Bir an gelir kendisini Firavun ile onun veziri Haman gibi görür ve kibir içinde kalır.

Bir dem gelür Musa olur
Yüz bin münâcâtlar kılur
Bir dem girer kibr evine
Fir'avn ile Hâmân olur

(BTK, C.3, s.43/d.9)

Gönül bir an kendisini İsa sayar, ölmüşleri dirilteceğini düşünür, bir an da gelir yolunu şaşırmışlar gibi serdengeçti olur.

Bir dem gelir İsâ olur
Ölmüşleri diri kılur
Bir dem gelir gümrahleyin
Yolunda sergerdân olur

(BTK, C.3, s.43/d.10)

Bir anda da gönül kendisini bir dev ya da peri yerine koyar, viranelerde yaşar, bir anda da Süleyman Peygamber'in Belkıs ile birlikte uçan tahtına biner.

Bir dem div ü bir dem peri
Virâneler olmuş yeri
Bir dem uçar Belkıs ile
Taht ıssı Süleyman olur

(BTK, C.3, s.43/d.11)

Gönül bir an gelir herkesden kaçan geyikler gibi olur, bir an sudaki balık gibidir. Bir an da gelir arslan gibi insanlara sultan olur.

Bir dem geyiktir mîşede
Bir dem balıkdürür suda
Bir dem gelir arslan gibi
Âdemlere sultan olur

(BTK, C.3, s.43/d.12)

İbrahim Tennûrî kendi gönlüne seslenir ve bu karışık durumun nedenini sorar. Gönlün cevabını da kendi diliyle verir. Bu durumun Tanrı'dan kaynaklandığını dile getirir.

Didüm gönül bu ne işe
Düştün bu bitmez teşvişe
Eydür beni suçlamanuz
Bu iş bana Hak'dan olur

(BTK, C.3, s.43/d.13)

İbrahim Tennûrî, gönlün bu değişken haline akıl erdiremediğini, buna akıl erdirene aklın da kurban olacağını belirtir.

Âşık bu gönül hâline
İremedün ahvâline
Bu ma'niya ol ire kim
Akıl ona kurbân olur

(BTK, C.3, s.43/d.15)

Gönül bir zaman gelir Cebrail'e benzer, her yere rahmetinden saçar. Bir anda da şeytan gibi insanlara düşman olur.

Bir dem döner Cebrail'e
Rahmet saçar her mahfile
Bir dem döner İblis'leyin
Bu halk ile düşman olur

(BTK, C.3, s.43/d.17)

Gönül bir zaman gelir, evliyanın kutuplarından olan Cüneyd –i Bağdadi ve Şibli gibi olur, bir an gelir Beyazid-i Bistami, bir anda ateşe hükmeden Maruf-i Kerhi gibi olur. Gönül, bir zaman da kendisini Mansur gibi boynuna urgan geçirmiş hisseder.

Bir dem Cüneyd ü Şiblî'dür
Hem Bayezîd ü Kerhî'dür
Bir dem gelür Mansûr'layın
Boğazına urgan olur

(BTK, C.3, s.43/d.18)

Özetle İbrahim Tennûrî, gönüldeki değişken hallerden bahseder, bunun nedenini de Tanrı'nın gönlü kendine hayran yaratışına bağlar.

7.1.2.6. Nefis

Nefis, tasavvufta en çok sözü edilen hususlardan biridir. Tanrı insanı yarattıktan sonra nefsi insanın içerisine yerleştirmiştir. İnsanın meleklerden en büyük farkı nefisdir. Tasavvufi anlamda nefsin çeşitleri şöyledir:

1**-) Nefs-i Emmâre:** İnsanı Tanrı'dan uzaklaştırarak kötülükleri işlemeye yönlendiren isyankâr nefistir. Bu nefsin tek amacı, isteklerini ölçüsüzce tatminden ibarettir. Nefs-i Emmare, şehvetin esîri, şeytanın kölesi olmuş; zevkine, keyfine, günâha düşkün olan nefistir. Kişi nefsi emmarenin düşkünlükleri ve aşırı isteklerine karşı herhangi bir mücâdele göstermez, onun arzularına tâbi olarak şeytanın yoluna uyup gider. Bu özellikler nefs-i emmâre'nin genel özellikleridir.

2-) Nefs-i Levvâme: Nefs-i emmâresini pişmanlıkla hesaba çekip, onun çirkin hâl ve hareketlerinden kurtulmak için gayret gösteren kişiler, nefs-i levvâmeye doğru yol alırlar. Böyle kimseler, nefs-i emmâredeki gibi "nasıl olsa Tanrı affeder" düşüncesiyle avunma gafletinden nisbeten arındıkları için, kendilerini tesellî edemezler. Bu sebeple de nefislerini kınar, pişmanlıkla tövbe ve istiğfâr ederler. İlmiyle yücelemeyeceği için pişmanlık duyanlarla, ilim ve irfan meclislerinde gözyaşı döküp tövbe-istiğfâr ettikten sonra yine aynı kötülüklere dönenler bu nefse sahiptirler. Levm etmek anlam olarak kınamak, ayıplamak demektir. Nefs-i levvâme, yaptığı kötülüklerden, Tanrı'nın emir ve yasaklarına karşı gösterdiği ihmâl ve kusurlardan pişmanlık duyarak vicdanı sızlayan ve bu sebeple de kendisini şiddetle kınayan nefistir. Bu mertebede olan kişi, nefs-i emmâredeki davranışların bâzılarından tövbe edip kurtulmuştur. Yâni içine düşmüş olduğu gafletten ve günahlardan birazcık da olsa sıyrılmış ve günah arzusu azalmıştır. Ancak bu kişilerin hisleri yeterince olgunlaşmadığı için dayanamayıp tekrar günahlara düşmekten de kendini kurtaramazlar.

3-) Nefs-i Mülheme: Nefs-i emmâreden pişmanlık duyarak levvâmeye yükselen kişi, bu safhada tevbe edip günahlardan sakınarak ve bâzı nefis mücâhedeleriyle bu mertebeye ulaşır. Bu mertebede kul, Tanrı'nın lütfuyla hayır ve şerri ayırt edebilme ve şehevî duygularının aşırılıklarına karşı direnebilme dirayetine

kavuşur. Kalbi, Tanrı'dan gâfil kılan her şeyden uzaklaşır. Artık halkın dediklerindense, Hakk katındaki yerinin endîşesiyle dolar. Bu nefis katında, kötü ve çirkin huylar, çoğu kez fiiliyata geçmese de hâlâ kişide bulunmaktadır.

4-) Nefs-i Mutmainne: Tanrı'nın emirlerine lâyıkıyla uyup, O'nun yasak ettiklerinden titizlikle sakınmak suretiyle manevî hastalıklardan kurtulmuş, hakîkî ve kuvvetli bir îmân ile huzur, sükûna kavuşmuş nefistir. Bu mertebede kötü ve çirkin vasıflar, yerini güzel ahlâka bırakmıştır. Bu nefis mertebesine ulaşan insan, davranış olgunluğunda zirveyi teşkîl eden ve bütün insanlara örnek olan Hazret-i Peygamber'in yüksek ahlâkı ile ahlâklanmıştır. Kulun kalbi, sabır, tevekkül, teslîmiyet ve rızâ ile dolmuştur. Böyle kimselerin gönülleri dâima Hakk'ın zikriyle meşguldür.

5-) Nefs-i Râziyye: Dâima Hakk'a yönelmek suretiyle Tanrı ile beraber olma bilincine erişmiş, hikmetine ve hükmüne kendini vererek, Rabbinden razı ve hoşnud hâle gelmiş olan nefistir. Bu mertebeye yükselen kul, kendi irâdesinden vazgeçip Hakk'ın irâdesinde fânî olmuştur.

6-) Nefs-i Mardıyye: İmân esaslarına inanan, İslâm'ın emir ve yasaklarına uyan, bu konularda hiç bir şüphe ve tereddüdü olmayan, neticede de Tanrı ile manevî bir bağ kuran ve bunun lezzetine ulaşan nefistir.

7-) Nefs-i Kâmile/Sâfiye: Nefs-i kâmile, arınmış, saf, berrak, ulvî ve olgun nefistir. Bütün mârifet sırlarının tahsîl edildiği ve ancak Cenâb-ı Hak tarafından takdir olunarak lütfedilen bir makamdır. Hak vergisidir, sırf çalışmakla elde edilmez (Yılmaz, 2002: 234-236).

Bütün bu nefis mertebelerinden geçen insan, sonunda fenâfillaha ulaşır, Tanrı ile bir olur. Müridin, fenâfillaha ulaşmasında kötü nefis en büyük engellerden biridir. Hatta en büyük engeldir de denilebilir. Çünkü nefis, insanın içindedir ve her an insanı Tanrı'nın emrettiği yoldan çıkarmaya, onu kötülüklere bulaşmaya yönlendirmektedir.

Mürid, nefsine engel olup onun emri altına girmediği sürece, mertebeleri aşar, manevî olgunluğa ulaşır. Bu nedenle insan, bir an bile nefsinin esiri olmamalı, nefsinin dizginlerini elden bırakmamalıdır. Aksi takdirde, kişi felâketlere sürüklenir. Nefsi güçsüz kılmak, insanın en önemli görevlerinden biridir.

XIII. YÜZYIL

Hacı Bektâş-ı Velî'de Nefis

Hacı Bektâş-ı Velî, cehennemin nefsine uyan günahkârlarla dolu olduğunu, buna en büyük delilin de Kur'an-ı Kerim olduğunu belirtir ve bir ayeti örnek olarak gösterir.

Cehennem münkiründür tolu 'akrab
Delîl istersen okı "nahnü akrab" (ve nahnü akrabü ileyhi min habli'l-verîd-Kaf Suresi, Ayet 16, "Andolsun insanı biz yarattık ve nefsinin ona (kendisine) neler fısıldadıklarını biliriz ve biz ona şah damarından daha yakınız.")
(AG, Makâlat, s.301/b. 390)

Her kim nefsini bilir ve ona hâkim olursa şüphesiz kazanan olacaktır. Hz. Muhammed'in "Nefsini bilen Rabbini bilir" mealindeki hadisine telmihte bulunan Hacı Bektâş-ı Velî, insanın bu sayede gerçek imana ulaşabileceğini belirtir.

Dahi vardur hadîs hem Mustafâ'dan
Nebîler serveri kân-ı vefâdan

Bile her kim okursa "arefe nefsehu"
Bunun soyuncadur hem "arefe rabbehu" (men 'arefe nefsehu, fekad 'arefe rabbehu-Aclunî, Keşfü'l-Hâfâ II/343: numara 2532)
(AG, Makâlat, s.301/b. 391, 392)

Nefsini bilen kişi kendini pek çok sıkıntıdan kurtarmıştır; güvenlik içindedir.

Kişi kim nefsini bile emîndür
Kamu zahmatdan ol kişi emîndür
(AG, Makâlat, s.316/b. 728)

Nefsin isteklerinin şeytanın bir aldatması olduğunu belirten Hacı Bektâş-ı Velî, nefsin isteklerini terk eden kişinin güzel ve düzgün bir ahlâka sahip olacağını belirtir.

Zirâ nefs dilegi İblîs işidür
Buları terk iden yahşı kişidür
(AG, Makâlat, s.324/b. 989)

Sonuç olarak Hacı Bektâş-ı Velî, insanın nefsine uymamasını, nefsin isteklerinin şeytanın bir aldatması olduğunu belirtir.

Yunus Emre'de Nefis

Miskin ve zayıf olan insan nefsine karşı güçsüz kalmış, âdeta bir hayvanın otladığı gibi nefsini serbest bırakmıştır.

Miskîn âdem oglanı nefse zebûn olmışdur
Hayvân cânâvâr gibi otlamaga kalmışdur
(MT, YED, ş.76/b.1)

Kişi her ne işe yakınsa onun dostu olur, âşığın da işi, gece ve gündüz nefsiyle savaştır.

Her bir kişi bir iş dutar ol dosta yakın olmaga
Gice gündüz nefsiyile her dem savaşdur 'âşıkun
(MT, YED, ş.146/b.6)

Yunus, insanın yaratılış serüvenine telmihte bulunur. İnsanın nefsiyle savaşmayıp cennetteyken şeytanın ve nefsinin aldatmasına aldandığını ve bu nedenle de cennetten kovulduğunu belirtir.

Âdem olup turmadın nefsüm boynın burmadın
Yanıldum bugday yidüm uçmak'dan sürlüp geldim
(MT, YED, ş.191/b.6)

Yunus, nefse karşı durunca her işinin hayra döndüğünü ve kötü işlerden kaçındığını belirtir.

Hayra döndi benüm işüm endîşeden âzâd başum
Nefsüm başını kesüben şer işlerden kaçar oldum
(MT, YED, ş.208/b.4)

Nefsin isteklerine karşı durulunca kötü ve fesat işler de kesilir. Nefsine karşı duran kişi Tanrı'ya da yakın olur, onun rızasını kazanır.

Kesildi nefs başı öldi fısk u fesâd işler kaldı
Hak'dan bana nazar oldı kanatlandum uçar oldum
(MT, YED, ş.208/b.5)

Yunus nefsine karşı gelmeyen ve onun dediklerine uyan insanların, eninde sonunda imanlarını kaybedeceklerini belirtir. Bu yüzden kendisinin de nefsine karşı

bir Moğol gibi davrandığını ve onu yok etmeye çalıştığını belirtir. Yunus burada Moğolların XIII. yüzyılda Anadolu'da yaptıkları zulme de telmihte bulunur.

Ol budakda biter îmân îmân bitse gider gümân
Dün-gün budur hemân nefsüme bir Tatar oldum
(MT, YED, ş.222/b.6)

Yunus, kötülük emreden nefs-i emmareye uyan insanlara seslenir ve bu gafletten neden uyanmadıklarını sorar. Onlara kendilerini Hz. Muhammed'in ahlâkıyla ahlâklandırmalarını öğütler.

Neçün sen nefs-i emmârı bu gafletden uyarmazsın
Muhammed şer'î gülini senün yüzüne urmazsın
(MT, YED, ş.235, b.1)

Yunus Emre, "Nefsini bilen Rabbini bilir" hadis-i kudsisine telmihte bulunur Aclunî, Keşfü'l-Hâfâ II/343, numara 2532). Kendisinin de bu hadise göre yaşadığını belirtir.

Men 'arefe nefsehu fekad 'arefe Rabbehu
Bildüm bunı buldum anı inkâr iden gelsün berü
(MT, YED, ş.287/b.5)

Yunus Emre, gerçek anlamda Tanrı'nın rızasını kazanmak, O'na yakın olmak isteyenlerin nefislerine kul olmamaları, nefislerine uymamaları gerektiğini belirtir.

İkinci nişânı budur hîç nefsini semirtmeye
Zinhâr siz andan olmanuz nefsine kul olanlara
(MT, YED, ş.298/b.4)

Yunus, cennetteki Tuba ağacının altında dinlenenlerin nefsini bilerek ölmeden evvel ölenler olacağını belirtir.

Kevser havzına talanlar ölmezdin öndin ölenler
Nefsini düşmân bilenler konar Tûbâ dallarına
(MT, YED, ş.345/b.6)

Yunus, kerametim var diyerek halka evliyâlık satan sahte erenlerin öncelikle kerametleri varsa kendi nefislerini Müslüman etmelerini öğütler.

Kerâmetüm var diyen halka sâlûslık satan
Nefsin müsülmân itsün varısa kerâmeti
(MT, YED, ş.380/b.5)

Yunus Emre, nefsini Müslüman edip, nefsine uymayan ve Hak yola girenlere kıyamet gününde Hz.Muhammed'in şefaatinin yardımcı olacağını belirtir.

Nefsin müsülmân iden Hak yola togru giden
Yarın ana olısar Muhammed şefâ'ati
(MT, YED, ş.380/b.6)

Yunus Emre, insanın kendisine düşman olarak nefsinin yeteceğini, insanın nefsiyle savaşması gerektiğini belirtir.

Hakîkate bakarısan nefsün sana düşman yiter
Var imdi ol nefsünile vuruş-tokuş savaş yüri
(MT, YED, ş.403/b.2)

İnsanı yolda koyan nefsidir, bu nedenle insan kimseyle didişmemeli, nefsine karşı mücadele etmelidir.

Nefsdür eri yolda koyan yolda kalur nefse uyan
Ne işün var kimseyile nefsüne kakı buş yüri
(MT, YED, ş.403/b.3)

Özetle Yunus Emre, nefsin insan için en büyük düşman olduğunu, ona uyanların sonlarının felâket olacağını belirtir. Bu nedenle insan nefsine uymamalı, onun isteklerine karşı durmalıdır.

XIV. YÜZYIL

Âşık Paşa'da Nefis

O, insanın başına gelen bütün kötülüklerin kaynağı olarak nefsi görür. Nefis, insanın doğruyu görmesinde en büyük engeli teşkil eder. İnsan ancak nefsine söz geçirebildiği, onu dizginleyebildiği müddetçe doğru yola ulaşır, Tanrı rızasını kazanır, cennete gider. Aksi takdirde nefsine uyan insan her türlü kötülükleri işler, başına olmadık belâlar alır, sonunda da yeri cehennem olur. Bu nedenle insan kesinlikle nefsine uymamalı, daima onunla mücadele içerisinde bulunmalı, onun dediğinin zıttını yapmalıdır.

Âşık Paşa'ya göre Allah'ın emrettiklerine uyan nefis sonuçta mutlaka cennete ulaşacak, Allah'ın emirlerine uymayan nefis ise muhakkak cehenneme gidecektir.

Kankı nefs kim ol mutî'oldı Hak'a
Bulısar uçmagda ol 'ömr-i bekâ
(KY, APG, II/2, s.875/b.10)

Kankı nefs 'âsi oldı red
Kalısardur tamud ol tâ-ebed
(KY, APG, II/2, s.877/b.1)

Eğer akıl, nefse uyarsa aşağılanarak kötü bir duruma düşer, vücut şehri de karışıklıklar ve fitnelerle dolar. Böylece akıl yönetim tahtından düşerek azl olur, yönetim nefsin eline geçer. Dolayısıyla insan doğru yoldan çıkmış olur. Ancak eğer akıl nefsi bırakıp da Tanrı'ya duyduğu aşka uyarsa Tanrı'nın gizli hazinesine ulaşabilir.

Akl içi uysa hakikat hor olur
Şehr içi toptolu şerr û sür olur

Ma'zul olur 'akl tahtından düşer
Belki Hak'dan ayrılur dinden düşer

Nefsi koyup 'akl egere 'ışka uya
Tanrı'nun şol gizlü gencin ol tuya
(KY, APG, II/1, s.275/b.6, 7, 8)

Tanrı insana üç iyi huy vermiştir. Bu üç huya sahip olan kişi bütün sıkıntı, üzüntü ve kederleri kendinden uzaklaştırmıştır. Bu üç huyun başında da nefsine hâkim olmak, ona hükmetmek gelir. Kişi, eğer nefsine uymayıp onu âdeta bir eşeği kontrol ettiği gibi kontrol edebilir, dizginleri elden bırakmazsa her türlü sıkıntıdan uzak olur.

Hak kime virdiyse ol üç hasleti
Bellü andan savdı cümle mihneti
(KY, APG, I/1, s.309/b.11)

Evvel ol kim nefsi ana kul ola
Ne ki nefse hükmi derse ol ola

Her bir işde kâdir ola nefsine
Nefsi merkeb eyleyüp nefse bine
(KY, APG, I/1, s.311/b.7, 8)

Bu sayede kişi nefsine ne emrederse nefsi de ona uyacak, sonuçta kişi Tanrı'nın buyurduğu yola girerek nefsinin isteklerini yerine getirmemiş olacaktır.

Mahkum ola nefis, ana n'eyler-ise
Dinleye Hak'dan ne kim söyler-ise

Olmaya hiç nefsinün hükm itmegi
Nefs ana kul ola ol nefsün begi
(KY, APG, I/1, s.311/b.9, 10)

Âşık Paşa için nefsine hâkim olan kişi bir evliyadır. Nefsine hâkim olan kişinin Tanrı'nın rızasından başka hiçbir kaygısı ve korkusu yoktur. Bu nedenle de o Tanrı'ya lâyık bir kuldur.

Ol ki nefsi mahkum oldı kendüye
Bilün anı evliyâdur evliyâ

Korkusu kaygusu yok ayruk anun
Lâyık oldı hazretine Mevla'nun
(KY, APG, I/1, s.313/b.5, 6)

Âşık Paşa nefsin büyük ve kuvvetli askerleri olduğunu dile getirir. Bu askerlerin başında da istek ve arzular gelir. Bu istek ve arzular kişiyi dünya içinde sevgi ve saygı için koştururlar. Nefsin arzu ve istekleri peşinde koşan kişiler de Tanrı'ya ulaşma fırsatını kaçırırlar. Çünkü nefsin arzu ve isteklerinden kibir ve kin doğar ki kişinin dini bunların elinde harap olur. Yani kişi dini bilgilerle donanmış bir din ehli bile olsa, nefsine hükmedemezse elindeki bu değeri dahi kaybedebilir.

Nefsün ulu leşkeri nedür hevâ
Bu hevâ şoldur kim ol dünyâ kova
(KY, APG, II/2, s.563/b.2)
'Ömrini harc eyleye sevgüye
Geçdi gün ayruk ana kanda küye

Ol hevâdan toga hırs u kibr ü kin
Anun elinde harâb ola bu dîn

Hem hased hem buhl u fısk u fesâd
Niçe din ehlin bular kılur kesâd
(KY, APG, II/2, s.563/b.3, 4, 5)

Âşık Paşa insanın başına bu kadar kötü işler açıp, onu rezil eden nefsi yenmenin tek çaresi olarak ilmi gösterir. Kişi ancak bu sayede kendi şeytanının başını kesip, nefsine karşı galip olabilir.

Kimde kim 'ilm oldı nefsi basdı ol
Kendü divin yindi başın kesdi ol
(KY, APG, II/2, s.573/b.7)

Kısaca Âşık Paşa, insanın başına gelen bütün kötülüklerin kaynağının nefis olduğunu belirtir. Bu yüzden insan nefsine hâkim olmalı, ona iyiliği emretmeli, onu kötülüklerden, hırs ve arzulardan da alıkoymalıdır. Bu sayede insan Tanrı'ya lâyık bir kul olacaktır.

Seyyid Nesîmî'de Nefis

Nesîmî, nefsini bilen kişinin Tanrı'ya yakın olacağını ve onun affını kazanacağını, nefsine uyanların ise şeytanın yoluna gireceğini belirtir. Bunun yanı sıra Nesîmî, ârif olanın kâmil insan olacağını, mârifetten haberdar olmayanınsa hayvandan beter olacağını belirtir.

Her ki bildi nefsini rahmandır
Bilmeyenler nefsini şeytândır
Ehl-i irfân âdemin insândır
Ma'rifetten bî-haber hayvândır
(ND, s.393 d. 52)

Özetle Nesîmî, insanın nefsinden haberdar olması ve ona uymaması gerektiğini belirtir.

XV. YÜZYIL

Kaygusuz Abdal'da Nefis

Kaygusuz Abdal, evliyanın sohbetine yakın olan insanın, uyanık olmasını ve nefsine uymamasını öğütler.

Müştâk isen evliyâ sohbetine
Gözini aç uyma nefsün itine
(AG, Saraynâme, s.92/b.651)

Nefsinin istediği kötülükleri yerine getiren kişi, tıpkı bir altını bakıra çevirmiş gibidir.

Nice nefsün dilegin gözliyesin
Nice altuna bakır yüzliyesin

Nefsinin emrettiği kötülükleri yaparak ona uyan kişi imanını da küfür ile örter.
Nice küfr ile örtersin imânı
Nişân içinde anla bî-nişânı
(AG, Dilgüşa, s.40, b.121-b.122)

Kaygusuz, insanın nefsin kötü isteklerinden kurtulması gerektiğini öğütler. İnsan anca bu sayede rahatlayacaktır.

Hevasât deryasından çık kenâra
Ta kim irüşesin kışdan bahâra
(AG, Dilgüşa, s.40, b.123)

İnsan kulluğun gereklerini yerine getirmeli, nefsinin esiri olmamalıdır.
Kul isen kullugunda hazır olgıl
Yeter bu nefs elinden esîr olgıl
(AG, Dilgüşa, s.82, b.326)

Kısaca Kaygusuz Abdal, insanın nefsin isteklerine uymamasını ve ona esir olmamasını öğütler.

İbrahim Tennûrî'de Nefis

Tennûrî, insanın nefsini bilmesi ve ona göre Tanrı'ya kulluk etmesi gerektiğini belirtir.

İşün aslı bu kim nefsün bilesin
Ana göre Hakk'a kulluk kılasın
(T, GM, s.20/b.408)

İnsan, Hayber'de Hz. Ali'nin galibiyeti gibi nefsine karşı mücadele etmeli ve ona karşı galip olmalıdır. İnsan bu sayede kıyamet gününde Hz.Muhammed'in şefaatini kavuşacaktır.

Ki yıkaydı o nefsün Hayber'ini
Görelerdi dü-'âlem serverini
(T, GM, s.21/b.426)

Tennûrî, insanın nefsine karşı mücadele edebilmesi için oruç tutması ve nefsinin bütün isteklerine karşı çıkması gerektiğini belirtir.

O nefsün pes orucı oldı lâzım
Koya cümle murâdın ola sâyim
(T, GM, s.22/b.460)

İnsanın sıkıntılarından kurtulup, feraha ulaşması nefsine karşı galip gelebilmesi, bir diğer deyişle nefsini kurban edebilmesiyle mümkündür.

Sana kurbân gerekdür nefsi kurbân
Kılur-ısan bulasın derde dermân
(T, GM, s.19/b.652)

Nefsine karşı mücadele etmeyi bırakıp onun isteklerini yapan kişi şeytanla yakınlığını da arttırır.

Birisi nefse düşdi kodı cehdi
Varup şeytân-ıla berkitdi 'ahdi
(T, GM, s.54/b.1251)

Özetle Tennûrî insanın nefsine karşı mücadele etmesi, onun isteklerine karşı çıkmasını önerir. İnsan ancak bu sayede kurtuluşa erecektir.

Eşrefoğlu Rûmî'de Nefis

Eşrefoğlu Rûmî, nefsine uyarak yaşayanları uyarır ve Tanrı'dan utanarak tövbe etmesini öğütler.

Ey hevasına tapan
Tevbeye gel tevbeye
Hakk'a Hak'tan utan
Tevbeye gel tevbeye
(ERD, s.78/d.1)

Nefsine uyan insan bu durumu bırakıp, dünyadan elini eteğini çekerek tövbe etmelidir. Aksi takdirde kıyamet gününde Tanrı'dan utanacaktır.

Nice nefse uyan
Nice dünya koğasın
Vakt ola utanasın
Tevbeye gel tevbeye
(ERD, s.78/d.2)

Eşrefoğlu Rûmî, nefsine uyarak dünyaya sımsıkı yapışan insanın aslında yaşamadığını ölü olduğunu belirtir ve o tür insanın hemen tövbe etmesini öğütler.

Sen dünya-perest oldun
Nefsin ile dost oldun
Sanma dirisin öldün
Tevbeye gel tevbeye

(ERD, s.79/d.5)

Eşrefoğlu Rûmî, kendisinin de nefsine uyarak şeytana esir olduğunu, bu nedenle de pek çok günaha karıştığını belirtir ve bu yaptıklarından ötürü tövbe eder.

Nefs bendine tutuldum
Şeytana esîr oldum
Her hata kim ben kıldım
Estağfirullah tevbe

(ERD, s.81/d.8)

Nefsin en büyük arzusu, insana sıkıntı verip, dünya tasasıyla dertlendirerek insanı isyankâr etmektir. Bu nedenle insan nefsine uymamalı, tövbe edip, kendisine çeki düzen vermelidir.

Nice bir nefs arzusu
Nice dünya kaygusu
Ya nice nice isyân
Tevbeye gel tevbeye

(ERD, s.94/d.2)

Eşrefoğlu Rûmî, insanlara dünyaya gönül vermemeleri ve nefislerinin isteklerine uymamalarını ve bir an önce tövbe etmelerini öğütler.

Verme dünyaya gönül
Nefsi ko Hakk'a ol kul
Tab ziyanı assı san
Tevbeye gel tevbeye

(ERD, s.95/d.4)

İnsan için en büyük düşman, nefsidir. Nefisle birlikte hırs ve açgözlülük insan için sıkıntıdır. Gerçek Tanrı aşığı olan insan, nefsine uymaz, hırs ve açgözlülüğüne yenilmez.

Düşman dediğim nefsindir
Şol tama' ile hırsındır
Keser tama' tamarını
Dost'a âşıkım deyici

(ERD, s.105/d.4)

Eşrefoğlu Rûmî, gerçek âşık olanın nefsine uymadığını ve Tanrı aşkı için seve seve canını verdiğini, bu yolda canını vermeyenin da yalancı olduğunu, gerçek Tanrı aşığı olmadığını belirtir.

Âşık nefsine uymadı
Canını verdi doymadı
Kim ki canına kıymadı
Oldur ol yalan da'vici

(ERD, s.105/d.5)

Eşrefoğlu Rûmî, kendisine âşık deyip, nefsinin dilediğini veren kişinin bir utanmaz olduğunu belirtir.

Yani ol da âşıkım der
Doyunca yer yatar uyur
Nefsine dileğin verir
Zî utanmaz lâf urucu

(ERD, s.105/d.9)

Eşrefoğlu Rûmî, nefsinin istediğini yaparak kendisine âşık diyen riyakârları ibretle seyreder.

Şol ben âşıkım diyen
Ol yalan davâ kılan
Nefse dileğin veren
Bana temâşâ geldi

(ERD, s.117/d.7)

Gerçek âşık olanın nefsin emrettiği kötülüklere karşı koyacağını belirten Eşrefoğlu Rûmî, insanın amacının bu dünyada nefisle savaş olduğunu belirtir.

Âşık hû nefse yagı
Nefsin kovarın sağı
Nefs ile âşık canı
Bunda savaşa geldi

(ERD, s.117/d.8)

Eşrefoğlu Rûmî, ömrü boyunca nefsin isteğine uyduğunu, bir yerde karar kılmadığını, artık nefsin isteğine karşı duracağını ve nefsinin her isteğini yok edeceğini belirtir.

Kararı kalmadı canın
Nidem pes azm-i yâr idem
Yıkam bünyâdını nefsin
Dağıtam târ u mâr idem

(ERD, s.129/d.1)

İnsanın tek başına nefsiyle mücadele etmesi çok zordur. Nefsine karşı galip gelebilmesi için muhakkak bir şeyhin ya da pirin yardımı gereklidir. Eşrefoğlu Rûmî de bu durumu göz önünde bulundurarak bir şeyhin ya da pirin yardımıyla nefsine karşı galip olmayı ister.

Meşâyıhın himmeti
Kılıcını alayım
Kendi nefsim boynunu
Kendim urayım canım

(ERD, s.136/d.8)

Eşrefoğlu Rûmî, insanları nefislerine uyarak bilmedikleri kötü yollara girmemeleri konusunda uyarır.

Dağılmayın değme yola
Gelin bile gidelim bile
Bugün yarın deyip koman
Bu nefsden ayrılıgörün

(ERD, s.165/d.3)

Nefis, insanı doğru yola girmesi ve tövbe etmesi hususunda sürekli oyalar. Ancak yarın kime ne olacağını Tanrı'dan başka kimse bilemez. Bu yüzden insan nefsin aldatmasına aldanmamalı, şimdiden nefsin istediklerini yapmaktan kaçınmalıdır.

Bu nefsin vâdesi çoktur
Âşıklara vâde yoktur
Güvenme yarınki va'de
Bugün Dost'u bile görün

(ERD, s.165/d.4)

Nefsin hayırlı hiçbir işi yoktur. Tanrı ile bir olmak ve onun rızasını kazanmak isteyen kişi, nefsin emirlerine kulak asmamalı, Tanrı'ya kavuşma arzusuyla yanıp tutuşmalıdır.

Nefs hayr nicedir harcı
İde görün nefse gücü
Bâkî dirlik isterseniz
Dost derdiyle öligörün
(ERD, s.166/d.5)

Nefsin en büyük arzusu Tanrı'ya karşı âsi olmaktır. İnsan ölüm gelmeden kendini toparlamalı, nefsinin isteğine kulak vermemelidir.

Nice nice nefs arzusu
Nice nice Hakk'a âsî
Geldi uş ölüm elçisi
Derip devşiriligörün
(ERD, s.167/d.13)

Bir yolculuk olan bu dünya hayâtında nefis, yol kesici, alçak bir yoldaştır. İnsan kendisini aldatabilecek kalleş nefsinden uzak durmalı, ona uymamalıdır.

Kendi tatlı canına
Nefsin yavuz yoldaştır
Nefsine uyma şâhım
Aldar seni kallaştır
(ERD, s.172/d.1)

Nefis, insanı hayırlı yol deyip kötü yola çeker, oradan da doğru cehenneme sürükler. Nefis öyle aldatıcıdır ki küfrü bile iman gibi gösterip insanı yoldan çıkarır.

Hayır der şerre iletür
Doğru tamuya çeker
Küfrü îmân gösterir
Yol orucu kamlaştır
(ERD, s.173/d.2)

Nefis, şeytanla işbirliği yaparak insanı yoldan çıkarmaya çalışır. Pek çok insan nefislerine esir olmuştur. Bu yüzden içleri gam ve sıkıntı ile doludur.

Nefis şeytanla birdir
Çokları nefse esîr
Nicenin nefs elinden
Ciğeri dolu yaştır (ERD, s.173/d.3)

Nefsine uyan kişi kendisini doğrudan cehenneme atar, nefsine uymayan kişiyse en büyük saadetin sahibi olur.

Kim ki nefsine uydu
Kendini oda koydu
Ol nefsine uymayan
Bil ki devletlü baştır

(ERD, s.173/d.4)

Nefsine yakın olan kişi Tanrı'ya asi olur ve işi sadece benlik davası olur. Nefs-i emmarenin de en büyük özelliği budur.

Nefse kadîm Hakk'a âsi
Yoktur oddan korkusu
İşi benlik davası
Emmâredir serkeştir

(ERD, s.173/d.5)

Nefsini kendisine yoldaş eyleyen kimse, Tanrı'nın rızasından kaçar, nefsin isteklerine uyar. Kin, cimrilik, hased hep bu nefsine uyan insana yoldaştır.

Hak rızasından kaçar
Hevâ yolunda uçar
Kibr ü kin buhl ü hased
Bunlar nefse yoldaştır

(ERD, s.173/d.7)

Nefis, ölümü hiçbir zaman hatırlamaz. Sonunun ne olacağını da düşünmez. Sadece kötülükleri emreder. Nefsin bir diğer özelliği de nasihat dinlemeyeceğidir, âdeta katı bir taş gibidir.

Nefs ölümünü anmaz
İşin sonunu sanmaz
Öğüt versen hem almaz
Sanki bir katı taştır

(ERD, s.174/d.8)

Nefsin karakteristik özelliği riya ve bencilliktir. Kişi bunları terk etmeli ve bir mürşide varmalıdır.

Riyâdır hep taati
Hod benliktir âdeti
Terk ettir âdetini
Evliyâya ulaştır (ERD, s.174/d.9)

Eşrefoğlu Rûmî, insanın kanaat kılıcıyla nefsinin başını kesmesini, nefse uyup da canını tehlikeye atmamasını öğütler.

Kanaat kılıcıyla
Kes nefsinin başını
Nefse uyup canını
Tab mihnete sataştır

(ERD, s.174/d.10)

Nefsi, köpeğe benzeten Eşrefoğlu Rûmî, insana nefse uymaması ve bir mürşide varmasını öğütler. Nefsine uyan insanın da it gibi dolaşacağını belirtir.

Uyma nefsin itine
İriş mürşid katına
Nefsine uyar isen
Var it gibi dolaş dur

(ERD, s.174/d.11)

İnsan nefse uymayı bırakıp aşka uymalı, dervişliğe bürünerek kendini nefsinden korumalıdır.

Nefsi kogıl aşka uy
Dervişlikten doy hem doy
Dervişlikten doyanın
Varı yolda taraştır

(ERD, s.174/d.12)

İnsan her an nefsin itini bağlamalı, nefsinin gâfil olduğunu düşünüp bir an bile onu başıboş bırakmamalıdır. Aksi takdirde nefis yeniden insanı kandıracaktır.

Bağla nefsin itini
Yemesin halk etini
Emîn olma nefsinden
Deme nefsim yavaştır

(ERD, s.174/d.13)

Gerçek âşıklar, nefsin ve hırslarının önüne geçip onu dizginlerler. Onların işi gece gündüz nefisleriyle savaştır.

Keser tama' damarın
Urur nefsin boynunu
Gör âşıklar nefs ile
Dün gün nice savaştır

(ERD, s.175/d.14)

Eşrefoğlu Rûmî, nefsini öldürdüğünden beri ne yana baksa Tanrı'yı görür olduğunu belirtir. Bu yüzden insanlara da nefislerini öldürmelerini tavsiye eder.

Bu Eşrefoğlu Rûmî
Nefsini öldüreli
Kanda baksa dost yüzü
Gözlerine tutaştır
(ERD, s.175/d.15)

Özetle, nefsin her türlü kötülüğün kaynağı olduğunu belirten Eşrefoğlu Rûmî, insanlara kurtuluşa çıkmaları için nefislerine uymamalarını öğütler.

7.1.2.7. Cemâl-Güzellik

Cemâl, âşığın ısrarlı istek ve arzusu üzerine sevilenin (maşuk-Tanrı) kemâlleri izhar etmesidir (Uludağ, 2001: 87).

XIII. YÜZYIL

Yunus Emre'de Cemâl-Güzellik

Yunus Emre divanında Tanrı'nın cemâli hususuna yer vermiştir. Yunus, erenlere düşman olanların Tanrı tarafından gönderilen kitapları bin kez de okusa Tanrı'nın cemâline uzak olacaklarını belirtir.

Gökden inen dört kitâbı günde bin kez okurısan
Erenlere münkirisen dîdâr ırak senden yana
(MT, YED, ş.10/b.4)

Yunus, Tanrı'nın ayrılığına dayanamadığını, O'nun cemâlini arzuladığını dile getirir.

Yine seyreyledi gönlüm dostun cemâlin arzular
Hicre katlanımaz gönül dostun cemâlin arzular
(MT, YED, ş.98/b.1)

Yunus Tanrı aşkı ile aklını yitirdiğini sadece Tanrı'yı düşündüğünü ve O'nun cemâlini arzuladığını belirtir.

Dostum beni delü kıldı 'aklumı fikrümi aldı
Hayâli gözümde kaldı dostun cemâlin arzular
(MT, YED, ş.98/b.4)

Binbir güçlükle kazandıklarını ihtiyaç sahipleriyle paylaşanlar yarın kıyamet gününde Tanrı'nın didarını göreceklerdir.

Şol kahırla kazananlar güle güle yidürenler
Götürdüm perdelerini dîdâruma baksun dimiş
(MT, YED, ş.122/b.6)

Yunus Emre, gerçek âşık olanların cehennemden korkmamasını, cennetteki hurilere aldanmamasını önerir ve onların tek amaçlarının Tanrı'nın didarını görmek olması gerektiğini belirtir.

Korkmaya Tamu'sından ummaya Hûrîsinden
Dâim anun maksûdı Hakk'un dîdârı gerek
(MT, YED, ş.142/b.5)

Yunus, Tanrı aşkının uğruna benliğinden vazgeçeceğini belirterek sadece dostun cemâlini görmeyi istediğini ve bunun için de canından geçmeye razı olduğunu vurgular.

Ten nedür dostun yolında ben anı terk itmeyem
Dost cemâlin görmege gel cânı kurbân idelüm
(MT, YED, ş.200/b.2)

Yunus, dervişlere düşman olanların Tanrı tarafından gönderilen dört hak kitabı günde bin kez de okusalar Tanrı'nın didarını göremeyeceklerini belirtir.

Gökden inen dört kitâbı günde bin kez okurısan
V'allah dîdâr görmeyesin sevmezisen dervîşleri
(MT, YED, ş.374/b.8)

Özetle, Yunus Emre Tanrı'nın cemâline kavuşmak isteyenlerin, Tanrı aşkı uğruna her türlü sıkıntı ve cefaya katlanmaları gerektiğini belirtir.

7.1.2.8. Tasavvufî Terim ve Kavramlar

7.1.2.8.1. Yaratılış

Tanrı önce ilk insan Adem' i çamurdan yaratmış, daha sonra da eşi Havva'yı yaratmış ve onlara cennette yaşamalarını, her şeyden yiyip içmelerini ancak tek bir ağaca yaklaşmamalarını öğütlemiş. Ancak onlar şeytana inanmış, o ağaçtaki meyveden yemiş ve sonucunda da cennetten kovularak dünyaya gönderilmiştir. Semavî dinlere göre insanoğlunun bu dünyadaki serüveni bu şekilde başlamıştır. Artık bu dünyaya gelen her insan bir sınav sayılan bu dünya hayâtını yaşayacak ve sonunda da tekrar aslî yurdu olan Tanrı'nın yanına dönecektir.

XIII. YÜZYIL

Hacı Bektâş-ı Velî'de Yaratılış

Hacı Bektâş-ı Velî, Tanrı'nın insanları yaratıp, bedenlerine can verdiğini, içlerine de kendisine -Tanrı'ya- iman etme duygusunu yerleştirdiğini belirtir.

Seni çün Hakk yaratdı virdi cânı
Sana arzânî kıldı hem îmânı
(AG, Makâlat, s.304/b. 462)

Yunus Emre'de Yaratılış

Yaratılış konusu Yunus Emre divanında birkaç beyitte de olsa yer almıştır.

Yunus, Tanrının kullarını farklı farklı yarattığını, kimisini bir hayvan gibi, kimisini de kendisine çok yakın olan bir kul olarak yarattığını belirtmektedir.

Kimini dünyadâ hayvân yaratur
Kimini kendine muhlis kul eyler
(MT, YED, ş.95/b.11)

Yunus, Tanrı'nın bu dünyayı Hz.Muhammed'in hürmetine yarattığını, dünyaya gelen herkesin zamanı geldiğinde gideceğini dile getirir.

Yaratdı Hak dünyâyı Peygamber dostlıgına
Dünyâya gelen gider bâkî kalası degül
(MT, YED, ş.158/b.7)

Yunus, Tanrı'nın öncelikle Hz.Adem'i, sonra da diğer Peygamberleri, en son ise Hz.Muhammed'i yarattığını belirtir.

Evvel âdem yaratdı sonra Peygamberleri
Âhir Muhammed nûrı balkıdı içümüzden
(MT, YED, ş.233/b.6)

Tanrı Hz.Adem'i topraktan yaratmış, ancak şeytan kibirlenip ona secde etmemiştir.

Çalap âdem cismini toprakdan var eyledi
Şeytân geldi âdeme tapmaga 'âr eyledi
(MT, YED, ş.356/b.1)

İnsan topraktan yaratılmıştır ve gideceği yer de yine topraktır. Bunun en büyük göstergesi de toprak olmuş insanlardır.

Toprakdan yaratıldun yine toprakdur yirün
Toprak olan kişiler n'ider bu 'alâmeti
(MT, YED, ş.380/b.2)

Özetle Yunus, Tanrı'nın insanı topraktan yarattığını, bu dünyaya da kendisine iman edilmesi için gönderdiğini belirtir.

7.1.2.8.2. Devr

Kelime anlamı dönüş, bir eksen veya yörünge üzerinde düzenli dönme olan devrin, tasavvufî manası ise manevî âlemden maddi âleme gelen ruhların ilk ve aslî vatanlarına geri gitmelerini açıklayan tasavvufî bir görüştür (Uludağ, 2001: 105). Devr konusu üzerine yazılmış şiirler devriye olarak adlandırılır. Devriye, evrenin ve insanın Tanrı'dan çıkıp, tekrar Tanrı'ya dönmesi felsefesine göre yazılan tasavvufî şiirlere denir (Yardımcı, 1999: 451).

XIII. YÜZYIL

Yunus Emre'de Devr

Yunus, devr hadisesine telmihte bulunur, insan olmadan pek çok surete girdiğini belirtir.

Çün gökden yire yagdum yirden göge çok agdum
Âdem tonın tonandum devrânum süre geldüm
(MT, YED, ş.178/b.7)

Yunus, kâh Tanrı'nın varlığını haykıran kudret dili, kâh Tanrı'nın aşkıyla figân eyleyen bir bülbül olduğunu, her türlü dilden halka nasihat verenin kendisi olduğunu belirtir.

Benem Hakk'un kudret eli benem beli 'ışk bülbüli
Söyleyüp her dürlü dili halka haber viren benem
(MT, YED, ş.193/b.11)

Yunus, göklerde kâh meleklerden dilekler dilediğini, kâh arş ile güneş arasında dünya misali döndüğünü dile getirir.

Geh feleklerde meleklerden dilekler eyleyem
Gâhı 'arş u şemsile gerdün olam gerdân olam
(MT, YED, ş.201/b.2)

Yunus bir an balığın karnındaki Yunus Peygamberle söyleşmek, bir anda da gökyüzüne çıkıp büyük sahabelerden olan birisi olan Selmân olmayı istemektedir.

Gâh batn-ı Hût içinde Yûnus'ıla söyleşem
Geh çıkam 'arş üzere bir cân olam Selmân olam
(MT, YED, ş.201/b.6)

Yunus, bir an cehennemde Firavun ile onun veziri Hâmân ile birlikte yanmayı, bir anda cennette görevli melekler olan Gılman ile Rıdvan olmayı istemektedir.

Gâh duzahda yanam Firavn'ıla Hâmân'ıla
Gâh Cennetde varam Gılmân'ıla Rıdvân olam
(MT, YED, ş.201/b.14)

Yunus bir an İdris Peygamber gibi terzi olduğunu, bir an da Şit Peygamber gibi dokumacı olup, gönülleri dokuduğunu, bir anda da Davud Peygamber'in o ünlü sesi olduğunu belirtir.

Ben oldum İdris-i derzi Şît oldum tokıdum bizi
Dâvûd'un görklü âvâzı âh idüp nâlişe geldüm
(MT, YED, ş.224/b.4)

Özetle Yunus Emre, divânında devr nazariyesi üzerinde durmuştur.

XV. YÜZYIL

Kaygusuz Abdal'da Devr

Kaygusuz Abdal, Yunus Peygamberin bir balık tarafından yutulmasına telmihte bulunur. Kaygusuz bu beyitte devriye hususuna da örnek verir.

Hem ben ol Yunus'u yudan balıgam
Gâhi sâmit oluram gâh nâtıkam
(Saraynâme, s.178/b.1362)

Eşrefoğlu Rûmî'de Devr

Eşrefoğlu Rûmî divanında 27 beyitten oluşan 65. şiirini devr nazariyesi üzerine kurmuştur. Biz burada buna birkaç beyiti örnek vermekle yetineceğiz. Eşrefoğlu Rûmî, bu şiirini aşkın verdiği vecd havası içinde yazmıştır.

Eşrefoğlu Rûmî, bu dünya hayatında bir an melek, bir an peri, bir an güçlü bir dev, bir an da bütün yaratıklara hükmeden Süleyman Peygamber olduğunu belirtir.

Gâh ferişte olmuşam gâhi peri
Gâh div ü geh Süleymân olmuşam
(ERD, ş.64, s.138/b.4)

Eşrefoğlu Rûmî, bir an zamanın Şey Sana'sı olup, aşk için din ve imanından vazgeçtiğini, bir an Hristiyan bir anda da kendisini Müslüman hissettiğini belirtir. Şeyh Sana kıssası daha önceki bölümlerde anlatıldığı için burada kıssaya yeniden girilmeyecektir.

Gâh oldum Şeyh Sanan- zemân
Gâh tersa ü geh Müslümân olmuşam
(ERD, ş.64, s.138/b.5)

O, bir an bulut olup göğe yükseldiğini, bir anda da denizdeki bir damla olduğunu belirtir.

Gâh bulut olup hevâya ağmışam
Gâh katre gâh ummân olmuşam
(ERD, ş.64, s.138/b.6)

Eşrefoğlu Rûmî, bir zaman havadan yağmur olup yağdığını, bir zaman toprakta yeşeren bir bitki, bir zaman da bir hayvan olduğunu belirterek devr nazariyesini şiirinde çok güzel bir şekilde işler.

Gâh hevâdan yağmur olup yağmışam
Gâh nebât ü gâh hayvan olmuşam
(ERD, ş.64, s.138/b.7)

7.1.2.8.3. Mürşid-Mürid

İnsana doğru yolu gösteren, kılavuz anlamlarına gelen mürşid sözcüğü, tasavvufî anlam olarak müridlerine doğru yolu gösteren tarikat şeyhi, piri gibi anlamlara gelir. Gerçek mürşidler Hz.Muhammed'in yolu olan şeriat üzerine yaşar ve onun izinden giderler. Onlar Tanrı katında da kutlu kimselerdir.

Mürşid, müridinin tasavvufî olarak tam ve olgun bir şekilde yetişmesi için onu yönlendirir. Öncelikle müridinin nefsine karşı mücadele etmesini salık verir. Ardından da kişinin seyr u sülûğünü tam olarak tamamlayabilmesi için onu yönlendirir. Bu süreçte mürid, mürşidinin emirlerini yerine getirir, yasakladıklarından uzak durur. Bu sayede olgunlaşarak kâmil insan olma yolunda ilerler.

XIII. YÜZYIL

Hacı Bektâş-ı Velî'de Mürşid-Mürid

Hacı Bektâş-ı Velî, Tanrı yolunda olmak isteyen kişinin, mürid olması gerektiğini belirtir.

Tarîkun hem üçünci kavlı iy yâr
Mürîd olmak getürmek yolda ikrâr
(AG, Makâlat, s.312/b. 652)

Gerçek mürid, Tanrı'nın emrini tutmalıdır. Çünkü inancın gereği budur.

Çalap emrini tut kıl i'tikâdı
Mürîd olan bulur dürlü murâdı
(AG, Makâlat, s.312/b. 653)

Üç tür mürid olduğunu belirten Hacı Bektâş, bunların birincisini mürid-i mecâzi, ikincisini mürid-i mürted, üçüncüsünü de mürid-i mutlak olarak adlandırır. Bunlar arasından en sadık olanının mürid-i mutlak olduğunu, mürid-i mutlağın şeyhinin her buyruğunu yerine getirdiğini belirtir.

Mürîd olmakda üç dürlü olur iş
Diyeyim bir bir üşde yime teşvîş

Mürîd-i mutlak evvelkine bir ad
İkinciye mecâzî oldı bünyâd

Mürid-i mürted üçünciye nisbet
Ana hiç virmediler kâbiliyyet

Mürid-i mutlak oldur iy dil-ârâm
Ki şeyhi buyrugında kıla ârâm
(AG, Makâlat, s.313/b. 660, 661, 662, 663)

Gerçek mürid olan mürid-i mutlağın, şeyhinin önünde saygısından dolayı oturmadığını belirten Hacı Bektâş-ı Velî, onun şeyhinin hiçbir emrini sorgulamadan kabullendiğini belirtir.

Turur şeyhi öninde hîç oturmaz
Nîçün diyüp söze hüccet getürmez
(AG, Makâlat, s.313/b. 664)

İkinci tür mürid, mecâzi müriddir. Bu tür mürid, şeyhinin birliğini inkâr etmez.

Mecâzîdür ikinci mürîd iy yâr
Ki şeyhi dirliginde kılmaz inkâr
(AG, Makâlat, s.313/b. 666)

Mecâzi mürid, dışını şeyhine teslim eder, yani dıştan şeyhine bağlıdır. İçten de kendi terbiyesini ve eğitimini kendisi eder.

Kılur ol zâhırını şeyhe teslîm
Velî bâtında ider kendü ta'lîm
(AG, Makâlat, s.313/b. 667)

Üçüncü tür mürid olan mürid-i mürtedde, şeyhinin rahmetinin eseri görünmez.

Üçünci mürîd-i mürted durur bil
Eser kılmaz ana âyât (u) te'vil
(AG, Makâlat, s.313/b. 668)

Mürid-i mürted, şeyhinin farklı bir durumunu görse, hemen ondan uzaklaşır, yönünü başka tarafa döner.

Çü şeyhinde göre bir dürlü hâli
Hemân yüz dönderür kalmaz mecâli
(AG, Makâlat, s.313/b. 669)

Mürid-i mürtedin her işi riya ve gösteriştir. Bu nedenle onun içi de dışı gibi yanlıştadır.

Anun tezvîr olur her dürlü işi
Özi mürted durur yanlış dönişi
(AG, Makâlat, s.313/b. 670)

Kısaca Hacı Bektâş üç tür mürid olduğunu belirtir. Bunların birincisini mürid-i mecâzi, ikincisini mürid-i mürted, üçüncüsünü de mürid-i mutlak olarak adlandırır. Bunlar arasından en hayırlısının mürid-i mutlak olduğunu dile getirir.

Yunus Emre'de Mürşid-Mürid

Yunus Emre, gerçek şeyhlerin, mürşidlerin, danişmentlerin hepsinin Tanrı yolunda olduklarını, kendisinin de bütün mürşidlerin müridi olduğunu belirtir. Yunus kendi mürşidinin de Tapduk Emre olduğunu dile getirir.

Şeyh ü danişmend ü velî cümlesi birdür er yolı
Yûnus'dur dervişler kulı Tapduk gibi serveri var
(MT, YED, ş.27/b.7)

Bir mürşide gelen kimse, bütün bildiklerini unutmalı, mürşidi ne isterse, neyi emrederse mürid onu derhal yerine getirmelidir.

Gelmek gerek terbîyete kamu bildüklerin koya
Mürebbisi ne dirise pes ol anı dutmak gerek
(MT, YED, ş.140/b.2)

Yunus, kendisine seslenerek mürşid-i kâmile hizmet etmekten uzak kalınmaması gerektiğini, müridlerinin tek ve en önemli işinin şeyhine hizmet etmek olduğunu belirtir.

Şeyh-i kâmil hizmetinde(n) fârig olma iy Yûnus
Kulluk itmek pîrine erkânıdur âşıklarun
(MT, YED, ş.150/b.6)

Yunus kendisine seslenir, mürşidinin her dediğine uyması, âdeta onun yoluna kurban olunması gerektiğini belirtir.

Miskîn Yûnus aç gözüni Hazrete urgıl yüzüni
Mürşid-i kâmil yolına kurbân olayın bir zamân
(MT, YED, ş.253/b.9)

Yunus Emre'ye göre kişi eğer, mürşidinin dediklerini yapmaz, şeriattan uzak durursa adı hep lanetle anılacaktır.

Ger tâ'at kılmazısa üstâda varmazısa
Şer'iden olmazısa adı la'net içinde
(MT, YED, ş.295,,/b.14)

Özetle Yunus Emre, müridin mürşidin her söylediğine uyması, onun sözünden dışarı çıkmaması gerektiğini belirtir.

XIV. YÜZYIL

Âşık Paşa'da Mürşid-Mürid

Âşık Paşa mürşidle ilgili duygu ve düşüncelerini açıklarken tarikatla ilgili duygularını da açıklamıştır. Ona göre, dünyada kişinin doğru yolu bulabilmesi için mutlaka yol gösterecek bir mürşidi olması gereklidir. Eğer bu yol gösterici olmazsa, kişi bu dünyada doğru yolu bulamayacak, amacına ulaşamayıp sapkınlıklara düşecektir.

Pes ana mürşid gerek yol gösterene
Kim anunla Hak yalın dogrı vara

Mürşid olmaz-ısa yol varmayısar
Yolda kaldı menzile irmeyiser
(KY, APG, I/1, s.293/b.8,9)

Âşık Paşa mürşidlere, sağdan, soldan, önden, arkadan, aşağıdan olmak üzere beş yönden sıkıntı ulaştığını belirtir. Bu beş sıkıntıya karşı koymak için kişinin kalkan bulması gereklidir. Aksi takdirde kişinin gönlü harap olur, kişi doğru yoldan çıkar. Mürşid için en büyük kalkan müridleridir. Çünkü doğru talebe müridin en sevgili dostudur.

Mürşidün dogru mürid key yârıdur
Dogru durmazsa bilün agyârıdur

Bu kez ol âfetlere geldik yene
Bu mürid kalkan anun her birine
(KY, APG, I/2, s.479/b.8,9)

Bu şekilde mürşide sağ, sol, ön ve arkadan gelen tehlikeler müridin kalkanlığıyla ortadan kalkar. Ancak mürşide aşağıdan gelecek saldırının tek çaresi mürşidin örnek yaşayışıdır. Âşık Paşa ya göre, mürşid için asıl önemli olan, onun huy ve davranışlarının Tanrı'nın dilediği şekilde olabilmesidir. Ancak mürşidin yaşayışı İslâm'a uygun değilse bu sıkıntı onu yerinden eder.

İlla kendi dirligi doğru gerek
Kendüzinde Hakk'a lâyık hü gerek

Çünki mürşid lâyık ola Hazret'e
Dirligi kalkan ola ol mihnete

Dirligi lâyık degilse hâd 'ayan
Tahtını mihnet yıkar belli beyân

Pes bilün kim mihnet ayaktan gelür
Durmuş-iken mürşidi magbun kılur
(KY, APG, I/1, s.375/b.8, 9, 10, 11)

Mürşidliği ekin eken kimseye benzeten Âşık Paşa, ekinciliğin şartlarını da sayarak bir mürşidde olması gereken nitelikleri belirtmiş olur. Ona göre ekinciliğin şartı altıdır. Bunlar, "ekinci", onun tarlaya saçtığı "tohum", üçüncüsü "toprak", dördüncüsü bitkileri yeşerten "su", beşincisi aydınlık ve ısıveren "güneş", altıncısı da ekini yeşerten "Tanrı Emri"dir. Bunlardan birinin eksik olması halinde ekin yetişmeyecektir.

Mürşidliğin şartlarından biri ekinci olmaktır. Mürşidler de ekinciler gibidir. Onların işi de hikmet ekmektir.

Bu meşâyıh şol ekinciler gibi
Ana benzer cümle dürlü tertibi

Biri kendü kim işün üstadıdur
Bu meşâyıh dimek anun adıdur
(KY, APG, I/2, s.761/b.4, 6)

Ekinciler toprağa nasıl tohum saçıyorlarsa, mürşidlerin de saçtıkları Kur'andır. Böylece Kur'an sayesinde ondan çeşit çeşit nimet yetişir.

Biri Kur'ân'dur ki her dem saçılır
Dürlü ni'met biter andan açılır
(KY, APG, I/2, s.761/b.8)

Mürşidliğin şartlarından biri toprak gibi alçak gönüllülüktür. İnsanın gönlüne söylenenlerin tesirli olabilmesi için gönlünün toprak gibi yumuşak olması gerekir ki, Kur'an tohumları o gönüllerde filizlenebilsin.

Biri mü'min gönlidür toprak gibi
'İlm ekilmek her dem anun mansıbı

Ya'ni kim toprak gibi alçak-durur
Taş gibi katı degül yumşak-durur
(KY, APG, I/2, s.761/b.10, 11)

Tohumu yeşerten su nasılsa hikmet de onun gibidir. Gönül hikmetin nuruyla aydınlandıkça o gönüllerde türlü türlü şeyler yeşerecektir.

Bu hikmetdür gönül üzre yagar
Ol yagıcak gör gönülden ne dogar

Ya'ni kim hikmet gönül yagmurıdur
Diri tutan gönli hikmet nurıdur
(KY, APG, I/2, s.763/b.3)

Tohumun yetişmesinde etken olan güneşin yerine mürşidliğin şartlarından biri olarak karşımıza aşk çıkar. Güneş nasıl her şeyi olgunlaştırıyorsa aşk da düştüğü gönlü olgunlaştırır, kişiyi insan-ı kâmil olma yolunda yetiştirir. Aşk, yetiştiricilik yönüyle güneşe benzetilmiştir.

Birisi aşkdur ki bu gönle düşer
Dürlü ‘ilm andan biter ü hem bişer

Ya’ni kim güneş gibi ol bitürür
Bitürür hem cümle hâmı bişürür
(KY, APG, I/2, s.763/b.4, 5)

Tanrı’nın emrinin karşılığı ise devlettir. Çünkü bütün işler onun eliyle canlılık ve işlerlik kazanır.

Birisi devlet-durur kim kamu iş
Anun elinde bu kamu perveriş

Ya’ni kim ol emr-i Hak’dur mutlakâ
Hâkim oldur ger yapa vü ger yıka
(KY, APG, I/2, s.763/b.6, 7)

Âşık Paşa bu altı şarttan birinin eksik olması halinde mürşidlik yolunun bozulacağını, hatta kapanacağını belirtir.

Ger biri bu altıdan birisi dahi eksik ola
Uşbu dervişlik yolı bâtıl kala
(KY, APG, I/2, s.763/b.8)

Mürşidin muhakkak ilim sahibi olması gerektiğini belirten Âşık Paşa, ilim sahibi olmayanın söyleyecek bir sözü olamayacağını, dolayısıyla da mürşid olamayacağını belirtir.

Bu kezin vardur meşâyih n’eyleye
‘İlmi olmazsa kime ne söyleye
(KY, APG, I/2, s.763/b.10)

Eğer, mürşidin bilgisi çok, ancak dinleyeni yoksa yine mürşidliğini tam anlamıyla yapamaz. Eğer dinleyeni bulur, bilgisini aktarırsa, ancak mürşid hikmetten yoksunsa yine mahsûl alamaz. Yine mürşidde hikmet var, fakat aşk yoksa o gönül bahçesinde meyve yetişmez. Âşık Paşa bütün bu unsurları birbirine bağlı halkalar olarak görmüş, birinin eksik olması halinde sıkıntı yaşanacağını, kişinin tam anlamıyla mürşid olamayacağını belirtmiştir.

‘İlm var bulmaz bu kez dinler kişi
Eyle olıçak yene kaldı işi
(KY, APG, I/2, s.765/b.1)

Kişi buldı ‘ilmi saçdı üstine
Hikmet olmazsa bilün bitmez yine

Hikmeti var bu kezin ‘ışk irmedi
Ol gönül bahçesi yimiş virmedi
(KY, APG, I/2, s.765/b.2,3)

Âşık Paşa, mürşidi olmayanlara acır, çünkü Âşık Paşa’ya göre gerçek mutluluk bir mürşide bağlanmakla elde edilecektir.

Vay ana kim uymadı bir uluya
Yoldaş aldı kendüzinden aluya

Devlet issi kimsene şoldur kim ol
Bir ulunun hidmetinde vardı yol
(KY, APG, II/2, s.641/b.10, 11)

Âşık Paşa, mürşid tabirini karşılamak üzere eserinin kimi yerlerinde şeyh sözcüğünü kullanmıştır. Kişi her zaman şeyhinin önünde durmalı ve kendi iradesini de şeyhten yukarıda görmemelidir. Şeyhin gönlü mürid için bir aynadır, o aynadan bakan kişi Tanrı’yı görür. Bu nedenle kişi, şeyhine Hak’tan ayrı bir gözle bakmamalı, ona tam bir bağlılıkla bağlanmalıdır.

Şeyh öninde şöyle durgıl sen iy yâr
Şeyhden ulu görme sen hiç ihtiyâr

Şol göz ile kim bakarsın sen Hak’a
Ol gözin bak şeyhüne hem mutlakâ

Hak’dan ayru görme şeyhüni
Şeyhe bagla gönlüni vü ‘aklunı

Şeyh gönlü gözgüdür sen bak ana
Görüne ol gözgüden Allah sana
(KY, APG, I/2, s.649/b.1, 2, 3, 4)

Âşık Paşa, Tanrı’nın kulundan razı olmasının şartını şeyhinin hocasının gönlünde yer etmesine ve ondan dua almasına bağlar. Bu nedenle kişi Tanrı’ya ulaşma, O’nun rızasını kazanma noktasında şeyhine tam ve koşulsuz bağlılık göstermelidir.

Şeyh öninde sen fidi kıl özini
Er-isen sen vir ana kendüzüni

Çün kılasın sen bu bâzârı tamâm
Sen bulasın şeyh gönlinde makâm

Şeyh nefsinden sana alkış gele
Lâcerem senden Çalap hoşnud ola
(KY, APG, I/2, s.649/b.5, 6, 7)

Âşık Paşa'ya göre şeyhin (Mürşidin) nitelikleri şöyledir: Öncelikle şeyh olmanın ilk şartı, şeyhin Tanrı'dan gelen her şeyi öğrencisiyle saklamadan paylaşmasıdır.

Şeyhün evvel şartı oldur iy kişi
Kim Çalap'tan ney ise bahşayişi

Kılmaya hergiz müridinden dirig
Nitekim Hak kılmadı andan dirig

'İlm ü hikmet 'ibret ü esrâr u râz
Tevbe vü Tevfik u tâ'at 'izz ü nâz

Ne ki Hak'dan feyz olursa kendüye
Bi dirig anı muhiblerine diye
(KY, APG, I/2, s.743/b.7, 8, 9)

Âşık Paşa'ya göre mürşidliğin ikinci şartı mürşidin adaletli olması ve herkese değer vermesidir. O, hiç kimsenin zâhiri yani dış görünüşüne değil, batınî yani iç görünüşüne bakmalıdır. Âşık Paşa, burada özellikle ruhun önemini vurgulamıştır.

Kim bu halk üzre baka Hâlık gibi
Bakmaya hiç kimseye mahlûk gibi

Ya'ni kim Hâlık gibi bakmak nedür
Dinle imdi eydeyüm kim nitedür

Bakmaya hîç kimsenün ol cismine
İlla baka cism içinde hımsına

Bakmaya hiç kimsenün pîşesine
İlla baka cism içinde hımsına (KY, APG, I/2, s.745/b.1, 2, 3, 4)

Âşık Paşa şeyhliğin üçüncü şartı olarak her şeye hâkim olmayı gösterir. Ona göre şeyh, müridlerinin her durumundan haberdar olmalı, müridlerinin bütün sıkıntılarını gözetip, sıkıntılarına çareler bulmalıdır. Bu sıkıntıların hastalık olması durumunda da gerekirse ilaçlarını yapmalıdır. Ayrıca mürşidlerini gözlemlemeli, onlara kabiliyetlerine göre muamelelerde bulunmalıdır.

Şol durur şeyhün üçinci şartı kim
Kendi yolında hâkim ola hâkim

Anlaya kim her müridün derdi ne
Ne kefaret olur anun derdine

Çün bile her birinün yirlü yirin
Hoş duta yirlü yirinçe her birin
(KY, APG, I/2, s.747/b.3, 4, 5)

Şeyh, öğrencilerine taşıyamayacağından fazla yükü yüklememeli, kaldıramayacağı sırrı da kesinlikle ona vermemelidir. Her işin sonunun nereye kadar gideceğini de tahmin edebilmeli, daha da öteye gidip müridinin bir teline bile zarar getirtmemelidir.

Ol yüki vurmaya kim dartmaya
Açmaya ol razı kim örtmeye

Her işün haddin bile kıldan kıla
Bir kılı üzmeye çün haddin bile
(KY, APG, I/2, s.747/b.7, 8)

Âşık Paşa'ya göre şeyh, ulu bir ırmağa benzer, önünde kim dururs a yıkıp geçer. Kendisini mürid yerine koyan Âşık Paşa, şeyhin kendisine uyanları Tanrı'ya ulaştıracağını belirtir.

Şeyh ulu ırmaga benzer kim kara
Kim durursa yolına karşu yıkar

Biz azıcık su gibi uyduk ana
Ol ulu iltür bizi Hak'dın yana

Himmeti yoldaş-durur her dem bize
Kendi görinmez görinür göze
(KY, APG, II/2, s.789/b.7, 8, 9)

Özetle Âşık Paşa, Garip-nâme'de mürşid ve müride ayrıntılı bir şekilde yer vermiş, mürşid ve mürid olabilecek kimselerin özelliklerini teker teker anlatmıştır.

Seyyid Nesîmî'de Mürşid-Mürid

Nesîmî, bir mürşide varmayanın Tanrı'nın rızasına yakın olamayacağını, bu nedenle insanın bir mürşide varması gerektiğini belirtir. İnsan ancak bu sayede Tanrı'nın rızasına yakınlık bulacaktır.

Ger sana erden irişmeye nazar
Bilmeyesen senden ey cân sen haber
Tut bir erin eteğin ey mu'teber
Ta ki o senden sana vere haber
(ND, s.393, d. 50)

XV. YÜZYIL

Kaygusuz Abdal'da Mürşid-Mürid

Kaygusuz Abdal, insanın kâmil bir insanın emrine girerek, kendisini yetiştirmesi gerektiğini belirtir.

Bir kâmil insâna vire özini
Vezn ile mizâna tarta sözini
(AG, Saraynâme, s.58/b.316)

İnsan ne olursa olsun, Tanrı'nın sevgili kulları olan mürşidleri inkâr etmemeli, onlara muhalif davranarak Tanrı'yı unutmamalıdır.

Tanrı haslarına inkar itmeye
Cân içinde Allah'ı unutmaya
(AG, Saraynâme, s.64/b.364)

Kaygusuz, insana seslenerek kişinin bu dünyada âdeta bir çöle düşmüş olduğunu belirtir. Buradan kurtulmak için de insanın kendisine bir mürşid bulması gereklidir. İnsan bu mürşid sayesinde yolunu bulacak, bu dünya hayatında amacına ulaşacaktır.

Bir mürebbi bul cihanda sor halün
Haberün yok sahraya düşdi yolın
(AG, Saraynâme, s.68/b.399)

İnsan gerçek erenler gibi davranmalı, mürşidine saygı göstermelidir.

Bu sarayda gerçek erenler gibi
Şeh-bâz ola aşkla server gibi
(AG, Saraynâme, s.71/b.428)

Kaygusuz Abdal, mürşidin emrine girmeyen, ona bağlı olmayan insanları eleştirir.

Dahi bundan özine nesne görmedün
Zira kim mürşide boyun virmedün
(AG, Saraynâme, s.73/b.450)

Kaygusuz, insanın her durumda Tanrı dostları olan velîlere saygı göstermesi, onları inkâr etmemesi gerektiğini belirtir.

Velîler yolını inkâr eyleme
Cehl ile zühdüni zünnâr eyleme
(AG, Saraynâme, s.85/b.572)

Kişi Tanrı'nın seçkin kullarına bağlı olmalı, onlara saygı göstererek Tanrı'ya yakın olmalıdır.

Allah'un bendelerine emîn ol
Dirligün saf eyle Hakk'a yakîn ol
(AG, Saraynâme, s.86/b.578)

İnsan uyanık olmalı, bir mürşide bağlanarak bu dünyada gittiği yola dikkat etmelidir.

Gözin aç bir anlayıver yolını
Koma mürşîd eteginden elini
(AG, Saraynâme, s.86/b.582)

Kişi, kâmil bir insana yoldaş olmalı, ömrü boyunca ona hizmetten geri durmamalıdır.

Hem-nişîn ol bir kâmil insan ile
Boyın vir hizmetin ile cân ile
(AG, Saraynâme, s.90/b.627)

İnsan bir mürşide bağlanarak kendisini Hak yola sokmalıdır.

Bir kamil insana bagla özini
Ma'nile güni idegör kuzunı
(AG, Saraynâme, s.92/b.724)

Bu dünyada seyr u sülûğünü tamamlayarak kâmil olan insan bunu sadece bir mürşid yardımıyla yapabilir.

Mürşîd ile vardı ol bu menzili
Anınçün menzile yetdi yolı
(AG, Saraynâme, s.103/b.765)

İnsan, ne olursa olsun Tanrı dostları mürşidlere muhalif olmamalıdır.

Ululara ihtilâf eylemeye
Vezn ile söyleye lâf etmeye
(AG, Saraynâme, s.115/b.853)

Bu hayâtta kişinin olgunlaşabilmesi, kendini bilir bir hale gelmesi için uyanık olması ve bir mürşide bağlanması gereklidir.

Gel ey tâlib aç gözin divşür ögün
Mürşîde sor bilmekçün kendüzin
(AG, Saraynâme, s.125/b.927)

İnsan Tanrı'ya yakın kâmil bir insan olmak istiyorsa öncelikle bir mürşide uymalıdır.

Müştâk isen mürşîd ile var yolı
Tâ ki halletmek dilersen mükili
(AG, Saraynâme, s.125/b.928)

Kişinin bu dünyada dostu bir mürşid olursa, sıkıntısı, gamı da olmaz. Bu nedenle her insanın kendisine gerçek bir mürşid bulması gereklidir.

Ârif ola bu sarâyda her-demi
Çekmeye beyhûde yere her gamı
(AG, Saraynâme, s.130/b.981)

Ârif dostu olan kişi bu sayede Tanrı'ya da yakın olur. Kişi, mürşidinin yardımıyla Tanrı'ya kolaylıkla ulaşabilir.

Arif ola daima hem-nişîni
Tâ ki Hakk'a yakîn ola yakîni
(AG, Saraynâme, s.130/b.983)
Bu sarâyda bile bugün mürşîdi
Mürşîde sora bu yolda mabûdı
(AG, Saraynâme, s.131/b.989)

Kişi, kâmil insan olabilmek için, bir mürşide varıp, onunla bu dünya yolculuğundaki merhaleleri aşmalıdır.

Mürşîd ile giçe her bir menzîli
Tâ ki yolda hasıl ola hâsılı
(AG, Saraynâme, s.131/b.990)

Kaygusuz Abdal, insanların Tanrı'ya dost olabilmesi için mutlaka mürşidini bulması ve ona uyması gerektiğini belirtir.

Sen hemân ol insânı bul iy tâlib
Sultân ile ol seni eyler habîb
(AG, Saraynâme, s.141/b.1076)

Tanrı ile birliği ve Tanrı'ya ulaşmayı sadece mürşid sağlar.

Vuslât eyler ol seni Sultân ile
Cân içinde bilişesün cân ile
(AG, Saraynâme, s.141/b.1077)

İnsan bir mürşide bağlanmalıdır. Bu sayede insan, kâmil insan olacaktır.

Kendüyi bir yol erine bağlasun
Hem yola varsun hem özin çağlasun
(AG, Saraynâme, s.171/b.1308)

Kişi bu dünyadaki yaşama amacını öğrenmek ve Tanrı'nın sevgisini kazanmak için kendisine bir mürşid bulmalıdır.

Yüri bir mürebbi iste sor halün
Bu sarâya nereden geldi yolun
(AG, Saraynâme, s.173/b.1323)

İnsanın bu dünyada bir yolculukta olduğunu belirten Kaygusuz Abdal, bu yolculukta da insanın kendisine kılavuz olacak, ona yol gösterecek bir mürşidin gerekli olduğunu belirtir.

Azuğun der dahı bir yoldaş iste
Sana kılâguz olmaga baş iste
(AG, Dilgüşâ, s.37/b.90)

İnsan, gâfil olmamalı, doğru yoldan ayrılmamak için kendisine bir mürşid bulmalıdır.

Gâfil olma mürebbi bul halün sor
Çün ön son gideceksin yaragun gör
(AG, Dilgüşâ, s.37/b.91)

İnsan Tanrı dostlarını inkâr etmemeli, onlara muhalif olmamalıdır. Çünkü bu dünya denen âlem, Allah dostları sayesinde ayaktadır.

Hakkı sevenlere eyleme inkâr
Hemân bunlardur âlemde ne kim var
(AG, Dilgüşâ, s.40/b.117)

Kaygusuz, insanın günahı ve kötü yolu bırakıp, kendisini doğru yola iletecek bir mürşide teslim etmesi gerektiğini belirtir.

Gel iy tâlib gümânı ko yakîn ol
Yakîn ehline bu yolda emîn ol
(AG, Dilgüşâ, s.55/b.208)

Kişi kendisine bir mürşid bulmalı, bu dünyada bir hayvan gibi hor ve hakir kalmamalıdır.

Bir sag mürebbi iste bul cihânda
Câmid ü hayvân gibi kalma yabânda
(AG, Dilgüşâ, s.82/b.324)

Kaygusuz Abdal, insanlara Tanrı dostlarını inkâr etmemeleri gerektiğini, ancak bu sayede bu dünyada sıkıntı ve kederden uzak kalınabileceğini belirtir.

Hakkun dostlarına kılmaya inkâr
Sebük-bâr ola bu yolda sebük-bâr
(AG, Dilgüşâ, s.117/b.396)

İnsan, erenler gibi kendisini Tanrı'ya teslim etmeli, tevekkül sahibi olmalı; altın, gümüş gibi dünya malına kıymet vermemelidir.

Erenler gibi ola Hakk'a teslim
Azad ola gözetmiye zer ü sim
(AG, Dilgüşâ, s.117/b.396)

Özetle, Kaygusuz Abdal, bu dünya hayatında kurtuluşa ermek isteyen kişinin muhakkak kendisine bir mürşid bulması gerektiğini belirtir.

İbrahim Tennûrî'de Mürşid-Mürid

Tennûrî, kendisini mürşidinden üstün görüp kibirlenen kişinin şeytana kul olacağını belirtir. Bu tür insanlar, artık şeyhinin yüzünü kolay kolay göremez.

Eger kibri getürdi'se ana yol
Özin şeyhından ulı gördi'se ol

Varup şeytâna kul itmiş özini
Dahı kanda göre şeyhun yüzini
(T, GM, s.24/b.493-494)

İnsanı şeytanın elinden mürşidinin kurtaracağını belirten Tennûrî, bu yüzden insanın mürşidine saygıda kusur etmemesi gerektiğini belirtir.

Meger şeytân elinden ala anı
Koya şeyhı yolına baş u cânı
(T, GM, s.24/b.495)

İnsan, mürşidinin yolunda her şeyi terk etmeli, her şeyden vazgeçerek kayıtsız koşulsuz ona teslim olmalıdır ki günahlardan temizlenip doğru yola girebilsin.

Yolına kamusını terk ide ol
Arınup dünyeden togrı gide ol
(T, GM, s.24/b.496)

İbrahim Tennûrî, insanın mürşidine bağlanıp benliğinden kurtulması, bu sayede de işlediği bütün günahlarına tövbe edip temizlenmesini nasihat eder.

Yapış mürşid eli'le bendüni sen
Ki sini bende dutam nefs-ile ten
(T, GM, s.38/b.856)

İnsan ne olursa olsun mürşidinden ayrılmamalı, ona aşkla gönülden bağlı olmalı, ona karşı gönlünde en ufak bir şüphe beslememelidir.

Ki etegin şeyhun elden komayasın
Anun 'ışkın gönülden yumayasın

Getüresin işine anun îmânı
Yuyasın gönül içinden gümânı
(T, GM, s.74/b.1735, 1736)

Tennûrî, insanın mürşidinin gönlünden çıkıp da kötü yola düşmemesi, onun kapısından kul misali ayrılmaması ve ona her zaman sadık olması gerektiğini belirtir.

Dönüp yolında mürted olmayasın
Gönülden düşüben red olmayasın

Anun gönlinde çün makbûl olasın
O şâhun işiginde kul olasın
(T, GM, s.74/b.1737, 1738)

Kısaca İbrahim Tennûrî, insanın kendisine bir mürşid bulması ve onun emirlerinden kesinlikle dışarı çıkmamasını tavsiye eder.

Eşrefoğlu Rûmi'de Mürşid-Mürid

Eşrefoğlu Rûmî, gerçek erenlere muhalif olmanın Tanrı'ya muhalif olma olacağını bu nedenle, insanın gerçek Tanrı dostlarına muhalif olmaması gerektiğini belirtir.

Haktan utan olma âsî
Gel ikrâr eylegil ere
Er dediğim Tanrı hâsı
Gel ikrar eylegil ere
(ERD, s.88/d.1)

İnsan ne olursa olsun gerçek Tanrı dostları olan mürşidlerden uzak olmamalıdır ki yarın hesap gününde Tanrı'ya kavuşma hasretiyle yanmasın.

Zinhar erden olmak ırak
Sekiz uçmak ere durak
Etmeyesin yarın firak
Gel ikrar eylegil ere
(ERD, s.88/d.2)

Gönülleri Tanrı nuruyla dolu gerçek erenler, cennete ve cennetteki hurilere yakındır. İnsan gamsızlığı ve sorumsuz olmayı bir kenara bırakmalı, gerçek Tanrı dostlarına ikrar vermelidir.

Er gönlü dolu Hak nûru
Ere müştâk uçmak hûri
Ko ol münkir-i tedbîri
Gel ikrâr eylegil ere
(ERD, s.88/d.3)

Eşrefoğlu Rûmî, gerçek Tanrı dostlarını sevmeyenlerin cehennemde yanacaklarını ve onlara kimsenin şefaatçi de olmayacağını, bu nedenle de insanın mutlaka gerçek erenlere ikrar vermesi gerektiğini belirtir.

Erenleri kim sevmeye
Tamu dibinde kaynaya
Kimse şefaat kılmaya
Gel ikrâr eylegil ere

(ERD, s.89/d.5)

Tanrı dostları, insanı Tanrı'ya ve cennete ulaştırır. Tanrı dostlarından uzak durmak ya da onlara muhalif olmak ise insana dert ve sıkıntı verir.

Er İlter seni cennete
Hem ulaştırır rahmete
Uğramayasın mihnete
Gel ikrâr eylegil ere

(ERD, s.89/d.6)

İnsan gerçek Tanrı dostuna ikrar verirse, doğru yola girecek, sonuçta da gideceği yer cennet olacaktır.

Aldınsa erenler elin
Doğru vardın ise yolun
Gir uçmak içine salın
Gel ikrâr eylegil ere

(ERD, s.89/d.7)

Gerçek Tanrı dostları için, kendi canının da, bu dünyanın da, önemi yoktur. Gerçek Hak dostları her şeylerini doğrudan Tanrı'dan isterler.

Gerçeklere budur nişân
Gerçek anmaz can ü cihân
Hak'tan ister isen îmân
Gel ikrâr eylegil ere

(ERD, s.89/d.9)

Eşrefoğlu Rûmî, mürşidin insana yardımının büyük olacağını, mürşidsiz insanın doğru yolu bulmayacağını belirtir ve insanın mutlaka kendisine bir mürşid bulması gerektiğini belirtir.

Şeyhsiz varamazsın yolu
Zinhâr şeyhe eriş şeyhe
Şeyhin himmetidir âlî
Zinhâr şeyhe eriş şeyhe

(ERD, s.90/d.1)

İnsan bu dünya yolculuğunda kendisine bir rehber bulmalıdır. İnsan ancak bu sayede gerçek yolu bulacaktır.

Bir şeyh edin yola rehber
İşbu yola şeyh ile var
Budur sana doğru haber
Zinhâr şeyhe eriş şeyhe

(ERD, s.90/d.2)

Eşrefoğlu Rûmî, mürşidsiz bu dünyadan göçüp gidenlerin durumlarına insanların bakmaları gerektiğini, mürşidsiz bu dünyadan göçenlerin dinsiz ya da münkir olduğunu belirtir. İnsanların cüz'i irâdeyi inkâr edenlerin bâtıl mezhebinden olan cebrîler mezhebinden, ya da her şeyi Tanrı'nın hükmüne bağlayan kaderilerden olmaması gerektiğini vurgular.

Gör ol şeyhsiz gidenleri
Kimi mülhid –dinsiz- kimi dehrî –münkir-
Olma sen cebrî ya kaderî
Zinhâr şeyhe eriş şeyhe

(ERD, s.91/d.3)

Eşrefoğlu Rûmî, Hz.Peygamber'in de miraca çıkarken mürşidinin Cebrail olduğunu belirtir ve "Şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır" sözünü hatırlatarak, insanın mutlaka bir şeyhe, mürşide erişmesi gerektiğini dile getirir.

Hak habîbi iken Resûl
Şeyhsiz Hakk'a varmadı yol
Kim şeyhi yok şeytandır ol
Zinhâr şeyhe eriş şeyhe

(ERD, s.92/d.4)

Eşrefoğlu Rûmî, insan eğer Tanrı'ya ulaşmak ve doğru bir yol tutmak istiyorsa, kendisinin nasihatını tutması gerektiğini, muhakkak bir şeyhe teslim olmasını öğütler.

Talibiysen Hak yolunun
Var elin tut bir ulunun
Tut pendin Eşrefoğlu'nun
Zinhâr şeyhe eriş şeyhe

(ERD, s.92/d.5)

Özetle Eşrefoğlu Rûmî, insanın bu dünya yolculuğunda kendisine bir rehber bulması gerektiğini belirtir. İnsan ancak bu sayede doğru yolu bulacaktır. Aksi takdirde insan kötü yollara düşecek, akıbeti de cehennem olacaktır.

7.1.2.8.4. Derviş-Dervişlik

Sözcük olarak fakir, yoksul, dilenci gibi anlamlara gelen derviş, kavram olarak ise sûfî, mutasavvıf gibi anlamlara gelmektedir. Eskiden saçı sakalı uzun, üstü başı perişan, derbeder dervişler şiirler ve ilâhiler okuyarak kapı kapı dolaşır, dilenirlerdi (Uludağ, 2001: 103).

XIII. YÜZYIL

Yunus Emre'de Derviş-Dervişlik

Kendi eksikliğini gören Yunus, kendisine derviş denilemeyeceğini, kendisine derviş denilmesinin onun için iftira olacağını belirtir. Burada Yunus mütevazi davranarak kendisinin bir derviş olamayacağını vurgular.

Yunus Emre'm bu yolda eksükligin bildürür
Mest oluban çagırur dervîşlik bühtân bana
(MT, YED, ş.12/b.10)

Derviş olan kişiler her şeylerinden vazgeçmişlerdir, onların akılları başlarında olmayıp, oradan oraya gezerler. Dervişler gibi Tanrı'ya âşık olmayıp, aşkın ne olduğunu bilmeyenler ise dervişlerin bu hallerini anlamaz, onlara güler geçerler.

Dervîş olan kişiler deli olagan olur
'Işk neydügin bilmeyen ana gülegen olur
(MT, YED, ş.96/b.1)

Yunus, dervişlerin bu hallerine gülünmemesi gerektiğini, çünkü insan neye gülerse onun da kendi başına geleceğini belirtir.

Gülme sakın sen ana eyü degildür sana
Kişi neye gülerse başa gelegen olur
(MT, YED, ş.96/b.2)

Yunus'a göre kişinin derviş olabilmesi dünyaya karşı sevgisi olmamasına bağlıdır. İçinde dünya sevgisi olan kişi derviş olamaz. Yunus, şeyhi olmayanın şeyhinin şeytan olacağını belirtir.

Dünyâ seven dervîş degül dervîşligi olmaz kabûl
Dervîşlikden kaçanlarun hemân şeyhi şeytân olur
(MT, YED, ş.97/b.4)

Kişi namaz kıldığı için kibirlenip de dervişleri inkâr etmemelidir, eğer dervişleri inkâr eder, onları hor görürse bin yıl da namaz kılsa ona bir faydası olmaz.

Namâz kıluram diyüben münkir gelmen dervîşlere
Eger bin yıl kılurısam kendü du'ân yargılamaz
(MT, YED, ş.109/b.3)

Yunus Emre, dervişlerin sultan olduğunu, sultana da kulluk etmek gerektiğini, kendisinin de dervişlere kul olduğunu belirtir.

Yûnus çagıruban eydür ben kulıyam dervişlerün
Kim ola kim bu dünyâda sultâna kullık eylemez
(MT, YED, ş.109/b.6)

Derviş olmak herkesin işi değildir, herkes derviş olamaz. Çünkü derviş kendisine karşı kötülük yapanlara aynı şekilde karşılık veremez, halkla da iç içe bulunamaz.

Dervîş gönülsüz gerekdür sögene dilsüz gerekdür
Dögene elsüz gerekdür halka berâber gerekmez
(MT, YED, ş.111/b.2)

Gerçek derviş olanlar, eline geçtiğinde haram-helâle dikkat ederler, haram yemezler.

Ben dervîşem diyenler harâmı yimeyenler
Harâmun yinmedügi ele girinceyimiş
(MT, YED, ş.124/b.10)

Derviş olan kişi her anını Tanrı ile geçirir, aradan benliği kaldırır, bütün varlığıyla Tanrı ile bir olur ve Ene'l-Hak der.

Dervîş Ene'l-Hak derse n'ola 'aceb mi
Hep varlık Hakk'undur 'alâ küllî hâl
(MT, YED, ş.156/b.5)

Yunus, kendisine derviş deyip de yalan yere dervişlik taslayanların, yarın kıyamet gününde Tanrı'nın didarını göremeyeceklerini vurgular.

Ben dervîşin diyenler yalan da'vî kılanlar
Yarın Hak dîdârını görmeyiser göz ile
(MT, YED, ş.335/b.11)

Yunus Emre, Hz.Muhammed'den şefaat isteyenlerin dervişleri incitmemesi gerektiğini belirtir.

Ol Fahr-i 'Âlem Mustafâ ol ma'den-i sıdk u safâ
İsterisen andan vefâ incitmegil dervîşleri
(MT, YED, ş.374/b.8)

Özetle Yunus Emre, herkesin derviş olamayacağını, derviş olmanın fedakârlık gerektireceğini belirtir. Gerçek derviş olan kişiler her şeylerinden vazgeçmişlerdir. Onların akılları başlarında da değildir.

XIV. YÜZYIL

Said Emre'de Derviş-Dervişlik

Gerçek derviş olanlar, mal ve mülke gönül vermezler. Onlar için dünya ve âhiret birdir.

Mal üzere bağlanmaz dervişler mühimmâtı
Dünye ahret söylenmez erenler makaleti
(G., YET, s.286, ş.10/b.1)

Gerçek erenler, dünyaya değer vermez, âhireti de hiç düşünmez. Kimse onların Tanrı katında değerlerini göremez.

Dünya muhâle almaz ahrete yol virmez
Kimse göz ile görmez erenler makameti
(G., YET, s.286, ş.10/b.2)

Gerçek derviş olan kimse için yer ve mekânın önemi yoktur. Onlar diledikleri yerde diledikleri zamanda olurlar. Tasavvufta buna tayy-ı mekân ve tayy-ı zaman denir.

Derviş bir adım atmış yedi kat göğe gitmiş
Yedi sekizden değül işbu söz işâreti
(G., YET, s.286, ş.10/b.3)

Said Emre, dervişliğin bir zanaat olmadığını, dinleyerek de öğrenilip bilinemeyeceğini belirtir.

İşi elden işlenmez sözi dilden söylenmez
Öğrenüben bilinmez bu dervişlik hâleti
(G., YET, s.286, ş.10/b.4)

Dervişlik, Tanrı'nın bir takdiridir ve Tanrı'nın dilemesiyle derviş olunabilir.

Takdîr emir buyurmuş her dem Tevfik arturmış
Kudret eliyle tutar işbu pîşe âleti
(G., YET, s.286, ş.10/b.5)

Gerçek derviş olanın durumu diğer insanlardan çok farklıdır. Onun bu farklılığı hemen dikkati çeker.

Yolı yeryüzi değül görür bu gözi değül
Diler kendözi değül budur acâyibatı
(G., YET, s.286, ş.10/b.6)

Gerçek derviş olanlar için küfür yoktur. Onlar dervişlik sevdasıyla kendilerinden geçmişlerdir. Ne yaptıklarının farkında değillerdir. Onların bu durumları hep Tanrı'ya olan aşklarından kaynaklanır.

Gayır küfür dindendür gayır senden bendendür
Üş cümlesi Hak'dandur key anla mekaleti
(G., YET, s.286, ş.10/b.7)

Dervişlik insana Tanrı'nın bir ikramıdır. Başka hiçbir şeyin bunda bir etkisi yoktur.

Sözi böyle işitme işi mahlûkdan tutma
Azup yabana gitme ol virür bu hıl'ati
(G., YET, s.286, ş.10/b.8)

Gerçek derviş olanlar kendi varlıklarından geçerek benliklerini öldürmüşler, yakin âlemini geçmişler, bu sayede de Tanrı'ya erişerek ebediyyete ulaşmışlardır.

Kendi varlığın saçmış niteliksüze uçmuş
Yakıyn âlemin geçmiş budur edibiyyeti
(G., YET, s.287, ş.10/b.10)

Gerçek derviş olanlar, ikilikten geçerek benliklerini öldürmüşler, Tanrı ile bir olmuşlardır.

İkilik elden dökmüş birlik ile birikmiş
Bilelik gözin bakmış gel görgil biz ibreti
(G., YET, s.287, ş.10/b.11)

Dervişlerin altınla, dünya malıyla işleri olmaz, dervişler bunlara önem vermezler. Âlemdeki yüz bin insandan biri bile onların seviyelerine erişemez.

Altun üzre bağlanmaz bu dervişlik bazarı
Anun birine irmez âlemin sad hezârı
(G., YET, s.290, ş.13/b.1)

Gerçek derviş olanın varlığı yokluğa değişeceğini belirten Said Emre, dervişin benliğini öldürdüğünü ve ömrünü şükürle geçirdiğini belirtir. Onlar gibi satıcının müşterisi de yalnızca Tanrı'dır.

Varluğun yoğa sayar ömrün şükrâne virür
Bunun gibi satanun kim ola hırîdarı
(G., YET, s.290, ş.13/b.3)

Gerçek derviş olan mal ve mülke önem vermez, bunları elinde tutmaz, onun tek dileği Tanrı didarını görmektir. Başka hiçbir şey istemez.

Mülki ıssına satar kendi mülkden el tutar
Hiç nesne kabûl itmez bahâ diler dîdârı
(G., s.290, ş.13/b.4)

Dervişlerin tek isteği Tanrı'nın didarını görebilmektir. Bu nedenle canlarını vermeye hazırdırlar, onların canları için de tek müşteri Tanrı'dır.

Dîdâra kim iriser isteyüp kim bulısar
Âşık canunı satar Mevlî'dur hırîdârı
(G., YET, s.290, ş.13/b.5)

Gerçek derviş olanlar varlıklarını terk etmişlerdir. Onlar içine düştükleri Tanrı aşkı ile her şeyden vazgeçmişlerdir.

Azaddur varlıgundan kendüle yarlığundan
Işkun küfri elünden terkitmişler karârı
(G., YET, s.290, ş.13/b.6)

Özetle Said Emre gerçek derviş olanların, mal ve mülke gönül vermeyeceklerini, bunların hepsinden geçeceklerini belirtir.

Âşık Paşa'da Derviş-Dervişlik

Âşık Paşa'ya göre dervişlik yoksulluktur, zenginliğin aksine köleliktir.

Ya'ni dervişlik bu yohsullık durur
Baylıg u beglik degül kullık durur
(KY, APG, II/2, s.665/b. 11)

Yoksulluk, kişinin Tanrı'yı anması için en büyük fırsattır. Çünkü kişi yoksul ya da çaresiz olduğunda Tanrı'yı daha çok anacaktır. Aksi takdirde kişi zengin olursa rahatlık ve mutluluk içinde Tanrı'yı anmaktan da geri kalacaktır. Yine zenginlik insan için en büyük meşguliyetdir. Çünkü kişi zengin olduğunda mal, mülk ve işleriyle meşgul olacak ve Tanrı'yı unutacaktır. İşte Âşık Paşa da buna dikkati çeker. Aslında dünya nimetlerinden uzak olmanın, yani fakirliğin insan için bir lütuf olduğunu, dünya nimetlerinden uzak düşmüş olsa da kişinin Tanrı'ya yakınlık kazanacağını belirtir. Bu sayede kişi Tanrı'yı bulacak, O'nun rızasını kazanacaktır, bu da insan için en büyük kazançtır.

Bir haşiyyetdür bakarsan ol dahı
Kul ki yohsul olmaya anmaz Hak'ı

Çünki mâl u mülk ü esbâb olmaya
Dünya Hak'dın yana mihrâb olmaya

Kimde varsa bag u çift ü sim ü zer
Lâcerem her gün gönül anı düzer

Çünki dünya olmaya âzâd olur
Gerçi dünyâ lezzetinden yâd olur
(KY, APG, II/2, s.667/b. 1, 2, 3, 4)

Dervişin en iyi dostu kanaattir. Kanaati kendisine dost edinen derviş, aslında gerçek bir şahtır. Kanaat sayesinde dervişin yüzü temiz, alnı açık olur. Şayet kanaat, dervişin dostu olmazsa o kişi derviş değil düşkünlerin düşkünüdür. İşte bu yüzden kanaat, dervişlikle birlikte olmalıdır ki kişi derviş olabilsin.

Çün kana'at dervişe hemrâh ola
Gözde dervîş ü gönülde şâh ola

Pes kanâ'at dervişün key yârıdur
Yüzin ol yur dervişün ol arıdur

Çünki dervişle kanât iş degül
Ol kara yohsul-durur dervîş degül
(KY, APG, II/2, s.667/b. 8, 9, 10)

Dervişlik, kanaatla iyi bir dost olursa bu derviş olan kişi için yüce bir makamdır.

Çünki dervîşlik kanâ'atla tamâm
Yoldaş olur olsa ol 'âzli makâm
(KY, APG, II/2, s.669/b. 2)

Âşık Paşa eserinde, dervişlere nasıl muamele edilmesiyle ilgili de bilgi verir. Her yerde dervişler bulunduğu için onlara iyilik yapmak ve ikramlarda bulunmak gereklidir.

Görelüm dervîşlere n'itmek gerek
Bu uzak yolda nice gitmek gerek

Çünki dervîşsüz degüldür her makâm
Dervîşe ihsân gerekdür pes müdâm
(KY, APG, II/2, s.909/b. 5, 6)

İnsanın gücü yettiğince dervişe iyilik yapması, elinde mal ve mülk varken de dervişlere yardımlarda bulunması gereklidir.

Niçe güç yitdükçe sen dervîşlere
Kıludur ihsân u bahşîş bunlara

Mâl u mülk ü ni'met elünde-y-iken
Yi yidür bahsâyiş eyle anı sen
(KY, APG, II/2, s.909/b. 7, 8)

Aksi takdirde kişi, dervişlere iyilik yapmaz yardımlarda bulunmazsa, fırsatı kaçırır, mal ve mülkünü kaybeder, başkaları bunları yer, ismi de anılmaz olunur, unutulur gider.

Yohsa bir gün alalar senden anı
Yiyeler anmayalar hergiz seni
(KY, APG, II/2, s.909/b. 9)

Özetle Âşık Paşa, derviş olabilmeyi dünya malına değer vermemeye ve fakirliğe bağlar.

Seyyid Nesîmî'de Derviş-Dervişlik

Derviş olan kişinin her şeyden geçip, bütün varlığını Allah yoluna verdiğini belirten Nesîmî, ruhunun Tanrı katından bedenine indiğini dile getirir.

Ben cihânda lâ'übâli dervişim
Külli varım Hak yolunda vermişim
Ben âdem mülküne varıp irmişim
Bu vücûdum zînetin hep dirmişim
(ND, s.420, d. 220)

XV. YÜZYIL

Eşrefoğlu Rûmi'de Derviş-Dervişlik

Derviş olan kişi, kibir ve kini bırakır. Alçak gönüllü olur.

Ne olayın derviş olsam
Hoş yürüsem dervişâne
Terk eylesem kibr ü kîni
Yüz sürüsem irişene
(ERD, s.82/d.1)

Dervişlik yoluna giren kişi her türlü evhamı ve endişeyi bırakmalı ve ilk olarak tövbe etmelidir.

Dervişliğin yoluna
Aşk ile geldin ise
Geç bitmez endîşeden
Tevbeye gel tevbeye
(ERD, s.95/d.7)

Eşrefoğlu Rûmi, kendisinin de dervişlik yoluna girdiğini ve ilk iş olarak da melâmet yolunu tuttuğunu, bu makamın âşıklar makamı olduğunu belirtir.

Melâmet yolunu tuttum
Selâmet mülküne yetdim
Bu âşıklar makamıdır
Komazlar buna ra'nâyı
(ERD, s.98/d.5)

Dervişlik yoluna girmek isteyen öncelikle doğruluk yoluna girmeli, gönlünde Tanrı'dan başka her şeyi silip, çıkarmalıdır.

Bu dervişlik yoluna
Sıdk ile gelen gelsin
Hak'tan özge ne ki var
Gönlünden silen gelsin

(ERD, s.158/d.1)

Dervişlik, sonu, ucu olmayan bir denizdir. Bu denize herkes giremez. Ancak bu denize onu bilen girebilir.

Dervişlik dedikleri
Nihâyetsiz denizdir
Bu pâyânsız denizin
Mevcini duyan gelsin

(ERD, s.159/d.2)

Derviş olan kişi nurla dolu, her an göğe yükselecek gibi olur. Derviş olmak isteyen kişi canından da geçmelidir.

Derviş dolu nûr doğar
Her lâhza göğe ağar
Ben diyem doğru haber
Canına kıyan gelsin

(ERD, s.159/d.4)

Derviş olan kişi gece gündüz uyanık olmalıdır. Eşrefoğlu Rûmî bu sözüne tanık olarak da Tanrı'yı gösterir.

Dervişin gözü açık
Dün ü güni uyanık
Bu söze Tanrım tanık
Bakmadan gören gelsin

(ERD, s.159/d.5)

Derviş olan kişi kötü sözü işitmez, kötü sözü dili söylemez, sabrını Tanrı'dan alır.

Dervişin kulağı sak
Hak'tan alır ol sebak
Deprenmeden dil dudak
Sözü işiten gelsin

(ERD, s.159/d.6)

Derviş olan kişinin düşmanı günahkâr kişilerdir. Derviş nerede bir günahkâr görse onu kendisine düşman beller.

Dervişin kolu uzun
Çıkarır münkir gözün
Şarktan garba düpdüzün
Sonmadık iren gelsin

(ERD, s.159/d.7)

Dervişler, Tanrı dostudurlar. Onlar, tıpkı bir pervanenin kendini ateşe atması gibi canlarını Tanrı uğruna aşk ateşinde yakacaklardır.

Dervişler Hakk'ın dostu
Canları ezel mesti
Aşk şem'ini yaktılar
Pervâne olan gelsin

(ERD, s.160/d.8)

Eşrefoğlu Rûmî, dervişlik yoluna girdiğinden beri tek sıkıntısının nefsi olduğunu belirtir ve bu yola girmek isteyenlerin öncelikle nefsini öldürmeleri gerektiğini belirtir.

Bu Eşrefoğlu Rûmî
Dervişliğe geleli
Nefsindendir çektiği
Nefsin öldüren gelsin

(ERD, s.160/d.9)

Kısaca Eşrefoğlu Rûmî, kişinin derviş olabilmesini nefsine uymamasına bağlar. Dervişliği herkesin yapamayacağını belirten Eşrefoğlu Rûmî, bu yola girenlere ilk iş olarak tövbe etmelerini tavsiye eder.

7.1.2.8.5. Bezm-i Elest

İnanışa göre ruhlar yaratılmadan önce elest bezmi denilen yere toplanmışlar ve orada Tanrı'nın "Ben sizin Rabbiniz değil miyim" nidası duyulmuş, ruhlar da "Evet sen bizim Rabbimizsin" şeklinde cevap vermişlerdir. Böylece insanlar Tanrı'ya daha ruhları bedenlerine gönderilmeden önce söz vermişlerdir (A'raf Suresi, 172. ayet).

XIII. YÜZYIL

Yunus Emre'de Bezm-i Elest

Yunus da divanında elest bezmine yer vermiştir. Yunus, insanların Tanrı'ya elest bezminde söz verdiklerini belirtir.

Kâlû belî didük evvelki demde
Dahı bugündür ol dem ü bu sâ'at
(MT, YED, ş.20/b.9)

Yunus Emre, Tanrı aşkının kendisinde elest bezminde başladığını, o zamandan beri nasıl bir aşk belâsına düştüğünü bilemediğini belirtmektedir.

Bezm-i Ezel'de pâdişâh elüme sundı bir kadeh
İçeliden kıluram âh bilmezem ki ne belâdur
(MT, YED, ş.59/b.5)

Yunus, bezm-i elest de Tanrı ile birlikte olduğunu bu dünyaya düşünce ise O'ndan ayrıldığını belirtmektedir.

Yürüridüm anda pinhân Hak buyrugı virmez amân
Vatanumdan ayırdılar bu dünyeye düşdi gönül
(MT, YED, ş.152/b.3)

Yunus ezelden beri Tanrı ile bir olduğunu, daha sonra Tanrı'nın bu âlemi görmesi için onu bu dünyaya gönderdiğini belirtir.

Ben ezelden varıdum ma'şûkıla yârıdum
Hak beni viribidi âlemi göre geldüm
(MT, YED, ş.178/b.6)

Yunus, gerçek vatanının Tanrı ile birlikte olduğu yer olan elest bezmi olduğunu, bu dünyaya mal ve mülk için gelmediğini, daha sonra tekrar aslî vatanına döneceğini belirtir.

Ben bunda geldüm ise ilüme girü gidem
Sanma ki bunda beni altuna mala geldüm
(MT, YED, ş.196/b.5)

Yunus, kendisindeki Tanrı aşkının nedenini soranlara, elest bezmini işaret eder. Tanrı'nın onun kaderini böyle yazdığını belirtir.

Çok sorarlar Yûnus'a niçe 'ışk esrükligi
N'itsün ezel bezminde öyle çalındı kalem
(MT, YED, ş.202/b.9)

Özetle Yunus Emre, ruhların ilk yaratıldıkları yerin Tanrı ile bir olunan yer olan elest bezmi olduğunu, burada herkesin Tanrı'ya kullukta söz verdiklerini belirtir.

7.1.2.8.6. Tecelli

Âşikâr olmak, görünmek, ortaya çıkmak gibi anlamlara gelen tecelli, tasavvufta gaybten gelen ve kalpte zahir olan nurlar, görünmeyenin kalplerde görünür hale gelmesi olayına denir (Uludağ, 2001: 341). Kısaca tecelli, Tanrı'nın mümin kulunun kalbine yansımasıdır.

XIII. YÜZYIL

Yunus Emre'de Tecelli

Yunus, bütün âlemin kendisine Tanrı'yı hatırlattığını, her yanının Tanrı'nın tecellisiyle dolu olduğunu, onun tecelli etmediği hiçbir yerin olmadığını belirtir.

İki cihân toptolu bâg u bostân olurısa
Senün kokundan eyü gül bostân içinde bitmeye
(MT, YED, ş.3/b.6)

Yunus Emre, Tur dağında Musa Peygamberin Tanrı'yı görme isteği üzerine Tanrı'nın dağa tecellisi sonucu dağın parçalanması ve Hz.Musa'nın korkuyla bayılmasına telmihte bulunur. Tanrı'nın dağa tecellisinin Musa Peygamberi bu hale düşürdüğünü belirten Yunus Emre, her yerin Tanrı'nın tecellisiyle dolu olduğunu, kendisinin bu duruma nasıl dayanacağını düşünür.

Gör Mûsî'ye Tûr içinde bir tecelli neler kılur
Yir-gök tolu tecellîdür yâ ben niçe sabr eyleyem
(MT, YED, ş.206/b.4)

Yunus Emre, gerçek âşıkların Tanrı'nın tecellisiyle karşılaşmak için mutlaka Tur'a çıkmasına gerek olmadığını, onlar için her yerin Tur dağı gibi olduğunu, bu nedenle de ne yana dönseler Tanrı'nın tecellisiyle karşılacaklarını belirtir.

Hâcet degül 'âşıklara Tûr'da münâcât eylemek
Ben kandasam dost andadur her bir yiri Tûr eyleyem
(MT, YED, ş.206/b.6)

Yunus, gece gündüz Tanrı ile bir olduğunu, sürekli ona dua edip yalvardığını, kendisi nerde ise Tanrı'nın da orada olduğunu belirtir. Bu nedenle de ille Hz. Musa gibi Tur'a çıkmasının gereği olmadığını belirtir.

Ol dostıla durur benüm dünin günin münâcâtum
Ben kandasam dost andadur niderem Mûsâ vü Tûr'ı
(MT, YED, ş.408/b.3)

Özetle Yunus Emre'ye göre kâinat Tanrı'nın tecelli ettiği bir yerdir. Gerçek âşıklar bunun bilincinde olup gece gündüz Tanrı ile bir olurlar.

7.1.2.9. Diğer Tasavvufî Kavramlar

7.1.2.9.1. Dört Kapı:

Tarikat yolculuğu sırasında tarikat ehlinin geçmesi gereken dört aşamadır. Bu aşamalar, şeriat, tarikat, mârifet ve hakikattır. Hz.Peygamberin sözü şeriat, hareketleri tarikat, hâli mârifet, sırrı hakikattır (Uludağ, 2001: 110).

1. Şeriat: Şeriat, peygamberler aracılığıyla Tanrı tarafından konulan dini hükümlerdir (Uludağ, 2001: 328).

XIII. YÜZYIL

Hacı Bektâş-ı Velî'de Şeriat

Şeriatın Tanrı'nın kullarına olan emirleri olduğunu belirten Hacı Bektâş-ı Velî, şeriata aykırı yapılan bütün işlerin hata olacağını belirtir.

Şerî'at kullara Hakk'dan 'atâdur
Şerî'atsuz fi'iller hep hatâdur
(AG, Makâlat, s.308/b. 548)

Şeriat, insanlar için Tanrı'ya ulaşmada rehberdir. Onsuz yapılan her iş eksik, sorunludur.

Şerî'at kullara Hakk reh-beridür
Şerî'atsuz fi'iller hep hatâdur
(AG, Makâlat, s.308/b. 549)

Şeriatın kullara Tanrı'nın rahmeti için bir vesile olduğunu belirten, Hacı Bektâş-ı Velî, şeriatsız işlerin hep sıkıntılı olacağını belirtir.

Şerî'at kullara Hakk rahmetidur
Şerî'atsuz fi'iller zahmetîdur
(AG, Makâlat, s.308/b. 555)

Şeriata uyan insanların her işi hayırlıdır, şeriat harici işler yapanlarınsa bu işleri hep sıkıntıdır.

Şerî'at ehlinünü işi vafâdur
Şerî'atsuz kişiler bî-safâdur
(AG, Makâlat, s.308/b. 558)

Hacı Bektâş-ı Velî, şeriat ile iş yapanların yarın kıyamet gününde huri ve gılmanlarla ödüllendirileceklerini, şeriat harici davrananların ise yerlerinin cehennem olacağını belirtir.

Şerî'at ehlinündür hur u gılmân
Şerî'atsuzlarındur nâr-ı nîrân
(AG, Makâlat, s.308/b. 564)

Özetle Hacı Bektâş-ı Velî, her müminin işini şeriata uygun olarak yapması gerektiğini belirtir.

Yunus Emre'de Şeriat

Yunus, tasavvuf yolculuğunda talibin ilk geçeceği kapının şeriat, sonrasının tarikat, sonrasının mârifet olacağı, son olarak da ilâhi aşk içinde hakikate ereceğini belirtir.

Evvel kapu şerî'at geçse andan tarîkat
Gönül evi ma'rifet 'ışk hakîkat içinde
(MT, YED, ş.295/b.5)

Yunus, şeriat içinde olan kişinin gece gündüzü ibâdet içinde geçirmesi gerektiğini belirtir.

Her kim şerî'at bile hem okıya hem kıla
Ol gerek kim er ola dün-gün tâ'at içinde
(MT, YED, ş.295/b.13)

Tasavvufî yolculukta ilk makam olan şeriatta, kişi emir ve yasakları öğrenir. Günahlarına tövbe eder ve bunları Kur'an ile giderir.

Evvel kapu şerî'at emr ü nehyi bildürür
Yuya günâhlarını her bir Kur'ân hecesi
(MT, YED, ş.351/b.3)

Özetle Yunus, insanın bu ilk makamda öncelikle tövbe etmesi, ardından da emir ve yasakları öğrenmesi gerektiğini belirtir.

XV. Yüzyıl

Kaygusuz Abdal

Kaygusuz Abdal'ın incelemiş olduğumuz Saraynâme ve Dilgüşa adlı eserlerinde şeriat kavramına rastlamadık. Ancak Abdurrahman Güzel tarafından 1981 yılında yayınlanan Kaygusuz Abdal adlı eserde Güzel, Kaygusuz Abdal'ın mesnevîlerinden birincisinde bu konulara değinildiğini belirtir ve bu mısraları günümüz Türkçesine aktarır. Biz de Güzel tarafından günümüz Türkçesine aktarılan bu beyitlere burada yer verip, bunları tahlil edeceğiz.

Kaygusuz, insanın kendisine bir mürşid bularak şeriat makamını geçebileceğini belirtir. İnsana ne durumda olduğunu sadece piri bildirebilir.

Pîr sana bildürür seni sen nesin
Sen nesin nedür dilegün kandasın
(AG, Birinci Mesnevi, Marburg Nüshası, v. 82b-83b)

İnsan yoldan çıkıp kötülüklere düşmesin diye piri ona şeriat makamını anlatır. İnsan, piri sayesinde şeriat makamını öğrenecek, kötülüklere sapmayacaktır.

'İlm-i şerî'atı bildüre sana
Azuban dagılmayasın her yana

Bilesin kim ne dimekdür şerî'ât
Neyimiş bu orta yirde baglı sed
(AG, Birinci Mesnevi, Marburg Nüshası, v. 82b-83b)

Kısaca Kaygusuz Abdal, insanın sapkınlığa düşmeden, şeriat makamını öğrenebilmesi için muhakkak bir pire yani mürşide ihtiyacı olduğunu belirtir.

2. Tarikat: Tasavvufî yolculukta ikinci kapı tarikat kapısıdır. Kelime anlamı yol olan tarikat kavramı, tasavvufî anlamda, Hakk'a ermek için tutulan, birtakım kuralları ve ayinleri bulunan yol demektir (Uludağ, 2001: 338). Mutasavvıflara göre Allah'a ulaşan yol yaratılmışların nefesleri sayısıncadır. Bu nedenle tarikatların kesin sayıları tam olarak bilinememektedir.

XIII. YÜZYIL

Yunus Emre'de Tarikat

Tarikat yolundaki herkes birbiriyle kardeş, candaştır. Tarikat makamına gelen kişi, diğer insanlar için her zaman ibretliktir.

Tarîkat cân yoldaşı cân ile olur işi
Tarîka giren kişi dün-gün 'ibret içinde
(MT, YED, ş.295/b.7)

Tarikata giren kişiler dünya malını terk etmeli, hatta gerekirse bu yolda canlarından da vazgeçmelidir.

Her kim tarîka gire gerek mâl terkin ura
Yola togrı cân vire bu tarîkat içinde
(MT, YED, ş.295/b.16)

Tasavvufî mertebedeki ikinci makam olan tarikatta kişi hocasına kendini teslim etmeli, ona güvenmelidir ki günahları bağışlansın.

İkincisi tarîkat kulluga bil baglaya
Yolı togrı varanı yarlıgaya hocası
(MT, YED, ş.351/b.4)

Özetle, insan bu dünyada hak bir tarikata girmeli, kendisini mürşidine teslim etmeli ve bütün dünyalıklardan geçmelidir.

XV. Yüzyıl

Kaygusuz Abdal

Tarikat sözcüğünün Arapça yol demek olduğunu belirten Kaygusuz Abdal, bu yolda insanın mürşidi ne derse tutması gerektiğini belirtir. İnsan mürşidinin söylediklerine uymalıdır ki amacına ulaşabilsin.

Tarîkât dimek 'arabca yoldurur
Yol-ıla var kim tarîkat oldurur

Her ne ki pîr dir ise anı duta
Tâ kim irişe bu yolda maksûda
(AG, Birinci Mesnevi, Marburg Nüshası, v. 82b-83b)

Tarikat yolunda kişi mürşidi ne derse onu tutmalı, mürşidinin önünde adeta toprak gibi alçak gönüllü olmalı, mürşidinin dediklerinden çıkmamalı, bu yolda mücadele etmeli ve kalp kırmamalıdır.

Pîr ne dir ise işide sözini
Hâk ide pîr kademinde yüzini

Her ne kim pîr dise andan çıkmaya
Cehd ide bu yolda gönül yıkmaya
(AG, Birinci Mesnevi, Marburg Nüshası, v. 82b-83b)

3. Hakikat: Tasavvufî yolculuktaki üçüncü makam olan hakikatın kelime anlamı gerçek, tasavvufî anlamı ise, Hakk'ın talipten vasıflarını alarak yerine kendi vasıflarını koyması hususudur (Uludağ, 2001: 153).

XIII. YÜZYIL

Yunus Emre'de Hakikat

Yunus, hakikatın bir deniz, şeriatın ise o denizde yüzen bir gemi olduğunu, pek çok kişinin şeriattan çıkıp hakikata dalabildiğini belirtir.

Hakîkat bir denizdür şerî'atdur gemisi
Çoklar gemiden çıkup denize tamladılar
(MT, YED, ş.38/b.2)

Hakikat makamı aşk gibidir, o makama eren kişinin durumu âşikardır. Hakikata eren insan, kıymetli bir kıyafet giymiş gibidir.

Hakîkat 'ışkdur 'ıyân görsün ol şebih beyân
Hakîkat donın geyen agır hil'ât içinde
(MT, YED, ş.295/b.9)

Hakikate erenler Tanrı katında bahtlı kullardır.

Hakîkate irenler hakîkati bulanlar
Ne bahtludur cânları hep mahabbet içinde
(MT, YED, ş.295/b.12)

Hakikate eren için her şey birdir. Onlar hakikat içinde doğru yoldalardır.

Her kim hakîkat süre kahrı lutfi bir göre
İş aça togrı dura bu hakîkat içinde
(MT, YED, ş.295/b.22)

Özetle bu makama herkes eremez, bu makama eren kişiler Tanrı katında bahtlı kullardır.

4. Mârifet: Mârifet, sufîlerin ruhâni halleri yaşayıp manevî ve ilâhi hakikatleri tadarak elde ettikleri bilgi, irfan anlamına gelir (Uludağ, 2001: 234).

XIII. YÜZYIL

Hacı Bektâş-ı Velî'de Mârifet

İnsan, ayıpları örtücü olup mârifet denizine dalmalı ve mârifet makamının bütün inceliklerini öğrenmelidir.

Gavâs ol ma'rifet denizine tal
Ma'ânî dürlerin bir bir ele al

(AG, Makâlat, s.314/b. 701)

Hacı Bektâş-ı Velî, mârifetin on göstergesi olduğunu belirtmiş ve bunları şöyle sıralamıştır.

Mârifetin On göstergesi

Edeb

Mârifetin birinci göstergesi, edepli olmaktır. Edepli kişiler her açıdan hoş olur, edepsiz kişilerse mârifetten uzaktırlar.

Mü'eddeb kişiler gey hôş olurlar
Edebsüz ma'rifatdan boş olurlar

(AG, Makâlat, s.315/b. 708)

Korku

Mârifetin ikinci göstergesi korkudur. Burada kastedilen korku Tanrı korkusudur. Tanrıdan korkan insanın her işi düzen ve doğruluk içindedir.

İkinci ma'rifat kavlinde iy yâr
Budur korha tura her vakt u her bâr

(AG, Makâlat, s.315/b. 709)

Perhiz

Mârifetin üçüncü göstergesi perhiz yapmaktır. Perhiz yapan, az yiyen insanın her işi sağlam olacaktır.

Gerek dervîşe per-hîz-kâr ola hem
Olur perhîzle her işi muhkem

(AG, Makâlat, s.315/b. 712)

Sabır

Mârifetin dördüncü göstergesi sabırdır. Din sabır üzerine kuruludur.

Çü dördünci kavuldan sorsalar hâl
Saburdur din, cevâbın kim budur hâl

(AG, Makâlat, s.315/b. 713)

Hayâ

Mârifetin beşinci göstergesi hayâdır. Hayâ, yoksul insan için en büyük zenginliktir.

Bu kavlun menba'i öd (ü) hayâ'dur
Utanmak kavli yohsula ba'y'â'dur

(AG, Makâlat, s.315/b. 716)

Cömertlik

Mârifetin altıncı göstergesi cömertliktir. Cömertlik Tanrı'dan insanlara lütuftur.

Comardlık kullara Hakk'dan 'atâdur
Değül diyenlerün sözi hatâdur

(AG, Makâlat, s.315/b. 718)

İlim

Mârifetin yedinci göstergesi ilim okumaktır. İnsan ilim sayesinde şeytana karşı koyacak, ona karşı galip gelecektir.

Yidinci kavli bil 'ilm okumakdur
Sâfî İblîs boynın tokımakdur

(AG, Makâlat, s.315/b. 719)

Miskinlik

Mârifetin sekizinci göstergesi miskinliktir. Her insan için miskinlik gereklidir.

Sekizinci makâmı kiy bilesin
Gerek her şahsa miskînlik kılasın

(AG, Makâlat, s.315/b. 721)

Nasihat Dinlemek

Mârifetin dokuzuncu göstergesi nasihat dinlemektir.

Tokuzuncı makâm-ı ma'rifetdur
Nasîhat didügüm bundan sıfatdur

(AG, Makâlat, s.315/b. 723)

Nefsi Bilmek

Mârifetin onuncu göstergesi nefsine hâkim olmak, onu bilmektir. Nefsini bilmemek insan için rezilliktir.

Onuncı kavli hem ta'rîf-i nefsdür
Ki nefsi bilmeyen rics ü necisdür

(AG, Makâlat, s.315/b. 725)

Görüldüğü gibi Hacı Bektâş-ı Velî, marifet için on temel şart belirlemiş, bu makama gelenlerde bu özelliklerin olması gerektiğini dile getirmiştir.

Yunus Emre'de Mârifet

Mârifetin gönül şehri olduğunu, onun makamının da fakirlik olduğu belirten Yunus Emre, mârifetin bir deniz olduğunu dile getirir.

Ma'rifet gönül şehri makâmun bulur Fakrı
Bahrî gerekdür bahrî bu ma'rifet içinde

(MT, YED, ş.295/b.20)

Mârifetin gönül gözünü açtığını belirten Yunus Emre, manâ sarayının arşın göğüne dek uzandığını vurgular.

Üçüncisi ma'rifet cân gönül gözin açar
Bak ma'nî sarâyına 'arş'a degin yücesi

(MT, YED, ş.351/b.20)

XV. YÜZYIL

Kaygusuz Abdal'da Mârifet

Kaygusuz Abdal, insanın görünüşünün insan, huyunun hayvan olmaması için mârifet ehli olması gerektiğini belirtir.

Sureti insân huyı hayvân olmaya
Ma'rifetsüz câhil insân olmaya

(AG, Saraynâme, s.204/b.1570)

İnsanı insan yapan mârifettir, mârifetsiz insan hayvana eşdeğerdir.

Ma'rifetdür hemân insândan murâd
Ma'rifetsüz insânı hayvâna kat

(AG, Saraynâme, s.204/b.1571)

Mârifet insanın nurudur, insanı hayâtta tutan da mârifettir.

Zira ma'rifet âdemün nûrudur
Hem âdem ma'rifet ile diridür

(AG, Saraynâme, s.204/b.1572)

İnsanın amacı aslında mârifet ehli olmaktır. Gerçek insan olanın amacı mârifet olmalı, dili de hep mârifetten söz etmelidir.

Ma'rifetdür aslı heman menzilün
Sen âdem ol ma'rifet olsun dilün

(AG, Saraynâme, s.204/b.1573)

Kaygusuz Abdal, Hz.Muhammed'in de Allah'ı mârifet sayesinde bildiğini, Allah aşkının kapısının da mârifetle açılacağını bildirir.

Ma'rifet ile Hakk'ı bildi Nebî
Ma'rifet ile açılur ışk bâbı

(AG, Saraynâme, s.204/b.1575)

Gerçek Hak yolunun yolcusu mârifet sayesinde kendini bilir, mârifet aynı zamanda insanı muteber kılar.

Ma'rifet ile bilür özini er
Ma'rifet kılur hem eri mu'teber

(AG, Saraynâme, s.204/b.1576)

Mârifetin velîlerin sözü olduğunu belirten Kaygusuz Abdal, kendisinin de mârifet sayesinde bilindiğini belirtir.

Hem velîlerün sözidür ma'rifet
Ma'rifet ile âyan oldı bu zât

(AG, Saraynâme, s.205/b.1578)

Her vücud mârifet sayesinde dirilir. Bütün gök ehli, yani melekler insandaki mârifet nedeniyle ona secde etmişlerdir.

Ma'rifet ile diridür her vücûd
Ma'rifet ile kıldı gök ehli sücûd

(AG, Saraynâme, s.205/b.1579)

İnsanın gönlünü temizleyen mârifettir. Mârifet sayesinde insan her gönlün içine girebilir.

Ma'rifetdür insânı temiz kılan
Her gönül içinde câna yol bulan

(AG, Saraynâme, s.205/b.1580)

Kaygusuz, mârifetin insan için en üstün bilinen makam olduğunu, mârifetin dilini bilenin de insan olduğunu belirtir.

Ma'rifetdür ma'nide ma'ruf makâm
Ma'rifet dilin bilendür âdem

(AG, Saraynâme, s.205/b.1582)

Özetle Kaygusuz mârifetin insan için en üstün bilinen makam olduğunu belirtir ve mârifetsiz insanı hayvana benzetir.

7.1.2.9.2. Seyr u Sülûk

Seyr u sülûk, Hakk'a ermek için bir rehberin öncülüğünde ve denetiminde çıkılan manevî ve ruhî yolculuk olarak tanımlanır (Uludağ, 2001: 312).

XIII. YÜZYIL

Yunus Emre'de Seyr u Sülûk

Yunus gittiği yolun sonunun, yani seyr u sülûkunun Hakk'a erdiğini, kendisinin gerçek memleketinin de Tanrı ile bir olduğu yer olan elest bezmi olduğunu belirtir. O, her haliyle Hakk'ı zikrettiğini dile getirir.

Çün dosta gider yolum mülk-i ezeldür ilüm
Hak'dan söyler bu dilüm ne kul ne sultân bana

(MT, YED, ş.12/b.3)

Tanrı'ya ermek için gidilen yolun uzun ve meşakkatli olduğunu belirten Yunus, bu yolda kişiyi tutacak, bu yoldan alıkoyacak pek çok da tehlike olduğunu belirtir.

Bu yol uzakdur menzili çokdur
Geçidi yokdur derin sular var

(MT, YED, ş.79/b.3)

Seyr u sülûkta ilerleyen kişi sabır göstermeli, kanaatkâr olmalı, bu yolda nefsini öldürmelidir.

Çeke sabr u kanâ'atı tâze-kârlık ide katı
Bu yola vireler iti bu yola yüz tutmak gerek
(MT, YED, ş.140/b.3)

Yunus amel defterini yüklenip yol aldığını, amacına ulaşmak için de Tanrı'dan izin istediğini belirtir.

Defter-i 'amâlümi yüklendüm itdüm 'azm-i râh
Menzil-i maksûda Hak'dan emr ü fermân isterem
(MT, YED, ş.228/b.5)

Yunus, seyr u sülûk yolunun çok zorlu olduğunu, dünyanın da türlü türlü tuzaklarla dolu olduğunu belirtir. İnsan bu yolculukta tuzaklara aldanmamalı, mürşidini kesinlikle terk etmemelidir.

Bu yol yavlak uzakdur dünyâ ana duzakdur
Bu duzaga ugrayan komaya kılavuzın
(MT, YED, ş.247/b.3)

Özetle Yunus Emre seyr u sülûk yolunun zorluklarla dolu olduğunu, insanın bu zorlukları mürşidi vasıtasıyla aşabileceğini, bu nedenle de insanın mürşidinden ayrılmaması gerektiğini belirtir.

7.1.2.9.3. Yâkin

Delille değil, iman gücüyle apaçık görme; her türlü şüpheyi ortadan kaldırıp tasdik edilen gaybın hakikatine ermek anlamına gelen yakin üçe ayrılır. Bunlar:

1- İlme'l-yâkin, bir şey hakkında habere dayanan kesin bilgi.
2- Ayne'l-yâkin, bir şey hakkında görme yoluyla elde edilen kesin bilgi.
3- Hakka'l-yâkin, bir şey hakkında o şeyi yaşayarak, onunla haşır neşir olarak elde edilen kesin bilgidir (Uludağ, 2001: 378).

XIII. YÜZYIL

Yunus Emre'de Yâkin

Yunus kendisini bilerek ilme'l yakine erdiğini ve Tanrı'yı bulduğunu, Tanrı'yı bulana kadar içinde korku mevcut olduğunu ancak onu bulunca korkusunun kalmadığını belirtiyor.

Kaçan kim ben beni bildüm yakîn bil kim Hakk'ı buldum
Korkum anı bulıncaydı şimdi korkudan kurtuldum
(MT, YED, ş.176/b.1)

Yunus, seyr u sülûkte yetmiş yedi perde olduğunu, Tanrı'ya ulaşmak için bu yetmiş yedi perdeyi geçmek gerektiğini belirtir. Ancak bu yolda gerektiği gibi yaşamayanların daha yedi perde geçmeden Tanrı'yı istedikleri, yakini arzu ettiklerini belirtir ki bu da mümkün değildir.

Yitmiş yidi perde var dostunı arzûlama
Yidisinden geçmedin yakîn arzû kılursın
(MT, YED, ş.255/b.6)

Yunus, ayne'l yakin makamına erdiğini, mecnun olduğunu belirtir ve Hakka'l-yakinde kişinin Tanrı ile bir olduğunu dile getirir.

Ayne'l-yakîn görüpdür Yûnus Mecnûn olupdur
Bir ile bir olupdur Hakke'l-yakîn içinde
(MT, YED, ş.303/b.7)

Yunus Emre, bu üç makama herkesin eremeyeceğini, her bir makamın kendince bir ağırlığının olduğunu, bunu da her insanın kaldıramayacağını belirtir.

7.1.2.9.4. Fenâ Makamı

Yokluk, hiçlik anlamlarına gelen fenâ, kavram olarak kulun fiilini görmemesi hâlidir (Uludağ, 2001: 134).

XIII. YÜZYIL

Yunus Emre'de Fenâ Makamı

Yunus, fenâ makamında erenlerin aklını yitirdiklerini, bunların tek çaresinin de Tanrı olduğunu belirtir.

Çün 'akıl fenâya vara delü ola ne başara
Delülere sensin çâre delü oldum pes n'itmeyem
(MT, YED, ş.183/b.4)

Yunus Emre, fenâ makamına varıldığında bu makamdan da dost için ayrılmak gerektiğini belirtir.

Bu fenâ-ender-fenâyı terk idelüm dostiçün
Öz bekâ-ender-bekâ milkinde cevlân idelüm
(MT, YED, , ş.200/b.3)

Yunus, kendisini sevip de aynı Tanrı'ya ulaşma yolunda gidenlerin bu yolda benliklerinden ve canlarından vazgeçmeleri gerektiğini, bunu yapabilenin amacına ulaşabileceğini belirtir.

İy bizümle yâr olup dosta giden gelsün berü
Yok eyleyüp kendözin cân terk iden gelsün berü
(MT, YED, ş.288/b.1)

Yunus, Tanrı aşkı ile kişinin Tanrı'ya sevdasından dolayı yokluk makamına ereceğini ve her şeyden uzak olacağını belirtir.

Yûnus 'âşık oldunısa ma'şûkunı buldunısa
Mâ'şûkını bulan kişi yok durur nesneden bâkî
(MT, YED, ş.410/b.5)

Özetle Yunus Emre, fenâ makamına eren insanların benliklerini aradan kaldırdıklarını ve Tanrı'nın varlığında, birliğinde yok olduklarını belirtir.

7.1.2.9.5. Müşâhede

Kelime anlamı görme, perdenin açılması, temaşa, seyretme olan müşâhedenin tasavvufî anlamı, Hakk'ın gönüllerde hazır olmasıdır (Uludağ, 2001: 262).

XIII. YÜZYIL

Yunus Emre'de Müşâhede

Yunus gerçek âşık olanların, müşahadeye düşeceğini ve dünya ile işi olmayacağını belirtir.

Bu cümle 'âşık olanlar 'ışkıla geldiler bile
Müşâhedeye gark olan düşmeyiserdür ol eve
(MT, YED, ş.2/b.8)

Yunus, Tanrı'nın sözünü işittiğini ancak yüzünü göremediğini, yüzünü görmek için de canını vermeye hazır olduğunu belirtir.

İşidürem sözini göremezem yüzini
Yüzini görmeklige cânum viresüm gelür
(MT, YED, ş.46/b.2)

Yunus Tanrı'ya gitmek ister, onun yüzünü görmek için her türlü sıkıntıya ve eziyete katlanmaya hazırdır, yeter ki Tanrı'yı görsün.

Ol dost bize gelmezise ben dosta girü varayın
Çeküben cevr ü cefâyı dostumun yüzin göreyin
(MT, YED, ş.266/b.1)

Yunus, Tanrı aşkıyla yanmayı ve ne yana dönse Tanrı'nın cemâlini görmeyi diler.

Şöyle hayrân eyle beni 'ışkun odına yanayın
Her kancaru bakarısam gördügüm seni sanayın
(MT, YED, ş.268/b.1)

Yunus, Hz.Musa'nın Tanrı'yı görmek istemesi üzerine "Len Terânî" (Beni göremezsin) buyruğuna telmihte bulunur, onu kimsenin göremeyeceğini belirtir (A'raf Suresi/143. Ayet).

Kim göre anı 'ıyân kim diye nakş u nişân
Sözi Len terânî'dür Mûsâ'ya Tûr içinde
(MT, YED, ş.305/b.4)

Bu başlık altında Yunus Emre, gerçek âşıkların tek dertlerinin müşehade olduğunu, onların dünya malıyla işlerinin olmadığını belirtir.

7.1.2.9.6. Terk

Terk, tasavvufta Tanrı aşkı yolunda her şeyden vazgeçmektir. İnsan, Tanrı aşkı için fâni olan her şeye, sırt dönmeli, yalnızca Tanrı'nın rızasını kazanacak işler yapmalıdır.

XIII. YÜZYIL

Yunus Emre'de Terk

Yunus, insanın Tanrı'dan başka her şeyi bırakması gerektiğini belirtir. Hatta insanın bedeninin fâni olduğunu, yarın toprak olacağını bu nedenle de kişinin az yiyerek riyâzete çekilmesini tavsiye eder.

Hak'dan yıgar ol seni nen varısa vir gider
Ne beslersin bu teni sinde kurd kuş yir gider
(MT, YED, ş.35/b.1)

Tanrı ile bir olmak isteyen kişi, her türlü varlıktan geçmelidir, çünkü bu yolda yakınlık isteyen kişinin bunlardan vazgeçmesi gerekmektedir.

Vuslat eri olan kişi gerek varlıkdan mahv ola
İş bu yola girmeklige bir görelüm yarak nedür
(MT, YED, ş.37/b.2)

Tanrı ile bir olmak isteyen kişi, bu yolda ilerledikçe bu benliğinin gereksiz olduğunu görecektir. Bu nedenle de kişi bu benliği bırakmalıdır.

Vuslat eri oldunısa göz hicâbın bildinise
Dostı ‘ıyân gördünise bu varlıgı bırak nedür
(MT, YED, ş.37/b.3)

Yunus, gerçek âşıkların her şeyden vazgeçeceklerini ve mekânsız olduklarını, onlar için canın da cihanın da bir önemi olmadığını belirtir.

‘Âşıklar lâ-mekân olur cihânun terkini urur
Cân u cihân ne nesnedür çün dostıla bâzâr olur
(MT, YED, ş.93/b.5)

Yunus’a göre, bütün ibâdetlerin başı dünyayı terk etmektir. Gerçek mümin olanlar buna inanmalıdır.

‘İbâdetler başıdur terk-i dünyâ
Eger mü’minsen ana inanasın
(MT, YED, ş.279/b.10)

Özetle Yunus Emre, bütün ibadetlerin başının dünyayı terk yani dünyaya önem vermemek olduğunu, gerçek âşıkların dünya ve dünyevî şeylerle işi olmayacağını belirtir.

7.1.2.9.7. Sabır

Sabır tasavvuf eğitiminde büyük bir öneme sahiptir. Seyr u sulûkte ilerleyen kişi, karşısına çıkan zorluklar karşısında sabır göstermeli, bu zorluklara göğüs germelidir.

XIII. YÜZYIL

Hacı Bektâş-ı Velî’de Sabır

Tanrının kullarına sabırlı olmalarını öğütlediğini söyleyen Hacı Bektâş-ı Velî, sabırlı kulların da Tanrı tarafından sevildiğini belirtir.

Dahı hem sabr idün dir kullara Hakk
Sabırlı kulları Hakk sevdi mutlak
(AG, Makâlat, s.311/b. 635)

Sabrın önemine değinen Hacı Bektâş, bu duruma “Sabretmek ferahlığa kavuşmanın anahtarıdır” mealindeki hadisi örnek gösterir.

Sabırlu kişileri bilün açdur
Zîrâ "es-sabru miftâhü'l-ferec" dür ("Sabretmek ferahlığa kavuşmanın anahtarıdır." mealindeki hadistir. Keşfü'l-Hafa, C. II, s.21, numara 1590. Hadis)
(AG, Makâlat, s.312/b. 636)

Özetle Hacı Bektâş-ı Velî, Tanrı'nın kullarına sabretmelerini öğütlediğini, bu nedenle de insanın her sıkıntıya sabretmesi gerektiğini belirtir.

Yunus Emre'de Sabır

Yunus Emre, tasavvuf yolunda ilerleyen kişinin, karşılaştığı sıkıntılar karşısında sabır göstermesi ve kanaatkâr olması, kişinin bu yolda nefsini kurban etmesi ve bu yola baş koyması gerektiğini belirtir.

Çeke sabr u kanâ'atı tâze-kârlık ide katı
Bu yola vireler iti bu yola yüz tutmak gerek
(MT, YED, ş.140/b.3)

Yunus, kimden öğüt isterse kendisine sabrı tavsiye ettiklerini belirtir. Ancak Yunus Emre, Tanrı aşkının yüküne sabır gösteremediğini, bu yükün kendisini sıkıntıya soktuğunu dile getirir.

Kimden ögüt istersem sabır gösterür bana
Sabrumun perdesini mahabbet odı yakdı
(MT, YED, ş.363/b.3)

Yunus, dünyanın zahmetine ve sıkıntısına katlanılmasını öğütler. Tanrı'ya âşık olan ve ona ermek isteyen kişi böyle davranmalıdır.

Miskîn Yûnus sabr eylegil bu dünyânun zahmetine
Dürlü cefâya katlanur sen sultâna iren kişi
(MT, YED, ş.372/b.12)

Kur'an-ı Kerim'de Sad suresi 41 ve 44. ayetler ile Enbiya suresi 83 ve 84. ayetlerde Eyyüp Peygamber'den bahsedilir. Eyyüp Peygambere pek çok hastalık ve sıkıntı gelmiş, en sonunda vücudunda kurtlar türemiş ve etini yemeye başlamıştır. Bütün bunlara rağmen Eyyüp Peygamber, sabretmiş ve sonunda da bütün hastalıklarına şifayı bulmuştur. Yunus da divanında Eyyüp Peygamberin sabrına telmihte bulunmuş, onun bedenini önce kurtların yediğini, buna rağmen Eyyüp Peygamberin sabrettiğini, sonunda da Tanrı'nın ona şifa verdiğini belirtir.

Eyyûb'un kurda yidürdün tenini
Sabrıla buldu o dahı dermânı
(MT, YED, ş.379/b.7)

Özetle Yunus Emre, insanlara her sıkıntı karşısında sabretmelerini önerir. Bu sabırları neticesinde insanların sıkıntılarına Tanrı çare gönderecektir.

7.1.2.9.8. Münâcât

Yalvarma, yakarma anlamlarına gelen münâcât, kavram olarak kişinin Tanrı'ya yalvarması, isteğini ona iletmesi, dua gibi anlamlara gelmektedir.

XIII. YÜZYIL

Yunus Emre'de Münâcât

Yunus, kulun Tanrı'ya en yakın olduğu anın, münacattaki anı olduğunu, çünkü kulun dua ettiği sırada âdeta Tanrı ile birlikte olduğunu belirtir.

Münâcât gibi vakt olmaz arada
Kim ola dostıla bu demde halvet
(MT, YED, ş.20/b.6)

Yunus, insanlara seher vakti Tanrı'ya dua etmelerini ve bağışlanmaları için O'na yalvarmalarını öğütler.

İşit sözümi ya sagır tâ terezün gele agır
Yalvar Çalab'una çagır tanla seher vaktinde tur
(MT, YED, ş.88/b.3)

Yunus, kulun dua etmek için ille Tur dağı gibi bir yerde olmasına gerek olmadığını, ne yöne dönse o yönde Tanrı'nın varolduğunu belirtir.

Hâcet degül 'âşıklara Tûr'da münâcât eylemek
Ben kandasam dost andadur her bir yiri Tûr eyleyem
(MT, YED, ş.206/b.6)

Yunus, münâcâtın insan için çok önemli olduğunu, çünkü Tanrı ile kulun birbirlerine en yakın oldukları anın kulun münâcâtta olduğu an olduğunu belirtir.

7.1.2.9.9. Riyâzet

Kelime anlamı, idman, eğitme, terbiye etme olan riyazet, kavram olarak çekici ama zarar verici şeylerden uzak kalmaya, zor ama faydalı şeyleri yapmaya kendini alıştırma demektir (Uludağ, 2001: 293).

XIII. YÜZYIL

Yunus Emre'de Riyâzet

Yunus, daima riyazet çekip, Tanrı'ya yalvardıkları halde O'nun rızasını kazanamayanların gerçek âşık olamayacaklarını belirtir.

Dâyim riyâzât çeküp halvetlerde diz çöküp
Hak dîdârı eserin görmeyen 'âşık mıdur
(MT, YED, ş.36/b.4)

Yunus, Tanrı'nın rızasını kazanmak ve O'nunla bir olmak için nefsin heves ve isteklerinden vazgeçip onu zayıf düşürmeyi ister.

Uşadam bu kafesi yıkam hırs u hevesi
Za'îf kılam bu nefsi tâ asluma ulaşam
(MT, YED, ş.227/b.2)

Sonuç olarak Yunus gerçek âşık olanların riyâzet çekeceğini belirtir.

7.1.2.9.10. Zühd

Zühd, âhirete ve Tanrı'ya yönelmek için dünyadan el etek çekmektir (Uludağ, 2001: 389).

XIII. YÜZYIL

Yunus Emre'de Zühd

Yunus aşk hastalığının ilacının gene aşk olduğunu, bu nedenle de ilim, amel, zühd ve ibâdetin aşksız olamayacağını belirtir.

Miskîn Yûnus zehr-i kâtil 'ışk elinden tiryâk olur
'İlm ü 'amel zühd ü tâ'at pes 'ışksuz helâl olmaya
(MT, YED, ş.5/b.7)

Yunus, zâhidin zühd ile cenneti kazanacağını, Tanrı'dan başka her yerin ise gerçek âşık için zindan olduğunu belirtir.

Zâhidün zühdiyile cennet makâmı olur
Mâsivânun küllisi zindânıdur âşıklarun
(MT, YED, ş.150/b.4)

Yunus, insanın çeşitli zamanlarda pek çok ruh haline girdiğini, bir an âbid, bir an zâhid, bir an âsi, bir anda da Tanrı dostu olduğunu belirtiyor ve bunun nedenini kendi gönlüne sorar.

Bir dem ‘âbid bir dem zâhid bir dem ‘âsî bir dem mûti
Bir dem gelür ki iy gönül ne dînde ne îmândasın
(MT, YED, ş.278/b.4)

Özetle Tanrı’nın rızasını kazanmak isteyen herkes, dünyaya önem vermemeli, ondan uzak durmalıdır.

7.1.2.9.11. Kanaat

Kanaat, Tanrı tarafından kişinin kendisi için takdir edilene rıza göstermesi durumudur.

XIII. YÜZYIL

Yunus Emre’de Kanaat

Yunus, benlikten kurtulmak için kişinin kanaatkâr olması ve nefsinin isteğine karşı durması gerektiğini belirtir.

Dilersen kim iresin ferâgât menziline
Var kanâ’at dârında nefsün bogazından as
(MT, YED, ş.119/b.3)

Yunus, kendi gönlüne seslenir. Ondan kötülük ve fenalıkları terk edip günahına ağlamasını ve kanaatkâr olmasını ister.

N’ola gelsen şimden girü fesâdı terk itsen gönül
Gâh aglasan günâhuna gâh kanâ’at itsen gönül
(MT, YED, ş.161/b.1)

Yunus nefsin isteklerinden vazgeçmeyi ister ve Tanrı’dan kanaatkâr olmayı diler.

Gel imdi iy miskîn Yûnus hevâseti elden bırak
Çalab’um rûzı eyle bize kanâ’at bıçagını
(MT, YED, ş.376/b.7)

Kısaca Tanrı’nın rızasını kazanmak isteyen her kişinin kanaatkâr olması gerekmektedir.

XIV. Yüzyıl

Âşık Paşa’da Kanaat

Âşık Paşa, az bulduğuyla yetinip bu haline şükreden ve isyan etmeyen kişinin gerçek saadete erişeceğini belirtir.

Her ki kani’se azucuk ni’mete
İresidür ol hakiki devlete
(KY, APG, I/1, s.189/b.5)

İnsan ibadet konusunda kanaatkâr olmamalı, yapabildiğince ibadet yapmaya çalışmalıdır. Âşık Paşa, az ibadet yapanın Tanrı rahmetinden mahrum kalacağını belirtir.

Her ki tâ'at azına kâni ola
Rahmetinden Tanrı'nun mahrum kala
(KY, APG, I/1, s.189/b.7)

Âşık Paşa, mal ve mülk konusunda aza kanaat edenin ve şükredenin yarın kıyamet gününde doğrudan cennete gideceğini ve Tanrı'nın rahmetine ereceğini belirtir.

Mâl azına kim kâni olur-ısa
Tanrı'ya her dem şükür kılur-ısa

Tanrı anun yanudın uçmak vire
Hiç gümânsuz ol kişi Hakk'a ire
(KY, APG, I/1, s.189/b.8, 9)

Âşık Paşa, kanaatin bitmez tükenmez bir hazine olduğunu, onun harcandıkça çoğalan inci tanelerine benzediğini belirtir.

Kim kanâ'at ulu genc-hânedür
Hiç dükenmez harc idüp dürdânedür
(KY, APG, I/1, s.367/b.3)

Âşık Paşa ayrıca bir hadis-i şerifi örnek verir: "Kanaat bitmez tükenmez hazinedir." (Müttaki, Aliyyül (1993), Kenzü'l-Ummâl, C.3, s.389)

Özetle Âşık Paşa, Garip-nâme'sinde insanın ibadetin azlığı konusunda kanaatkâr davranmaması, daha fazla ibadet yapması gerektiğini; mal ve mülk noktasında ise aza kanaat etmesini ve bunun için Tanrı'ya şükretmesini önerir. İnsan ancak bu sayede Tanrı'nın rızasını kazanabilecektir.

7.1.2.9.12. Şükür

Şükür, tasavvufî eğitimde bir hayli öneme sahiptir. Kişi başına gelen her işinde iyi ya da kötü durumda hâline şükretmeli ve Tanrı'ya dua etmelidir.

XIII. YÜZYIL

Hacı Bektâş-ı Velî'de Şükür

Tanrının şükreden kullarına nimetlerini arttıracağını belirten Hacı Bektâş-ı Velî, bu nedenle insanlara şükürlerini arttırmalarını öğütler.

Ki kılun şükri çok iy kullarum siz
Şükürlü kulları arturavuz biz

(AG, Makâlat, s.311/b. 633)

Hacı Bektâş-ı Velî, insanın Tanrı'ya şükrederek içindeki sıkıntıyı gidermesini önerir.

Gider cânun içinden bu 'itâbı
Hakk'a şükr eyle okı bu hitâbı

(AG, Makâlat, s.311/b. 634)

Özetle insan, Tanrı'nın verdiklerine şükretmelidir ki Tanrı'nın kendisine verdiği nimetler artsın.

Yunus Emre'de Şükür

Yunus da divanında insanın daima Tanrı'ya şükretmesi gerektiğini, ancak şükürle O'nun rızasını kazanabileceğini belirtir.

Şükr eylegil Hâlika ol durur Hayyü'l-Bekâ
Ana varursın mutlaka bâri şükrle varı dur

(MT, YED, ş.33/b.5)

XIV. Yüzyıl

Âşık Paşa'da Şükür

Âşık Paşa insanın öncelikle sahip olduğu can ve teni için günde yüzbinlerce kez şükretmesi gerektiğini belirtir.

Pes bize vâcib-durur şükr ü sena
Günde yüz bin kez cana vü hem tene

(KY, APG, I/1, s.39/b.10)

Tanrı, insanı çamurdan yaratmış ve ona ruhundan üflemiştir. Yeryüzündeki bütün nimetleri de insan için yaratmış, onun emrine vermiştir. İnsan bunların kıymetini bilmeli ve Tanrı'ya şükretmelidir.

Ne 'inâyet kıldı sana ol Hâkim
Ne kerâmet virdi sana ol Kerim

Ger bilürsen kadrini şükr eylegil
Dün ü gündüz durmadın zikr eylegil

(KY, APG, I/1, s.379/b.9, 10)

Âşık Paşa, insanın şükretmesi halinde Tanrı'nın da nimetlerini arttıracağını belirtir. İnsan böylece dünya kaygısından da kurtulmuş olacaktır. Buna bir de ayeti örnek verir.

Şükr idersen yüz bin ança artura
Seni dünya kaygusından kurtara

"Şükrederseniz nimetimi arttırırım." (İbrahim suresi, ayet 7).

(KY, APG, I/2, s.1011/b.1, 2)

7.1.2.9.13. Mücâhede

Mücâhede, şeriatça istenen fakat nefse karşı zor gelen şeyleri nefs-i emmâreye yükleyerek onunla savaşmak, nefsi ezmek, bir diğer tabirle ölmeden evvel ölmek demektir (Uludağ, 2001: 256).

XIII. YÜZYIL

Hacı Bektâş-ı Velî'de Mücâhede

İnsanın nefsine karşı mücahede etmesini öğütleyen Hacı Bektâş-ı Velî, bu dünyanın işlerine de fazla önem vermemek gerektiğini dile getirir.

Mücâhede içinde gönmek durur
İşlerinden dünyânun dönmek durur

(AG, Makâlat, s.313/b. 672)

Hacı Bektâş Velî, insanın mücâhede ederek nefsinin isteklerine karşı durabileceğini belirtir ve buna örnek olarak da Kur'an'dan bir âyet gösterir.

Göyünmekdür zîrâ bu derde çâre
Didi Hakk "Kûdûhâ'n-nâs ve'l-hicâre" (Ve kûdûhâ'n-nâsü ve'l-hıcâretü ü'ıddet li'l-Kâfirîn- "Bunu yaparsanız elbette yapamayacaksınız, yakıtı, insan ve taş olan cehennem ateşinden sakının. Çünkü o ateş, kâfirler için hazırlanmıştır. Bakara Suresi, ayet 24)

(AG, Makâlat, s.313/b. 673)

İnsan, nefsine karşı mücehâdeye girişmeli, onun isteklerine boyun eğmemelidir.

Yunus Emre'de Mücâhede

Yunus, insanın Tanrı aşkını istemesini ve o yolda olmasını ve nefsiyle savaşmasını önerir. Kişi bu sayede Tanrı'nın cemâlini seyretme zevkini tadacaktır.

'Işk kuşagın kuşangıl dostun yolını vargıl
Mücâhede çekersen müşâhade idesin

(MT, YED, ş.242/b.3)

7.1.2.9.14.Hicâb

Perde, örtü anlamlarına gelen hicâb, kul ile Tanrı arasındaki her türlü engeldir. Kulun, Tanrı'yı görebilmesi için hicâbların aradan kalkması gerekmektedir. Tabi bu konuda kula pek çok iş düşer.

XIII. YÜZYIL

Yunus Emre'de Hicâb

Yunus divanında hicâb konusu üzerinde durmuş, velîlerden işittiğine göre, dünyanın Tanrı'ya ulaşma noktasında en büyük perdelerden biri olduğunu belirtmiştir.

Dünyâyı bırak elden dünyâ hicâb bu yolda
Biz velîden nebîden eyle işitdük haber

(MT, YED, ş.39/b.2)

Yunus, binbir zorlukla kazanan ve kazandıklarını ihtiyaç sahipleriyle paylaşanlar için perdelerin kalkacağını ve onların Tanrı'nın cemâlini seyredeceklerini belirtir.

Şol kahırla kazananlar güle güle yedirenler
Götürdüm perdelerini didâruma baksun dimiş

(MT, YED, ş.122/b.6)

Yunus, Tanrı'ya seslenir ve Tanrı'ya olan aşkında sâdık olduğunu, riya olmadığını belirtir ve O'ndan bütün perdeleri kaldırması için dua eder.

İy Yûnus'ı yaradan hicâb götür aradan
Sâdıkam yolunda ben yalan da'vî kılmazın
(MT, YED, ş.256/b.7)

Yunus, nefsinin harap olması ve kibrin de yok olması neticesinde perdelerin kalktığını ve Tanrı'yı müşahede ettiğini belirtir.

Nefs ili oldı harâb kibr ayaklarda türâb
Gitdi perde vü hicâb dost gözüme tuş oldı
(MT, YED, ş.394/b.5)

Özetle Yunus Emre, bu dünyanın insan için en büyük perde olduğunu, nefsin isteklerinin dizginlenmesi halinde bu perdelerin kalkacağını ve gerçek âşığın Tanrı'nın cemâlini seyredeceğini belirtir.

7.1.2.9.15. İnâyet

Tanrı'nın kuluna yardımı anlamına gelen inayet kavramı da divanda yer almıştır.

XIII. YÜZYIL

Yunus Emre'de İnâyet

Yunus, zaman gelince insanın öleceğini ve mezara konulacağını, ardından da zebânilerin geleceğini ve bu durumdan insanı ancak Tanrı'nın kurtaracağını belirtir, O'ndan yardım ister.

Va'de yitüp ölicegez ol sinleye varıcagaz
Zebânîler gelicegez sen 'inâyet eyle Çalap
(MT, YED, ş.16/b.3)

Yunus, kendisini kurtaracak bir ilmi ya da ibâdeti olmadığını belirtir, o sadece Tanrı'nın rahmetine güvenir, günahlarının affı için Allah'a dua eder.

Ne 'ilmüm var ne tâ'atüm ne gücüm var ne tâkatüm
Meger kıla 'inâyetün yüzümüzi ak Çalab'um
(MT, YED, ş.186/b.6)

Yunus, nefsine uyanın manâdan anlamayacağını, ancak nefsine uymayanın ise kurtuluş içinde olacağını belirtir.

Ol nefs kim câna uyar ma'nîden sanma duyar
Her dem ana uymayan bil 'inâyet içinde
(MT, YED, ş.295/b.4)

Kişinin her işi tevekkül içinde olmalı ve kişi kanatkâr olmalıdır. Bu sayede kişi rahmete ulaşacak ve kurtuluşu bulacaktır.

Tevekkül işi ola kanâ'at aşı ola
'İnâyet başı ola nûr-ı rahmet içinde
(MT, YED, ş.295/b.28)

Yunus, eğer Tanrı'nın yardımı olmazsa yüz bin peygamber de gelse ona kimsenin yardım edemeyeceğini belirtir.

Yüz bin Peygamber gele hiç şefâ'at olmaya
Vay eger olmazısa Allah'un 'inâyeti
(MT, YED, ş.380/b.7)

Yunus, öldükten sonra insana inayetin sadece Tanrı'dan geleceğini belirtir.

7.1.2.9.16. Halvet

Halvet, Allah'tan başka her şeyden ilgisini kesip tamamen Allah'a yönelmek ve kendini ibâdete vermek demektir (Uludağ, 2001: 156).

XIII. YÜZYIL

Yunus Emre'de Halvet

Yunus, daima riyazet çekip, Tanrı'ya yalvardıkları halde O'nun rızasını kazanamayanların gerçek âşık olamayacaklarını belirtir.

Dâyim riyâzât çeküp halvetlerde diz çöküp
Hak dîdârı eserin görmeyen 'âşık mıdur
(MT, YED, ş.36/b.4)

Yunus, dostun bağında bir bülbül misali sürekli halvet içinde olmayı, bu sayede de bir gül gibi açılmayı diler.

Halvetlerde meşgûl olam dâim açılam gül olam
Dost bâgında bülbül olam ötem hey dost diyü diyü
(MT, YED, ş.291/b.3)

Yunus, dünyadan geçen ve nefsinin isteğini keserek kanatkârlık edenlerin sonunda Tanrı ile halvet içinde olacağını, O'nun cemâlini göreceğini belirtir.

Bu işler tamâm olıcak halvet olur ma'şûkıla
Ma'şûk yüzin gören kişi gerek yana vü dükene
(MT, YED, ş.294/b.4)

Gerçek âşığın en büyük isteği Tanrı'dan başka her şeyden ilgisini kesip, O'na yönelmektir.

7.1.2.9.17. Havf ve Recâ

Korku ve ümit demek olan havf ve recâ kavramları, kişinin Tanrı karşısında bulunması gereken durumunu ifade eder. Kul, Tanrı'nın gücü ve kudreti karşısında korku ile ümit arasında olmalı, O'ndan kesinlikle ümidini kaybetmemelidir.

XIII. YÜZYIL

Hacı Bektâş-ı Velî'de Havf ve Recâ

Hacı Bektâş-ı Velî, insanın Tanrı'dan korkması ve halktan da utanması gerektiğini, Tanrı'nın hükmünü tutan kişi için de korkunun olamayacağını belirtir.

Ki Hakk'dan korka vü halkdan utana
Ne korku var anun hükmin tutana

(AG, Makâlat, s.313, b. 678)

Tanrı'nın Kur'an-ı Kerim'de insanlara korku ve ümit içinde olmalarını tavsiye ettiğini belirten Hacı Bektâş-ı Velî, Kur'an-ı Kerim'in bütün dertlere de derman olduğunu dile getirir.

Çalap'dan böyle vârid oldı Kur'ân
Ki Kur'ân'dur kamu dertlere dermân

(AG, Makâlat, s.313, b. 679)

Hacı Bektâş-ı Velî, insanın Tanrı'nın rahmetinden ümidini kesmemesi ve sürekli onun rahmetini ummasını önerir.

Çalap'dan rahmet ummakdur ümîdi
Kimesne kılmak andan nâ-ümîdi

(AG, Makâlat, s.313, b. 681)

Hacı Bektâş-ı Veli, insanın korku ile ümit arasında olması ve hep bu duyguyla yaşaması gerektiğini belirtir.

Yunus Emre'de Havf ve Recâ

Yunus kendini bilerek yakin makamını elde ettiğini ve Tanrı'yı bulduğunu, O'nu bulunca da korkusundan kurtulduğunu dile getirir.

Kaçan kim ben beni bildüm yakîn bil kim Hakk'ı buldum
Korkum anı bulıncaydı şimdi korkudan kurtuldum

(MT, YED, ş.176/b.1)

Yunus, Tanrı aşkının kendisini esir ettiğini ve Tanrı ile her an bir olduğunu bu sayede de gönlünden korkunun gittiğini, kendisini tıpkı darağacına korkusuzca giden Hallac-ı Mansur misâli hissettiğini belirtir.

‘Işk esritdi cânumı uş Ene’l-Hak didürür
Korku gitdi gönlümden Mansûr’am dâra geldüm
(MT, YED, ş.178, b.9)

Yunus, insan ne kadar çok kitap okursa okusun, ne kadar çok ilim tahsil ederse etsin eğer kendisinde havf ü reca yoksa onun bir Moğol gibi insanlığa zararlı birisi olduğunu belirtir.

Okursın tasnîf kitâb niçe binâ vü i’râb
Havf ü recâ sende yok eyle ki bir Tatar’sın
(MT, YED, ş.248/b.4)

Özetle Yunus Emre de tıpkı Hacı Bektâş-ı Velî gibi insanın korku ile ümit arasında yaşaması gerektiğini belirtir.

7.1.2.9.18. Melâmet

Sözcük anlamı kınama, ayıplama, kötüleme gibi anlamlara gelen melâmet, kınayanların kınamalarından çekinmeden Allah yolunda yürüme manâsına gelir (Uludağ, 2001: 239).

XIII. YÜZYIL

Yunus Emre’de Melâmet

Melâmet ehillerinin harap yerlerden hoşlanacağını belirten Yunus Emre, bu nedenle insanların onlara kötü baktıklarını ve onlara tepki gösterdiklerini, hatta canlarını aldıklarını belirtir.

Bu harâbât iklimi anun melâmetdür tonı
Dökilür kanlar saçılur sad-hezarân başı yiter
(MT, YED, ş.67/b.2)

Tanrı aşkı kişiyi halden hale koyar. Bu nedenle melâmet ehilleri Tanrı aşkının kadehinden içmiş gibidirler.

‘Işk durur âfet belâ döndürür hâlden hâle
Dost elinden piyâle hoş melâmet olmışlar
(MT, YED, ş.68/b.4)

Yunus, dostlarından gerçek âşıkların melâmet içinde olması gerektiğini duyduğunu, bu aşkın kendi başına geldiğinde de bu sözün doğru olduğunu belirtir.

Yârenlerüm eydürler ‘âşık melâmet gerek
Geldi benüm başuma ol söz yirinceymiş
(MT, YED, ş.124/b.7)

Yunus, gerçekten Tanrı aşkını yaşayanlar için ayıplanmanın olmadığını, bunun yerine şükrederek melâmi olmaları gerektiğini belirtir.

Gerçek sana ‘âşıkısam ‘ârlanmaklık nemdür benüm
Şükrâne cânumı virem ger melâmet tonın geyem
(MT, YED, ş.209/b.5)

Yunus, Tanrı’ya olan aşkında riya olmadığını belirtir. Bu yola girmek isteyenlerin de melâmi olmaları gerektiğini söyler.

Hele biz iş bu yola gelmedük riyâyıla
Bu melâmetlik tonın bizümle geyen gelsün
(MT, YED, ş.237/b.2)

Tanrı aşkına düşenlerin işinin sadece ayıplanmak ve kınanmak olduğunu belirten Yunus Emre, bu nedenle kendi adının da kötü namla anıldığını belirtir.

‘Işk çengine düşenün melâmet olur işi
Anun içün bed-nâmdur miskîn Yûnus’un adı
(MT, YED, ş.371/b.9)

Yunus, Tanrı aşkı için canını ortaya koymayanın gerçek âşık olamayacağını, gerçek aşığın melâmi olup, herkes tarafından kınanacağını belirtir.

‘Âşık mı diyem ana cân terkini urmadı
‘Âşık ana diyeler melâmet dile düşdi
(MT, YED, ş.391/b.4)

Özetle melâmet ehli olanlar aşklarından dolayı, kınanmaya ya da ayıplanmaya önem vermeyeceklerini belirtir. Onlar için önemli olan sevdiğidir.

7.1.2.9.19. Tevekkül

Kulun herhangi bir işte kendi üzerine düşeni yapıp, gerisini Allah’a bırakmasına tevekkül denir. Tevekkül, hiçbir şey yapmayıp, sonra da Allah’tan o işin olmasını istemek değil, aksine sebeplere yapışıp, Allah’a güvenmektir.

XIII. YÜZYIL

Yunus Emre' de Tevekkül

Yunus, her işinde üzerine düşeni yapıp, gerisini Allah'a tevekkül edenlerin her zaman kurtuluş içinde olacaklarını ve daima Allah'ın rahmeti içinde bulunacaklarını belirtir.

Tevekkül işi ola kana'ât aşı ola
'İnâyet başı ola nûr-ı rahmet içinde

(MT, YED, ş.295/b.28)

XIV. Yüzyıl

Âşık Paşa

Peygamber ve velîlerin hepsi de her işin de üzerlerine düşeni yapıp, doğrudan Tanrıya tevekkül etmişlerdir. İşte bu nedenle tevekkül Tanrı dostlarının zırhıdır. Onlar tevekkül sayesinde dinin yiğidi olmuşlardır.

Nitekim ol enbiyâ vü evliyâ
Kıldılar düpdüz tevekkül Tanrı'ya

Bu tevekküldür tanı din ehlinün
Anun-ıla alpı oldı bu dinün

(KY, APG, II/2, s.571/b. 5, 7)

Âşık Paşa burada bir de ayete örnek verir:

Artık kararını verdiğin zaman Allah'a dayanıp güven (Âl-i İmran suresi, 159. ayet)

(KY, APG, II/2, s.571/b. 6)

Âşık Paşa, tevekkül zırhını giyenlerin yönlerini de Tanrı'ya döndüklerini belirtir. Bu zırh ile onların canları da gönülleri de kuvvet bulup sağlamlaşır. Bu sayede bu insanlara ne şeytanın vesvesesi ne de dünya düşüncesi bir sıkıntı veremez.

Şol-durur ol kim tevekkül tonını
Tonana vü duta Hakk'a yönini

Ol tevekkül ana muhkem berk ola
Kim anunla cânı gönli berk ola

Geçmeye hergiz ana düşmân ohı
Ya'ni dünyâ fikri vü şeytân ohı

(KY, APG, II/2, s.571/b. 1, 2, 3)

Âşık Paşa, eserinde peygamberlerin çektikleri sıkıntılarla ilgili menkıbeleri anlatır, onlardaki tevekkül inancını vurgular. (Yavuz, 2000: 773-783).

7.1.3. Genel Ahlâki Anlayış

Ahlâk, bir toplum içinde kişilerin uymak zorunda oldukları davranış biçimleri ve kurallarıdır (Türkçe Sözlük, 2005: 43). İnsanoğlu toplu olarak yaşama başladığından bu yana çeşitli kurallar oluşturmuş ve bu kurallara uymak gerektiğini düşünmüşlerdir. Yaşadığı her dönemde bu kuralları farklı şekillerde belirleyen insanoğlu, bu kurallara göre örnek insan modeli ortaya koymuştur.

7.1.3.1. Kendini Bilmek

Kendini bilme, bütün eğitimcilerin üzerinde birleştikleri bir husustur. Gerçek eğitim, kişinin önce kendini tanıması yolunda ortam hazırlamalı, ardından da bu tanımanın gerçekleştirilmesini sağlamalıdır (KAVCAR: 1994: IX).

Kendini bilme, tasavvufî anlamda çok önemlidir. Kişinin kendini bilmesi, haddini bilmesi, insanları hor görmemesi gibi anlamlara gelir. Kendini bilen insan, kimseyi hor görmeyecek, kimseye zarar vermeyecektir. Özellikle tasavvufta kişideki nefsi öldürmek, kişinin haddini bilmesini sağlamak amacıyla mürşid, müridini çeşitli şekillerde eğitir. Bütün bu eğitimlerde mürşidin amacı, müridinin nefsini dizginlemesi ve kendini bilmesini sağlamasıdır.

XIII. ve XV. yüzyıllar arasında yaşamış halk şairlerimizden bazıları kendini bilme kavramı üzerinde durmuşlardır.

XIII. YÜZYIL

Hacı Bektâş-ı Velî'de Kendini Bilmek

Hacı Bektâş-ı Velî, kendi benliğini arıtmayan kişinin boş sözler konuşacağını ve bir davası olmayacağını belirtir.

Özin arıtmayan kişi ne bilür
Güzâfın (söyler) ol yok da'vî kılur

(AG, Makâlat, s.297/b. 280)

Kendini bilmeyen kişi her şeyden habersizdir. Kendini bilmeyen insanlar, nasihat ve öğütlerden de bihaberdir.

Kişi kim kendüzinden bî-haberdür
Öğüt söz gelmek andan ne haberdür

(AG, Makâlat, s.297/b. 281)

İnsan bir mürşide varıp kendini bilmeli, kendi benliğini temizlemelidir.

Arıtmak gerek evvel kendüzini
Pes andan vura bir dôsta yüzini

(AG, Makâlat, s.297/b. 282)

İnsan öncelikle kendini bilmeli ve kendi benliğini temizlemelidir ki, etrafındaki nasihatları anlayabilsin.

Kişi ilk kendüyi gerek arıda
Nasîhat andan ide bir mürîde

(AG, Makâlat, s.297/b. 283)

Erkek ya da kadın her insanın kendini bilmesi gereklidir.

Zîrâ kim kendüzin bilmek kişiye
Gerekdür cümle irkeğe dişiye

(AG, Makâlat, s.328/b. 1062)

Özetle Hacı Bektâş-ı Velî, kişinin kendisini bilmesinin çok önemli olduğunu belirtir ve herkese bunu nasihat eder.

Yunus Emre'de Kendini Bilmek

Yunus, kendini bilmeyen ve nasihatlardan anlamayan insana Tanrı'nın varlığının en büyük delili olarak Kur'an-ı Kerim'i gösterir.

İy kendözini bilmeyen söz ma'nîsin anlamayan
Hak varlıgın isterisen uş 'ilm ile Kur'ân'dadur

(MT, YED, ş.65/b.5)

Yunus, insanın kendini bilmeyip bir mürşide bağlanmaması halinde benliğinin ona tuzak kuracağını belirtir.

Sen seni bilimeyince ere nazar kılmayınca
Senligi bu ara yirden gidermezsen oldı duzak

(MT, YED, ş.128/b.5)

Yunus, Hak yola girdiğinden beri Tanrı aşkı sebebiyle kendini bilemediğini, gece ile gündüzünün bir olacak derecede kendinden geçtiğini dile getirir.

İy dostlar işidün sözüm dün itmişem bu gündüzüm
Ben yavı kıldum kendözüm bu Hak yola giren gelsün

(MT, YED, ş.230/b.6)

İnsanın kendisini bilmesi gerektiğini belirten Yunus Emre, kendini bilen insanın toplum içerisindeki en seçkin kişi olduğunu belirtir.

Andan yigrek ne vardur kişi bile kendözin
Kendözin bilen kişi kamulardan ol Güzin
(MT, YED, ş.247/b.1)

Yunus, insanın ilim öğrenmekten maksadının kendisini bilmek olduğunu, kendisini bilmeyen kişinin hayvandan beter olduğunu belirtir.

'İlm okımak bilmeklik kendözini bilmekdür
Pes kendözün bilmezsen bir hayvândan betersin
(MT, YED, ş.248/b.5)

Yunus Emre hadis olduğu rivayet edilen, anlamı "Kendini bilen Rabbini bilir" sözüne telmihte bulunur (Aclunî, Keşfü'l-Hâfâ II/343, numara: 2532). İnsanın bu sözü söylediğini, ancak bu söze uygun hareket etmediğini, kendisini de meleklerden üstün saydığını belirtir.

Men 'arefe nefsehu dirsin illâ degülsin
Melâikden yukarı seyran arzû kılursın
(MT, YED, ş.255/b.2)

Yunus, insanın Hak dostu olmak için kendi benliğini unutması gerektiğini vurgular.

Kime ki dost geregise eydeyim ne kılasını
Terk eyleye kendözini hiç anmaya n'olasını
(MT, YED, ş.348/b.1)

Yunus, kendini bilerek Hakkı bulduğunu, onu bulunca da başlangıçta korktuğunu ancak daha sonra bu korkudan da kurtulduğunu dile getirir.

Nitekim ben beni bildüm diledügüm Hakk'ı buldum
Korkum anı buluncadı korkıdan kurtuldum ahî
(MT, YED, ş.370, b.11)

Yunus, insanın aradığı her şeyi yine kendisinde bulacağını, bu yüzden kişinin kendisini bilmesi gerektiğini belirtir.

Sana gel sen seni sende bulıgör
Sana bak sendeki bil kimdür indi

(MT, YED, ş.411/b.4)

Özetle Yunus Emre, kendini bilme konusunun ibadetlerin başı olduğunu, kendini bilen insanın Rabbini de bileceğini ve hayatını ona göre şekillendireceğini belirtir.

XIV. YÜZYIL

Said Emre'de Kendini Bilmek

Said Emre, kendini bilmeyen insanın etrafına da ibretli bir gözle bakmayacağını belirtir. Etrafından nasip almak isteyen kişi önce kendini bilmelidir.

Bakuban ne görürsün gözün açılmayınca
Kimseyi ne bilesün sen seni bilmeyince

(G., YET, s.284, ş.7, b.1)

İnsan doğru yola ulaşmak için kendini bilmeli ve her türlü varlıktan uzaklaşmalıdır.

Yola var yoldan kalma her dürlü varlık alma
Sen seni yolda bilme yol tamam olmayınca

(G., YET, s.284, ş.7, b.6)

Hacı Bayram-ı Velî'de Kendini Bilmek

Kendini bilmek isteyen, kendisindeki öz olan Tanrı'yı bulmalı ve ne olursa olsun kendini bilmelidir.

Bilmek istersen seni
Can içre ara canı
Geç canından bul anı
Sen seni bil sen seni

(SNE, TŞ, C.II/s.757)

Ne yaptığının farkında olan kişi, kim olduğunun da farkındadır. Kendini bilen insan yaratılışının gayesini de bilir.

Kim bildi ef'âlini
Ol bildi sıfatını
Onda buldu zâtını
Sen seni bil sen seni

(SNE, TŞ, C.II/s.757)

İnsanın görünen yüzü onun dış görünüşüdür. Kişi dış görünüşüne kıymet vermek yerine kendini yani haddini bilmelidirler.

Görünen sıfâtındır
Anı gören zatındır
Gayrı ne hâcetindir
Sen seni bil sen seni

(SNE, TŞ, C.II/s.757)

Hayretler içinde Tanrı'nın birliğini bulan kişi, Tanrının nuruyla bir olur.
Kim ki hayrete daldı
Nûra müstağrak oldu
Tevhîd-i zâtı buldu
Sen seni bil sen seni

(SNE, TŞ, C.II/s.757)

Hacı Bayram da kendini bilmiş, kendini bilmesiyle de Tanrı'yı bulmuştur.
Bayram özünü bildi
Bileni anda buldu
Bulan ol kendi oldu
Sen seni bil sen seni

(SNE, TŞ, C.II/s.757)

Hacı Bayram, kendini bilen insanın yaratılışının da gayesini bileceğini, bu sayede de bu dünya hayatındaki sınavı başaracağını belirtir.

Âşık Paşa'da Kendini Bilmek

Âşık Paşa'ya göre insanın bu dünyaya geliş amacı, Tanrı'yı bilmek ve ona kulluk etmektir. Kişinin bunu yapabilmesi için önce kendini, kendi özünü bilmesi gereklidir. İnsanın özü ona Tanrı tarafından verilmiş bir nurdur. İşte insanın diğer yaratılmışlardan üstünlüğü de bu öze ulaşabilmesinden kaynaklanır.

Sen seni bildün-ise bildün Hak'ı
'İlmün aslı sendedür cehd it okı

(KY, APG, I/1, s.209/b. 4)

Her ki bildi kendüyi bildi Hak'ı
Kendüzinde ol kişi buldı Hak'ı

Kendüzinden kendüye açıldı yol
Hakk'a ograr kançaru kim varsa ol

(KY, APG, I/1, s.227/b. 6, 8)

Şayet kişi kendini bilmez, kendi özüne ulaşamazsa, o zaman onun yeri hayvanlardan da daha aşağıdadır.

Kendü hâlin bilmeyen hayvân-durur
Ger niçe kim sûreti insân durur
(KY, APG, I/1, s.347/b. 11)

Âşık Paşa dünyanın en büyük hazinesinin kişinin kendisini bilmesi olduğunu belirtir.

Kendüzin bilmek ulu devlet-durur
Kendüye gelmek ulu ni'met durur
(KY, APG, I/1, s.289/b. 1/)

İnsan ömrünün tükenmesine aldanmayıp, kendi halini bilmeye istekli olmalıdır. Çünkü gerçek akıllı insan kendi halini bilen insandır. Bu tür insanlar hangi durumda olursa olsun kendini bilme hususunu elden bırakmaz.

Tâlib olgıl kendü halün bilmege
Kâni' olma gün günin eksilmege

'Âkil oldur kim bile kendü hâlin
Her hâl içre komaya elden yolın
(KY, APG, I/1, s.251/b. 8, 9)

İnsanın kendini bilmemesi günahların başıdır. Kendini bilmeyen insan âdeta gündüzüyle gecesini değişmiş gibidir.

Ma'siyetdür bilmemek kendüzini
Düne degşürmişdür ol gündüzini
(KY, APG, II/1, s.245/b. 4)

Kişinin hayâttaki amacı, Tanrı'ya ulaşmaktır. Kişi Tanrı'ya kendi varlığından ulaşır. Önemli olan kişinin kendi varlığından Tanrı'ya ulaşmasıdır. Bahtlı insan, kendine rehber edinir. Çünkü bunu yapmaya hem gücü vardır, hem de bu konuda ona yardımcı olacak bir üstadı.

Bahtulu ol cân ki geldi kendüye
Kendüzi hem gözgü oldı kendüye

Kendüzinde kendü buldı kendüzin
Kendüzine söyledi kendü sözin

Müşkilin hem kendüye sordı yine
Kendüye kendü haber virdi yine

Kendüden kendüzine üstadı var
Kendüzinden kendünün istâdı var

(KY, APG, II/1, s.245/b. 5, 6, 7, 8)

Kendini bilen Tanrı'yı da bilmiş olur, onun için artık ayrı gayrı yoktur.

Her ki bildi kendüyi bildi Hak'ı
Ol kişi ne istesün ayruk dakı

(KY, APG, II/1, s.245/b. 11)

İnsanın vücudu ulu bir şehir, değerli bir fabrikadır. Tanrı'nın kudretinden haber verir. Bu nedenle kişi kendini tanımalı, yaratılışındaki gerçeği öğrenmelidir.

Göre kendü cismini bir şehr ulu
Yirde gökde ne ki var anda tolu

(KY, APG, II/1, s.249/b. 10)

Âdemî bir kârgâhdur mu'teber
İşlenür kudretden iş virür haber

(KY, APG, II/1, s.247/b. 3)

Âşık Paşa, kendini bilme hususunu âlim olmanın bir şartı olarak görür.

Okılum bu mektebün 'ilmün bile
'Âlim oldur kendünün 'ilmin bile

(KY, APG, I/1, s.211/b. 11)

Âşık Paşa, insanın bu dünyada kendini bilmesini aslında Tanrı'nın rızasına bağlar.

Her kimün kim Pâdişâh açdı gözin
Anladı hâlin ü bildi kendüzin

(KY, APG, I/2, s.907/b. 4)

Bu dünyada kendini bilen kişinin gerçek insan olduğunu belirten Âşık Paşa, kendini bilmeyene hayvan demenin daha uygun olacağını belirtir.

Her ki bildi kendü hâlin dünyada
Âdemi oldur hakîkat iy dede

Kendü hâlin bilmeyen âdem degül
Ana hayvân dir-sen sen gam degül

(KY, APG, I/1, s.513/b. 10, 11)

Kişinin kendini bilmesinden maksat Tanrı'yı bilmesidir.

Âdemi oldur bile kendüzini
Hazret'e dutmış ola ol yüzini

(KY, APG, I/1, s.425/b. 3)

Kendini bilen kişi hakikate ermiş demektir. Bu tür insanlar tıpkı Hazreti İsa'nın ölüleri dirilttiği gibi hakikat yolunda geri kalmışları amacına ulaştırır. Böyle bir insana hizmet etmek ne güzeldir.

Şol kişi kim denüzin kimdür bilür
Ol hakîkat menzile irmiş olur

Hem dilerse irgüre kalmışları
'İsa bigi dirgüre ölmişleri

Ol kişiye kul olan magbun degül
Dek bizi ol kullıga kılsun kabûl

(KY, APG, I/1, s.475/b. 5, 6, 7)

Yine Âşık Paşa, kendini bilmeyen kişinin dava adamı olamayacağını, bu tür insanlara bir şey de danışılamayacağını belirtir. Kendini bilen kişi ise dünyaya gelmeden önceki yerini, bu dünyaya niçin geldiğini, bu dünyadan nereye gideceğini bilir. Bu sayede bu dünyadaki görevlerini yerine getirir. Yarın da Tanrı'nın huzurunda mahçup duruma düşmez.

Kendüzin bilmeyene da'vi harâm
Ne diyem ben ol kişiden ne soram

Kendüzin bilen bilür kim ne-y-idi
Uşbu mülke gelmedin kanda idi

Hem bu mülke ne-y-içün geldi bilür
Allah anı ne ise saldı bilür

Yine bu mülkden gidicek ol kişi
Hem bilür kim ne olur anda işi

(KY, APG, I/1, s.475/b. 1, 2, 3, 4)

Kendini bilen kişi, yaratılışının sırrına ermiş olur, bu sayede kişi merhametli, insaf sahibi olur, kendisindeki gizli manâyı da öğrenir.

Kimsene kim kendüzin bilmiş ola
Cem ‘olup kendüzine gelmiş ola

Ma’ninün aslı ana ma’lûm olur
Anun-ıçun munsıf u mahkûm olur

(KY, APG, I/1, s.387/b. 6,7)

İnsanı bir kitaba benzeten Âşık Paşa, iyi ve kötü her şeyin insanda harf harf yazılı olduğunu, anlamlarının da bunlarda gizli olduğunu belirtir. Ancak bunu sadece anlayışlı gönüle sahip olanlar bilebilir.

Pes kiyâbdur sûreti her kişinün
‘İlmi anda yazludur her işinün

Eyü yavuz harf u harf yazlu-durur
Harf içinde ma’nisi gizlü-durur

Göz gerek kim göre gönül anlaya
Anda ayruk hîç nesne anmaya

(KY, APG, II/2, s.737/b. 8, 9, 10)

İnsan kendisini bilmeyle kendisinde bulunan gizli hazineye de ulaşmış olur. Bu sayede mülk onun mülkü olur. Mülk içindeki kişi, ilâhi tarafıyla şah, ten tarafıyla da köledir.

Çünkim ol genci bilesin bil ki sen
Hükm-ile küllî dutasın mülki sen

Ne kim istersen bulasın sende sen
Bilesin kim şâh sensin bende sen

(KY, APG, I/2, s.935/b. 6, 11)

Âşık Paşa, bu dünyada pişman olması gereken kişi olarak kendini bilmeyip ömürlerini sorgulamadan tüketenleri gösterir. Oysa kişi kendini bilmeyi başarabilse aslında varmak istediği menzilin kendinden başlayıp kendinde bittiğini görecektir.

İlla hayf kim sen seni bilimedün
Geçdi ‘ömrün bir sana gelemedün

Bilimedün sen seni kim sen nesin
Kendüzünde sen dahı bir dünyesin

(KY, APG, I/1, s.201/b. 9, 10)

Kısaca Âşık Paşa, kendini bilme kavramıyla kişinin bu dünyaya niçin geldiğini, bu dünyada niçin yaratıldığını bilmesini, kendisini tanımasını, kendisinden yola çıkarak da Tanrı'ya ulaşmasını ve O'nun için yaşamasını kasteder.

XV. YÜZYIL

Kaygusuz Abdal'da Kendini Bilmek

İnsan her türlü sevdaya kendini kaptırmamalı dikkat etmeli, kendini bilip olmadık şeyleri başına sardırmamalıdır.

Sakın gönlüni her sevdaya virme
Özüne gel başun gavgaya virme

(AG, Dilgüşâ, s.29/b.24)

Kendini bilmek isteyen insan, kendi haline bakmalı, sözünü dikkatli bir şekilde kullanmalıdır.

Eğer bilmek dilersen sen özüni
Halün anla mizana dart sözüni

(AG, Dilgüşâ, s.29/b.27)

İnsan kendini bilmeli, ne tür durumlar içerisinde olduğunu görerek geleceğini düşünmelidir.

Bilesün sen nesin kendü hâlüni
Ahir eyleyesün kîl ü kâlüni

(AG, Dilgüşâ, s.32/b.53)

İnsanın Tanrı'yı layıkıyla bilebilmesi için önce kendini bilmesi gereklidir. İnsan kendini bildiği ölçüde Tanrı'yı bilme sırrına vakıf olacaktır.

Özüni bil ki bilesün nedür Hakk
Ayân ola sana bu sırr-ı muğlak

(AG, Dilgüşâ, s.32/b.54)

İnsanın kendisini ve yaratılış gayesini bilmesi aslında gayet kolaydır, çünkü bu durum apaçık ortadadır.

Heman oldur sen özüni sanursun
Ayândur ol sana pinhân sanursun

(AG, Dilgüşâ, s.34/b.68)

Kaygusuz Abdal, sözünün özlü ve önemli olduğunu ancak bu sözden kendisinin de ibret almayıp gâfil olduğunu, özünü bilmeyen bir insanın da akıllı olamayacağını belirtir.

Sözüm özdür velî özüm gâfilem
Neyem özümi bilmen kim akîlem

(AG, Dilgüşâ, s.36/b.83)

Kaygusuz, insanlara insan olduklarını hayvandan farkları olduğunu, bu yüzden de kendini, ne yaptığını bilmesi gerektiğini belirtir.

Âdemsin ahî sen hayvân değilsin
Özin bil gûl-ı beyâban degilsin

(AG, Dilgüşâ, s.39/b.115)

İnsan şeytandan sakınmalı, kendini ve ne yaptığını bilmelidir ki şeytan gibi yoldan çıkmasın. Şeytan da kibirlendiği ve haddini bilmediği için Tanrı tarafından lânetlenmiştir.

Sakın İblis gibi çıkma yolundan
Ta kim anlayasın kendü halünden

(AG, Dilgüşâ, s.40/b.117)

İnsan kendini, durumunu bilmeli, ne yaptığının farkına varmalı ve kendine gelmelidir.

Bilesin kendüzüni ki nesin sen
Bir özüne gel ahî kandasın sen

(AG, Dilgüşâ, s.40/b.119)

Kendisini bilmeyen insan, yaratılış amacını da bilemez. Yaratılış amacını da bilmeyen bu dünyada boş yere yaşamış gibidir.

Bilişmeyen biganedir özine
Zira bilmez vücûdı ne özi ne

(AG, Dilgüşâ, s.40/b.120)

Kendini bilen insan, kendisinde olanlardan da haberdardır.

Özin bilen kişi oldur haberdâr
Heman bir cân bir vücûddur be kim var
(AG, Dilgüşâ, s.40/b.121)

Kendini bilen Tanrı'yı bilir, fena mertebesine ulaşarak, kendisini ebedi kılar.

Özin bilen hakikât Hakkı bildi
Fenâ oldı özini bâkî bildi
(AG, Dilgüşâ, s.51/b.169)

İnsan bu hayâttaki amacını kendine baktığında kolaylıkla bulacaktır.

Özinde buldı ol maksûd cânı
Hemân kendüzi oldı ol kalânı
(AG, Dilgüşâ, s.51/b.171)

Kendini bilen insanın herhangi bir şeyden şüphesi de kalmayacak, bu sayede saf ve temiz bir inanca sahip olacaktır. Aksi takdirde imanında şüphe olacak, bu da Tanrı'ya imanı konusunda kişiyi olumsuz etkileyecektir.

Dahi şüphesi kalmadı özine
İtikâd itdi kendüzüne
(AG, Dilgüşâ, s.51/b.172)

Kendini ve haddini bilen insan kendinden haberdar olan insandır.

Özün nedür haberdâr ol özünden
Sensin söyleyen anla sözünden
(AG, Dilgüşâ, s.55/b.210)

Kaygusuz yaratılmışların en üstününün insan olduğunu ve meleklerin bile insana secde ettiğini belirtir. İnsanların bu durumu düşünerek nasıl bir durum içinde olduklarını düşünmelerini ister.

Ademsin sana melek secde kıldı
Dur ahî bir gözün aç sana n'oldu
(AG, Dilgüşâ, s.80/b.311)

İnsan bu dünyaya niçin geldiğini, insan olmanın önemini düşünmeli ve bunun cevabını bulmalıdır.

Bunı bil ki bu milke neye geldün
Gelicek nice libâs giye geldün
(AG, Dilgüşâ, s.83/b.335)

İnsanın bu dünyaya gönderildiğini ve bu dünyada nasıl bir durum içinde olduğunu düşünmesini isteyen Kaygusuz Abdal, insana boş ve faydasız sözlerden uzak durmasını öğütler.

Bunda geldün ne işdesün halün ne
Ne söylersin bu kâl ü makâlün ne

(AG, Dilgüşâ, s.83/b.336)

İnsan mala mülke aldanmadan nasıl yaşadığına, nasıl bir hayât sürdüğüne bakmalı, kendini gözlemelidir.

Ne haldesün nedür fikr ü hayâlün
Seni aldar ola mı milk ü mâlün

(AG, Dilgüşâ, s.83/b.337)

Kişi kendini ve nasıl bir halde olduğunu bilmelidir ki ömrünü boşa geçirmesin. Aksi takdirde ömrünü boş yere harcayacaktır.

Özüni bil ki sen yoksın arada
Tâ kim virmiyesin ömrüni yâda

(AG, Dilgüşâ, s.83/b.339)

Kendini ve ne yaptığını bilen insan Tanrı'yı da layıkıyla bilecektir.

Özin bil kim Hakk'ı bilmiş hayâlden
Haberdâr ola cânun küllî hâlden

(AG, Dilgüşâ, s.10/b.373)

İnsan kendini hayâllerden kurtarmalı, zamanını boş yere geçirip de ne yaptığından habersiz yaşamamalıdır.

Özini kurtarmış olasın hayâlden
Haberdâr ola cânun küllî hâlden

(AG, Dilgüşâ, s.100, b.374)

Kişi kendine dikkat etmeli; canı aziz, kalbi de saf ve temiz olmalıdır.

Şöyle ki cân bigi aziz olasın
Gide kalbün sâfi temiz olasın

(AG, Dilgüşâ, s.100, b.375)

İnsan kendisini bilmeli, Tanrı'nın kendisine verdiği değerin farkına varıp bu âlemdeki kıymetinin bilincinde olmalıdır.

Dahı gümân ki kalmaya özine
Sücûd eyleyesin sen kendüzüne

(AG, Dilgüşâ, s.100, b.376)

İnsan, bu öğütleri dikkate almalı, kendi durumuna bakıp içinde bulunduğu yanlışlıklardan uzaklaşmalıdır.

Bu sözden öz halüne bir nazar kıl
Özine gel ko bu yanlış hayâli

(AG, Dilgüşâ, s.101, b.387)

Tanrı'yı layıkıyla bilmek, O'nun rızasını kazanabilmek ve O'nunla bir olmak isteyen, içinde bulunduğu yanlış durumdan uzaklaşmalı ve doğru yolu bulmalıdır.

Özine gel ko bu yanlış hayâli
Eğer bulmak dilersen Zü'l-Celâli

(AG, Dilgüşâ, s.101, b.388)

Tanrı'yı bilmek demek insanın kendisini bilmesi demektir. İnsan bu durumu düşünüp içinde bulunduğu yanlış, kötü durumdan kurtulmalıdır.

Hakk'ı bilmek budur özin bilesin
Hemân müşkil özin sen hâl kılasın

(AG, Dilgüşâ, s.101, b.391)

İnsan yaratılışının gayesini dışarıda ya da başka yerlerde aramamalı, çünkü her şey kendisinde gizlidir.

Özüne gel ne istersin yabanda
Hemân istedügün nesne sende

(AG, Dilgüşâ, s.112, b.443)

İnsanın kendini ve ne yaptığını bilmesi gereklidir.

Vacibdür ki nedür özün bilesin
Bu surete yine kaçan gelesin

(AG, Dilgüşâ, s.113, b.450)

İnsan, hayvan görünümlü insan olmamalı, ömrünü de boş yere geçirmemelidir.

Adem suretli hayvan olma kardaş
Geçen ömrün sana koymaz hazır baş

(AG, Dilgüşâ, s.113, b.451)

İnsan bu dünyaya niçin geldiğini bilmeli, yaratılış amacını öğrenmelidir.

Özün bil ki neye geldün cihâna
Sen öz sevdânı eyleme bahâne

(AG, Dilgüşâ, s.113, b.452)

Bu dünyaya geliş amacını ve kendini bilen kişi olgunlaşmış kişidir.

Bu sarâyda özini bilmiş ola
Kendü kemâlin hasıl kılmış ola

(AG, Saraynâme, s.63/b.356)

Kaygusuz Abdal, kendini bilmeyenin kendisine de saygısı olmayacağını belirtir. Bu nedenle insan kendisini, bu dünyaya geliş amacını ve bu dünyadaki yerini bilmelidir.

Kendü halünden haberün olmadı
Hiç özine itibârun kalmadı

(AG, Saraynâme, s.68/b.400)

Kendini ve haddini bilmeyen kişi, insanlığı da bilmeyecektir.

Zirâ ki sen kendüzüni bilmedün
İnsâniyyet hâlüne yol bulmadun

(AG, Saraynâme, s.69/b.403)

Kendini bilen Tanrı'yı da bilir, halkı bilen halka önder olur.

Kendüzin bilen Hakk'ı bilmiş olur
Halkı bilen cümle halka pîş olur

(AG, Saraynâme, s.78/b.481)

İnsan gâfil olmamalı, kendini ve yaptıklarını bilmelidir.

Gel ey insân bu deme olma gâfil
Bilmek istersen özini şimdi bil

(AG, Saraynâme, s.91/b.641)

İnsan kendini, haddini bilmeli, kimseyi hor görmemeli, yolda kalmış insanlara yardım etmelidir.

Gel iy insân öz halinden habîr ol
Yolda kalmış miskine dest-gîr ol

(AG, Saraynâme, s.98/b.723)

İnsan kendini bilmeli, bir mürşidin nasihatına da kulak vermelidir. Mürşidinin vereceği nasihatlar sayesinde de doğru yolu bulmalıdır.

Vaktile kendü halini anlaya
Bir yol erinden nasihât dinleye

(AG, Saraynâme, s.104/b.781)

İnsan bu dünyada kendini, haddini bilmeli, insan olmanın gereklerini yerine getirmeli, edep-erkân bilmelidir.

Bu sarâyda kendüzin insan bile
İnsân ola hem edeb erkân bile

(AG, Saraynâme, s.128/b.962)

Kaygusuz Abdal, okuyucuya "Kendi halini bildin mi yoksa hep hayâl âleminde mi yaşadın" diye sorar.

Öz halünden hiç haberün oldı mı
Yohsa aklun bu hayâlde kaldı mı

(AG, Saraynâme, s.155/b.1194)

Kimi insanlar bu dünyada hayâl âleminde yaşamış, kendini bilmemiştir.

Bu sarâyda hayâle açdı gözin
Şöyle kaldı bilmedi kendüzin

(AG, Saraynâme, s.171/b.1301)

Bu dünyaya gelen serseri kişi kendini bilmez, geldiği gibi de bu dünyadan gider.

Şöyle heman geldi gitdi serseri
Olmadı gitdi halinden haberi

(AG, Saraynâme, s.171/b.1302)

Bu serseri kişi bu dünyaya niçin geldiğini, yaratılış amacını bilmediğinden ömrünü de boş yere geçirir, haberi olmaz.

Neye gelüp gitdügini bilmedi
Geçdi ömrinden haberi olmadı

(AG, Saraynâme, s.171/b.1303)

İnsan bu dünyaya yaratılmışın en üstünü olarak gönderilir, bu yüzden insan bu durumun farkına varmalı, ona göre davranmalıdır.

Bu sarâyda çün âdemdür suretün
Özüni anla var ise devletün

(AG, Saraynâme, s.184/b.1413)

İnsanın bu dünyadaki amacı, yaradılışının gayesini bilmesidir. Bu dünyanın insana faydası budur.

Kendüzüni bil hemân maksûd budur
Bu sarâyda sermâye hem sûd budur

(AG, Saraynâme, s.184/b.1414)

Bu dünyada kendini bilen bu dünyada Tanrı'ya ulaşmanın, O'nun rızasını kazanmanın da yolunu öğrenmiş olur.

Ki bugün kendü halüni bilesün
Bu sarâyda sultâna yol bulasun

(AG, Saraynâme, s.184/b.1415)

İnsan bu dünyaya niçin geldiğini bilmeli, kendisinin yaratılmışların en üstünü olduğunu unutmamalıdır.

Anlaya bunda niye geldügüni
Hem bile özi âdem olduğunu

(AG, Saraynâme, s.204/b.1569)

İnsan yaratılmışların en üstünüdür, bu yüzden de kendini bilmelidir.

Özini bil ki sen cân-ı cihânsun
Özini bilmezsen kavm-i cânsun

(AG, Saraynâme, s.210/b.1626)

Kişinin kendini bilmesi ilim ve hikmet sahibi olduğunun göstergesidir.

Özin bilendedür ayni kerâmet
Özin bilmek dürür hem ilm ü hikmet

(AG, Saraynâme, s.210/b.1627)

Kendini ve ne yaptığını bilmeyen insan değildir, bu tür kişilere hayvan demek daha uygundur.

Özini bilmeyen insan degüldür
Ona hayvan dimek noksan degildür

(AG, Saraynâme, s.210/b.1628)

Kaygusuz, kendini bilmeyen insanın aslında insan görünümlü eşek olduğunu belirtir.

Onlar kim kendüzünden bî-haberdür
Sureti insan velîkin özi hârdur

(AG, Saraynâme, s.210/b.1629)

Kişinin kendisini bilmesi demek, gözünde Tanrı'dan başka kimsenin olmaması demektir.

Özin bilmek budur iy merd-i Hakk bil
Görünmeye gözüne gayr-i Hakk bil

(AG, Saraynâme, s.210/b.1630)

Özetle Kaygusuz Abdal, insanın yaratılmışların en mükemmeli olduğunu, bu dünyaya gönderiliş amacını düşünmesini ve bunu bilerek hayatını sürdürmesini öğütler.

7.1.3.2. Kibir ve Tevâzu

Kendini her şeyden büyük ve üstün görme, mütevâzi olmama anlamlarına gelen kibir kavramı da tasavvufî eğitimde bir hayli öneme sahiptir. Seyr u sülûk'da ilerleyen kişi, kendi benliğindeki büyüklük, kibir duygusunu yok etmeye çalışmalı, başka bir tabirle kendini hor, hâkir görmelidir. Özellikle insan kendisindeki bu kibir duygusunu yok ederek olgunlaşmalıdır. XIII. ve XV. yüzyıllar arasındaki şairlerimizden bazıları kibir ve tevâzu kavramlarına değinmişlerdir.

XIII. YÜZYIL

Hacı Bektâş-ı Velî'de Kibir ve Tevâzu

Hacı Bektâş-ı Velî, insanlara gönüllerinden kibri ve riyakârlığı gidermelerini ve Tanrı'ya tövbe etmelerini öğütler.

Gönülden terkin ur kibr (ü) riyânun
Tut emrin yalvar(up) ol Kibriyâ'nun

(AG, Makâlat, s.310/b. 595)

İnsan kıyamet gününde pişman olmamak için kibri gönlünden çıkarmalı ve mütevâzi olmalıdır.

Tevâzu kıl gider kibri, hevâyı
Ki yarın dimeyesin âh u vâyı

(AG, Makâlat, s.310/b. 603)

Kibrin şeytandan olduğunu, onun karakteri olduğunu belirten Hacı Bektâş-ı Velî, insanlara kibirden uzak durmaları gerektiğini belirtir.

Velî kibr aslı şeytândur bilün siz
Havâle meskenet ana kılun siz
(AG, Makâlat, s.324/b/964)

Fesat olan insanın aynı zamanda kibirli olduğunu belirten Kaygusuz Abdal, ayrıca kibrin büyük günahlara da neden olduğunu dile getirir.

Fesâdun dilegin kibr ister iy yâr
Kebâ'ır bu üçinden olur izhâr
(AG, Makâlat, s.325/b/987)

Tevâzu gösteren insanlar, erkek ya da kadın ayrımı olmaksızın âlimlerin katında değerlidir. Bu kullar Tanrı katında da makbul kullardır.

Tevâzu' şöyle kılur bir kişiye
Ki kullar kılmaz irkeğe dişiye
(AG, Makâlat, s.293/b. 152)

Ulu şâhlar katında hürmeti bol
Düşer kulluğı her bir yirde makbûl
(AG, Makâlat, s.293/b. 153)

Hacı Bektâş-ı Velî, insanların kibirden uzak kalmasını, tevâzu göstermelerini öğütler. İnsan tevâzu sayesinde Tanrı katında değerini arttıracaktır.

Yunus Emre'de Kibir ve Tevâzu

Yunus, erenlere karşı kibir gösterilmemesi gerektiğini, toprak gibi alçak gönüllü olunmasını öğütler. İnsan toprak gibi olmalıdır, herkesçe bilinir ki toprak da yerdedir, ancak her şey onda biter.

Miskîn Yûnus erenlere tekebbür olma toprak ol
Toprakda biter küllîsi gülistânı toprak bana
(MT, YED, ş.10/b.5)

Yunus kendisine seslenir ve alçak gönüllü olmayı ister. Ayrıca kendisinin de âşıklar gibi bir miskinliği olduğunu belirtir.

Yûnus Emre kendözün topraga urgıl yüzün
Ma'şûkaya yaraşur bir miskînligüm vardur
(MT, YED, ş.51/b.7)

Yunus, insanlara doğru yola girmelerini, kibir ve kini gönüllerinden çıkarıp, bir mürşide erişmelerini öğütler.

Egriligün koyasın togrı yola gelesin
Kibr ü kîni çıkargıl erden nasîb alasın
(MT, YED, ş.250/b.1)

Yunus, insanın bu dünyanın sıkıntı ve gamlarından uzak durması için kibir ve kini bırakıp, derviş olması gerektiğini belirtir.

Dilerisen bu dünye(nün) şerrinden emîn
Terk eyle bu kibr ü kîni hırkaya gir dervîş yüri
(MT, YED, ş.403/b.4)

Özetle Tanrı katında değerli olmak isteyen kişi, kibri gönlünden çıkarmalı, tevâzu sahibi olmalıdır.

XIV. YÜZYIL
Âşık Paşa'da Kibir ve Tevâzu

Âşık Paşa, eserinde insanın daima alçak gönüllü ve hoşgörü sahibi olması, kibirden de uzak durması gerektiğini belirtir. Bu konuda da Hz.Adem ile şeytan'ı örnek verir. İkisi de günah işlemiş olmasına rağmen şeytan kibrinden, büyüklenmesinden ve başına gelenlerden dolayı Tanrı'yı sorumlu tuttuğundan Tanrı'nın lânetine uğramış, diğeri ise günah işlediğini anladığı anda Tanrı'dan özür dilemiş, kendisini O'nun büyüklüğüne teslim ederek aczini ifade etmiş, bundan dolayı da affedilmiştir.

Nitekim İblîs ile Âdem-durur
Bu söze tanuk bular muhkem-durur

Bunlar iksi suçlu oldı nâgehân
Gerçi takdir Tanrı'nundur bî-gümân

Birisi la'net olup düşdi ırak
Biri uçmakdan çıkup dartdı firâk
(KY, APG, I/1, s.195/b. 2, 3, 4)

Birisi rahmet bulup geldi ilerü
Birisi la'net olup kaldı girü
(KY, APG, I/1, s.195/b. 8)

Âşık Paşa, kendi eksikliğini bilip alçak gönüllü olanlara Tanrı'nın rahmetinin sürekli olarak geleceğini belirtir. Ancak sürekli kendisini haklı gören ve kibirli davranana da Tanrı'nın lâneti gelecektir.

Her ki kendü eksügin bilüdura
Durmadın rahmet ana gelüdura

Her ki suçsuzam diyü da'vî kıla
Lâcerem ol la'nete lâyık ola

(KY, APG, I/1, s.199/b. 7, 8)

Âşık Paşa, kişinin toprak gibi yerde olmasını yani alçak gönüllü davranmasını, toprağın da yerde olduğunu, herkesin onun üstüne bastığını ancak her türlü faydalı şeyin de onun üzerinde yetiştiğini belirtir. İşte tevâzu sahibi olanlar da Tanrı tarafından yüceltilir, velîlerin gönüllerinde yer edinirler. Tevâzu insan için bulunmaz bir nimettir.

Her kim ol kendüzini miskîn göre
Hak'dan ana durmadın rahmet ire

Her ki düşdi topraga götürdiler
Eksüği her ney-ise bitürdiler

Her ki kendü eksüginden yirine
Bitile ol cümle halka görine

Kendüzin eksük gören oldı tamâm
Ulular gönlinde ol dutdı makâm

(KY, APG, I/2, S.801/b. 7, 8, 9, 10)

İnsan, kendini aşağı görüp, alçak gönüllü olmalı, kendini Allah yolunda toprak ile eşdeğer görmelidir. İnsanın kibir ve kıskançlık göstermemesini öğütleyen Âşık Paşa, insanın doğruyu nerede bulursa kabul edip onu sahiplenmesini öğütler.

İlla ol kendüzini alçak bile
Hak yolında kendüzin toprak bile

Olmaya kibr ü hased ol kişide
Hakkı her kanda bulursa işide

(KY, APG, II/1, s.53/b.6, 7)

İnsan, ataları ve soyuyla övünüp de kibir göstermemeli, halkı da kendisinden aşağı görmemelidir.

Aslına ol hîç tekye kılmaya
Hakkı kendüzinden alu bilmeye

(KY, APG, II/1, s.53/b. 8)

Âşık Paşa, gerçek saadete ermiş olan insanın kendini hakir görüp, Tanrı karşısında acziyetini kabul ettiğini belirtir. Bu tür insanlar halk içinde kibirden ve büyüklenmeden uzak dururlar, kimseye tepeden bakmazlar. Onlarda alçak gönüllülük vardır, herkesin gönlünü almaya çalışırlar.

Lîki ol kendüzini miskîn göre
Hak yolında özini elgin göre

Halk içinde 'ucb u kibr eylemeye
Söylese da'viy-ile söylemeye

Hem tevâzu' hem kerem ola işi
Cümle halkun gönlin ala ol kişi

(KY, APG, II/1, s.59/b.7, 8, 9)

Kim alçak gönüllü olursa o, insanların gönüllerinde taht kurar. Zaten gerçek yüce mevki sahiplerine de tevâzu yakışır. Ulular gönül parlaklığını tevâzudan alırlar.

Bu tevâzu kanda kim olsa tamâm
Olur ana cümle gönüller makâm

Pes ululıgla tevâzu yaraşur
Ulular gönli yüzin oldur gam degül

(KY, APG, II/2, s.671/b. 1, 2)

Âşık Paşa, ululuğun tanımını yaparken alçak gönüllüğünün önemini de vurgulamıştır. Ona göre ululuk, bulunduğu mevki ne olursa olsun, bunları düşünmeden herkese merhametli ve alçak gönüllü olmaktır.

Ulu şoldur kim ola sahib-kabûl
Niçe mansıbda olursa gam degül

(KY, APG, II/2, s.671/b. 3)

Âşık Paşa, insanın toprak gibi tevâzu göstermesini ve ulu insanların ayaklarına toprak gibi olunmasını öğütler. İnsan âlimlere her an alçak gönüllülük göstermeli, onlardan yardım dilemelidir.

Şimdiden toprak gibi pes alçak ol
Ol ulular ayagında toprak ol

(KY, APG, II/2, s.917/b. 1)

Bunlara her dem tevâzu ‘eylegil
Her nefes himmet tevakku’ eylegil

(KY, APG, II/2, s.917/b. 4)

Âşık Paşa, alçak gönüllülük konusunda görüşlerini şu hadisle güçlendirir:
“Allah için tevâzu göstereni Allah yüceltir. Âlimlere saygı gösterin, zirâ dünya ve âhirette siz onlara muhtacsınız.” (Es-Suyuti, Celâleddin Bin Ebi Bekr 1990, Camîu’s-Sagîr, numara: 8605)

Hangi gönül büyüklenip kendini üstün görürse, en sonunda kendini rezil ve alçak bir hâle düşürür. Yücelikten düşerek rezil olur, sonsuza kadar rezil ve alçak hâlde kalır.

Her gönül kim yüce dutdı özini
‘Âkibet hor eyle kendüzini

Yücelikden düşdi ol oldı zelîl
Tâ ebed ol hâl-ıla kaldı zelîl

(KY, APG, II/2, s.917/b. 9, 10)

İnsan kendisine hürmet ve saygı gösterilince bunlara güvenip de kesinlikle kibirlenmemeli, kendini herkesten aşağıda görüp alçak gönüllü olmalıdır.

Sen seni bir nesne oldum sanmagıl
‘İzzete hem hürmete aldanmagıl

Pes gerek kim sen tevâzu ‘kılasın
Kendüzün miskîn ü ‘aciz bilesin

(KY, APG, II/2, s.817/b. 3, 4)

İnsan kibirle dostluk kurup da gönlünü onunla yoldaş eylememelidir. Kişi Tanrı’nın rızasını kazanmak için daima alçak gönüllü olmalı, her sözünde kendisini yaratan yüce Tanrı’yı anmalıdır.

Olmaya kim kibr-ile yârlık sana
Yol bula yoldaş ola gönlün ana

Hak yolında key tevâzu ‘eylegil
Her sözi ol Hakk’ı anup söylegil

(KY, APG, II/2, s.817/b. 6, 7)

Âşık Paşa, insanın her zaman kul bilinciyle hareket etmesi ve Tanrı karşısında acziyetini bilerek alçak gönüllü olmasını öğütler. İnsan işte böyle yaptığında güzel olan her şeyi hak eder ve bütün âlem ondan faydalanır.

Çünki sen kendüzüni kul bilesin
Her iş içinde tevâzu’ kılasın

Pes halâl ola sana her dürlü iş
Ala senden kamu ‘âlem perveriş

(KY, APG, II/2, s.819/b. 1, 2)

Âşık Paşa, insanın Tanrı katında ve velî insanların nazarında değerli olabilmesi için tevâzu sahibi olması, kibirden uzak olması gerektiğini belirtir.

XV. YÜZYIL

Kaygusuz Abdal’da Kibir ve Tevâzu

Kaygusuz Abdal, insanın yüzünü toprağa koyup secde etmesini, dilinden de Tanrı’dan başka her şeyi çıkarmasını öğütler.

Yüzüni toprağa ko sücûd eyle
Dilini gayri Hakkdan sâmûd eyle

(AG, Dilgüşâ, s.42/b.135)

Kaygusuz Abdal, Hz.Muhammed’e uyan kişinin kibirli olmamasını, toprak gibi alçak gönüllü olmasını öğütler.

Muhammedî isen olma tekebbür
Uyan Hakk’dan yüzüni toprağa sür

(AG, Dilgüşâ, s.42/b.137)

İnsan kibirli olmamalı, alçak gönüllü olmalıdır ki her işi sapasağlam olsun.

Tekebbür olma yüzin toprak eyle
Bu demdür bu dem işün sağ eyle

(AG, Dilgüşâ, s.80/b.304)

İnsana kibir veren hep bu dünya malı, mülküdür. Bu dünya malı, mülkü olmasa insanlarda kibir de olmayacaktır.

Tekebbür eyliyen seni bu mâldür
Yoksa tekebbür olmaklık muhâldür

(AG, Dilgüşâ, s.114/b.461)

İnsan, Hz.Muhammed'in emrine uymalı, daima alçak gönüllü davranmalıdır.

Mustafa ilmünden aça gözü
Dem-be-dem topraga koya yüzü

(AG, Dilgüşâ, s.34/b.106)

İnsan su gibi tevâzu sahibi olmalı, her insanın kıymetini bilip, tevâzuyu doğru yola girmede bir ganimet bilmelidir.

Su gibi alçakda ola meskeni
Ganîmet göre sûret-i insanı

(AG, Dilgüşâ, s.58/b.314)

İnsan sessiz, kendi halinde olmalı, kibirli olmamalıdır ki, gafletle dizginleri ellerinden kaçırmasın.

Mazlum ol özin tekebbür olmasun
Gafletile inân-gîr olmasun

(AG, Dilgüşâ, s.86/b.576)

İnsan su gibi alçak gönüllü olmalı ki her baktığı yerde Tanrı'yı görsün, onunla âdeta bir olsun.

Kanda baksa Allah'ı hazır göre
Kendi deniz gibi alçakda dura

(AG, Dilgüşâ, s.111/b.822)

Gerçek insan, Tanrı'nın birliğini kabul etmiş, kibri bırakmış, bütün benliğiyle ona teslim olmuştur.

Kabul eyledi âdem bu tevhîdi
Teslîm oldı kibri başından kodı

(AG, Dilgüşâ, s.116/b.859)

Kibirli olan insanın bütün emekleri hebâ olur, kendisi de darmadağın olur.

Menzile yetse tekebbür olmaya
Emegi hebâ vü menşûr olmaya

(AG, Dilgüşâ, s.128/b.968)

İnsan, nefsini yücelterek kibirli olmamalı, kibir ve kini terk etmelidir.

Hem tekebbür eylemesün nefsini
Hem kosun terk eylesün kibr ü kini

(AG, Dilgüşâ, s.172/b.1315)

İnsan daima toprak gibi alçakta durmalı yani tevâzu sahibi olmalı ki bu dünyada kendini emin hissetsin.

Mutmaine ola şöyle hak gibi
Daim alçakda ola toprak gibi

(AG, Dilgüşâ, s.190/b.1457)

Özetle Kaygusuz Abdal, bu dünyada insanın kibirden uzak tevâzu sahibi olması gerektiğini, bu sayede Tanrı katında da değerli olacağını belirtir.

7.1.3.3. Dünya Sevgisi

Tanrı İlk insan Adem'i ardından da eşi Havva'yı yaratmış, onları cennette yaşamaları için buraya yerleştirmiştir, ta ki şeytanın hilesiyle ikisi aldanıp Tanrı tarafından cezalandırılana kadar. Tanrı, emirlerinin dışına çıkan Adem ve Havva'yı cennetten kovmuş, onları yaşamaları için yarattığı dünyaya göndermiştir. İnsan, ömrü elverdiği ölçüde burada yaşayacak, daha sonra da bu dünyada yapmış olduklarının karşılığını öbür dünyada görecektir. Bu dünya iyi kullar için, geçici, fâni bir gurbet ve sıkıntı yeridir. Gerçek Tanrı dostu olanlar bu nedenle dünyaya değer vermezler. Dünya onlar için gerçek sevgili olan Tanrı'dan ayrı oldukları bir gurbet yeridir. İşte tasavvufî anlayışta da amaç, insanın masivâyı bırakıp, âhirete yönelmesidir.

XIII. YÜZYIL

Hacı Bektâş-ı Velî'de Dünya Sevgisi

Hacı Bektâş-ı Velî, pek çok insanın bu dünyanın zevki ve sefasına aldandığını, aslında bunların insan için birer sıkıntı olduğunu belirtir.

Niçeleri severler zevk ü dünyâ
Heves itme ki mihnetdür bu dünyâ

(AG, Makâlat, s.320/b. 841)

Hacı Bektâş-ı Velî, dünyaya önem veren insanların, işleri ve yaşamlarının tıpkı hayvan gibi olduğunu, ölümlerinin de hayvan misali olacağını belirtir.

Bular hayvân gibidür kavli, fi'li
Biter, yiter, gider her bir tufaylî
(AG, Makâlat, s.320/b. 842)

Hacı Bektâş-ı Velî, Tanrı'nın bu dünyayı sevenler hakkında, Kur'ân-ı Kerim'de çeşitli ayetlerde, onların hayvana benzediklerini söylediğini belirtir.

Didi dünyâ sevenler hakkında Hakk
Bular hayvân hâline ola mülhak
(AG, Makâlat, s.320, b. 855)

Hacı Bektâş-ı Velî, bu dünyayı sevmeyenler ve dünya işlerine önem vermeyenlerin doğru bir niyetle Tanrı'nın sevgisi ve hoşnutluğunu kazanacaklarını belirtir.

Bu dünyânun işinde olmayanlar
Bu dünyâyı hakîkat sevmeyenler

Gönülde toğrı niyetler kılurlar
Hakk'un hôşnûdlığın andan bulurlar
(AG, Makâlat, s.336, b. 1297/298)

İnsan için bu dünyayı sevmek en büyük düşmanlıktır. Bu dünya sevgisini terk etmek ise insanın en başta gelen görevidir.

Bilürsin dünyâ sevmek düşmânundur
Anı terk eylemek bellü senündür
(AG, Makâlat, s.336/b. 1292)

Hacı Bektâş-ı Velî, özetle insanın Tanrı'nın rızasını kazanmak için bu fâni olan dünyaya bağlanmamasını, ona önem vermemesini öğütler.

Yunus Emre'de Dünya Sevgisi

Tanrı, insanı yaratmış ve bu dünyaya göndermiştir. Bu dünyaya gelen Yunus, bu dünyayı gezip gördüğünü, Tanrı'yı gerçekten sevenlerin bu dünyaya değer vermeyeceklerini belirtir.

Ol dost bize viribidi var dünyayı bir gör didi
Geldüm gördüm bir ârâyiş seni seven kalmaz ana
(MT, YED, ş.7/b.6)

Bu dünyanın değişik değişik görünümleri, gâfil olan kişileri hilebaz bir cadı gibi aldatır. Bu nedenle kişi uyanık olmalı, dünyaya aşırı önem vermemelidir.

Bu şârun hayâlleri dürlü dürlü hâlleri
Aldamış gâfilleri câzû mekkâra benzer
(MT, YED, ş.69/b.5)

Dünyayı seven kişi derviş olamaz, dervişliği de kabul olmaz. Dervişlikten kaçanların da şeyhi şeytan olur.

Dünyâ seven derviş degül dervîşligi olmaz kabûl
Dervîşlikden kaçanlarun hemân şeyhi şeytân olur
(MT, YED, ş.97/b.4)

Yunus, derviş olan insanın bu dünyaya değer vermeyeceğini, çünkü dünyanın gerçek dervişlere cennet değil zindan olduğunu belirtir.

Yûnus eger dervîşisen terk eyle küllî dünyâyı
Dünyâ eger uçmagısa dervîşlere zindân olur
(MT, YED, ş.97, b.5)

Gerçek erenleri bulup onlardan himmet dileyen ve Tanrı'ya ulaşmak için çaba sarfeden kişi Hz.Muhammed'in ümmetindendir. Bu kişiler dünyaya da değer vermezler.

Erenlerden etek tutan menzil alup Hakk'a yiten
Muhammed nûrına batan ol dünyâya kalmayandur
(MT, YED, ş.99/b.1)

İnsanın gerçek vatanı Tanrı'nın yanıdır. İnsanlar ilk yaratıldığında Elest bezminde toplanmışlar, Tanrı'nın "Ben sizin Rabbiniz değil miyim" sorusuna "Evet Rabbimizsin" şeklinde yanıt vermişlerdir (A'raf Suresi, 172. Ayet). Ardından da ruhlar bedenlere iletilmiş ve insanlar bir sınav yeri olan bu dünyaya gönderilmiştir. Bu duruma telmihte bulunan Yunus Emre, bu dünyanın insanlar için geçici bir misafirhâne olduğunu, bu dünyaya gelen herkesin bir gün gerçek vatanına yani Tanrı'nın yanına döneceğini belirtir.

Bu dünyeye gelen kişi âhir yine gitse gerek
Müsâfirdür vatanına birgün sefer itse gerek
(MT, YED, ş.139/b.1)

Yunus Emre, zahidin zühtüyle cenneti elde edeceğini, bu dünyanın da gerçek âşıklar için zindan olduğunu belirtir.

Zâhidün zühdiyile cennet makâmı olur
Mâsivânun küllisi zindânıdur âşıklarun
(MT, YED, ş.150/b.4)

Gerçek Tanrı dostu olan kişiye bu fâni, geçici dünyanın bir faydası yoktur. Çünkü insan bin yıl da yaşasa sonunda ölecektir.

Gerekmez dünyeyi bize çünki bâkî bünyâd degül
Bir kul bin de yaşarısa ölicek bir sâ'at degül
(MT, YED, ş.154/b.1)

Tanrının gerçek kullarına bu dünya zindandır, bu yüzden gerçek inananlar bu dünyada mutlu, mesut değillerdir.

Şol senün mü'min kullarun dünyâ zindânı anlarun
Bu dünyâda mü'min ola hurrem oluban şâd degül
(MT, YED, ş.154/b.3)

İnsan, kesinlikle bu dünyaya gönül vermemelidir. Çünkü bu dünyaya gönül veren bir gün onun tuzağına düşecektir.

Zinhâr virmegil gönül dünyâ pâyına birgün
Dünyâya gönül viren düşe tayına birgün
(MT, YED, ş.246/b.1)

Bu dünyanın insanı yutacak kocaman bir yılan olduğunu söyleyen Yunus, gün gelecek bu yılanın kendini de yutacağını belirtir. Yunus burada da bu dünyanın insanlara bir vefası olmayacağını, bu dünyaya gelen herkesin zamanı gelince bu dünyadan göçeceklerini belirtir.

Bu dünyâ bir evrendür âdemleri yuducı
Bize dahı gelüben yuda toyuna birgün
(MT, YED, ş.246/b.2)

Dünya Tanrı'nın fermanıyla çalışan bir değirmendir. Bu değirmende zamanı gelen insanın ömrü öğütülür, yani sonlandırılır. Ömür sonlandırma işi ise Azrail'e verilmiştir.

Dünyâ bir degürmendür ol Çalab'a fermândur
'Azrâîl'dür dimişler ol unı ögüdene
(MT, YED, ş.313/b.2)

Yunus Emre, Tanrı'ya yakın olmak isteyenlerin bu dünyadan uzak durması gerektiğini ve benliğinden geçmesi gerektiğini belirtir.

Dünyâyı elden bırak olmagıl Hak'dan ırak
Ser-mâye kendüs'olmış varlıklar yuyanlara
(MT, YED, ş.331/b.4)

Gerçek Tanrı kullarına dünya haramdır, diğerlerine ise helâldir. Bu dünya çirkin ve sıkıntı yeridir, bu nedenle bu dünyadan insana dost olmaz.

Dünyâ harâmdur hâslara lâkin helâldür hamlara
Bu dünyâyı dost tutmazuz ol dünyâ murdârdur bize
(MT, YED, ş.333/b.6)

Yunus Emre, her şeyin yalan olduğunu, bu dünyaya aldananların hata ettiklerini belirtir.

Ne sen ü ben ne fülân ne dutarısa yalan
Dünyâ çirkine kalan işün gümân eyledi
(MT, YED, ş.358/b.9)

Özetle Yunus Emre, bu dünyanın insan için bir sıkıntı ve geçici konaklama yeri olduğunu belirtir. Bu dünyaya gelen herkes zamanı gelince bu dünyadan göçecektir. Bu nedenle insan kalıcı olmayacağı bu dünyaya önem vermemeli, amacı sadece Tanrı'nın rızasına lâyık olmak olmalıdır.

XIV. YÜZYIL

Âşık Paşa'da Dünya Sevgisi

Âşık Paşa, vefasız olan bu dünyadan kimseye dost olmayacağını, bu nedenle kişinin aldanıp da bu dünyayı kendisine dost tutması gerektiğini belirtir.

Uş bu dünya kimseye dost olmadı
Bi-vefâdur kimse dostluk bulmadı
(KY, APG, II/2, s.921/b.7)

Âşık Paşa, bu dünya ile âhireti birbirine çok yakın, ancak bir o kadar da uzak olarak görür. Bununla birlikte kişinin varacağı yer âhirettir. Dünya perdesizken yani insanın gözü önündeyken, âhiret ise perdelenmiş, şimdilik insanın gözünden gizlenmiştir.

İki evdür dünya ile âhiret
Âhiretdür menzülümüz ‘akibet

Bu iki ev birbirisinden ‘ucâb
Birisi görnü-durur biri hicâb

(KY, APG, I/1, s.153/b.4, 5)

Dünyada gözü kalan, ona değer verenler Tanrı’nın didarından uzak kalmışlardır. Âhirete değer veren insanlar ise Tanrı’nın didarını görecektir. Bu nedenle insan dünyaya önem vermemelidir.

Kimsene kim gözi kaldı dünyada
Hak didârından bular kaldı yada

Kimsene kim ahrete kıldı nazar
Hak didârın göriser şeksüz ol er

(KY, APG, I/1, s.153/b.6, 7)

Âşık Paşa, insanın dünya için yaptığı her şeyin gün gelince yıkılacağını, yok olacağını, âhiret için yaptıklarının ise sonsuz olacağını belirtir. Çünkü bu dünyadaki her şey fânidir. Bu dünya da fânidir, günü gelince yok olacaktır.

Dünyada her ne yaparsan yıkıla
Âhiretçün yağdugun bâkî kala

(KY, APG, I/1, s.153/b.8)

İnsan dünya isteklerinin ardına düşüp de kalmamalıdır. Çünkü dünya istekleri sonuçta insanı ateşe götürecektir. Bu nedenle insan dünyayı yakın görüp, daima yaşayacağına inanmamalı, ölümün her an gelebileceğini unutmamalıdır.

Kovma dünya dilegin utanasın
Âhiret evinde oda yanasın

Dünyayı görüp yakın aldanmagıl
Âhiret senden ırakdur sanmagıl

(KY, APG, I/1, s.153/b.9, 10)

Dünya, vücudun ve nefsin istediği yerdir, bu istekten insana sayısız dert, sıkıntı ve eziyet gelir.

Dünya cismün dilegidür iy safâ
Kim gelür andan sana yüz bin cefâ
(KY, APG, I/1, s.155/b.2)

Âşık Paşa, dünyayı her yönüyle ibret alınacak ulu bir eve benzetir. Bu evin içi insan için ibret ve nimetlerle doludur. İnsan, yukarı baksa ibretle dolu olduğunu, aşağı baksa nimetle dolu olduğunu görür.

Pes bu dünyâ bir ev oldı key ulu
Ev içi 'ibret-ile ni'met tolu

Sakfa baksan dopdulu 'ibret durur
Sahna baksan düpdüzi ni'met-durur
(KY, APG, I/2, s.699/b. 9, 10)

Dünyayı denize, insanı da gemiye benzeten Âşık Paşa, geminin denizde yol alması ne kadar doğalsa, insanın da bu dünyada bulunmasının o kadar doğal olduğunu belirtir. Hatta Âşık Paşa ilginç bir şekilde dünya malının insanda çok olmasında da bir sakınca olmadığını belirtir. Ancak dünya gönüle girerse bu insan için tehlikelidir ki bu, gemiye suyun dolması anlamına gelir.

Dünyaya girmekligün pes 'aybı yok
Gam degül bu dünyelik olursa çok

İlla dünya gönlüne yol bulmasun
Key sakın kim gemiye su tolmasun
(KY, APG, II/1, s.307/b.8, 9)

Bu dünyanın insanı aldatan, vefâsı olmayan bir kervansaray olduğunu belirten Âşık Paşa, buraya gelen herkesin gideceğini, bu dünyanın gerçek âlem için geçici bir yol olduğunu dile getirir.

Dünya bir kervânserâdur bî-vefâ
Bu sar'ay nakşı bulardur iy safâ
(KY, APG, II/1, s.373/b.7)

Bu dünya vefasız olduğundan kimseye dost olmamış, kimse onunla dostluk kuramamıştır.

Uşbu dünya kimseye dost olmadı
Bî-vefâdur kimse dostlık bulmadı
(KY, APG, II/2, s.921/b.7)

Âşık Paşa, gerçek saadetin bu dünyayı hayâttayken terk edenlerin, yani gönüllerinden dünya sevgisini çıkartanların olduğunu belirtir. Böyle bir kimse ölmeden evvel ölmüş demektir ki gerçek saadete de ulaşmış olur.

Devlet anun kim yidürdi yimedin
Dünyayı terk itdi terk it dimeden

Ölüminden ilerü öldi tamâm
Göresin gördi işi oldı tamâm

(KY, APG, II/2, s.921/b.11, 12)

Kısaca Âşık Paşa, eseri Garip-nâme'de bu dünyanın insanlar için geçici bir misafirhâne olduğunu, bu dünyaya her gelenin zamanı gelince gideceğini, bu nedenle de insanın vefasız olan bu dünyaya güvenmemesi, ona çok fazla değer vermemesi gerektiğini belirtir.

Seyyid Nesîmî'de Dünya Sevgisi

Nesîmî, Hz. Muhammed'in dünyayı aslında pis, murdar olarak gördüğünü dünyanın köpekleri aldatabilecek bir yem olduğunu belirtir. Bu yüzden kâmil olan insan ona değer vermez.

Dünyeye çün cîfe dedi Mustafâ
Âdem olan olmaya tâlib ana
İt yemidir dünye anı ver ana
İte lâyıktır çü murdâr gûr yana

(ND, s.385, d. 2)

Dünyanın insan için vefasız olduğunu dile getiren Nesîmî, dünyanın insana sefa vermeyeceğini belirtir. Bu nedenle de insan dünya derdine düşmemeli, dünya derdine düşse bile, dünyanın ona bir faydası olmayacağını aklından çıkarmamalıdır,

Bî-vefâsına dünyede umma vefâ
Çünkü yoktur dünye yoktan ne safâ
Rencine düşüp anun çekme cefâ
Bulmaz anun hastası hergiz şifâ

(ND, s.385, d. 3)

Özetle, bu dünya Tanrı'ya ulaşma yolunda insan için bir tuzaktır. Nesîmî, Hz. Muhammed'in murdar olarak gördüğü bu dünyaya bu nedenle gerçek Tanrı âşıklarının da değer vermemelerini öğütler.

XV. YÜZYIL

Kaygusuz Abdal'da Dünya Sevgisi

Kaygusuz Abdal, dünyanın türlü türlü gösteriş ve görünüşüne aldandığını belirtir.

Beni aldadı bu nakş u hayâller
Bu cihândagı dürlü dürlü hâller

(AG, Dilgüşâ, s.35/b.78)

Altın ve gümüş Kaygusuz Abdal'ı aldatmış, hırsının ejderhası onu yutmuştur.

Bu zer ü sîm beni aldatdı dutdı
Bu tama ejderhası beni yutdı

(AG, Dilgüşâ, s.35/b.81)

Kaygusuz Abdal, insanın bu aldatıcı dünyaya güvendiğini ve onu kendisine mabud yani Tanrı edindiğini belirtir.

Nice bu dünyayı sen püşt idesin
Putı kendüzüne ma'bud idesin

(AG, Dilgüşâ, s.41/b.128)

Bu mal, mülk ve altın ile nice güzeller, güzel endamlılar…
Nice bu mâl ü altun u tecemmül
Nice mahbûb gülendâm u nice mül

(AG, Dilgüşâ, s.41/b.130)

Nice sağlık, nice şöhret, nice hazine, nice at, nice katır…
Nice saglık esenlik nice şöhret
Nice hazne nice katır nice at

(AG, Dilgüşâ, s.41/b.132)

Nice mal, mülk, nice asker, toprak, nice altın, nice gümüşler…
Nice bu mâl u yurd u bu leşker
Nice tenâm nice sîm (ü) nice zer

(AG, Dilgüşâ, s.41/b.133)

Ve bu dünyada gaflete düşüp de dünya malına güvenenler…
Ey bu dünyada mâle dayananlar
G'afilün mihnet odına yananlar

(AG, Dilgüşâ, s.42/b.138)

Malı, mülkü, altını kendine dost eyleyen ve onlar için savaşanlar, mücadele verenler…

Özine yâr bilen altun u mâli
Mâl içün eyleyen ceng (ü) cidâli

(AG, Dilgüşâ, s.42/b.139)

Serveti kendisine gerçek hazine bilenler ve bu servetiyle şan ve şöhrete kavuşanlar…

Mâli kendüzüne devlet bilenler
Mâliyle izzet ü şöhret bulanlar

(AG, Dilgüşâ, s.42/b.140)

Tanrı'yı bilip de bilmemezlikten gelenler, kendini mal, mülk ile büyük, üstün görenler…

Bilüben Hakkı bilmeze uranlar
Özine mâl ile ulu görenler

(AG, Dilgüşâ, s.42/b.141)

Eğer Hz.Muhamed'e tabi ise, "O bu sayılanların hepsine pis, kirli" dediğinden bunlara gönül vermez.

Buna murdâr didi Seyyid-i Muhtâr
Eger Musta'ya kılursan ikrâr

(AG, Dilgüşâ, s.42/b.142)

Kârun, Kur'ân-ı Kerim'de adı Firavun ve onun veziri Hâmân ile birlikte geçer. Hakkında farklı rivayetler vardır. Bir rivayete göre Firavun'un nâzırı, bir diğer rivayete göre de Hz. Musa zamanında yaşamış, zenginliği ve cimriliğiyle nam salmış bir kişidir. Tanrı kendisine çok büyük bir servet vermesine rağmen o bu servetin zekâtını vermemiştir. Bunun üzerine Hz.Musa yere emretmiş, yer de onu yarı beline kadar yutmuş, ancak o zekâtını vereceğini söyleyince kurtulmuş, ancak yine malına kıyamayınca yer onu bütün mal ve mülküyle yutmuştur. Bu kıssanın doğruluğu kesin değildir (Pala, 2000: 230). İşte Kaygusuz Abdal, Kârun'un mal ve mülk hırsından dolayı bu kadar mal ve mülküyle sonunda yerin dibine geçtiğini belirtir.

Kârun bu mâl ile neye irüşdi
Âhiri mâl öcünden yere geçdi

(AG, Dilgüşâ, s.43/b.143)

Mal, mülk ve iktidarıyla övünüp İbrahim Peygamberi ateşe atan Nemrûd da her şeyini yitirmiştir.

Ya Nemrûd'un ahiri neye irdi
Hiç eyledi nâmusı yele virdi

(AG, Dilgüşâ, s.43/b.145)

İranın büyük hükümdarı Cemşid'den sonra başa geçen, mal ve mülk hırslısı Dahhâk da sonunda yok olmuştur. Dahhâk, İran'ın Pişdâdiyan sülalesi hükümdarlarından biridir. O, saltanatı ve malıyla ünlü birisidir. Rivayete göre iki omzu üzerinde iki yılan otururmuş, her gün bu iki yılana iki çocuk beyni yedirirmiş. Sıra Demirci Gave'nin oğluna gelince, o halk arasında bir isyan çıkarmış Dahhâk'ı tahttan indirerek yerine Feridun'u geçirmiştir (Pala, 2000: 98).

Bari bu mâl ile Dahhâk-ı kayser
Evvelî hiç ahiri oldı murdâr

(AG, Dilgüşâ, s.43/b.146)

Mal ve mülk hırslısı olan, cennete benzer İrem bağlarını yaptıran Şeddâd'ı da bu mal ve mülk sevdası yoldan çıkarmış, gün gelmiş o da yok olmuştur. Şeddâd, Hûd Peygamber zamanında yaşamış, Hûd Peygamber'den cennetin vasıflarını dinleyerek, ona benzer Bağ-ı İrem denilen bir bahçe ile içerisine saray yaptırıp, burasının cennetten bile güzel bir yer olduğunu söylemiştir. Ancak ordusu ile birlikte Suriye'de yaptırdığı Bağ-ı İrem'e giderken yolda helâk olmuş, Bağ-ı İrem de yok olmuştur (Pala, 2000: 369).

Bu mâl çıkardı Şeddâd'ı yolundan
Ser-gerdân eyledi kendü hâlünden

(AG, Dilgüşâ, s.43/b.147)

Bu dünya baştanbaşa hayâldir, daima kişiyi aldatır. Bu nedenle insan bu dünyanın bir hayalden ibaret olduğunu unutmamalı, ona gerekenden fazla önem vermemelidir.

Bari bu dünya ser-be-ser hayâldür
Dâim kişiyi aldar işi aldur

(AG, Dilgüşâ, s.43/b.148)

Bu dünya nice uyanıkların aklını başından alır, insanın putu olur, onu küfre düşürür.

Nice zireklerün aklun ugurlar
Gönlünden pût olur bilünde zünnâr

(AG, Dilgüşâ, s.43/b.149)

İbrahim Ethem de sırf bu dünyanın zehrinden uzak durmak için her şeyi terketmiştir. İbrahim Ethem Belh sultanının oğlu iken, her şeyi terk etmiş, tasavvuf yoluna girmiştir.

Niçün terk eyledi İbrahim Edhem
Evvelki tiryâk ise ahîri sem

(AG, Dilgüşâ, s.43/b.150)

Akıllı olanlar bu nasihatları dinler ve kendisine herhangi bir yararı dokunmayacak bu dünyadan uzak dururlar.

Akillar haber anlar bu haberden
Zira kim assı yokdur bu bazarda(n)

(AG, Dilgüşâ, s.43/b.151)

İnsan ne olursa olsun bu dünyanın güzelliklerine aldanmamalı, bu dünyanın yükünü sırtlanmamalıdır.

Bu dünya lezzetine kalma zinhâr
Yol uzakdur sebükbâr ol sebükbâr

(AG, Dilgüşâ, s.81/b.316)

Kişi mal ve mülke önem vermemeli; kendi haline bakmalı; hangi durum içinde olduğunu düşünerek bir vicdan muhasebesi yapmalıdır.

Eğer tapmaz isen milk ü mâline
Özine gel bürün kendi hâlüne

(AG, Dilgüşâ, s.81/b.317)

Kaygusuz Abdal, insanın dünya malını ve mülkünü kendine dost edinmemesi gerektiğini ve bu dünyanın kimseye kalmayacağını dile getirir.

Şerik olma sakın bu milk ü mâle
Kime kaldı bu cihân sana kala

(AG, Dilgüşâ, s.83/b.332)

İnsan bu dünyanın süsüne gönül vermemeli, kendini ve durumunu gözleyerek Tanrı'yı lâyıkıyla bilebilmelidir.

Bu sarây nakşına gönül virmeye
Hakk bile özin arada görmeye

(AG, Saraynâme, s.77/b.474)

Zamanın çok çabuk geçtiğini belirten Kaygusuz Abdal, insanın kendi durumunu gözlemesi, mal ve mülkün kendisine herhangi bir fayda sağlamayacağının bilincinde olması gerektiğini dile getirir.

Geçer devrân haberdâr ol hâlünden
Sana faide yok milk ü mâlünden

(AG, Dilgüşâ, s.113/b.453)

İnsanı düşkünlüğe uğratan, bu mal ve mülkün insana pek çok zararları vardır.

Seni yoldan koyan bu milk ü mâldür
Dahi hiç gayri yok heman bu hâldür

(AG, Dilgüşâ, s.113/b.454)

Kaygusuz Abdal, bu dünya malının ve mülkünün insana tatlı geldiğini, insanı yolundan alıkoyup, onu güçsüz bıraktığını belirtir.

Şirîn geldi sana bu mâl ü altun
Yolundan kodı seni kıldı magbûn

(AG, Dilgüşâ, s.114/b.456)

Bu dünyayın türlü türlü süslerinin, insanları aldatmış olduğunu belirten Kaygusuz Abdal, insanların Hz.Muhammed'in izinden ayrıldıklarını dile getirir.

Bu sarayun nakşi aldadı bizi
Gözlemedük Nebî vardugı izi

(AG, Saraynâme, s.98/b.721)

Kaygusuz eserinin bu bölümüne kadar dünyanın insan için kötü bir dost olduğunu, ona güvenenlerin güvenlerini boşa çıkaracaklarını belirtir. Bu bölümden itibarense dünyanın insanın amacına ulaşmasında bir araç olduğunu dile getirir. Kaygusuz insanın bu dünyaya aşırı önem vermesine karşı olmasına rağmen diğer yandan da ilim, hikmet ve cümle bilginin insan tarafından hep bu dünyada kazanılabileceğini belirtir. Bu nedenle insan bu dünyayı amacına ulaşmada bir basamak olarak kullanmalı, dünyanın bir amaç değil sadece Tanrı'nın rızasını kazanmada bir araç olduğunu unutmamalıdır.

İlm ü hikmet cümle varlık insâna
Bu sarâyda hasıl olur hem yine
(AG, Saraynâme, s.32/b.89)

Herşey bu dünyada ortaya çıkar, insan bunu düşünerek durumunu gözlemeli ve ona göre davranmalıdır.

Zira bu sarâyda biter her hâsıl
Va'deye koma halüni bunda bil
(AG, Saraynâme, s.32/b.90)

İnsanın Tanrı'yı bu dünyada bildiğine değinen Kaygusuz Abdal, bu nedenle bu dünyayı insanın boş, gereksiz bir yer olarak görmemesi gerektiğini belirtir.

Bu sarâydur âdemün mülk ü câyı
Şöyle gafil görme sen bu sarâyı
(AG, Saraynâme, s.37/b.141)

İnsan Tanrı'yı bu dünyada bilmiş, cümle halk da bu dünyada yaratılmıştır. Bu yüzden insanoğlu dünyaya gerektiği kadar önem vermeli, aşırıya kaçmamalıdır.

Bu sarâyda bildi sultânı âdem
Bu sarâyda ma'lûm oldu hâs u âm
(AG, Saraynâme, s.37/b.142)

Tanrı, bu dünyayı insanlara –geçici- mesken olarak yaratmıştır.

Bu sarây oldur ki ezel ol kadîm
Mesken içün insâna virdi Hakîm
(AG, Saraynâme, s.39/b.145)

İnsan bu dünyanın nasıl bir yer, nasıl bir gölgelik olduğunu bilmelidir.
Bile insan ki ne yerdir bu sarây
Bu müşerref çetr ü sayvân milk ü cây
(AG, Saraynâme, s.88/b.601)

Bu gül bahçesi gibi olan huzur veren yeri Tanrı, insanlar için yaratmış ve süslemiştir. Bu dünyayı Tanrı, kullarına -geçici- mesken olsun diye yaratmıştır. Bu nedenle insan bu dünyaya gerektiği kadar önem vermelidir.

Bu gülistân-ı mu'azzam bâr-gâh
Kimin içün arayîş eyledi şâh

Bu sarây oldur ki ezel o kadîm
Kullar içün mesken eyledi Hakîm
(AG, Saraynâme, s.88/b.602, 605)

İnsanlar bu dünyada Tanrı'yı bilmeli, O'nun rızasını kazanmaya yollar bulmalıdır.

Bu sarâyda anlayalar Sultân'ı
Göreler bunda bileler ol cânı
(AG, Saraynâme, s.88/b.608)

İnsan bu dünyada öylesine sıradan bir şekilde yaşamamalı, bu dünyada niçin varolduğunu düşünmelidir.

Bu sarâyda şöyle kalma bî-hasıl
Âdemsin ne işe geldün bunda bil
(AG, Saraynâme, s.92/b.653)

İnsan bu dünyaya baştanbaşa baktığında buranın geçici bir misafirhane olduğunu görecektir.

Bakdı âdem bu saraya ser-be-ser
Kervân sarâydur konan yine göçer
(AG, Saraynâme, s.126/b.941)

Bu dünya, dünyaya gelen insanı bir süre ağırlar, sonra misafir olarak gelen insan gider; ama dünya yine yerinde kalır.

Geleni teferrüc eyler bir zaman
Yine gider yerinde kalır cihân
(AG, Saraynâme, s.126/b.942)

Yerde, gökte ne kadar yaratılmış varsa hepsi bu misafirhâne olan dünyada geçici bir süre kalır ve sonrasında buradan ayrılır.

Yerde gökde cümle mahlukât ki var
Kervansarâydur gelen yine gider
(AG, Saraynâme, s.126/b.943)

Bu dünya bilen için misafirhânedir. Ayrıca bu dünya kıymetini bilenler için de ibâdet yeridir.

Bu heman mühmânhândur bilene
Hem savmidür ibâdet kılına

(AG, Saraynâme, s.126/b.945)

Bu dünya, insan için misafirhane olmasının yanı sıra Tanrı'nın da nazargâhdır. Bu yüzden insan bu dünyanın amaç değil araç olduğunu unutmamalıdır.

Hem teferrüc yeridür insânun
Hem dahi nazargâhıdur Sultanun

(AG, Saraynâme, s.126/b.946)

Bu dünyada kendini bilen kişi, bu dünyada Tanrı'ya ulaşmanın, O'nun rızasını kazanmanın da yolunu öğrenmiş olur. Kaygusuz Abdal, genel olarak insanın dünyaya gerekenden fazla önem vermemesini önerirken bir diğer yandan da Tanrı'nın rızasını kazanma yeri olarak bu dünyayı görür. Çünkü bu dünya insanoğlu için bir sınav yeridir. İnsanın amacı bu sınavı vermek ve Tanrı'ya lâyık bir kul olabilmektir.

Ki bugün kendü halüni bilesün
Bu sarâyda sultâna yol bulasun

(AG, Saraynâme, s.184/b.1415)

Özetle Kaygusuz Abdal, insanlara bu dünyaya gerekenden fazla önem vermemelerini öğütler. Bununla birlikte insan, bu dünyada Tanrı'nın rızasını kazanabileceğinden dünyayı tamamen boşlamamalıdır.

Eşrefoğlu Rûmî'de Dünya Sevgisi

Eşrefoğlu Rûmî'de divanında dünya sevgisi konusuna yer vermiştir. Eşrefoğlu Rûmî, insanın bu dünyaya gönül vermemesi gerektiğini savunur. Çünkü bu dünyan kimse için bâkî değildir. Ayrıca bu dünyaya önem verip de ona bağlananların yarın kıyamet gününde Tanrı'nın huzurunda yüzleri kararacaktır.

Bu dünyaya verme gönül
Dünya sana kalır değil
Dünya seven dost katına
Yüz akıyla varır değil

(ERD, s.126/d.1)

Bu dünyanın muhabbetini acı ve zehirli bala benzeten Eşrefoğlu Rûmî, bu zehrin farkında olanın dünya muhabbetine önem vermeyeceğini belirtir.

Bu dünyanın mahabbeti
Şol ağulu bal gibidir
Ağusun bilen o bala
Parmağını banar değil

(ERD, s.126/d.2)

Bu dünyanın katı bir zehri olduğunu ve insanın canına zarar vereceğini belirten Eşrefoğlu Rûmî, bu dünyanın zehrini bilmeyenin dolayısıyla kendini de bu zehirden koruyamayacağını belirtir.

Bu dünyanın zehri katı
Cana erer mazarratı
Zehrini bilmeyen bunun
Kendüyi sakınur değil

(ERD, s.126/d.3)

İnsan tamamen bu dünya için çalışıp çabalamamalı, bu dünyayı bırakıp gideceğini aklından çıkarmamalıdır. İnsan bunun farkında olduğunda doğal olarak bu dünyaya fazla önem vermeyecektir.

Bu dünyayı derip yığma
Âhır koyup gitsen gerek
Koyup gideceğin sanan
Dünyayı devşürür değil

(ERD, s.126/d.4)

Gerçek Tanrı âşıklarının bu dünyanın aldatmasına kanmayacağını belirten Eşrefoğlu Rûmî, gerçek erenlerin dünyaya önem vermeyeceklerini dile getirir.

Âşıkların gönlü kuşu
Düşmez dünya tuzağına
Gerçek eren bu dünyayı
Hiç muhale alur değil

(ERD s.126/d.5)

Hazreti Muhammed'in bu dünyayı bir leş olarak adlandırdığını söyleyen Eşrefoğlu Rûmî, akıllı olan kişinin bu leşe benzeyen dünyanın oyunlarına aldanmayacağını vurgular.

Ol Hak habîbi Mustafa
Bu dünyaya cîfe dedi
Ol kim ussu olan kişi
Cîfeye aldanur değil

(ERD, s.127/d.6)

Kısaca Eşrefoğlu Rûmî bu dünyanın türlü türlü oyunlarla insanları aldatmaya çalıştığını ancak kimse için kalıcı olmadığını, gerçek Tanrı dostlarının bu hilebaz dünyaya aldanıp, onun oyununa gelmeyeceğini belirtir.

7.1.3.4. Gaflet

Gaflet sözcük olarak, dalgınlık, dikkatsizlik, boş bulunma, aymazlık, dalgı, ihtiyatsızlık gibi anlamlara gelir (Türkçe Sözlük, 2005: 722). Tasavvufî olarak ise, nefsin arzularına uymak, zamanı boşa geçirmek, kalbin Hak'tan gâfil olması, O'nun zikrinden mahrum kalması gibi anlamlara gelir (Uludağ, 2001: 141). Gaflet, dönem içerisindeki incelemiş olduğumuz şairlerimizde eleştirilmiş, insanlara kesinlikle gaflete düşülmemesi öğütlenmiştir.

XIII. YÜZYIL

Hacı Bektâş-ı Velî'de Gaflet

Hacı Bektâş-ı Velî, zamanını boş ve faydasız işlerle gaflet içinde geçiren insanlara seslenir. İnsanların bu dünyada yaratılma amaçlarının bunlar olmadığını belirtir. Bu yüzden insan bu dünyada yaratılma amacını düşünmeli, gaflet içerisinde kalmamalıdır.

Niçe gaflet, nice sohbat, niçe dem
Bu iş içün mi geldün miskîn âdam!

(AG, Makâlat, s.305/b. 488)

Yunus Emre'de Gaflet

Dünyanın çeşitli görünüşlerinin olduğunu belirten Yunus Emre, dünyayı gâflet içinde olanları aldatan bir cadıya benzetir.

Bu şârun hayâlleri dürlü dürlü hâlleri
Aldamış gâfilleri câzû 'ayyâra benzer

(MT, YED, ş.69/b.5)

Kişi gaflete düşünce aklı devreden çıkar. Defalarca nasihat edilse, öğüt verilse de doğru yola girmez.

Hep gafletile ‘gafil gafleti n’ider ‘âkil
Bin söylesen key câhil ‘irfân yolına girmez
(MT, YED, ş.115/b.3)

Yunus Emre insanın, yaratıldığı ilk divan olan elest bezmini hatırlamasını ve bu dünyaya niçin gönderildiğini düşünmesini, gözünü açıp gafletten uyanmasını ister.

Kandayıdun kandan geldün divâne
Aç gözüni bu gafletden uyan
(MT, YED, ş.346/b.1)

Ömrün çok çabuk geçtiğini belirten Yunus Emre, insanın buna dikkat etmesi ve ömrünü boş ve faydasız işlerle geçirmemesi gerektiğini öğütler.

Kâfile geçdi sen gafletde bulundun
Sakın ser-mâyeni virme ziyâne
(MT, YED, ş.346/b.2)

Yunus Emre, insanın dünya zevkiyle gaflete düşüp, kendini yemeye ve içmeye verdiğini, kıyamet gününü unuttuğunu belirtir.

Niçe bir besleyesin bu kaddile kâmeti
Düşdün dünye zevkına unutdun kıyâmeti
(MT, YED, ş.380/b.1)

Özetle Yunus Emre, insanın gafletten uyanıp bu dünyaya gönderiliş amacını anlaması ve ona göre yaşaması gerektiğini vurgular.

XIV. YÜZYIL

Âşık Paşa’da Gaflet

Âşık Paşa, insanın gaflete düşmemesi, aksine tefekkür etmesi gerektiğini, insanın değerini de tefekkür etmenin arttıracağını belirtir.

Hâlini bilmek için kul fikreti
Ne kadardur anda kadr u kıymeti
(KY, APG, II/2, s.509/b.3)

İnsan gaflete düşmemeli, yeri, göğü, kısaca her şeyi tefekkür etmelidir. Bu sayede kişi yer ve gökteki varlıkları eksiksiz bilir.

Çünkim evvel sen tefekkür kılasın
Yir ü gök ehlin tamâmet bilesin
(KY, APG, II/2, s.813/b.1)

İnsan kendisinin gaflete düşüp düşmediğini, tefekkür ehli olup olmadığını gözlemeli, her makamı düşünebilmelidir.

Gör tefekkür var mıdur sende müdâm
Fikrüne menzil olur mı her makâm

(KY, APG, II/2, s.833/b.8)

Kısaca Âşık Paşa'ya göre insan gaflet ehli değil, tefekkür ehli olmalı ve bu yolda yaşamını sürdürmelidir.

Seyyid Nesîmî'de Gaflet

Nesîmî, gâfil olan insanın kendisinden bile haberi olmayacağını belirtir ve bu insanın yaratılışın da sırrına eremeyeceğini dile getirir. Nesîmî, zaten her insanın da bu sırra vakıf olmasını istemez, çünkü bu sır olarak kalmalıdır.

Ey özünden bî-haber gâfil garîb
Bilmemişsin sen bu esrâr-ı acîb
Olmasın mahrem bu sırra her râkîb
Hem çünân pinhân gerek sırr-ı habîb

(ND, s.386, d. 10)

Gaflet içinde olan insanı uyaran Nesîmî, onun bu fâni dünyaya meyletmeyip, bu gafletten uyanıp kendine gelmesini ister. Bunu da marifet ilmiyle yapmasını önerir.

Ey özünden bî-haber gâfil uyan
Hakka gel kim Hak değil bâtıl uyan
Olma fânî âleme mâ'il uyan
Ma'rifetten nesne kıl hâsıl uyan

(ND, s.426 d. 254)

Sonuç olarak insan bu dünya hayatında gaflete düşmemeli, yaratılış gayesini düşünerek davranmalıdır.

XV. YÜZYIL

Kaygusuz Abdal'da Gaflet

Kaygusuz Abdal, insanın gafletten uyanmasını öğütler, insana ancak bu sayede Tanrı'dan bir lütuf gelecektir.

Dem bu demdür gâfil olma iy hoca
Tâ sana Hakk'dan açıla der-i câ

(AG, Saraynâme, s.33/b.96)

Kişi her zaman kendi halinden haberdar olmalı, yolda kalanlara da yardım elini uzatmalıdır.

Sen bu dem kendü halünden habîr ol
Yolda kalan miskine dest-gîr ol

(AG, Saraynâme, s.33/b.97)

İnsan, kendisinden haberdar olmalı, gaflete düşmemelidir. Çünkü bu âlem, insanın varlığının en büyük delilidir.

Âdemisen âdeme olma gâfil
Cümle âleme âdem oldı delil

(AG, Saraynâme, s.37/b.140)

Kaygusuz Abdal, bu dünyada gaflet içinde olanların sonu gelmeyen sıkıntılar çektiklerini belirtir.

Bu sarâyda şöyle kaldun bî-haber
Hâsılun yokdur çekersin derd-i ser

(AG, Saraynâme, s.69/b.401)

Kişi gaflete kapıldığında ömrü de boş yere geçer. Bu nedenle kişi gaflete düşmemeli, kendini bilmelidir.

Sen uyursun harc olur ömrin geçer
Sana sendedür yine her ne ki var

(AG, Saraynâme, s.69/b.402)

Kendini bilmeyen insan gaflete düşendir. Bu nedenle de bu dünyada hor ve hakir olacaktır.

Bilmedün çünki özini ey gafil
Şöyle kaldun bî-haber hor u zelîl

(AG, Saraynâme, s.69/b.404)

Gaflet içinde olan insanlar, insan görüntüsüyle cihana gelirler ve bu cihandan sessiz sedasız giderler.

Sen bu insân kisvetünde ey gâfil
Cihâna geldün gidersin bî-hâsıl

(AG, Saraynâme, s.70/b.410)

Kişi ne olursa olsun, onu yaratan Tanrı'ya karşı gâfil olmamalı, gaflet içine düşmemelidir.

Seni bunda getüren Sultâna sen
Gafil olmagıl gafil ol câna sen
(AG, Saraynâme, s.70/b.413)

Kişi gaflete düştüğünde kendinden haberi olmaz; âdeta uykudadır, zamanın geçtiğini de fark etmez.

Sen bu sarâyda özinden bî-haber
Uykudasın çarh döner devrân geçer
(AG, Saraynâme, s.70/b.418)

İnsan olan bu dünyada gaflete düşmemeli, doğru yoldan çıkıp da sapkınlıklara girmemelidir.

Bu sarâyda şöyle gafil gezmeye
İnsân oldur ki yolundan azmaya
(AG, Saraynâme, s.71/b.420)

İnsan bu dünyanın süsüne aldanıp da gaflete düşmemelidir. Aksi halde insan zarar içinde olacaktır.

Kendi halinden bî-haber olmaya
Bu sarây nakşına bakıp kalmaya
(AG, Saraynâme, s.71/b.422)

Gâfil olan insanın ömrü boş yere geçer, kendini, bu dünyaya niye geldiğini bilmez.

Şöyle gafil geçti devranun hayf
Aslı nedür bilmedün canun hayf
(AG, Saraynâme, s.72/b.438)

Kişi aklını başına alıp kendini bilmeli, gaflet uykusundan uyanmalıdır.

Cem'ide aklın bile kendüzüni
Gaflet uykusundan aça gözüni
(AG, Saraynâme, s.77/b.473)

Dünyanın süslü görünüşleri insanı aldatmamalı, gaflete daldırıp da Tanrı'ya ulaşma yolundan alıkoymamalıdır.

Bu suret nakşı seni aldamasın
Gaflet uykusı yolundan komasın
(AG, Saraynâme, s.85/b.566)

Kişi gaflete düşmemeli, gözünü açmalı ve aşk yolundan kişi ne olursa olsun ayrılmamalıdır.

Uyuma gafletden uyan gözün aç
Varlıgun aşk yolundan komasın

(AG, Saraynâme, s.85/b.567)

İnsan gâfil olmamalı, ömrünü boş yere geçirmemelidir.

Koma ki hiç yire geçdi devrânun
Gafil olma gözün aç uyar canun

(AG, Saraynâme, s.85/b.573)

İnsan olan bu nasihatları dikkate alır; gözünü açar ve gaflete düşmekten uzak durur.

Âdem isen anla bu haberimi
Gözüni aç gafil olma işüne

(AG, Saraynâme, s.91/b.645)

Gâfil olanlar bu dünyada her şeyden habersiz olurlar, ömürlerini boş yere geçirirler.

Bu sarâyda şöyle kaldun bî-haber
Sen gafilsin hiç yire ömrün giçer

(AG, Saraynâme, s.92/b.656)

Gâfil olan kişi bu dünyada her şeyden habersiz olarak gezer, ömrünü gaflet içinde geçirir.

Bu sarayda şöyle gezer bî-haber
Kendü uyur gafîlün ömri geçer

(AG, Saraynâme, s.144/b.1102)

Gaflete düşmüş kişi bu dünyada kendini bilmez, sağını, solunu, aşağısını, yukarısını bilmeden ömrünü geçirir.

Anlamaz ki bu sarâyda hâl nedür
Fevk u taht u yemîn ü şimâl nedür

(AG, Saraynâme, s.144/b.1103)

Kişi gâfil olmamalı bu dünyanın sahibini bilmeli, gözünü açıp gafleti terk etmeli, Tanrı'ya yakın olup, O'nun dostluğunu kazanmalıdır.

Bu acayib mu'teber dergâh kimün
Hoca kimdür bu dükkân meta kimün

(AG, Saraynâme, s.144/b.1104)

İnsan gözünü açmalı Tanrı'dan yana gâfil olmamalı, gafleti bırakıp Tanrı'yı lâyıkıyla bilerek ona yakın olmalıdır.

Gözün aç Hakk'dan gafil olma gafil
Gayri terk it Hakk-şinas ol Hakk'ı bil
(AG, Saraynâme, s.173/b.1321)

Kaygusuz bazı insanların gâfil olarak hayvan misali gezdiğini, gaflet yüzünden de hak yoldan çıkıp şeytana meylettiklerini belirtir.

Nice hayvân gibi gâfil gezersin
Meğer Şeytan gibi Hakk'dan bezersin
(AG, Dilgüşâ, s.30/b.36)

Kaygusuz Abdal, insanın gözünü açmasını, gâfil olmamasını ve Hakk'a ulaşan yola girmesini öğütler.

Gafil olma gözün aç bir durı gel
Anaru gitme Hakkdan bir beri gel
(AG, Dilgüşâ, s.37/b.96)

Kaygusuz Abdal, gerçekten Hakka tâlip olanın gafletten uzak durması gerektiğini belirtir.

Eger tâlib-i Hakk isen iy kardaş
Bu gafletden dur ahî bir götür baş
(AG, Dilgüşâ, s.81/b.310)

Özetle Kaygusuz Abdal, insanın ne olursa olsun, onu yaratan Tanrı'ya karşı gâfil olmaması, bu dünyaya gönderiliş amacını düşünmesi ve ona göre yaşaması gerektiğini belirtir.

Eşrefoğlu Rûmî'de Gaflet

Eşrefoğlu Rûmî de divanında gaflet konusuna değinmiştir. O, gaflete düşmüş insanlara gaflet uykusundan uyanmalarını öğütler.

Eya gâfil bu gafletten uyane
Bu gaflet uykusuna sen de kane
(ERD, ş.10, s.74/b.1)

Eşrefoğlu Rûmî, dünya sevgisiyle gaflete düşenlere seslenir. Bu dünyaya gelip de ölümü tatmayan olmamıştır. Bu yüzden insan gözünü açmalı, ölümün olduğunu unutmamalıdır.

Eyâ gafil aç gözünü bir bak dünya haline
Hiç kimse geldi mi bunda düşmedi ecel eline
(ERD, ş.25, s.93/b.1)

Gafletten uyanıp, kendini bilen ve kötü işlerle uğraşmayı ve kötülük yapmayı bırakan insan, her türlü tasadan da uzak olur.

Gafletten ayıldın ise kendözüne geldin ise
Fesad işten döndün ise tertip düzenden fâriğ ol
(ERD, ş.128, s.56/b.4)

Kısaca Eşrefoğlu Rûmî, insanlara gaflete düşmemelerini, dünya sevgisinden uzak durarak bu dünyaya geliş amaçlarını düşünmelerini öğütler.

7.1.3.5. Sözün Önemi

Dil, geçmişten günümüze insanlar arasında iletişimi sağlayan en önemli unsurların başında gelir. Özellikle insanlar, dilleri sayesinde istek, dilek ya da arzularını dile getirirler. Ancak dil, dikkatli kullanılmadığında en tehlikeli silahlardan daha etkilidir. İnsanın başına türlü türlü sıkıntılar açabilmekte, canların kaybına, hatta dünya savaşlarına neden olabilmektedir. İşte bu nedenle insan, dili kullanırken çok dikkatli olmalı, söyleyeceği sözü öncelikle düşünmeli, kafasında tasarlamalı ve daha sonra söylemelidir.

XIII. ve XV. yüzyıllar arası halk şiirimize baktığımızda da dönemin şairleri bu duruma dikkati çekmiş, şiirlerinde sözün ve söz söylemenin önemi üzerinde durmuştur.

XIII. YÜZYIL

Hacı Bektâş-ı Velî'de Sözün Önemi

Hacı Bektâş-ı Velî, manâlı olmayan, insanlara faydası olmayan sözlerin saçma sapan sözler olduğunu belirtir.

Velî şol sözde kim ma'nî bulınmaz
Hemân bir herzedür aslı bilinmez
(AG, Makâlat, s.292/b. 120)

Hacı Bektâş-ı Velî, sözün manâlı bir kişiden gelmesi halinde insanlara ferahlık vereceğini belirtir.

Şu söz kim ma'nîli gelür kişiden
Ferah bulur be-küllî hep işiden

(AG, Makâlat, s.292/b. 121)

Söylenilen söz öyle bir söz olmalıdır ki o sözü iştenleri rahatlatmalıdır.

İşidenler diyeler âferin bâd
Şekerler yidün ü hoş eyledün yâd

(AG, Makâlat, s.292/b. 124)

Hacı Bektâş-ı Velî, insanın bilmediği konu hakkında konuşmasının ayıp olduğunu belirtir.

Bilür 'avratlar ipligin eğirmek
Zî 'ayb sen bilmedüğün söze girmek

(AG, Makâlat, s.292/b. 138)

İnsan sözünü söylerken niyetini saf ve sözünü güzel eylemelidir.

Ki şîrîn eyle şekerden sözüni
Arı niyetle tut Hakk'a yüzüni

(AG, Makâlat, s.317/b. 767)

İnsan sözüyle adetâ bülbülleri mat etmeli, bu söz, onu işitenleri de sermest etmelidir.

Sözüle eylegil bülbülleri mât
İşidenler disün heyhâta heyhât

(AG, Makâlat, s.317/b. 768)

Güzel söz, insan için de güzel olur, böyle bir söz kulağı da gözü de rahatlatır.

Ne tatlu söz olur bu şekkerîn söz
İşitmedi kulak hîç görmedi göz

(AG, Makâlat, Güzel, s.317/b. 769)

İnsan sözün doğrusunu bilmeli ve sözün doğrusunu söylemelidir.

Sahîhin gözlegil sözün sen iy yâr
Hülâsa sözden olgıl sen haber-dâr

(AG, Makâlat, Güzel, s.318/b. 835)

Özetle Hacı Bektâş-ı Velî, sözün insana faydalı olması, işitenlere de ferahlık vermesi gerektiğini belirtir.

Yunus Emre'de Sözün Önemi

XIII. yüzyılın en büyük şairi Yunus Emre, divanında yer yer sözün ve söz söylemenin önemi üzerinde durmuştur. Yunus, her sözün herkese söylenilmeyeceğini, nasihatın kıymetini bilmeyecek insanlara bir fayda sağlamayacağını belirtir.

Ol kişi kim sagır durur söyleme hak sözin ana
Ger dirisen zâyi' olur nasîb yokdur sözden ana
(MT, YED, ş.11/b.6)

Öyle sözler vardır ki, kimi zaman insanı mutlu kılar kimi zaman da insanı üzer. Ancak unutulmaması gereken bir gerçek vardır ki şan, şeref, alçaklık insana hep bu konuşmasından gelir.

Söz var kılur gönüli şad söz var kılur bilişi yad
Eger horluk eger 'izzet her kişiye sözden gelür
(MT, YED, ş.42/b.2)

Yunus Emre, insanın kesinlikle gıybette bulunmaması ve dostunu kötülememesini, aksi takdirde o insanın yerinin yarın karanlıklar içindeki cehennem olacağını belirtir.

İy dostını düşmân dutan gaybet yalan söz söyleme
Bunda gammâzlık eyleyen anda yiri tar olısar
(MT, YED, ş.63/b.2)

Sözünü bilen, ne söylediğine hâkim olan birisinin söyleyeceği söz, onun yüzünü ağartır, ona şan ve şeref kazandırır.

Keleci bilen kişinün yüzini ag ide bir söz
Sözi bişürüp diyenün işini sag ide bir söz
(MT, YED, ş.102/b.1)

İnsanın söylediği sözün önemi büyüktür. Kimi zaman söz, bir savaşı başlatırken kimi zaman da bir insanın ölümüne yol açabilmektedir. Yunus, insanlardan öyle sözler söylemelerini ister ki o söylenen söz, mevcut anlaşmazlıkları, savaşları bitirmeli, âdeta zehirli olan aşı bala çevirmelidir.

Söz ola kese savaşı söz ola bitüre başı
Söz ola agulu aşı balıla yag ide bir söz
(MT, YED, ş.102/b.2)

İnsan konuşurken ağzından çıkanlara dikkat etmeli, insanlara ve kendisine zarar getirecek sözlerden uzak durmalı, âdeta bin düşünüp bir konuşmalıdır.

Kelecilerün bişürgil yaramazunı şeşürgil
Sözün usıla düşürgil dimegil çag ide bir söz
(MT, YED, ş.102/b.3)

Yunus, insanlara doğru yol gösteren nasihatlarının dinlenilmesi gerektiğini, aksi takdirde diline hâkim olamamanın bir altını bile kara toprak haline getirebileceğini belirtir.

Gel ahî iy şehriyâri sözümüzi dinle bâri
Hezâr gevher ü dinârı kara toprag ide bir söz
(MT, YED, ş.102/b.4)

İnsan söz söylemenin zamanını bilmeli, kötü sözlerden uzak durmalıdır. Öyle bir söz söylemelidir ki o söz, inananlar için cehennem olan dünyayı cennete çevirsin.

Kişi bile söz demini dimeye sözün kemini
Bu cihân cehennemini sekiz uçmag ide bir söz
(MT, YED, ş.102/b.5)

İnsan Tanrı'ya olan saygısı ve O'ndan olan korkusundan ötürü, benlik ve bencilliği bırakmalı, sağlam ve dosdoğru bir şekilde konuşmalıdır.

Geç benlik da'vâsından söyle sözün hâsından
Ol Allah korkusından benzi anun sarı gerek
(MT, YED, ş.144, b.2)

Akıllı insan için az söz yeterlidir. Çünkü çok söz, çok konuşmak gerçek erin işi değildir. Sağlam ve düzgün insan için az söz yeterlidir.

Çok söz hayvân yükidür az söz erün görkidür
Bilene bir söz yiter cânda gevher varısa
(MT, YED, ş.300/b.9)

Kısaca Yunus Emre, insanın az ve öz konuşması, konuşurken de söylediklerini düşünerek söylemesi gerektiğini belirtir. Çünkü sözünü bilen insanın söyleyeceği söz, ona şan ve şeref kazandırır.

XIV. YÜZYIL

Said Emre'de Sözün Önemi

Said Emre, insanın içine işleyecek, âdeta insana can verecek şekilde konuşmayı ister. O, bu sayede herkesin nasiplenmesini diler.

Nice söyleyem anı candan içerü canı
Canlara can olanı şol can bahası sözi
(G., YET, s.284, ş.6/b.2)

Said Emre, kıymetli sözü ancak sözün değerini bilenlerin söyleyebileceğini belirtir.

Can duya can sözüni dost göre dost yüzüni
Can ile izleyeler canlara giden izi
(G., YET, s.284, ş.6/b.3)

Said Emre, her sözün sır olamayacağını, sırrın ancak sırdaşa verilebileceğini belirtir.

Söz dersem söz mü ola değme söz raz mı ola
Hem-râz ile söyleyem şol râzı gizlü sözi
(G., YET, s.284, ş.6/b.4)

Âşıkların gönüllerinden dillerine gelen kıymetli sözler, insanları da hayran eder.

Âşıklarun razundan tatlulık denizünden
Bir söz taşra sıçrarsa hayran eyleye bizi
(G., YET, s.284, ş.6/b.5)

Said Emre kendi kendisine seslenir, nasıl ki dağdaki hayvan şekerin kıymetini bilmiyorsa, faydalı sözlerin kıymetini de cahil bilemez.

Said sen sözini câhile dime
Ne bilür şekeri dağdaki hayvân
(BTK, C.2, s.23, ş.6/8.b)

Kısaca Said Emre, sözün insanın yüreğini ferahlatması gerektiğini belirtir. Kıymetli söz de sadece onun değerini bilenlere söylenilir.

Âşık Paşa'da Sözün Önemi

Âşık Paşa, söz için Tanrı nuru, güneş, görklü ağaç, canın oğlu gibi benzetmeleri kullanmıştır. O, ten kulağı ve gözünün, sözün manâsını anlayamayacağını, bunu ancak can kulağı ve can gözünün anlayabileceğini belirtir.

Cân kulagı işidür ma'ni sözin
Cân gözi görebilür ma'ni yüzin

(KY, APG, I/1, s.341/b. 4)

Âşık Paşa, sözün menzilini üç makam olarak belirler. Bu sözün her bir makamını da ayrı ayrı tespit etmiştir. Söz her bir konakta farklı manâlara bürünür. Bunlardan birinci makam gönüldür. Gizli hazine olan gönülde bütün sözlerin aslı yazılmıştır.

Üç makamdadur bu sözün menzili
Her birinün bir şekildür mahfili

Evvelî gönül-durur kim gizlidür
Cümle sözün aslı anda yazludur

(KY, APG, I/1, s.341/b. 8, 10)

Âşık Paşa'ya göre söz zaten ağızdan çıkmadan önce gönülde vardı.

Söylemedin söz gönülde var-durur
Gönül içre yazılu defter-durur

(KY, APG, I/1, s.341/b. 11)

Sözün ikinci durağı dildir. Bu durağa insan dikkat etmelidir.

Hem ikinci menzili bu dil-durur
Dil dahı bir gör niçe menzil-durur

(KY, APG, I/1, s.343/b. 3)

Söz gönülden kopunca buraya gelir ve halk öğüt olarak ne varsa hepsini buradan alır. Bir sözün açığa çıkmasına sebep olan da dildir. Zaten dört tane hak kitabı dil okumuştur.

Söz gönülden çün kopar dile gelür
Halk ögüdi cümle bu dilden alur

Dil-durur ma'lûm kılan uşbu sözi
Dil okıdı dörd kitâbı düpdüzi

(KY, APG, I/1, s.343/b. 4, 5)

Sözün üçüncü durağı işitenin gönlüdür. Söz dilden çıkınca doğrudan oraya konar. Böylece söz gönülden doğar ve başka bir gönülde sonlanır. Böylece gönüller arası nice hikmetlere aracı olur.

Pes üçinçi menzil oldur kim iner
İşidenün gönli içinde konar

Nurı-ı-ıla gönüli aydın dutar
Ol sebebden bunça hikmetler biter

(KY, APG, I/1, s.343/b. 8, 10)

İnsan bu söz sayesinde kutlu, kıymetli bilinir. Özellikle konuşurken zarif, ince ve nükteli söyleyenler için bu durum geçerlidir.

Âdemî bu söz-ile oldı şerîf
Söz içinde hâsa kim olsa zarîf

(KY, APG, I/1, s.399/b. 8)

Âşık Paşa, sözün aklın içinde dile gelip söyleninceye kadar dokuz duraktan geçtiğini belirtir. Bunlardan biri akıl, biri can, biri gönül, biri nefis, biri sırt, biri kol, biri el, biri parmak, biri de zaman zaman yazan kalemdir. Söz bu dokuz evden geçmedikçe hayât bulamaz ve insan onu göremez.

Söz gelince ‘akl içinden bu dile
Ol gerek kim kona tokuz menzile

Biri ‘akıldur biri cândur biri dil
Dil didügüm bu gönüldür bellü bil

Biri nefsdür biri yargın biri kol
Geldi yargından kola ogradı yol

Biri eldür biri barmak biri hem
Bu kalemdür kim yazar her dembedem

Bu tokuz evden geçince her işi
Sûret olmaz göremez anı kişi

(KY, APG, II/2, s.529/b. 3, 6, 7, 8, 9)

Âşık Paşa, güzel sözü bir ağaca, manâyı da onun meyvesine benzetir.

Görklü söz görklü agaçdur ya’ni gör
Ol agacun yimişüdür ma’ni gör

(KY, APG, II/1, s.257/b. 6)

Özetle Âşık Paşa, insanın söyleyeceği güzel söz sayesinde kutlu, kıymetli olacağını, halk arasında da şan ve şerefinin artacağını belirtir.

Seyyid Nesîmî'de Sözün Önemi

Sözünü düşünerek ve iyi niyetle söyleyenlerin sözlerinin her sıkıntıyı çözeceğini belirten Nesîmî, bu sözlerin ağızdan dökülen şeker misali olacağını ve her zaman da kıymetli olacağını belirtir.

Sözünü cândan sevenler ey hümâm
Hall olur gönüldeki müşkil tamâm
Dökülür şekker dehânımdan müdâm
Ekşimez hiç tatlı lafzım ve's-selâm

(ND, s.422, d. 234)

7.1.3.6. İlmin Önemi - Cehâletin Eleştirisi

İlim, kişinin kendisini geliştirmesi için en önemli unsurlardan biridir. Fakat insan, ne kadar ilim tahsil ederse etsin kendini âlim saymamalı, ilim tahsiline ölene kadar devam etmelidir. Tasavvufî anlamda ilim tahsilinin amacı, kişinin kendini tanıması, bu dünyaya geliş nedeni öğrenmesidir. Ünlü halk şairimiz Yunus Emre de ilmin, kişinin kendisini bilmek demek olduğunu, kendisini bilmeyen insanın hayvandan beter olduğunu dile getirir.

"İlm okumak bilmektir hem kendüyü bilmektir
Çünkü kendün bilmezsen bir hayvandan betersin" (Köprülü, 2003b: 297)

XIII. YÜZYIL

Hacı Bektâş-ı Velî'de İlmin Önemi – Cehâletin Eleştirisi

Hacı Bektâş-ı Velî, insanın cahilin yanından uzaklaşmasını önerir. Kişi bu sayede de meyveli bir ağaç gibi olacaktır.

Sinerek câhilün katında söyle
Becid sen sâmir ol disin kim öyle

(AG, Makâlat, s.292/b. 133)

Cehâletin hep eşeklikle eşdeğer görüldüğünü belirten Hacı Bektâş-ı Velî, cahillerin her sözünün yalan olduğunu ve yanıldıklarını belirtir.

Cehâlet çün hımârıla anıldı
Ne söyledîse câhiller yanıldı

(AG, Makâlat, s.292/b. 135)

Kur'an'ın ikinci emrinin ne olduğunu soranlara Hacı Bektâş, bunun cevabının ilim öğrenmek olduğunu belirtir.

Şerî'at emrinün ikinci, hâlî
Nedür dir gör cevâb al sor su'âli
(AG, Makâlat, s.306/b. 511)

Hacı Bektâş-ı Velî, Tanrı'nın ilim öğrenmenin farz olduğunu kutsal kitabımız Kur'ân-ı Kerim'de buyurduğunu belirtir.

Ki 'ilm öğrenmeyi Hakk farz idüpdür
Kelâmında öğüp hôş 'arz idüptür
(AG, Makâlat, s.306/b. 513)

Kısaca Hacı Bektâş-ı Veli, ilim öğrenmenin her mümine farz olduğunu, insanın ne kadar ilim öğrenirse öğrensin kendisini âlim saymaması ve cehaletten uzak durması gerektiğini belirtir.

Yunus Emre'de İlmin Önemi – Cehâletin Eleştirisi

Yunus cahillerden olmamayı, âlimlere yakın olmayı diler. Cahilin mümin olmasında bir fayda yoktur. Dikkat edilirse Yunus burada dikkat çekici bir ifade kullanmıştır. Ona göre, cahil bir insanın Müslüman olmasında bir fayda yoktur. Çünkü cahil, bu cahilliğiyle Müslümanlığı da anlayamayacak ve cehalette kalacaktır.

Yûnus olma câhillerden ırak olma ehillerden
Câhil ne var mü'minise câhillikden kalur degül
(MT, YED, ş.157/b.8)

Yunus, kişinin okumasından maksadın Tanrı'yı bilmek olduğunu, okuduğu halde Tanrı'yı bilmeyenin boş yere emek sarfettiğini belirtir.

Okumakdan ma'nî ne kişi Hakk'ı bilmekdür
Çün okudun bilmezsin hâ bir kurı emekdür
(MT, YED, ş.91/b.2)

Cahil olan kişi manâyı anlamaz, öleceğini hiç düşünmeyip, ömrünü beyhude yere geçirir.

Câhildür ma'nîden almaz oturur karârı gelmez
Öleceğini hiç sanmaz yüz bin yıllık teşvîş ider
(MT, YED, ş.80/b.5)

Kişi ilim ehillerden uzak olmamalı, cahillerden kaçmalıdır. Çünkü Tanrı da cahilleri sevmez, cahil olanlar Tanrı'nın didarını göremezler.

Eksük olma ehillerden kaça görün câhillerden
Tanrı bizâr bahillerden bahil dîdâr görür degül
(MT, YED, ş.157/b.2)

Elest bezminde kullar Tanrı'ya söz vermişlerdir, cahiller ise o zamandan beri inkârlarına devam ederler.

Kâlu belî dinildi münkir-muhib bilindi
O demden duta geldi câhillerden inkârını
(MT, YED, ş.397/b.8)

Yunus Tanrı aşkının dermanını arar, âlimler de bu derdin dermanının yine Tanrı olduğunu belirtirler.

'Âlimlere sordum nedür dermân günâhlu derdüme
Anlar dahı eyitdiler dermân ana yine Çalap
(MT, YED, ş.16/b.2)

Âlimler ve müderrisler Tanrı'yı medresede bulmuşlar, Yunus ise Tanrı'yı harabatta bulmuştur.

'Âlimler müderrisler medresede buldılar
Ben harâbât içinde buldumısa ne oldı
(MT, YED, ş.393/b.3)

En büyük âlimler bile bu Tanrı aşkının hikmetini anlayamaz. Çünkü bu aşkı yaratan ezeli ve ebedi olan Tanrıdır.

Degme 'âlimler okımaz bu 'âşıklar kitâbını
Zirâ ki ol yazmış anı ezel-ebed oldur bâkî
(MT, YED, ş.410/b.2)

Özetle Yunus Emre insanın ilme büyük önem vermesi gerektiğini, insanın ilim öğrenmekten maksadının da Tanrı'yı lâyıkıyla bilmek olduğunu dile getirir.

XIV. YÜZYIL

Said Emre'de İlmin Önemi – Cehâletin Eleştirisi

Nasıl ki dağdaki bir hayvan şekerin tadından anlamazsa, cahiller de nasihattan, güzel sözlerden anlamaz. Bu yüzden onlara nasihat vermenin bir anlamı yoktur.

Said sen sözini câhile dime
Ne bilür şekeri dağdaki hayvân

(BTK, C. II, s.23, Ş.6/8.b)

Âşık Paşa'da İlmin Önemi – Cehâletin Eleştirisi

Âşık Paşa, elh-i daniş dediği ilim sahiplerine çok büyük önem verir. Ona göre âlimler, Tanrı'nın verdiği üç baht sahibinden biridirler. Bu âlimler, inceden inceye düşünerek, dine göre hüküm veren kişilerdir. Bu âlimler, iyiyi kötüyü insanlara bildirerek din içindeki yerlerini anlatırlar.

Biri 'ilm ehli-durur kim şer'-ile
Dîn içinde hükmi der kıldan kıla

Mismili murdârı bunlardur bilen
Dîn içinde gösterüp ma'lûm kılan

(KY, APG, I/1, s.359/b. 8, 9)

Âşık Paşa, gerçek âlimlerin insanların doğrudan gönüllerine tesir ettiklerini, gönüllerini fethettiklerini, çünkü onlara bu özelliğin Tanrı tarafından verildiğini belirtir.

Evliyânun hükmi gönülde yörir
Anun-ıçun kamular yüzin sürür

Bunlara virdi Çalap gönül ilin
Bunlara bildürdi hem kudret dilin

(KY, APG, I/1, s.361/b. 10, 11)

Âşık Paşa'ya göre bir âlimde üç özellik bulunmalıdır. Bu üç özellik şöyledir:

1.Âlimliğin ilk şartı eksiksiz bir ilim sahibi olunması ve ilim içinde her makamın yerinin bilinmesi ve bir soruya bin bir cevapla karşılık verip, sorunları çözmesidir.

2.Âlimliğin ikinci özelliği, ilmiyle hareket edip, ne söylerse ilk önce kendisinin yapmasıdır.

3.Âlimliğin üçüncü ve son özelliği de dünyaya bağlanmaması, hırsı bırakıp Tanrı'nın verdiğine şükretmesidir.

Ol hünerden ger biri eksük ola
Hükmini iltümeye 'âciz kala

Evvel oldur kim ola 'ilmi tamâm
'İlm içinde ma'lum ola her makâm

Bir suvâle bin cevâb hâzır ola
Müşkili hall itmege kâdir ola

Hem ikinci didügin işleye ol
Didügin dutmak olur key doğru yol

(KY, APG, I/1, s.365/b. 8, 9, 10, 11)

Hem üçinçi kâni' ola dünyaya
Ne ki Hak virdi-y-ise şükr eyleye

(KY, APG, I/1, s.367/b. 2)

Âşık Paşa, cennetteki dört ırmaktan hareketle âlimlerle ilgili görüşlerini aktarmaya devam eder. Cennetten aktığına inanılan süt ırmağı ilim, bal ırmağı ise yumuşaklıktır. Tanrı bunları bilginlere vermiş, bunlarla insanlara yol göstermelerini istemiştir.

Ol süt ırmagın eyitdüm 'ilm-idi
Ol biri kim bal-durur ol hilm-idi

Bunları 'ilm ehline virdi Celîl
Kim anunla olalar halka delîl

(KY, APG, I/1, s.485/b. 6, 7)

Âşık Paşa, âlime ilmin yanı sıra, yumuşak huyluluk, tevâzu ve kanaatin de yakıştığını belirtir. Eğer kişide ilim olmadan sadece yumuşak huyluluk olursa, din de o kimsenin elinde yıpranacaktır.

Zira kim bu 'ilm çün bî-hilm ola
Ol 'ilimden çok kişiye zulm ola

Yâ ‘ilimsüz hilm olursa yalnuzun
Ol kişide tîz harâb ola bu dîn

(KY, APG, I/1, s.485/b. 10, 11)

Âşık Paşa, insanlar arasında zenginleri sayarken ilim sahibi olanları da sayar. İlim sahibi insanların söylediklerini herkes dinler ve yerine getirir. Hatta o âlimlerin sözlerini hükümdarlar bile dinlerler, çünkü bu âlimler İslâmiyette mutlak söz sahibidirler.

Şoldur ol kim ‘ilm içinde fenni var
Her ne kim ol buyurursa halk dutar

Pâdişâhlar mahkûm anun hükmine
Zîre ol mutlak hakemdür bu dine

(KY, APG, II/1, s.55/b. 6, 7)

Âlimlerin göğsü Tanrı’nın hazinesinin bulunduğu yerdir, bu nedenle bu âlimlerin kimseden korkusu ve çekinmesi yoktur. Onlar varken, kimseye söz düşmez, çünkü âlimler dinde doğru ile yanlışı ayıranlardır.

Tanrı’nun genc-hânesidür sînesi
Zehresi yok kimse ana dinesi

Kanda kim ol oturuban söz açа
Dîn içinde hakkı bâtıldan seçe

(KY, APG, II/1, s.55/b. 8, 9)

Âşık Paşa, âlimlere her zaman saygı ve hürmet gösterilmesi gerektiğini, çünkü onlara bu değerin Tanrı tarafından verildiğini, böyle insanların Hz.Muhammed tarafından da övüldüğünü belirtir.

Dâyima ‘izzet gerekdür bes ana
‘İzzete lâyıkdur anı görsene

‘İzzet ana Tanrı’dandur iy safâ
Anun-ıçun ögdi anı Mustafa

(KY, APG, II/1, s.57/b. 6, 7)

Âşık Paşa, âlimlerin şerefini götüren ve kıymetini düşüren huy olarak açgözlülüğü gösterir. Açgözlülük yüzünden âlimlerin bütün işleri yanlış olur.

‘İzzetin ‘âlimlerün oldur bozan
‘Âlim-iken adını eyler ozan

Bu ‘âlimlerde tama’ bî-zabt olur
Anun-ıla cümle işi habt olur

(KY, APG, II/2, s.687/b. 4, 5)

Tanrı da âlimleri bu açgözlülük huyundan dolayı sevmez, çünkü âlim artık sıradan, halktan bir insan gibi olmuştur.

Tanrı sevmez ‘âlimi bu hulk-ıla
Çün münâsib oldı cümle halk-ıla

(KY, APG, II/2, s.687/b. 6)

Âşık Paşa, ilim ehlinin kendine yakışanı yapması, aç gözlü olmamanın yanı sıra, dinine bağlı olması ve Tanrı’dan korkması gerektiğini belirtir. Böyle olan âlimler, Allah’ın sevgili kullarından olur, her şeyi de Tanrı rızasını kazanmak için ister.

‘İlm ehlinde gerekdür pes vera
Kim olalar bî-tevakku’ bî-tama’

Eyle olan ‘âlim ehlu’llâh olur
Maksudı vü ma’bûdı Allâh olur

(KY, APG, II/2, s.687/b. 7, 8)

Âşık Paşa, asıl mutlu ve saadetli olan insanların âlimlerin sözlerine uyan insanlar olduğunu belirtir. Ona göre, gerçek bahtlı insan âlimlerin sözünü tutandır, bunların yüzünü görmek de insan için kıymetli bir hediyedir.

Uşbu hâsıl ol ‘âlimlerden biter
Bahtlu ol kim anun sözin dutar

Kişi oldur kim dutarsa sözini
Müzd-durur görmek bularun yüzini

(KY, APG, II/2, s.787/b. 8, 9)

Özetle Âşık Paşa, insanlar arasında ilim sahiplerinin halk içinde yerlerinin çok önemli olduğunu, onların doğrudan halkın gönüllerine tesir ettiklerini belirtir. İnsanlar âlimlerin sözlerine uydukları müddetçe mutluluk sahibi olacaklar, feraha

çıkacaklardır. Bu nedenle de halk her zaman âlimlere saygı göstermeli, onları incitmemelidir.

Seyyid Nesîmî'de İlmin Önemi – Cehâletin Eleştirisi

Doğru ve güzel sözün bir inci tanesi gibi değerli olacağını belirten Nesîmî, cahil olan kimsenin bu sözün değerini anlayamayacağını, çünkü incinin kıymetini de ancak âlim olan kimsenin anlayacağını belirtir.

Hak sözün gör kim neçe dür-dânedir
Hak sözünü bilmeyenler tanadır
Câhil nadan ne bilsin dâneyi
Dâneyi dâna bilir kim dânedir

(ND, s.394 d. 57)

XV. YÜZYIL

Kaygusuz Abdal'da İlmin Önemi – Cehâletin Eleştirisi

Kaygusuz Abdal, cahillikten ötürü benlikten kurtulamadığını belirtir, kendisini bu durumdan kurtarması için Tanrı'ya dua eder.

Beni sen kurtarıgör benligimden
Benüm ben didügüm nâdânlıgımdan

(AG, Saraynâme, s.24/b.8)

İnsan, bu dünyada ilim için gayretli olmalı, cümle işini bu dünyada bitirmelidir.

Sen bu ilmi bu sarayda kıl hâsıl
Aslını sen cümle işin bunda bil

(AG, Saraynâme, s.33/b.98)

Tanrı, varlığının en büyük delili olarak insanı yaratmış, insanı da ilimle olgunlaştırmıştır.

Âdem'i cümleye delîl eyledi
İlmile Âdem kâmil eyledi

(AG, Saraynâme, s.42/b.183)

Tanrı, insanı ilim ile uyarmış ve tevhidi onun gönlüne yerleştirmiştir.

Âdemi Allah uyardı ilmile
Tevhidi gönlünde kodı hilmile

(AG, Saraynâme, s.60/b.334)

İnsan ilim ve hikmet ile kendini tanımalı, kendini bilmelidir.

İlm ü hikmet ile aça gözüni
İnsân oldur bile kendüzini

(AG, Saraynâme, s.78/b.480)

İnsan bütün yaratılmışların en üstünüdür, özellikle de ilim ve hikmetleriyle diğer yaratılmışlara kılavuz olmuştur.

Cümle halka âdem oldı kılaguz
İlm ü hikmet âdeme görsetdi yüz

(AG, Saraynâme, s.82/b.534)

İnsan yumuşak huylulukla dünyadaki durumlara sabretmeli, ilmiyle de Tanrı'yı bilmelidir.

Âdeme bildürdi Allah ilmile
Bildi âdem sabr idüben hilmile

(AG, Saraynâme, s.133/b.1007)

İnsan, gittiği yolu ve durumunu ilim sayesinde bilmiştir.

Menzilile aldı âdem yolını
İlmile hem bildi kendü halini

(AG, Saraynâme, s.160/b.1217)

Bu dünyadaki bütün halk, yaratılış gayesini ilim sayesinde öğrenmiştir.

Hem bu sarâyda kamu halkun tamâm
İlmile aslını bildi bu âdem

(AG, Saraynâme, s.160/b.1218)

İnsan bu dünyada kendi durumunu sürekli gözden geçirmeli, ilimle kendini olgunlaştırmalıdır.

Bu sarâyda kendü yolun gözleye
İlmiyle kendü kemâlin gözleye

(AG, Saraynâme, s.191/b.1470)

Özet olarak Kaygusuz Abdal, insanın bu dünya hayatında ilme gereken önemi vermesi, ilim için gayretli olması gerektiğini belirtir. İnsan bu sayede ilmiyle Tanrı'yı bilecektir.

7.1.3.7. Cimrilik ve Cömertlik

Kişinin zengin ya da imkan sahibi olduğu halde elindeki parayı harcamayıp saklaması cimrilik olarak adlandırılırken, parasını ve malını esirgemeden verme işi

ise cömertlik olarak adlandırılır. İncelediğimiz şairlerimiz de cimrilik ve cömertlik konularına değinmişler, insanlara cömert olmalarını öğütlemişlerdir.

XIII. Yüzyıl

Yunus Emre'de Cimrilik ve Cömertlik

Yunus Emre, gaflet ile gözleri bağlanmış olan kişilerin Tanrı rızası için bir yufkayı bile vermekten çekineceklerini, cimrilik edeceklerini belirtir.

Bir nice kişilerün gaflet gözin bağlamış
Hak yolına dirisen bir yufkaya kıyamaz
(MT, YED, ş.105/b.2)

Cimrilik ve kıskançlığın insan için tıpkı zararlı ayrık otları gibi olduklarını belirten Yunus Emre, insanın onları söküp içinden atmaları gerektiğini dile getirir.

Ana durur buhl u hased key mübâriz durur gâyet
Kökini kaz yabana at fârig otur iy gam-güzâr
(MT, YED, ş.83/b.4)

İnsan kazandığını cömertlik yapıp, fakirlere paylaştırırsa yarın kıyamet gününde cehennem ateşinden kurtulacaktır.

Kazandugunı virüben yoksulları hoş görüben
Hak hazretine varuban oddan o kurtulmak gerek
(MT, YED, ş.137/b.7)

Kısaca, Yunus Emre insanın cimrlikten uzak durması, cömertlik yapıp kazandıklarından ihtiyaç sahiplerine vermesi gerektiğini dile getirir.

XIV. Yüzyıl

Âşık Paşa'da Cimrilik ve Cömertlik

Âşık Paşa, hangi zenginde cömertlik olmazsa yarın kıyamet gününde onun şefaatten mahrum kalacağını belirtir.

Kankı bayda hiç sehâvet olmaya
Yarın anda hiç şefâ'at bulmaya
(KY, APG, II/2, s.665/b. 4)

Cömert olmayan zenginin hali yarın kıyamet gününde hüsran olacaktır.

Yohsa her kimse kim adı bay olur
Bi-sehâvet bellü bilûn vây olur
(KY, APG, II/2, s.665/b. 5)

Tanrı'nın cömertlikle zenginliği her insana nasip etmediğini belirten Âşık Paşa, cömertliğin zenginde hoş görüneceğini belirtir.

Pes bilün cömardlıgı baylıg-ıla
Virmedi ol pâdişâh degme kula

Key hasiyyetdür tüvângerde kerem
Ol kermehli bilür ben ne direm

(KY, APG, II/2, s.665/b. 7, 8)

Âşık Paşa, cömertlik yapıp kazandıklarından ihtiyaç sahiplerine de verenler için Tanrı'nın cenneti onlara yurt eyleyeceğini vurgular.

Her kim ihsân ehlidür Allah ana
Cenneti yurd eyleye vallâh ana

(KY, APG, II/2, s.911/b. 7)

Âşık Paşa, Tanrı'nın sevmediği on kişiden birinin zengin oldukları halde cimrilik yapanlar olduğunu belirtir. Cimrilerin malları çoktur ancak, o malların kendilerine hiçbir hayrı dokunmaz.

İşid imdi kim-durur ol on kişi
Kim bunlardan Tanrı sevmez on işi

Biri şol baylar-durur kim mâlı çok
Mâlı çokdur likin anun hayrı yok

(KY, APG, II/2, s.683/b. 4, 5)

Zengin kişilerde cimriliğin kötü bir huy olduğunu belirten Âşık Paşa, Hz. Muhammed'in kıyamet gününde onların hallerinden haber verdiğini belirtir. Âşık Paşa, cimrilerin zâhid bile olsalar cennete giremeyeceklerini vurgular.

Bay kişilerde buhul yavlak habis
Vardur âhir bu söze tanuk hâdis

Eytdi Peygamber bahiller hâlini
Yarın anda n'olısar ahvâlini

Kim bahiller uçmaga girmeyiser
Zâhid olsa dahı hem görmeyiser

(KY, APG, II/2, s.683/b. 6, 7, 8)

XV. Yüzyıl

Kaygusuz Abdal'da Cimrilik ve Cömertlik

Kaygusuz Abdal'ın incelemiş olduğumuz Saraynâme ve Dil-güşa adlı eserlerinde cimrilik ve cömertlikle ilgili unsurlara rastlamadık. Ancak Abdurrahman Güzel'in 1981 yılında yayımlamış olduğu "Kaygusuz Abdal" adlı eserinde Kaygusuz'un Gülistan adlı eserinin Marburg Nüshası ile Üçüncü Mesnevi'sinde cömertlik ve cimrilik konularının yer aldığı beyitler tespit ettik. Bu yüzden bunları burada vermenin daha uygun olacağı kanaatindeyiz.

Kaygusuz Abdal'a göre cimri olan kimse karanlığa düşmüştür ve önünü görememektedir.

Zî-bahil kim özine ola bahîl
Zulmete düşmiş belürmez bir delîl
(AG, Gülistan, Marburg Nüshası., v. 158a)

Kaygusuz Abdal, insanları kendilerine gelmeleri ve cimrilikten uzak olmaları konusunda uyarır.

İrte oldı bir durugel iy refîk
Bahîl olmagıl özüne iy harîk
(AG, Gülistan, Marburg Nüshası., v. 143a)

Kaygusuz Abdal, cimri olan kimseye insan denilemeyeceğini, onların görünüşte insan, ancak özde ve davranışlarında hayvan olduklarını belirtir.

Hayf ola sana diyeler insân
İy şekli âdem (ü) fi'li hayvan
(AG, Üçüncü Mesnevi, Marburg Nüshası., v. 132a)

7.1.3.8. İnsan Tipleri

XIII. Yüzyıl

Bu başlık altında XIII. ve XV. yüzyıllar arası halk şiirinde incelemiş olduğumuz şairlerin eserlerindeki dikkati çeken insan tiplerine yer verilecektir.

7.1.3.8.1. İnsân-ı Kâmil

Yunus Emre'de İnsân-ı Kâmil

Yunus, Tanrı'nın cemâlinin yüzüne yansıdığı insanlar olduğunu, bu insanlara da cümle âlemin hayran olduğunu belirtir. Bu insanlar her haliyle kendisini görenlere Tanrı'yı hatırlatır.

İnsân sıfatı kendü Hak insanda(dur) Hak togrı bak
Bu insânun sıfatına cümle ‘âlem hayrânımış
(MT, YED, ş.125/b.4)

Yunus Emre, kâmil insanı bilen, ona gereken değeri veren kimsenin hayvan bile olsa insan olacağını, kâmil insanın cümle yaratılmışın sultanı olduğunu belirtir.

Her kim ol insânı bile hayvânısa insân ola
Cümle yaradılmış kula insân tolu sultânımış
(MT, YED, ş.125/b.5)

Yunus, kâmil insanların mahsun kalmayacaklarını ve bu dünyada daimi kalıcı olacaklarını belirtir.

Ma’nî eri bu yolda melûl olası degül
Ma’nî tuyan gönüller hergiz ölesi degül
(MT, YED, ş.158/b.1)

Özetle Yunus Emre, kâmil insanın mükemmel insan olduğunu, onda Tanrı’nın rahmetinin izlerinin görüneceğini belirtir. Kâmil insanlar bu dünyada mahzun olmayacaklar, her zaman Tanrı’nın yardımı onlarla olacaktır.

7.1.3.8.2. Âbid

XIII. Yüzyıl

Hacı Bektâş-ı Velî’de Âbid

Hacı Bektâş-ı Velî, âbidlerin mârifet ehilleri olduğunu, bunu bilerek davranmak gerektiğini belirtir.

Bu üçünci gürûh ‘âbidleründür
Bilip tutmak iş itmek anlarundur
(AG, Makâlat, s.297/b. 268)

Âbidlerin en büyük özellikleri su gibi temiz ve saf olmalarıdır.

Bular su aslı ehl-i ma’rifetdür
Arı olmak bular sudan sıfatdur
(AG, Makâlat, s.297/b. 269)

Hacı Bektâş-ı Veli, âbidlerin saf ve temiz özlere sahip olduklarını, bu nedenle de herkesin onlara saygı göstermeleri gerektiğini belirtir.

Yunus Emre’de Âbid

İnsan, dünya hayâtının çeşitli dönemlerinde farklı ruh halleri içerisine girer. İnsanın kimi zaman âsi, kimi zaman itaatkâr, kimi zaman zâhid, kimi zaman da âbid olduğunu belirten Yunus, bu duruma anlam vermeye çalışır.

Bir dem ‘âbid bir dem zâhid bir dem ‘âsî bir dem mûti
Bir dem gelür ki iy gönül ne dînde ne îmândasın
(MT, YED, ş.278/b.4)

Yunus, ibâdet ve taatte bulunmayanın âbid olamayacağını belirtir. Günahını bilen ve pişman olan insana da fâsık denemeyeceğini belirtir.

‘Âbid midür ol işlemedi tâ’at u ihlâs
Fâsık dimenüz kendözini suçlu bileni
(MT, YED, ş.357/b.4)

Kısaca Yunus Emre, gerçek âbid olan kişinin her anının ibadet ve taat ile geçeceğini dile getirir.

7.1.3.8.3. Âlim

XIII. Yüzyıl

Yunus Emre’de Âlim

Yunus kendisindeki bu aşk derdinin dermanını âlimlere sorduğunu onların da bu derde dermanın yine Tanrı’da olduğunu söylediklerini belirtir.

‘Âlimlere sordum nedür dermân günâhlu derdüme
Anlar dahı eyitdiler dermân ana yine Çalap
(MT, YED, ş.16/b.2)

Yunus Emre, kimsenin malında mülkünde gözü olmadığını, âlimlere de, başka dinden olan kimselere de düşmanlık beslemediğini belirtir.

Bir kimsenün devletine ta’n idüben biz gelmezüz
Ne münkirüz ‘âlimlere ne tersenün hâçındayuz
(MT, YED, ş.114/b.2)

Yunus, âlimlerin ve müderrislerin Tanrı’yı medresede ilimle bulduklarını kendisinin ise istediğini yıkıntılar arasında bulduğunu belirtir. Yunus, burada Tanrı’nın her yerde bulunduğuna telmihte bulunur.

‘Âlimler müderrisler medresede buldılar
Ben harâbât içinde buldumısa ne oldı
(MT, YED, ş.393/b.3)

Yunus, pek çok âlimin Tanrı aşkını anlayamacaklarını, zira bu aşkın takdirinin ezelde Tanrı tarafından uygun görüldüğünü belirtir.

Degme ‘âlimler okımaz bu ‘âşıklar kitâbını
Zirâ ki ol yazmış anı ezel-ebed oldur bâkî
(MT, YED, ş.410/b.2)

Özetle Yunus, âlimlerin ilme önem verdiklerini, Tanrı’ya da medresedeki ilimleriyle ulaştıklarını, bu yolla gerçek âşık olanlardan ayrıldıklarını belirtir.

7.1.3.8.4. Ârif

XIII. Yüzyıl

Hacı Bektâş-ı Velî’de Ârif

Hacı Bektâş-ı Velî, ârif olmaktan maksadın kişinin kendinden haberdar olması olduğunu belirtir. Yani bir kişi ârif olabilmek için evvela kendini bilmeli, kendinden haberi olmalıdır.

Çü ‘ârif dimegün ma’nîsi iy yâr
Kişi kendüden olmakdur haber-dâr
(AG, Makâlat, s.327/b. 1061)

Tanrı’nın ilimle bilindiği makam olan ilme’l-yakin zâhidlerin makamıyken, Tanrı’nın görünerek bilindiği makam olan ayne’l-yakin ise âriflerindir.

Zîrâ ‘ilme’l-yakîn zâhidleründür
Dahi ‘ayne’l-yakîn ‘ârifleründür
(AG, Makâlat, s.328/b. 1071)

Özetle Hacı Bektâş kişinin ârif olmaktaki en büyük amacının kendini bilmek olduğunu dile getirir. Ârif olmak isteyen kişinin ilk işi öncelikle kendini bilmek olmalı, bu dünyaya geliş amacını öğrenmelidir.

Yunus Emre’de Ârif

Cahillerin sözünün gerçekte hiçbir önemi olmayacağını belirten Yunus Emre, insanın değer kazanabilmesi için âriflere hizmet etmesi gerektiğini belirtir.

Eger güher isterisen hıdmet eyle ‘âriflere
Câhil bin söz söylerise ma’nîde miskâl olmaya
(MT, YED, ş.5/b.6)

Yunus, insanların cahillerden uzak olmalarını, daima âriflerle birlikte olmalarını, Tanrı’nın da cahillerden şikâyetçi olduğunu belirtir.

Eksük olma ehillerden kaça görün câhillerden
Tanrı bîzâr bahillerden bahil dîdâr görür degül
(MT, YED, ş.157/b.2)

Yunus, insanlara ârif olmayı ve benliklerini terk etmelerini önerir. Bunun yanı sıra insan âlimlere saygı göstermeli, onların karşısında konuşmaktan ziyade dinlemeye önem vermelidir.

Cânile 'ârif olup senlik ü benlik terk idem
Geh varup dilsüz olam ögsüz olam hayvân olam
(MT, YED, ş.201/b.27)

Yunus Emre'ye göre ârif olmak kişinin öncelikle benliğini terk etmesiyle başlar. Ardından da kişi gerçek ârif kimselere hizmet etmeli, onlara saygıda kusur etmemelidir.

XIV. Yüzyıl
Seyyid Nesîmî'de Ârif

Ârif olan kimsenin kalbinin cevherden de kıymetli olduğunu belirten Nesîmî, kâmil olan insanın bu cevhere saygı göstereceğini ve daha sonra da buna sahip olacağını belirtir. Bu cevhere sahip olmayan kişinin taştan farkı da yoktur.

Ârifin cânı sadef irfânıdır
Kalb-i ârif gevher Allâh kânıdır
Âdem isen ma'nî göster âdemî
Ma'nîsiz âdem hacerdir ya nedir
(ND, s.392, d. 43)

Ârif olan kişinin yüzünü iki dünya nakışına benzeten Nesîmî, ârifin sohbetinin de insanın canına sefa verdiğini belirtir. Bu yüzden insan ârif kişinin gönlüne girmelidir.

Ehl-i irfân Âdemî cân bahşıdır
Sohbet-i cân u cihânda yahşıdır
Sûret-i ârif dü âlem nakşıdır
Gönlüne gir ârifin kil taşıdır
(ND, s.392, d. 44)

Özetle Nesîmî, ârif olan kimsenin sohbetinin insanın canına ferahlık ve sefa vereceğini, onların kalplerinin cevherden daha kıymetli olduğunu belirtir. Bu yüzden herkes ârif kişilere saygı göstermelidir.

7.1.3.8.5. Âşık

Âşık, doğrudan ve koşulsuz seven kişiye denir. İki tür âşık vardır. Bunlardan birincisi tasavvuf başlığı altında verdiğimiz ilâhi âşıkken, diğeri ise karşı cinse aşk duyan mecâzi âşıktır. İncelemiş olduğumuz şairlerimizin pek çoğunda âşık kavramı ilâhi âşık olarak yer alır. Sadece Âşık Paşa ilâhi aşığın yanı sıra mecâzi aşığa da yer vermiştir.

XIII. YÜZYIL

Yunus Emre'de Âşık Kavramı

Yunus Emre, gerçek âşıkların ölmeyeceklerini, ebedî olduklarını belirtir. Onların bedenleri fani iken, ruhları ise bakîdir.

'Âşık öldi diyü sala virürler
Ölen hayvân durur 'âşıklar ölmez

(MT, YED, ş.113/b.8)

Yunus Emre, gerçek âşıkların aşk duygusu nedeniyle ne yaptıklarını bilmez halde olduklarını, bu yüzden de onların kınanmamaları gerektiğini belirtir.

Ta'na urman 'âşıklara her ne hâle dönerise
Fermân olmaz kendüye müşâhedeye gark olan

(MT, YED, ş.259/b.2)

Aşkın gizli bir hazine olduğuna değinen Yunus Emre, âşıkların halini de sadece âşık olanların anlayabileceğini belirtir.

'Âşıklarun hâlini 'âşık olanlar bilür
'Işk bir gizlü haznedür gizlü gerekdür esrâr

(MT, YED, ş.26/b.7)

Yunus, Tanrı aşkıyla sarhoş olup da nefsin isteklerinden geçip, Tanrı'nın emrettiği yola girmeyenlerin gerçek âşık olamayacağını belirtir.

'Işk kadehinden içüp nefs dileginden geçüp
Hak yolına er gibi turmayan 'âşık mıdur

(MT, YED, ş.36/b.2)

Gerçek âşık olanlar aşklarının verdiği ızdırapla gece gündüz ağlar, feryat ederler. Âşık olan insan, gece gündüz, ağlar, inler, sevdiğini görmek ister. Âşık olmayanlar ise bu duruma bir anlam veremezler.

Düni güni kılur zâri ya'ni görmek diler yâri
İşitmez bu haberi 'ışksuzlar bî-haber olur
(MT, YED, ş.93/b.2)

Âşık olan insan dünyadan elini eteğini çeker, dünyaya hiç önem vermez. Onun için önemli olan tek şey Tanrı'nın rızasıdır.

'Âşıklar lâ-mekân olur cihânun terkini urur
Cân u cihân ne nesnedür çün dostıla bâzâr olur
(MT, YED, ş.93/b.5)

Özetle Yunus Emre, gerçek âşık olan kişinin halinden sadece âşık olanların anlayacağını, gerçek âşık olan kişinin bu aşkını hiçbir şeye değişmeyeceğini belirtir. Ayrıca gerçek âşıklar, aşkları uğruna her türlü zorlukla baş edebilmeli, gerekirse bu uğurda canını verebilmelidir.

XIV. YÜZYIL

Said Emre'de Âşık Kavramı

Aşk, insandan yokluk ister, bütün varlığı bıraktırır. İnsan varlığını bırakınca aşk o insanda ebedi olarak yerleşir ve hüküm sürer. İşte gerçek âşıklar, aşkları için bütün benliklerinden sıyrılmalıdırlar.

Işk yoklık kabûl ider varlığın koyup gider
Varlık mülkinden sonra ışk ebed ömür sürer
(G., YET, s.283, ş.5/b.5)

Said Emre, benliğini aşka verip, aşka kul olmadıktan ve Tanrı'nın da onun bu aşkını övmedikten sonra kendisinin bir işe yaramadığını belirtir.

Dirliğin ışka virüp kendü ışka kul olup
Hünkâr ışkın öğmedin bu said neye yarar
(G., YET, s.283, ş.5/b.6)

Özetle, Said Emre'ye göre gerçek âşık aşkı uğruna her şeyden vazgeçebilendir.

Âşık Paşa'da Âşık Kavramı

Âşık Paşa'ya göre gerçek âşık, üzüntüde de, sevinçte de sevdiğiyle birliktedir. Çünkü âşığın canı aşkla boyanmıştır.

'Işk biledür kayguda vü şâdide
Câna boyanmış durur kanda gide

(KY, APG, I/1, s.231/b.4)

Âşık Paşa, gerçek âşık olan kişilerin özelliklerini şöyle sayar. Gerçek âşıklığın ilk göstergesi gözlerinden yaş akmasıdır. Sonrasında âşık olan kişi, aklın yaptığı her türlü düzene karşı çıkar, bunu yıkmak ister. Çünkü âşık için küfür de, din de birdir. Öyle ki âşık olan kişi sevdiği için dinden bile çıkabilir.

'Âşıkun evvel nişânı ol-durur
Gözleri yaşı gerek dâyım aka

Her kime kim yoldaş oldıysa bu 'ışk
Yapdugı düzgünlerin gerek yıka

'Işk erine küfr ü din kaygusı yok
'Işk eri ma'şûk-ıçun dinden çıka

(KY, APG, I/1, s.235/b.9,10, 11)

Gerçekten âşık olan kişinin aklı da fikri de hep sevdiğindedir. Çünkü onu bu hale getiren hep aşktır. İnsan, gerçek âşık birisini gördüğünde zaten onun gerçek âşık olduğunu anlayacaktır. Âşık Paşa burada bir de hadise yer verir. "Kim bir şeyi severse onu çok anar" (Es-Suyûtî, Celâleddin Bin Ebî Bekr (1990), El-Camîu's-Sagîr, Lübnan: Dârü'l-Kitabü'l-İlmiye, numara: 8212)

Dek durıçak 'aklınun fikridür ol
Söyleyiçek dilinün zikridür ol

Kim bir şeyi severse onu çok anar (Hadis-i Şerif)

Sevdügîn söylettürür 'ışk komadın
Gördün ise hôd bilesin dimedin

(KY, APG, I/1, s.231/b.9, 10, 11)

Kısaca Âşık Paşa'ya göre âşık olan kişininen belirgin özelliklerin; sürekli sevdiğini sayıklaması, her yerde ondan bahsetmesi, gece gündüz onu düşünmesidir.

XV. YÜZYIL

Eşrefoğlu Rûmi'de Âşık Kavramı

Tanrı'ya âşık olan, aşkla ona bağlananların gözyaşlarının dinmediğini belirten Eşrefoğlu Rûmî, aşka gerçekten tâlip olanların dünya ya da âhireti hiç düşünmediğini belirtir.

Seni seven âşıkların
Gözyaşı dinmez imiş
Hem seni maksûd edenler
Dünya ahret anmaz imiş

(ERD, s.197/d.1)

Gerçekten âşık olanların bu yolda canlarını ortaya koyacaklarını belirten Eşrefoğlu Rûmî, gerçek âşıkların gece gündüz Tanrı'yı istediklerini ve cennetteki hûrilere bile aldanmadıklarını belirtir.

Kim ki gerçek sever seni
Yoluna kor teni canı
İster seni dün ü günü
Hûri'ye aldanmaz imiş

(ERD, s.198/d.5)

Kısaca Eşrefoğlu Rûmî'ye göre gerçek âşık için hiçbir kaygı yoktur. Onun tek derdi aşkıdır ve bu aşk uğruna gerektiğinde canını vermekten çekinmez.

İbrahim Tennûrî'de Âşık Kavramı

İbrahim Tennûrî, kendisinin bir Tanrı aşığı olduğunu, Tanrı'dan üzüntü de gelse, sevinç de gelse; ya da hayât da gelse, ölüm de gelse hepsinin hoş olduğunu belirtir.

Gerek ağlat gerek güldür
Gerek dirgür gerek öldür
Bu Âşık hem sana kuldur
Kahrın da hoş lutfun da hoş

(BTK, C.III, s.44/d.6)

7.1.3.8.6. Cahil

XIII. Yüzyıl

Yunus Emre'de Cahil

Yunus, cahil insanın her şeyin gerçek manasını anlayamacağını, hiç ölmeyecekmiş gibi davranacağını ve sürekli bu dünya için uğraşıp didineceğini belirtir.

Câhildür ma'nîden almaz oturur karârı gelmez
Ölecegini hiç sanmaz yüz bin yıllık teşvîş ider
(MT, YED, ş.80/b.5)

İnsan, ehil ve ilim sahibi insanlara yakın olmalı, cahillerden de uzak olmalıdır. Aksi takdirde cahilin ona yakın olan kişiye de zararı olacaktır. Bunun yanı sıra cahil olan kişi Tanrı'nın didarını göremeyecektir.

Eksük olma ehillerden kaça görün câhillerden
Tanrı bizâr bahillerden bahil dîdâr görür degül
(MT, YED, ş.157/b.2)

İnsanın cahillerden olmamasını öneren Yunus, gerçek müminin cahil olamayacağını belirtir.

Yûnus olma câhillerden ırak olma ehillerden
Câhil ne var mü'minise câhillikden kalur degül
(MT, YED, ş.157/b.8)

Yunus, elest bezminde insanların Tanrı'ya söz verdiklerini, cahillerinse inkârlarının o zamandan başladığını belirtir.

Kâlu belî dinildi münkir-muhib bilindi
O demden duta geldi câhillerden inkârını
(MT, YED, ş.397/b.8)

Özetle Yunus Emre, cahil olan kimsenin tek derdinin bu dünya olduğunu, hiç ölmeyecekmiş gibi bu dünyaya sımsıkı sarıldığını belirtir. Ayrıca Yunus, gerçek müminin cahil olamayacağını ve cahillerle dostluk kuramayacağını dile getirir.

XIV. Yüzyıl

Âşık Paşa

Âşık Paşa, cahil kimse için çekilen emeğin heba olacağını belirtir. Çünkü cahil insanlar, söz dinleyip, durumlarını düzeltmezler.

Câhile söz ükişi assı degül
Çün işidüp ma'niyi kılmaz kabul
(KY, APG, I/1, s.387/b.5)

Âşık Paşa, dünyada cahillerin her yerde bulunduklarını, bunlarla hiç tartışmaya girilmemesi gerektiğini, onlara verilecek en büyük cevabın susmak olduğunu vurgular.

Çün câhilsüz dünyada yir yok-durur
Bil ki 'âlimden bu câhil çok-durur

C'ahile hamuş u üskütdür cevâp
Halka ol hem yüz suyıdır hem savâp
(KY, APG, II/2, s.913/b.1, 2)

7.1.3.8.7. Eren-Evliya
XIII. Yüzyıl

Yunus Emre'de Eren-Evliya

Yunus, erenlere karşı olanların kutsal kitapların hepsini okumuş olsalar bile Tanrı'nın didarını göremeyeceklerini belirtir.

Gökden inen dört kitâbı günde bin kez okurısan
Erenlere münkirisen dîdâr ırak senden yana
(MT, YED, ş.10/b.4)

Yunus, erenlere karşı kibir gösterilmemesi, onlara karşı alçak gönüllü davranılmasını belirtir. Unutulmamalıdır ki toprak da yerdedir, ancak her şey onun üzerinde biter.

Miskîn Yûnus erenlere tekebbür olma toprak ol
Toprakda biter küllisî gülistânı toprak bana
(MT, YED, ş.10/b.5)

Yunus Emre, insanın erenlere karşı olduğu müddetçe, ibâdetinin de duasının da bir faydası olmayacağını belirtir. Yani insan eğer erenlere karşıysa, onları kırıp incitiyorsa Tanrı'da onun ibadetlerini kabul etmeyecektir.

Okıdum bildüm dime çok tâ'at kıldum dime
Eri hak bilmezisen 'abes yire yilmekdür
(MT, YED, ş.91/b.3)

Yunus, erenleri kendisine mürşid edinenin Hz. Muhammed'in nuruyla bu dünyadan vazgeçeceğini ve Tanrı'ya ulaşacağını belirtir.

Erenlerden etek tutan menzil alup Hakk'a yiten
Muhammed nûrına batan ol dünyâya kalmayandur
(MT, YED, ş.99/b.1)

Yunus Emre, erenleri kendisine mürşid edinenin yarın kıyamet gününde azaptan kurtulacağını vurgular.

Kim ere kullık ide ol 'azâbdan kurtıla
Mutlak ol yarlıganur kim görürse er yüzin
(MT, YED, ş.247/b.5)

Erenlere karşı olanlar ise yarın kıyamet gününde büyük bir azapla karşılaşacaklar, cehennem ateşinde yanacaklardır.

Diken olma gül ol eren yolında
Diken olurısan oda yanasın
(MT, YED, ş.279/b.6)

İnsanlar erenleri kendisine mürşid edinirse, erenler de insanların iç sıkıntılarını alacaktır.

Dutgıl bir Tanrı hâsını gel ikrâr it erenlere
Sileler gönlün pâsını gel ikrâr it erenlere
(MT, YED, ş.314/b.1)

İnsanın bu dünyayı bırakması ve âhirete yakın olmasını öneren Yunus, erenleri de insanın kendisine mürşid edinmesini öğütler.

Bu dünyâyı elden bırak âhirete eyle yarak
Erenlerden olma ırak gel ikrâr it erenlere
(MT, YED, ş.314/b.7)

Yunus, Tanrı'nın sırrının ve nurunun evliyalar olduğunu belirtir, insanların evliyaları sevip saymalarını önerir.

Evliyâdur Hakk'un sırrı alnındaki Allah nûrı
Anı seven âh u zârı kılsa gerek şimden girü
(MT, YED, ş.286/b.4)

Yunus Emre, bu dünyaya gelen herkesin mutlaka bir evliyayı mürşid edinmesi gerektiğini belirtir.

Sen bu cihân mülkine geldüm gelmedüm dime
Dut evliyâ etegin zinhâr elünden koma
(MT, YED, ş.336/b.1)

Kısaca Yunus Emre, insanların ne olursa olsun eren ve evliyalara karşı olmamalarını öğütler. Aksi takdirde onlara karşı olanların duaları da, ibadetleri de Tanrı katında kabul olunmayacaktır.

XIV. Yüzyıl

Âşık Paşa'da Eren-Evliya

İnsanları grup grup ayıran Âşık Paşa, erenleri de bu gruplardan biri olarak sayar. Erenler keramet sahibi kişilerdir ve bunların her biri halkın içinde ortaya çıkmış olup, herkesçe bilinirler.

Bir güruhu kim vilâyet ehlidür
Şal erendür kim kerâmet ehlidür

(KY, APG, I/1, s.429/b. 11)

Evliyâdur ol bölük bellü beyân
Halk içinde her biri oldı 'ayân

(KY, APG, I/1, s.431/b. 1)

Erenlerin Tanrı ile kulları arasında vasıta olduklarını belirten Âşık Paşa, insanın görevinin erenlerin sohbetine ulaşmak ve böylece doğru yola girmek olduğunu belirtir.

Hem bahâne hem sebeb hem vâsıta
Bu erenler sohbetidür iy dede

(KY, APG, II/2, s.489/b. 1)

Âşık Paşa insanın gönlünü temizleyip nefsini hüküm altına alanların evliyalar olduğunu belirtir.

Evliyâdur gönüle saykal uran
Cism içinde nefslerün boynın buran

(KY, APG, I/1, s.361/b. 2)

Evliyalara karşı çıkanlar Tanrı'nın didarından mahrum kalacaklardır.

Kimsene kim bunlara münkir ola
Hak didârından gerek mahrum kala

(KY, APG, I/1, s.363/b. 1)

Evliyaların Tanrı'nın sevdiği kullar olduğunu belirten Âşık Paşa, bunların doğrudan Tanrı'ya gideceklerini belirtir. Bunlar için dünyada da, ahirette de korku yoktur.

Mevli'nün sevdük kulıdur evliyâ
Evliyâdur doğru varan Mevli'ya

Evliyâdur kim bulara korku yok
Dünyada hem ahiretde kaygu yok
(KY, APG, I/1, s.431/b. 2, 3)

Özetle Âşık Paşa, eren-evliyalara önem vermiş, onların Tanrı ile insanlar arasında köprü vazifesi gördüklerini, bu nedenle de herkesin onlara saygı göstermeleri gerektiğini belirtmiştir.

XV. Yüzyıl

Kaygusuz Abdal'da Eren-Evliya

Kaygusuz insanın kendisine evliyayı kılavuz alması gerektiğini, her türlü sorunun cevabını da evliyaların bileceğini belirtir.

Sor ki hemân evliyâdur kılaguz
Evliyâ bilür nedür yahşı yavuz
(AG, Gülistan, Marburg Nüshası, v. 172b.)

Bütün kâinatın evliyada gizli olduğunu belirten Kaygusu Abdal, insanın bu yüzden evliyaları iyi anlamaları gerektiğini belirtir.

Evliyâda cem' olupdur kâinât
Dogrı bak kim evliyâdur her sıfât
(AG, Gülistan, Marburg Nüshası, v. 172b.)

Kaygusuz Abdal, doğruluk yolunda olan evliyanın yüzünde de Tanrı'nın nuru olduğunu belirtir.

Ecliyâ yüzinde Hakk'ı gör 'ayân
Sıdk yolında bu kadar ola nişân
(AG, Gülistan, Marburg Nüshası, v. 172b.)

7.1.3.7.8. Gâfil

XIII. Yüzyıl

Yunus Emre'de Gâfil

Yunus Emre'ye göre, gâflet insan aklını götürür ve insana cahillik verir, cahillerin de irfan yoluna girmelerini engeller.

Hep gafletile 'gafil gafleti n'ider 'âkil
Bin söylesen key câhil 'irfân yolına girmez
(MT, YED, ş.115/b.3)

Yunus, gaflet içinde bulunanlara seslenir. Onların gaflet içinde olduklarını, artık bu gafletten uyanmaları ve bu dünyaya geliş amaçlarını düşünmeleri gerektiğini belirtir.

Kandayıdun kandan geldün divâne
Aç gözüni bu gafletden uyan
(MT, YED, ş.346/b.1)

Gâfilin ömrünü boş yere geçirdiğini belirten Yunus, insanlara ömürlerini boş yere ziyan etmemelerini önerir.

Kâfile geçdi sen gafletde bulundun
Sakın sermâyeni virme ziyâne
(MT, YED, ş.346/b.2)

Yunus Emre, gâfil olan insanın dünya zevkine düşüp, sadece yeme ve içme ile meşgul olduğunu ve kıyameti unuttuğunu belirtir.

Niçe bir besleyesin bu kaddile kâmeti
Düşdün dünye zevkına unutdun kıyâmeti
(MT, YED, ş.380/b.1)

Özetle Yunus Emre, insanlara gafletten uzak durmalarını, aksi takdirde insanın gaflet içinde ömrünü boş yere ziyan edeceğini belirtir. Bu nedenle insan, bu dünyada yaratılma gerekçesini düşünmeli, dünyanın geçici bir durak olduğunu unutmamalı ve ona göre yaşamını sürdürmelidir.

7.1.3.7.9. Miskin

XIII. Yüzyıl

Yunus Emre'de Miskin

Yunus Emre insanın miskinliği elden bırakmaması gerektiğini belirtir. Çünkü kimde miskinlik varsa o Tanrı'nın didarını görecektir.

Yûnus imdi bildüm dime miskînlige elden koma
Kimde miskînlik varısa Hak dîdârın ol göriser
(MT, YED, ş.63/b.7)

İnsanlara miskin olmalarını öneren Yunus Emre, insanların benlikten uzak durmalarını öğütler. Çünkü benliğini düşünenler dervişlikten uzak olacaklardır.

Miskîn olugör bari benlikden ırak yüri
Gönlinde benlik olan dervîşlikden ırakdur
(MT, YED, ş.84/b.4)

Gerçek dervişlerin sermayelerinin miskinlik olduğunu belirten Yunus Emre, miskinlere miskinlikten başka mal, mülk ve benzeri hiçbir şeyin gerek olmadığını vurgular.

Dervîş olan kişilerün miskînlikdür ser-mâyesi
Miskînlikden özge bize mâl ü mülk ü şâr gerekmez
(MT, YED, ş.111/b.5)

Yunus, insanın bütün günahlarının miskinlikle temizleneceğini, bu yüzden de miskin olmayı herkese tavsiye eder.

Bu kamu günâhlarun yuyan miskînligimiş
Var Yûnus sen miskîn ol gel tama'un yayın yas
(MT, YED, ş.119/b.5)

Gerçek aşığın miskin olacağını ve gözünden de yaşın eksik olmayacağını belirten Yunus Emre, âşık için malın, mülkün ve canın öneminin olmadığını dile getirir.

Miskîn olur 'âşık kişi durmaz akar gözi yaşı
Mâlı mülki cân u başı 'ışka tarâşdur 'âşıkun
(MT, YED, ş.146/b.4)

Yunus, gerçek âşık olmak için miskin olunması gerektiğini, her şeyden önemli olanın da miskinlik olduğunu belirtir.

Yûnus sen 'âşıkısan adunı miskîn kogıl
Cümlesinden ihtiyâr miskînlikde buldum ben
(MT, YED, ş.280/b.9)

Özetle Yunus Emre, gerçek âşıkların miskin olacaklarını, insanların günahlarının da miskinlik sayesinde temizleneceğini belirtir.

7.1.3.7.10. Sûfî

XIII. Yüzyıl

Yunus Emre'de Sûfî

Yunus, gerçek sûfi olmayanların ikiyüzlülükle riyakârlık yaptıklarını belirtir. Onları eleştiren Yunus Emre, insanın dileğini Tanrı'dan başka kimsenin yerine getiremeyeceğini vurgular.

Yüri hey sûfî zerrâk ne sâlûslık satarsın
Hak'dan artuk kim ola kula dilek viresi
(MT, YED, ş.378/b.8)

Yunus, herkesin hazırlığının kendisine yarar sağlayacağını belirtir. Bu hazırlıklardan sâdıkların hazırlığının doğruluk, sûfilerinse namaz olduğunu vurgular.

Her şahsun kendü tuşın kendüye tuş eyledi
Sâdıklar ikrâr ile sûfîler namâz ile
(MT, YED, ş.335/b.8)

Yunus, herkesin ihtiyaçlarının farklı olduğunu, gerçek sûfilerin ihtiyacının da sohbet olduğunu dile getirir.

Sûfîlere sohbet gerek ahîlere âhret gerek
Mecnûn'lara Leylâ gerek bana seni gerek seni
(MT, YED, ş.381/b.6)

Özetle Yunus Emre, gerçek sûfilerin iki yüzlü olamayacaklarını, onlar için önemli olanın ibadet etmek ve Tanrı'nın adının geçtiği sohbetlere katılmak olduğunu belirtir.

7.1.3.7.11. Zâhid

XIII. Yüzyıl

Hacı Bektâş-ı Velî'de Zâhid

Şeriat'ın temel unsurlarından birinin zâhidler olduğunu belirten Hacı Bektâş-ı Velî, zâhidlerin sürekli korku ile Tanrı'nın cehennemini düşündüklerini, bu nedenle de tarikat ehilleri gibi yandıklarını belirtir.

Bu ikinci gürûh 'ahîdleründür
Bu mâ'nî bellü bil zâhidleründür

Bularun aslı od'dandur haber-dâr
Tarîkat ehlidür od bigi yanar
(AG, Makâlat, s.296/b. 232, 233)

Zâhidlik makamının korkuyla elde edildiğini belirten Hacı Bektâş-ı Velî, zâhidin sürekli Tanrı korkusuyla içinin yandığını vurgular.

Makâmı zâhidun korhudur iy yâr
Göyünmekdür işi her vakt ü her bâr
(AG, Makâlat, s.327/b. 1056)

Hacı Bektâş-ı Velî, zâhidin sürekli ibâdet halinde olduğunu, bunun temiz bir gönülle yapıldığında çok faydalı bir iş olduğunu dile getirir.

İbâdat zâhidündür bellü zâhir
Eyüdür ger olursa gönli tâhir
(AG, Makâlat, s.328/b. 1075)

Zirâ, Tanrı'nın ilimle bilinmesi demek olan ilme'l-yakin makamı zâhidlere aittir.

Zîrâ 'ilme'l-yakîn zâhidleründür
Dahi 'ayne'l-yakîn 'ârifleründür
(AG, Makâlat, s.328/b. 1071)

Kısaca Hacı Bektâş-ı Velî zâhidlerin makamının korku ile elde edildiğini, onların sürekli ibadetle meşgul olduklarını belirtir.

Yunus Emre'de Zâhid

Yunus Emre, zâhidin ibâdetle makamının cennet olacağını, gerçek âşıklar içinse bu dünya ile alakalı her şeyin zindan olacağını belirtir.

Zâhidün zühdiyile cennet makâmı olur
Mâsivânun küllisi zindânıdur âşıklarun
(MT, YED, ş.150/b.4)

Yunus, zâhidlerin halka öğüt verdiklerini ancak kendilerinin bunları tutmadıklarını, ilimleri olmasına rağmen ilimlerine uygun davranışlarının olmadığını ve sürekli günaha battıklarını belirtir.

Halkı fetvâ virürsin yâ sen niçün dutmazsın
'İlmün var 'amelün yok hâ günâha batarsın
(MT, YED, ş.248/b.9)

Yunus Emre, zâhidlerin bu dünyaya aldandıklarını ve bu dünyada kaldıklarını, yalancılarla birlik olduklarını vurgular.

Bunlar bunda kaldılar dünyeye aldandılar
Yalancılar oldılar hep bunlar komlaş oldı
(MT, YED, ş.394/b.8)

Özetle Yunus Emre divanında zâhidleri bu dünyaya aldandıkları ve ilimlerine uygun yaşamadıkları için eleştirir.

7.1.3.7.12. Mümin

Mümin, Tanrı'nın varlığına ve birliğine iman eden kişidir.

XIII. Yüzyıl

Yunus Emre

Yunus Emre gerçek müminlerin, ruhların yaratıldığı ilk yer olan elest bezminde Tanrı'dan gelen "Ben sizin Rabbiniz miyim" sorusuna, "Evet" diye cevap veren kimseler olduklarını dile getirir.

Elestü bi-Rabbiküm Hak'dan nidâ gelicek
Mü'minler Belî diyüp itdiler ikrârını
(MT, YED, ş.397/b.7)

Yunus Emre, bu dünyanın gerçek müminler için bir zindan olduğunu, onların bu dünyada sevinemeyeceklerini belirtir.

Şol senün mü'min kullarun dünyâ zindânı anlarun
Bu dünyâda mü'min olan hurrem oluban şâd degül
(MT, YED, ş.154/b.3)

İnsanlara cahillerden uzak olmalarını öğütleyen Yunus Emre, gerçek müminlerin cahil olamayacaklarını ve onlardan uzak olacaklarını vurgular.

Yûnus olma câhillerden ırak olma ehillerden
Câhil ne var mü'minise câhillikden kalur degül
(MT, YED, ş.157/b.8)

Yunus Emre, gerçek müminlerin ibadetlerinin başının bu dünyayı terk etmek, yani ona önem vermemek olduğunu belirtir.

'İbâdetler başıdur terk-i dünyâ
Eger mü'minsen ana inanasın
(MT, YED, ş.279/b.10)

XIV. Yüzyıl

Âşık Paşa'da Mümin

Âşık Paşa, doğru sözü işitince ona inanan ve bu doğrudur diye tasdik eden kişiyi mümin olarak tanımlar.

Girtü mü'min ol-durur kim ma'niye
İşidicek sıdk-ıla sadak diye
(KY, APG, I/1, s.355/b. 10)

Âşık Paşa, hikmet ve ilmi nerede bulursa onu alan, ona sahiplenen kişinin gerçek mümin olduğunu belirtir.

Girtü mü'min dünyada şol kişidür
Ma'ni sözin kanda bulsa işidür
(KY, APG, I/2, s.533/b. 3)

Âşık Paşa'ya göre yaratılmışların bir bölümünün imana yoldaşlık edenler olduğunu belirtir. Bunları Kur'ân-ı Kerim'de Tanrı mümin olarak adlandırır. Bunlar büyük âlim ve velîlerden ders okurlar. Onların işleri güçleri, inanç, doğruluk ve inandıklarını söylemektir.

Bir gürûhı kim imândur yoldaşı
İ'tikâd u sıdk u ikrârdur işi

Mü'min eydür bunlara Kur'an'da Hak
Mürşid öninde okır bunlar sebak
(KY, APG, I/1, s.431/b. 4, 5)

Âşık Paşa, müminlerin gayba inandıklarını, bu yüzden de onların imanlarının kendilerini gök ehline yani cennete gidenlere yükselttiğini belirtir.

Çün bu mü'min gayba inandı dürüst
Agdı îmânı göge çâlâk ü çüst

Bî-gümân yazıldı ol gök gönline
Uçmag anın mülkdür îmân ehline
(KY, APG, II/1, s.9/b.1,2)

Müminler gökten Tanrı katından inen bütün ayetlere inanmışlar ve onları gönüllerine yazmışlardır.

Zîra şol gökden inen âyetleri
Kim bularun yok-durur gâyetleri

Uşbu mü'minler anı gönle yazar
Mü'minün gönli anın göge agar
(KY, APG, II/1, s.9/b. 3, 4)

Âşık Paşa, Tanrı'nın sonsuzluk ülkesi olan cenneti ve onun içindeki elbiseleri, cennet kızlarını ve gençlerini, bütün gıda ve şerbetleri sadece müminler için yarattığını vurgular.

Hak sekiz uçmagı bu mü'minlere
Ol ebed mülki kılupdur bunlara

Cümle sündüs ton u merkepler Burak
Hûr u gılmân mûnis ü köşk ü durak

Hem akar su şerbet uçar luş gıdı
Olısar mü'minebin anca fidî
(KY, APG, II/1, s. 9/b. 6, 7, 8)

Tanrı, gerçek müminler için bu dünyanın yetmiş katı büyüklüğünde köşkler hazırlamıştır.

Mü'mine yitmiş vire şol köşkleri
Kim ola yitmiş bu dünyâça biri
(KY, APG, II/1, s. 9/b.11)

Âşık Paşa, bütün bu nimetlere rağmen müminlerin Tanrı'nın didarını görmek isteyeceklerini belirtir. Bunun üzerine Tanrı onlara didarını gösterecektir.

Belkim ola bu dinençe bin dakı
Kalmayuban isteyeler ol Hakı

Eydeler dîdâr göster iy İlâh
Ol hevesçün cümle cânlar kıla âh

Şol sâ'atda götrile cümle hicâb
Gözlere görnügele ol Hak Çalab
(KY, APG, II/1, s.11/b. 8, 9, 10)

Âşık Paşa burada bir ayete de yer verir:

"Yüzler o gün sevinçlidir; Rablerine bakacaktır" (Kıyamet Suresi,22-23.Ayet)
(KY, APG, II/1, s.11/b. 11)

İnsanları âlâ, evsât ve ednâ olmak üzere üç bölüğe ayıran Âşık Paşa, müminleri en üst sınıf olan âlâ sınıfından sayar. Çünkü müminde Tanrı'ya inanma, O'na bağlanma ve bu yolda çalışma huyu vardır.

Cü'mle insânun bular ednâsıdur
İlla mü'min bunlarun a'lâsıdur

Zîra mü'minde imân u i'tikâd
Var-durur bu Hak yolında ictihâd
(KY, APG, II/1, s.397/b. 3, 4)

Âşık Paşa, Kur'ân- Kerim'in mümin için hem şifa hem de rahmet kaynağı olduğunu belirtir. Müminler Hazreti Muhammed'in sözüne de inananlardır.

Mü'mine Kur'ân ulu devlet-durur
Hem şifâ vü hem dahı rahmet-durur

Ol ki mü'mindi inandı seksüzin
Hak diyüp hak bildi peygamber sözin
(KY, APG, II/1, s.839/b. 9, 10)

Âşık Paşa burada sözünü Kur'ân'dan bir âyetle destekler:
"Kur'an'dan olmak üzere müminlere şifa ve rahmet indiririz." (İsrâ Suresi, 82. Ayet) (KY, APG, II/1, s.839/b. 11)

Özetle Yunus Emre ve Âşık Paşa eserlerinde müminlerin Tanrı'ya sorgusuz ve sualsiz iman ettiklerini, bu imanları neticesinde de Tanrı tarafından ebedi cennet ve Tanrı'nın didarı ile ödüllendirileceklerini belirtir.

7.1.3.7.13. Münâfık

Münâfık, görünüşte Müslüman olmasına rağmen, hakikatte bunu inkâr eden kişiye denir.

XIII. Yüzyıl

Yunus Emre'de Münâfık

Yunus Emre, münâfık olan kişinin hakikati göremeyecek kadar gözlerinin kör olduğunu, yarın kıyamet gününde de bu yüzden yüzlerinin kararacağını söyler.

Kördür münâfıkun gözi yarın kara koyar yüzi
Halkun bana acı sözi gerek şekeristân ola
(MT, YED, ş.4/b.6)

Yunus, kendisinin doğruları söylemekler görevli Tanrı'nın kudret dili olduğunu, ancak ne kadar söylerse söylesin münâfık kimsenin gözünün kör olduğunu, bu yüzden de hakikatı anlamayacağını belirtir.

Yûnus dimedi bu sözi câna toldı dost âvâzı
Kördür münâfıkun gözi ya ben niçe göstereyin
(MT, YED, ş.394/b.8)

Yunus Emre, gerçek Tanrı dostları olan âşıkları ayıplayanları eleştirir. Bu tür insanların münafıklara uyduklarını ve doğru yola gelemeyeceklerini belirtir.

Ta'n idersin 'âşıklara gönül gözi açıklara
Uymışsın münâfiklara sıdka gelmeyesin bigi
(MT, YED, ş.414/b.6)

Yunus Emre, kendisini münâfıkların öldüreceğini duyduğunu belirtir ve kendisinin canını sadece onu yoktan vareden Tanrı'nın alabileceğini dile getirir.

Münki-münâfıklar beni öldürelim dirlerimiş
Beni yaradan öldürür yok var iden gelsün berü
(MT, YED, ş.287/b.6)

XIV. Yüzyıl

Âşık Paşa'da Münâfık

Münâfığın ismi mümin, ancak yaşayışı münkir gibidir. Bu yüzden Hakk'a ulaşamaz. Onun iddiası ve söyledikleri imanı, fakat yaşayışı ve gönlü küfrü gösterir.

Adı mü'min dirliği münkir gibi
Hakk'a boyvirmez tamâm kâfir gibi

Da'visi İslâm u dirlik küfr-ile
Gönli tolu küfr, îmân gelmiş dile
(KY, APG, II/1, s.399/b. 3, 5)

İnsan, münâfığın sözlerine baktığında onun dost olacağını zanneder. Ancak hayat ve yaşayışına bakıldığında o çok farklıdır. Onun işi ne küfür, ne de belli bir dindir. Dış görünüşü huzur verirken içi ise kibr ve kin ile doludur.

Diline baksan sanursın dost-durur
Dirliğin görsen göresin yol urur

Ne küfürdür dirligi ne bellü dîn
Taşı sulh u içi tolu kibr ü kîn
(KY, APG, II/1, s.399/b. 6, 7)

Âşık Paşa, kim olursa olsun yaptığı işler küfre uygunsa onun bir münâfık olduğunu belirtir.

Kimse kim küfre muvâfıkdur işi
Ol kişidür ol münâfık ol kişi
(KY, APG, II/1, s.399/b. 8)

Münâfık olan kimsenin dışı mümine benzerken içi, yani canı ise kâfire dosttur. Bu yüzden belki de o kâfirlerden önce cehenneme atılacaktır.

Adı mü'min dirliği küfr ü nifâk
Cismi benzer mü'mine cânı ırak

Cismi mü'min cânı yoldaş kâfire
Belki kâfirden oda öndin gire
(KY, APG, II/1, s.399/b. 9, 10)

Özetle hem Yunus Emre, hem de Âşık Paşa münâfıklığın kötü bit huy olduğunu, münâfık olan kimsenin de sonunun cehennem olacağını belirtir.

7.1.3.7.14.Münkir

Tanrı'nın varlığını ve birliğini inkâr eden kişiye münkir denir.

XIII. Yüzyıl

Yunus Emre'de Münkir

Yunus Emre, evliyaya karşı olanların Hak yolında da âsi olduklarını belirtir. Bu münkirlerin gönüllerde de yeri olmayacaktır.

Evliyâ'ya münkirler Hak yolına 'âsîdur
Ol yola 'âsî olan gönüllerün pâsıdur
(MT, YED, ş.64/b.1)

Yunus Emre, gerçek Tanrı âşıklarının durumlarını kimsenin anlamayacağını belirtir. Öyle ki âşıkların Tanrı aşkı ile inleyişleri ve ağlamaları münkirlere savaş çığlığı gibi gelecektir.

'Işkun odına yandugum aglamak oldı güldügüm
Dost sana zâri kıldugum münkirlere savaş gelür
(MT, YED, ş.92/b.2)

Yunus Emre, münkirlerin Hak yoluna girmeyen inkârcılar olduklarını belirtir. Onlar kal u belâdan beri inkâr içindedirler.

Yûnus Emre var yolına münkirler girmez yolına
Bahrî olup dost göline talam hey dost diyü diyü
(MT, YED, ş.191/b.7)

Kâlu belî denildi münkir-muhib bilindi
O demden duta geldi câhiller inkârını
(MT, YED, ş.397/b.8)

XIV. Yüzyıl

Âşık Paşa'da Münkir

Âşık Paşa, münkiri manâdan anlamayan ve bunun neticesinde de Hakkı inkâr eden kişi olarak tanımlar. Onlar, bu inkârları neticesinde cehennemde daimi kalacaklardır.

Her ki ma'nî ne'ydügin bilmez-ise
Münkir oldur ma'niden almaz-ise
(KY, APG, I/2, s.533/b. 4)

Yok-durur münkirlere anda makâm
Kalısar bunlar cehennemde müdâm
(KY, APG, II/1, s.7/b.11)

Âşık Paşa, münkirlerin Tanrı katından nasipsiz oldukları için hiçbir şeyden ibret almayacaklarını, dolayısıyla da ibret ilminden haberdar olmayacaklarını belirtir.

Münkire Hak anı rûzî kılmadı
Uşbu 'ilmün dadını ol bilmedi
(KY, APG, II/2, s.717/b.10)

Kısaca Yunus Emre ve Âşık Paşa, münkirlerin ruhların yaratıldığı ilk yer olan kal u belâdan bu yana inkâr içinde bulunduklarını, onların Hak yola hiçbir zaman girmeyecek asîler olduklarını vurgularlar.

7.1.3.7.15. Sanat Öğreten Ustanın Önemi

XIV. Yüzyıl

Âşık Paşa'da Sanat Öğreten Ustanın Önemi

Âşık Paşa'nın eseri Garip-nâme'de yer alan tiplerin başında ise sanat öğreten usta gelir. Âşık Paşa'nın sanattan kasetteği zanaattir. O, sanatın bu dünya hayâtında insanı kazanca ulaştıran bir meşguliyet olduğunu, aynı zamanda da insanlar arasında iyi bir anlaşma zemini oluşturduğunu belirtir.

San'at âletdür bu dünyâ halkına
İrgürür halkı bu dünya kesbine

Key sebebdür kesb ele getürmege
Halk içinde hoş tena'um sürmege (KY, APG, II/2, s.799/b. 7, 8)

Âşık Paşa, insanın hüneri ve bilgisiyle elde ettiği kazancın az dahi olsa helâl olduğunu, insanı kötü ve zor duruma düşürmeyeceğini belirtir. Bu nedenle insanın sanat öğrenmesi gerektiğini dile getirir.

Ol sebebden bir kesek etmek halâl
Kazanursan kim sana gelmez melâl

Her ne sa'nat kim cihânda işlenür
Anı halk üstad elinden ögrenür
(KY, APG, II/2, s.799/b. 5, 6)

Âşık Paşa, bu bolluk ve bereketin hepsinin sanat ustası sayesinde olduğunu, bu yüzden sanat ustasının da unutulmaması gerektiğini belirtir. İnsan bu nedenle hangi sanatı öğrenmek ve ona devam etmek isterse, o sanatın ustasını arayıp bulmalıdır.

Uşbu berket kamu üstâdun-durur
Pes senün bir dostun üstadun-durur
(KY, APG, II/2, s.801/b. 1)

Âşık Paşa, Tanrı'nın ustasını hatırlayıp övenleri sevdiğini, bu yüzden de sanat öğrenenlerin ustalarını övmelerini önerir.

Her ne san'atta ki varsan ög anı
Hak sever üstadı her dem ögeni
(KY, APG, II/2, s.801/b. 2)

Âşık Paşa, sanatta ustası olmayanın bu dünyada adının olmayacağını, o nedenle de sanatla meşgul olan her insanın ustası olması gerektiğini belirtir.

Her kimün kim dünyada üstadı yok
Halk içinde dâdı yok istâdı yok

(KY, APG, II/2, s.801/b. 4)

Özetle Âşık Paşa, insanın ustasına her zaman saygı göstermesini, ustasının üzerindeki emeklerini unutmayarak ona karşı vefâlı olmasını öğütler.

7.1.3.7.16.Yiğit Kişinin Özellikleri

XIV. Yüzyıl

Âşık Paşa'da Yiğit Kişinin Özellikleri

Âşık Paşa'nın Garip-nâme'sinde yer verdiği tiplerden biri de yiğit kişidir. Âşık Paşa, yiğitlik makamının yüce bir makam olduğunu, yiğitlik tahtına oturan kişiden dört oğul türeyeceğini belirtir. Bunların her biri dört farklı makamı tutmuştur.

Her kim erlik tahtına agmış ola
Ol kişiden dörd ogul dogmış ola

Dördi dörd işde ola kâyim-makâm
Atasınun adın andura müdâm

(KY, APG, I/1, s. 491/b. 5, 6)

Yiğitlik makamına oturanların oğullarından birincisi onun malından meydana gelmiştir. Bu o kişinin malını harcayıp, mektep, köprü ve yolcuların konaklamaları için kervansaray yaptırır. Bu yaptıkları sebebiyle de bütün sene boyunca ona sevap yazılır.

Bir ogul oldur ki mâlından dogar
Şöyle kim mâlın döker mescid yapar

Medrese hem köpri hem kârvânsârây
Ataya alkış ider yıl on iki ay

Zira mâlından dogan aglı-durur
Anun-ıçun ata adın andurur

(KY, APG, I/1, s. 491/b. 9, 10, 11)

Yiğit kişinin oğullarından bir diğeri de nefisten meydana gelen oğludur. Bu da onun gerçek oğludur. Âşık Paşa yiğit kişinin nefsinden doğan bu oğlunun hayırlı olması dâhilinde, o kişinin adının da gelecekte hayırla yadedileceğini belirtir.

Bir ogul oldur ki nefsinden biter
Ata gider yirini oglı dutar

Oglı-y-ıla ata adı anılır
Oglını gören du'â ana kılur

Çün sülale mukbil ola dünyada
Ata adın yirde komaz iy dede
(KY, APG, I/1, s. 493/b. 4)

Yiğit kişinin diğer oğlu da candan doğan kitaplardır. Kitaplar, onların yazarı olan babaları bu dünyadan gidince onların yerini tutar. Bu oğul gece gündüz herkesi sohbeti ile aydınlatır. Bu sayede kitabın yazarının adı yazarıyla birlikte anılır. Bu kitapların hepsi de yiğit kişinin canından doğmuşlardır.

Bir ogul oldur kim ol cândan gelür
Ata bu mülkden gider oglı kalur

Dün ü gündüz sohbet ider halkıla
Atasınun adı kendüyle bile

Ol ogul uşbu kitâblardur 'ayân
Atasını bildürür bellü beyân

Her kitap kim dünyada kalmış-durur
Cümlesi cândan dogup gelmiş-durur
(KY, APG, I/1, s. 493/b. 5, 6, 7, 8)

Âşık Paşa, yiğit kişinin oğullarından birisi olarak da âlim talebeyi gösterir. İyi talebe, hocasından sonra da onun yolundan giderek, hocasından aldığı ışığı başkalarına yansıtacaktır.

Bir ogul oldur ki zâtından iner
Şol çerâglar kim çıragından yanar

Oglıdur zâtından inmiş ol şeyhün ol
Ger sürerse şeyhi gibi dogru yol
(KY, APG, I/1, s. 493/b. 10, 11)

Âşık Paşa'ya göre her kim ki dünyadan göçtükten sonra geriye bu dört oğlunu bırakırsa, o gerçekte ölmemiş olup, diridir. Ölen insan, bu dünyada bu dört oğlu kalmayandır.

Her kim uşbu takrirün issi ola
Kendü gide dörd ogul bunda kala
Ol hakikat diri-durur ölmedi
Şol kişi öldikim oglu kalmadı
(KY, APG, I/1, s. 495/b. 9, 10)

Özetle Âşık Paşa, yiğitlik makamının yüce bir makam olduğunu belirtir ve yiğit olabilmek için dört unsura dikkati çeker: Bunlar, malını hayra harcayan bir kişilik, hayırlı bir nefis, kendisi öldükten sonra insanlara faydalı olan yazdığı kitaplar, hocasının yolundan ayrılmayan âlim bir talebedir.

7.1.3.7.17. Alp ve Alperen Kişinin Özellikleri

Âşık Paşa'da Alp ve Alperen Kişinin Özellikleri

Âşık Paşa'nın eseri Garip-nâme'de yer alan insan tiplerinden biri de alp tipi ile alperen tipidir. Âşık Paşa, alpliğin dünyevî olanına alp, dinî olanına ise alperen adını vermiştir. O, her iki tipin de olabilmesi için dokuz şart belirlemiştir.

Ana elbette dokuz nesne gerek
Evvelî şol kim ola muhkem yürek
(KY, APG, II/2, s. 551/b. 4)

Dünyevî alp tipinin dokuz özelliğini Âşık Paşa şöyle sıralar:

Alpliğin ilk şartı, cesarettir. Alp kişi cesur olmalıdır.

Pes yürekdür alplıgun ilk âleti
Anun-ıla olur alplık hâleti
(KY, APG, II/2, s. 551/b. 8)

Alp tipinin ikinci özelliği kişinin kuvvetli olmasıdır. Çünkü alp kişi sayısız kuvvetli kimselerle mücadele etmektedir.

Alp erende kuvvet olmak yaraşur
Zîra çok kuvvetlülerle urışur
(KY, APG, II/2, s. 551/b. 11)

Alp tipinin üçüncü özelliği kişinin gayretli olmasıdır. Gayretli olmayan kişinin alp olması sadece bir hayâlden ibarettir.

Alp ere gayret durur üçinci hâl
Gayreti olmaz-ısa alplık muhâl
(KY, APG, II/2, s. 553/b. 5)

Alp tipinin dördüncü özelliği kişinin at sahibi olmasıdır. At sahibi olmak alpliğin baş şartlarından biridir. Bu konuya örnek olarak da Hz. Hamza ve atı Aşkar ile Hz. Ali ve atı Düldül'ü örnek gösterir.

Alplara dördinci âlet at-durur
Alplara bu at key âlet-durur
(KY, APG, II/2, s. 553/b. 11)

Nitekim Hamza binerdi Aşkar'a
Hem binüt olmışdı Düldül Haydar'a
(KY, APG, II/2, s. 555/b. 2)

Âşık Paşa, alp tipinin beşinci özelliği olarak kişinin vücudunu kaplayan zırhını gösterir. Bu zırh sayesinde alp olan kimsenin vücudu savaşta korunacaktır.

Pes bişinci âlet alpa ton-durur
Alpa alplık adını ton bildürür
(KY, APG, II/2, s. 555/b.10)

Alp tipinin altıncı özelliği kişinin bir yaya sahip olmasıdır. Kişinin o yay sayesinde ünü, şanı ve şöhreti artar.

Alplara altıncı âlet yay olur
Anun-ıla çavı ile yayılur
(KY, APG, II/2, s. 557/b. 2)

Alp tipinin yedinci özelliği kişinin bir kılıca sahip olmasıdır. Alp kişinin altını ve gümüşü onun bu kılıcıdır. Bu kılıç sayesinde alp kişi savaşlara girecek, yeni yerler ele geçirecektir.

Pes kılıçdur âletün yidinçisi
Oldur alpun altunı vü inçüsi
(KY, APG, II/2, s. 557/b. 9)

Alp tipinin sekizinci sahip olması gereken şey süngüsüdür. İnsanın yiğidi süngü ile vuruşandır.

Sünü sekzinci âletidür alp erün
Pes sünüsi olsa gerek alplarun

Alp elinde sünü yavlak yaraşur
Erün alpı ilk sünüyle vuruşur

(KY, APG, II/2, s. 559/b. 7, 4)

Alp tipinin dokuzuncu ve son sahip olması gereken şey sâdık bir dostu olmasıdır. Dostu olmayan bir şey yapamaz, düşmanla mücadele edemez.

Cümle âlet oldı bu kez yârı yok
Bile ardınça yorır dildârı yok

Çün kafâdâr olmaya pes n'eyleye
Dört yanını kendü niçe bekleye

(KY, APG, II/2, s. 559/b. 8, 9)

Dünyevî alpliğin sahip olması gereken dokuz özelliği saydıktan sonra Âşık Paşa, daha sonra da dinî alperenlik tipinin sahip olması gerektiği dokuz özelliği sayar. Bu özellikler şunlardır:

Alperen tipinin sahip olması gereken ilk özellik, kişi velî olabilmeli ve karşılaştığı her zorlukla mücadele edebilmelidir.

İlk velî olmak gerekdür ol kişi
Kim anunla başa ilte her işi

(KY, APG, II/2, s. 565/b. 4)

Alperen olabilmenin ikinci şartı kişinin nefsinin gücünü yok edebilmesidir. Kişinin nefsinin gücünü kırmasına riyâzet denir. Riyâzet, erenlerin yaşayış şeklidir. Kim nefsin gücünü kırmayı başaramamışsa o gerçek er olamamıştır.

İmdi gör ne'ymiş ikinci âletin
Şoldur ol kim üze nefsün tâkatın

Kimde kim yoksa riyâzet er degül
Anun-ıçun nefsini yiner degül

Çünki kendü nefsini ol yinmeye
Din içinde niçe alplık eyleye

(KY, APG, II/2, s. 567/b. 2, 4, 5)

Âşık Paşa, alperen olabilmenin üçüncü şartı olarak her işi kontrol edebilme kabiliyeti demek olan kifâyeti gösterir. Bu konuya örnek olarak da Hz. Muhammed'i gösterir. Eğer Hz. Muhammed'de kifâyet olmasaydı halkı dine davet etmesi de mümkün olmazdı.

Ol kifâyettür ki başlarda olur
Anun-ıla her bir iş zabta gelür

Ger kifâyet olmayaydı enbiyâ
Halkı niçe ündeyeydi Tanrı'ya
(KY, APG, II/2, s. 567/b. 9, 10)

Alperen tipinin sahip olması gereken dördüncü özellik aşktır. Alperenler aşk atına biner, onlar karşısında hiçbir şey duramaz. Bu nedenle asıl kutluluğa erişen aşk atına binendir.

Bindiler 'ışk atına din alpleri
Karşularına durmadı hergiz çeri

'Işk ulu âlet-durur din alpına
Bahtulu ol cân kim ol 'ışka bine
(KY, APG, II/2, s. 569/b. 7, 9)

Alperen tipinin sahip olması gereken beşinci özellik kişinin tevekkül sahibi olmasıdır. Tevekkülü bir zırha benzeten Âşık Paşa, bu zırhı giyenin gönlünün de kuvvet bulup, sağlamlaşacağını belirtir.

Şol-durur ol kim tevekkül tanını
Tanana vü duta Hakk'a yönini

Ol tevekkül ana muhkem berk ola
Kim anunla canı gönli berk ola
(KY, APG, II/2, s. 571/b. 1, 2)

Tevekkül sahibi olmayanların gerçek alperen olamayacağını belirten Âşık Paşa, onun nefsin askerlerini de yenemeyeceğini belirtir.

Kimde kim yoksa tevekkül er degül
Kendü nefsi leşkerin yiner degül
(KY, APG, II/2, s. 571/b. 4)

Alperen tipinin sahip olması gereken altıncı özellik Hz. Muhammed'in beline kuşandığı İslâmiyete sımsıkı yapışmasıdır.

Ol şeri'at biligidür iy safâ
Kim kuşanmışdı anı ol Mustafa
(KY, APG, II/2, s. 571/b. 10)

Alperen tipinin sahip olması gereken yedinci özellik İslâmiyeti beline kuşanması ve ilim kılıcını eline almasıdır. Şeytanın askerlerini mağlup eden de ilimdir. Bu nedenle kimde ilim varsa, o nefsini yenmiş, şeytanın başını kesmiş olur.

Çün şeri'at biligin takdun bile
İmdi bu kez al 'ilm kılcın ele

Bu 'ilimdür âletün yidinçisi
Anun-ıla basılur şeytan süsi

Kimde kim 'ilm oldı nefsi basdı ol
Kendü divni yindi başın kesdi ol
(KY, APG, II/2, s. 573/b. 5, 6, 7)

Âşık Paşa, alperen tipinin sahip olması gereken sekizinci özelliğin himmet, yani Tanrı'nın yardımı olduğunu belirtir. Tanrı'nın yardımından uzak olan düşmanı da mağlup edemez.

Âletün sekzinçisi himmet-durur
Kim ırakdan düşmana irer zahm-durur
(KY, APG, II/2, s. 575/b. 2)

Alperen tipinin sahip olması gereken dokuzuncu ve son özellik ise iyi bir arkadaştır. İnsan tek başına arkadaşı olmadan bir şeyi de başaramaz.

Ulu âlet togru yârdur dünyada
Yâr-ıla açıldı bu din iy dede

Yalnuzın hiç kimsene yol varmadı
Olmayınca yâr, işin başarmadı
(KY, APG, II/2, s. 575/b. 8, 9)

Âşık Paşa, böylece alp ve alperen kişide olması gereken toplam on sekiz özelliği tek tek saymış, gerçek alp ve alperenlerin bu özelliklere sahip olması gerektiğini belirtmiştir.

5.BÖLÜM
SONUÇ VE DEĞERLENDİRME
5.1.1. Sonuç ve Değerlendirme

13. ve 15. yüzyıllar arası halk şiirinde gelenek ve eğitim konusunda belirlenen temel noktalar şöyledir:

XIII. yüzyılın koşulları göz önüne getirildiğinde Anadolu'nun Moğol zulmünden dolayı tam bir buhran içinde olduğu görülecektir. Halk, artık Moğolların zulmünden iyice bıkmış, kendilerine bir sığınak aramaktadır. İşte tam bu süreçte halka sığınak olacak akım, Orta Asya'dan Ahmed Yesevî'nin dervişlerince Anadolu'ya getirilir. Bu dervişlerin amacı, gittiği yerlere İslâmiyeti yaymaktır. Fakat bunu yaparken çok farklı bir yol izlerler. Onlar dini katı, sert kurallarla anlatmak yerine, İslâmiyetin bir hoşgörü dini olduğunu, bu dinin sevgi üzerine kurulu olduğunu savunurlar. Özellikle herkesi kucaklayan "yaradılanı yaradandan ötürü sevme" mantıkları halk içerisinde kısa sürede taraftar bulur. Artık insanlar Orta Asya'dan gelen bu dervişlerin takipçileri olur, Moğol zulmünden sığınak olarak kendilerine onları görür. Bu Yesevî dervişleri bütün bunları, halkın anlayabileceği bir dille yani sade bir Türkçe ile yaparlar. Bu yüzden de halk arasında kısa sürede kendilerine yoğun bir destek bulurlar.

XIII. yüzyılda dikkati çeken bir diğer nokta ise Anadolu'nun yavaş yavaş Türk yurdu haline gelmesidir. Anadolu Selçuklu Devleti'nin ardından Anadolu'nun batısında öncelikle irili ufaklı beylikler kurulmuş, XIII. yüzyılın sonunda da asırlarca dünyaya hükmedecek Osmanlı Devleti'nin temelleri atılmıştır. Bu dönem halk edebiyatında dikkati çeken iki büyük şair vardır: Hacı Bektâş-ı Velî ve Yunus Emre. Onlar, Ahmed Yesevî'nin ilkelerini Anadolu'da yerleştikleri yerlerdeki insanlara anlatırlar, halkı kendi düşünceleri altında birleştirirler. Onlar bu birleştirme işlevini yerine getirirken tıpkı, Ahmed Yesevî gibi halkın anlayabileceği yalın bir Türkçe kullanırlar. Hoşgörü ve sevgiye dayalı anlayışları kısa sürede Anadolu'da destek bulur.

XIV. yüzyılın başlarında Anadolu'ya baktığımızda Osmanlıların artık bir devlet haline geldikleri görülür. Osmanlılar beylik oldukları Söğüt ve Domaniç'ten gaza ülküsüyle artık yavaş yavaş çıkmaya başlarlar. Özellikle Osmanlı devletinin

kuruluşunda en büyük paya sahip olan kesim olan gazilerin fetihlere girişmeleri devletin kısa sürede sınırlarının genişlemesinde etkili olur. Bu gaziler gaza ülküsüyle hareket eder, ele geçirdikleri yerleri kısa sürede yurt edinirler. Bu yüzyılda bir önceki yüzyılın büyük şairlerinden biri olan Yunus Emre'nin etkisi yoğun bir şekilde hissedilir. Öyle ki artık Yunus tarzı söyleyiş bu dönem şairlerinin şiirlerinde görülen en belirgin özelliktir. Yüzyıl içerisinde dikkati çeken halk şairleri, Said Emre, Âşık Paşa, Hacı Bayrâm-ı Velî'dir. Bu dönemde ayrıca Seyyid Nesîmî de bir divan şairi olmasına rağmen, özellikle tasavvufî edebiyattaki etkisinden dolayı tarafımızdan incelenmiştir.

XV. yüzyıla gelindiğinde Osmanlı Devleti yüzyılın başında Ankara Savaşı yenilgisi ve ardından on yıl sürecek Fetret Devri sorunuyla karşı karşıya kalır. Bu süreçte Anadolu'daki birlik bozulmuş, beylikler teker teker yeniden kurulmuştur. Bu döneme 1412 yılında başa geçen Çelebi Mehmed son verir. Öncelikle Anadolu'daki kaybolan güveni tazeler. Osmanlı Devleti yeniden yükselişe geçer. Özellikle II. Murad'ın Balkanlar'da Haçlı birliklerine karşı kazandığı zaferler dikkat çekicidir. II. Murad'tan sonra ise İstanbul'u alarak bir devri kapatıp yeni bir devri açacak Fatih Sultan Mehmed başa geçer. İstanbul'un alınışıyla Osmanlı Devleti artık bir dünya devleti haline gelir. Ancak özellikle Fatih Sultan Mehmed'ten itibaren devletin kurucu unsurlarından olan gazilerin dışlanması, toplum içerisinde huzursuzluğa neden olduğu gibi, idari yönetimde de aksamalara neden olur. Artık devlet yönetiminde üst kademelerden bu gaziler dışlanmış, devşirmeler bunların yerini alır. Haliyle de yönetime küsen gaziler, gaza faaliyetlerini de bırakmak zorunda kalırlar. Bu da ülkenin bir süre sonra duraklama dönemine girmesinde büyük bir rol oynar.

Fatih'ten sonra ise başa sofu kişiliğiyle bilinen II. Bayezid geçer. O, hükümdarlığı süresince devleti babasının dönemindeki kazançlarıyla idare eder. Bu yüzyılın edebiyatına bakıldığında ise tıpkı önceki yüzyıldaki gibi halk şiirimizde Yunus Emre etkisi devam etmektedir. Bu yüzyılda dikkati çeken şairler, Kaygusuz Abdal, İbrahim Tennûrî ve Eşrefoğlu Rûmî'dir. Bu şairler de tıpkı Yunus Emre gibi yalın ve anlaşılır bir Türkçe ile şiirlerini yazarlar. Bu nedenle bunlar da halk arasında kısa sürede, sevilip sahiplenilirler.

Çalışmanın bir diğer bölümünde XIII. ve XV. yüzyıllar arası Halk Şiiri'nde "Gelenek" kavramını incelenmiştir. Bu gelenekleri sırasıyla;

1- Mahlas Alma Geleneği
2- Rüya Sonrası Âşık Olma (Bâde İçme) Geleneği
3- Usta-Çırak Geleneği
4- Atışma-Karşılaşma (Tekellüm) Geleneği
5- Askı (Muamma) Geleneği
6- Dedim-Dedi Tarzı Söyleyiş Geleneği
7- Tarih Bildirme Geleneği
8- Nazire Söyleme Geleneği
9- Saz Çalma Geleneği olarak sınıflandırdık (Yardımcı, 1999: 148).

Genellikle âşıklık geleneklerinin oluşumunun XV. yüzyılın sonu XVI. yüzyılın başında düşünülmektedir. Fakat tezimiz kapsamına giren XIII. ve XV. yüzyıllar arasındaki incelediğimiz şairlerin şiirlerinin bazılarında bu geleneklerin izlerine, hepsinin olmasa bile bir kısmının şiirlerinde, rastlanır. Bu geleneklerden "Mahlas Kullanma Geleneği"'nin ilk örneklerine şiirlerinde rastlanılanlar, XIII. yüzyılda Yunus Emre, XIV. yüzyılda Said Emre, Âşık Paşa, Hacı Bayram-ı Velî, Seyyid Nesîmî, XV. yüzyılda Kaygusuz Abdal, İbrahim Tennûrî ve Eşrefoğlu Rûmî'dir. Dolayısıyla mahlas kullanma geleneğinin ilk izlerinin başlangıcını XIII. yüzyıla kadar götürülebilir.

Âşıklık geleneklerinden bir diğeri olan "Rüya Sonrası Bade İçme" geleneğinin örneğine incelemiş olduğumuz şairlerden sadece XV. yüzyıl şairi Kaygusuz Abdal'ın hayatında rastladık. Ancak Kaygusuz Abdal'ın bade içme olayı, rüyada değil uyanıkken olmuştur. İlk örneğine Kaygusuz Abdal'da rastladığımız "Bade İçme" olayı daha sonraki yüzyıllarda kullanıla kullanıla gelenekleşmiştir.

Geleneklerden bir diğeri olan "Usta Çırak" geleneğine ise mürşid-mürid ilişkisi içerisinde şiirlerde rastlanılır. Bunların ilk örneklerine XIII. yüzyılda Yunus Emre'nin (mürşidi Tapduk Emre'den bahseder) ve XIV. yüzyıl Seyyid Nesîmî' nin

(mürşidi Fazlullah Hurûfî'den bahseder) şiirlerinde rastladık. Böylece bu geleneğin ilk örneklerinin XIII. yüzyılda da var olduğu görüldü.

Âşıklık geleneklerinden bir başkası olan "Tarih Düşürme" geleneğine ise sadece XIII. yüzyılda Yunus Emre'nin Risalet'ün Nushiyye adlı eserinin sonlarına doğru bir beyitinde rastlanıldı:

Söze târîh yidi yüz yidiyidi
Yûnus cânı bu yolda fidîyidi (Tatçı, Risâlet'ün Nushiyye, s.157, b.593)

Yine âşıklık geleneklerinden bir diğeri olan "Dedim-Dedi Tarzı Şiir Söyleme Geleneği" nin ilk izlerine XV. yüzyılda İbrahim Tennûrî'nin şiirinin bir dörtlüğü ile aynı yüzyılda yaşayan Eşrefoğlu Rûmî'nin bir şiirinin tamamında rastlanıldı. Dolayısıyla bu geleneğin edebiyatımızdaki ilk örneklerinin görüldüğü dönemi XV. yüzyıl olarak tespit edildi.

Âşıklık geleneklerinden biri olan "Nazire Söyleme" geleneğinin izleriyle ilk olarak XIII. yüzyılda Yunus Emre'de karşılaşıldı. Yunus Emre'nin Ahmed Yesevî'nin bir şiirine naziresini ortaya konuldu. Ayrıca XIV. yüzyılda Said Emre'nin ve Âşık Paşa'nın Yunus Emre'nin birer şiirine nazire yazdıklarını tespit edildi. XV. yüzyılda incelenmiş olan şairlerden İbrahim Tennûrî'nin de Yunus Emre'nin bir şiirine naziresi olduğu ortaya çıkarıldı. Dolayısıyla nazire yazma geleneğinin ilk örneklerinin XIII. yüzyıldan itibaren görülmeye başlandığı ortaya konuldu.

İncelenmiş olan dönemler içerisindeki şairlerin şiirlerinde âşık edebiyatının diğer gelenekleri olan "Âşık Karşılaşmaları, Askı-Muamma ve Saz Çalma" geleneklerine ise rastlanılamamıştır.

Görüldüğü üzere XIII. ve XV. yüzyıllar arası halk şiirinde incelenmiş olan şairlerde âşık edebiyatı geleneklerinin hepsine olmasa da birkaçına rastlanıldığından bu geleneklerin ilk örneklerinin görüldüğü zamanı önceki yüzyıllara götürmek daha doğru olacaktır. Sonuç olarak denilebilir ki âşık edebiyatı geleneklerinden "Mâhlas Kullanma", "Usta-Çırak", "Tarih Düşürme" ve "Nazire Söyleme" geleneklerinin

örnekleri XIII. yüzyıla, "Dedim-Dedi Tarzı Şiir Söyleme" ve "Rüya Sonrası Bade İçme", geleneklerinin örneklerinin görüldüğü yüzyıl ise XV. yüzyıla kadar indirilir.

Tezin bu bölümünde ise XIII. ve XV. yüzyıllar arası halk şiirinde etkileşim konusunu incelenmiştir. Bu noktada incelenen şairlerin şiirlerinde etkileşimin yoğun örnekleri tespit edilmiştir. Yunus Emre'de Ahmed Yesevî etkisi, Yunus Emre'den sonraki şairlerde Yunus Emre'nin etkisi, bütün şairlerin sade ve anlaşılır bir Türkçe kullanmaları, dinî ve tasavvufî pek çok unsurun ortak olarak şiirlerde kullanılması, dörtlük ve hece vezniyle şiirlerin yazılması, pek çok ahlâki unsurların şiirlerde ortak olarak yer alması şairler arasında etkileşimin en açık örnekleridir.

Tezin son bölümünde ise XIII. ve XV. yüzyıllar arası halk şiirinde eğitim konusu incelenmiştir. Halk şiiri üzerinde din ve tasavvufun yoğun etkisinden dolayı bu dönem Dinî-Tasavvufî Türk Halk Şiiri olarak adlandırılmıştır. Bu dönemdeki eğitimde de normal olarak din ve tasavvufun etkisi yoğundur. Çalışmada XIII. ve XV. yüzyıllar arası halk şiirinde eğitim konusu "Din, Tasavvuf ve Genel Ahlâk Anlayışı" olmak üzere üç temel başlık altında sınıflanmıştır. Din başlığı altında sıralanan alt başlıklar şöyledir: Tanrı, Melekler, Kitaplar, Peygamberler, İbadetler (Namaz, Oruç, Zekât, Hac, Kurban Kesmek), Diğer Dinî Kavramlar (Kaza-Kader, Miraç, Kıyamet ve Âhiret, Günah-Günahkâr, Tövbe Etmek, Cennet-Cehennem)dır. İncelemiş olduğumuz şairlerin şiirlerinden çıkarılan bu alt başlıklara bakıldığında, o dönem halk edebiyatı şiirinde dinî hususların yaygın olarak kullanıldığı görülür.

O dönem şairlerinde din konusu ayrıntılı olarak işlenmiş, insanlara Tanrı sevgisi, peygamberlere uymak gerektiği konuları aşılanmaya çalışılmış, bunu yaparken de korkutmak yerine sevgi temelli bir anlayış tercih edilmiştir.

Din başlığı altında yer alan kavramlardan biri ibadetlerdir. XIII. ve XV. yüzyıl halk şairleri, ibadetlerin insan için olmazsa olmazlardan olduğunu, her insanın elinden geldiğince bunları yerine getirmesi gerektiğini savunurlar. Aksi takdirde insan, Tanrı'nın rızasını kazanmada zorluk yaşayacaktır. Bu bölümde incelemiş olduğumuz şairler şiirlerinde, diğer dinî kavramlar başlığı altında, Kaza-Kader,

Miraç, Kıyamet ve Âhiret, Günah-Günahkâr, Tövbe Etmek, Cennet-Cehennem konularında, ayrıntılı olarak bilgiler vermişlerdir.

Tasavvuf başlığı altında ise belirlenen konu başlıkları; Vahdet-i Vücûd-Tevhid, Vahdet-Kesret, Aşk, Âşık, Gönül, Nefis, Cemâl-Güzellik, Tasavvufî Terim ve Kavramlar (Yaratılış, Devr, Mürşid-Mürid, Derviş,Dervişlik, Bezm-i Elest, Tecelli), Diğer Tasavvufî Kavramlar (Dört Kapı, Seyr ü Sülûk, Yâkin, Fenâ Makamı, Müşâhede, Terk, Sabır, Münâcat, Riyâzet, Zühd, Kanaat, Şükür, Mücâhede, Hicâb, İnâyet, Halvet, Havf ve Reca, Melâmet, Tevekkül)'dır. XIII. ve XV. yüzyıllar arası incelemiş olduğumuz şairlere göre evrende yaratılmış her şey aslında Tanrı'nın bir parçasıdır. Tanrı'dan başka bir mevcut yoktur. Bir diğer deyişle bütün yaratılmışlar onun yansımasıdır. Her yer Tanrı'nın tecellisi ile doludur. İnsan, bunun bilinciyle yaşamalı, hayatının her anında Tanrı ile bir olduğunu unutmamalıdır.

XIII. ve XV. yüzyıllar arası incelemiş olduğumuz şairlerin şiirlerinde aşk anlayışı, ilâhi aşktır. İncelediğimiz şairlere göre, tek gerçek aşk Tanrı aşkıdır, Tanrı aşkı dışındaki bütün aşklar geçicidir. İnsanın Tanrı'ya olan bu aşkı ruhların ilk yaratıldığı yer olan elest bezminde başlamış, ruhların daha sonrasında bedenlere gönderilmesiyle iyice artmıştır. İnsan, Tanrı aşkı yolunda her türlü sıkıntıyı göze almalı, bunlara katlanmalı, gerekirse bu yolda Hallac-ı Mansur gibi canını vermekten çekinmemelidir. İnsan, ancak bu sayede gerçek âşık olabilecektir.

İncelediğimiz şairler, insanın en büyük düşmanının nefsi olduğu konusunda birleşirler. Hatta nefis şeytandan daha büyük düşmandır. Çünkü şeytan insanın dışındayken, nefis içindedir. Bu nedenle insanın en büyük mücadelesi nefsine karşı olmalı ve bu mücadeleden insan muhakkak galip ayrılmalıdır. Aksi takdirde nefis insanı kötülüklere sürükleyecek, sonuçta da insanın daima kalacağı yer cehennem olacaktır. Bundan dolayı insan nefsine karşı çok uyanık olmalı, bir an bile ona aldanmamalıdır.

XIII. ve XV. yüzyıllar arası halk şairlerinin şiirlerinde dikkati çeken bir diğer husus, insanın mutlaka bir mürşide başvurması gerektiğidir. Aksi takdirde insan, bu

dünyada sapkınlıklara düşecek, sonuçta da Tanrı'nın rızasını kazanamayacaktır. Bu yüzden kişi muhakkak bir mürşide başvurmalıdır. İncelemiş olduğumuz halk şairlerinin şiirlerinde dikkati çeken hususlardan biri de tasavvufî yolculuk da denilen seyr u sülûktur. İnsan bu yolculukta pek çok makamdan geçecek, pek çok sıkıntıyla karşılaşacaktır. Bütün bunlara insan sabır göstermeli, Tanrı'nın rızasına kendisini teslim ederek bu yolculukta karşısına çıkan zorluklarla mücadele etmeli, dilinden şükrünü de eksik etmemelidir. Bu manevî yolculuğu başarıyla bitiren insan, sonuçta olgun insan denilen insan-ı kâmil olacak, Tanrı'yı müşehâde zevkini tadacaktır. İncelediğimiz şairlerin şiirlerindeki önemli bir diğer nokta ise tevekküldür. Tevekkül, her türlü durumda insanın üzerine düşeni yapması, gerisini de Tanrı'ya bırakması olayıdır.

Eğitim başlığı altındaki üçüncü ve son ana başlık ise "Genel Ahlâk Anlayışı"dır. Bu başlık altında, "Kendini Bilmek", "Kibr ve Tevâzu", "Dünya Sevgisi", "Gaflet", "Sözün Önemi", "İlmin Önemi-Cehâletin Eleştirisi", "Cimrilik ve Cömertlik", "İnsan Tipleri (İnsan-ı kâmil, âbid, âlim, ârif, âşık, câhil, eren-evliya, gâfil, miskin, sufî, zâhid, mümin, münâfık, münkir, sanat öğreten ustanın önemi, yiğit kişinin özellikleri, alp ve alperen kişi)" gibi alt başlıklar yer almaktadır.

İncelemiş olduğumuz şairlerin şiirlerinde dikkati çeken ahlâki hususların başında kendini bilmek ve kibir-tevazu konuları gelmektedir. İnsan bu dünya hayatına niçin gönderildiğini bilmeli, buna uygun bir hayat sürmelidir ki Tanrı'nın rızasını kazanabilsin. İnsan her zaman alçak gönüllü olmalı, kibirden uzak durmalıdır. Unutmamak gerekir ki şeytan kibri yüzünden lânetlenmiş, Tanrı'nın huzurundan kovulmuştur. Toprak da yerdedir, ama insan için hayati önem taşıyan her şey toprakta yetişir. Bu yüzden insan, hayatının her anında kendini bilmeli, kimseyi hor görmemeli, tevâzu sahibi olmalıdır.

İncelemiş olduğumuz şairler şiirlerinde, bu dünyanın insan hayatı için geçici bir durak olduğunu, kimsenin bu dünyada daimi kalamayacağını belirtirler. Bu yüzden insan bu dünyaya bağlanıp gaflete düşmemeli, dünyanın Tanrı'ya ulaşmada, O'nun rızasını kazanmada bir araç olduğunu unutmamalıdır.

Konuşurken söz söylemenin önemine değinen şairler, düşüncesizce söylenen sözlerin insanın başına büyük belâlar getireceğini belirtirler. Öyle ki, kavgalar, ölümler hatta dünya savaşları bile hep düşüncesizce söylenen sözlerden kaynaklanabilmektedir. Bu nedenle insan, konuşmadan önce söyleceklerini kafasında düşünmeli, sözünün nerelere gideceğini hesaplayarak hareket etmelidir.

İnsan için bu dünya hayatında önemli hususlardan biri de ilimdir. İnsan hayatının her anında ilim öğrenmeye hevesli olmalı, cehâletten uzak durmalıdır. İnsanın ilim öğrenmekten maksadının da Tanrı'yı lâyıkıyla bilmek olduğunu belirten şairlerimiz, ilmiyle insanın kesinlikle kibirlenmemesini, ne kadar bilirse bilsin âlimlik taslamaması gerektiğini belirtir. İlimsiz insanın boş ve faydasız insan olduğunu hatta "insan görünümlü eşek" olduğunu dile getirirler.

Yine o dönem toplumunda cimrilik de eleştirilen huylardan biridir. İnsan ne kadar zengin olursa olsun cimri olmamalıdır. Çünkü zengine cömertlik yakışmaktadır. Yarın kıyamet gününde Tanrı'nın rahmetinden yararlanmak isteyen kişiler, bu dünyada cömertliği elden bırakmamalıdır. İncelemiş olduğumuz şairlerin şiirlerinde dikkati çeken bir diğer ahlâki nokta ise insan tipleridir. İnsanın bu dünyadaki amacı kâmil insan olmak olmalı, câhillerden, gâfillerden insan uzak durmalıdır. Ayrıca âlimlere, âriflere, eren ve evliyalara da insan saygıda kusur etmemelidir. Çünkü onlar Tanrı katında değerli kullardır. Onları kıran insan Tanrı'nın rızasını da kazanamayacaktır.

Sonuç olarak incelemiş olduğumuz XIII. ve XV. yüzyıllar arası halk şiirinde, toplumu eğitme; topluma, iyiyi ve doğruyu gösterme amacı ön planda olup, yaşanılan devirler içinde çağına uygun bir insan modeli ortaya konmuştur. Bu modele bakıldığında dikkati çeken, akla, ilme, bilgiye ve inanca dayanmış olmasıdır.

KAYNAKÇA

1- Aclûnî, Ş.İ.M. (1985), Keşfu'l-Hafâ, Beyrut.

2- Açıkgöz, N. (1995), "Türk Şiirinde Tasavvufî Terimlerin Kullanılışının Örneklerinden Yunus Emre Divanı", Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri, (7-10 Ekim 1991), Ankara, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, s.223-230.

3- Akdağ, M. (1999), Türkiye'nin İktisadî ve İçtimaî Tarihi (1243-1453), Cilt I, İstanbul, Barış Yayınları.

4- Akkaya, N. (1995), Gelenek, İnanç ve Toplum, Balıkesir, Alem Yayınları.

5- Akpınar, B. (2006), Türk Edebiyatı Tarihi Ansiklopedisi, Tasavvufî Halk Şiiri", C. 1, İstanbul, Kültür Bakanlığı Yayınları.

6- Aksan, D. (2005), Yunus Emre Şiirinin Gücü, Ankara, Bilgi Yayınları.

7- ----------(1999), Halk Şiirimizin Gücü, Ankara, Bilgi Yayınları.

8- ----------(2003), Eski Türkçenin İzlerinde, İstanbul, Multilingual Yayınları.

9- Akşin ve diğerleri (2006), Doğuştan Yükselişe Osmanlı Tarihi 1, İstanbul, Milliyet Yayınları.

10- Akün, Ö.F. (2003), "Mahlas", Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi, C.27, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayın, Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi.

11- Akyüz, Y. (2001), Başlangıçtan 2001'e Türk Eğitim Tarihi, 8.Baskı, İstanbul, Alfa Yayınları.

12- Alangu, T. (1983) Türkiye Folkloru El Kitabı, İstanbul, Adam Yayınları.

13- Alptekin, A. B. (2002), Halk Hikâyelerinin Motif Yapısı, Ankara, Akçağ Yayınları.

14- Altınzincir, H. (1991), Garib-nâme (1 ve 5. Bablar), Yayınlanmamış Doktora Tezi, Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

15- Anadol, C. (2001), Türk İslâm Kültüründe Ahilik Kültürü ve Fütüvvetnâmeler, II. Baskı, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları.

16- ----------(2006), Tarihe Hükmeden Millet Türkler, İstanbul, Bilge Karınca Yayınları.

17- Arat, R. R. (1992), Edib Ahmed Yüknekî Atabetü'l-Hakayık, II.Baskı, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları.

18- ----------(1965), Eski Türk Şiiri, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları.

19- Araz, N. (1988), Anadolu Evliyâları, İstanbul, Atlas Kitabevi.

20- Arısoy, S. (1985), Türk Halk Şiiri Antolojisi, İstanbul, Bilgi Yayınevi.

21- Artun, E. (2001), Âşıklık Geleneği ve Âşık Edebiyatı, Ankara, Akçağ Yayınları.

22- ----------(2002a), Dinî-Tasavvufî Halk Edebiyatı, Ankara, Akçağ Yayınları.

23- ----------(2004), Türk Halk Edebiyatına Giriş, İstanbul, Kitabevi Yayınları.

24- ----------(2008a), Âşık Edebiyatı Araştırmaları, İstanbul, Kitabevi Yayınları.

25- ----------(2008b), Âşıklık Geleneği ve Âşık Edebiyatı, İstanbul, Kitabevi Yayınları.

26- ----------(2010a), Dinî-Tasavvufî Halk Edebiyatı Metin Tahlilleri, İstanbul, Kitabevi Yayınları.

27- ----------(2010b), Âşık Edebiyatı Metin Tahlilleri, İstanbul, Kitabevi Yayınları.

28- ----------(1995), "Ozandan Âşığa Halk Şiiri Geleneğinin Kültür Kaynakları", İçel Kültürü Dergisi, S.41, İçel, Eylül 1995, s. 5-9.

29- ----------(1991), "Âşık Edebiyatı Metinlerinin Tahlili Üzerine Düşünceler", Gaziantep Araştırmaları Sempozyumu, (10-12 Nisan 2008), Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi. < http://turkoloji.cu.edu.tr/HALK%20EDEBIYATI/erman_artun_asik_edebiyati_metin_tahlil_dusunceler.pdf < (04 Ekim 2010).

30- ----------(2007), "Âşık Şiiri Geleneğinde Dil, Üslûp, Motif ve Metin Merkezli Anlama-Açıklama Üzerine Düşünceler.< http://turkoloji.cu.edu.tr/HALK%20EDEBIYATI/erman_artun_asik_siiri_gelenegi_metin_merkezli_yaklasim.pdf < (04 Ekim 2010).

31- ----------(2002b), "Osmanlının İlk Dönemlerinde Türk ve Balkan Kültürlerinde Etkileşim", II. Uluslararası Balkan Türkolojisi Sempozyumu, Basılmamış Bildiri, Mostar, Bosna Hersek < http://turkoloji.cu.edu.tr/HALKBILIM/6.php < (04 Ekim 2010).

32- ----------(2002c), "Anadolu'da İnanç Önderlerini Besleyen Eski İnanç Sistemleri, Dinler, İnanışlar", Uluslararası Türk Dünyası İnanç Önderleri

Kongresi, Ankara. < http://turkoloji.cu.edu.tr/HALKBILIM/erman_artun_inanc_onderleri.pdf< (04 Ekim 2010).

33- Aslan, E. (1975), Çıldırlı Âşık Şenlik Hayatı-Şiirleri ve Hikâyeleri, Ankara, Atatürk Üniversitesi Yayınları.

34- Aşkar, M. (2005), Niyazi-i Mısri, İstanbul, İnsan Yayınları.

35- ----------(2006), Tasavvuf Tarihi Literatürü, İstanbul, İz Yayınları.

36- Atalay, A. A. (1998), İmam Cafer-i Sadık Buyruğu, VIII. Baskı, İstanbul, Can Yayınları.

37- Atalay, B. (1991), Bektaşilik ve Edebiyatı, II. Baskı, Çeviren Vedat Atila, İstanbul, Ant Yayınları.

38- Atçeken, Z. ve Bedirhan, Y. (2004), Malazgirt'ten Vatana Anadolu Selçuklu Devleti Tarihi, Konya, Eğitim Yayınları.

39- Ateş, T. (1982), Osmanlı Toplumunun Siyasî Yapısı -Kuruluş Dönemi-, İstanbul, Say Yayınları.

40- Atsız, H. N. (1992), Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul, Baysan Basım ve Yayın Sanayi.

41- Attar, F. (2001), Mantık Al-Tayr, Hazırlayan Abdülbaki Gölpınarlı, C.1-2, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

42- Ayan, H. (1990), Nesimi Divanı, Ankara, Akçağ Yayınları.

43- ----------(1981), Cevrî- Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Divanının Tenkidli Metni, Erzurum, Atatürk Üniversitesi Basımevi.

44- Aydın, A. (1997), Alevîlik Bektaşîlik Söyleşileri, İstanbul, Pencere Yayınları.

45- Aykut, A.S. (2007), Makâlat, İstanbul, Etkileşim Yayınları.

46- Ayni, M. A. (2000), Tasavvuf Tarihi, (Sadeleştiren Hüseyin Rahmi Yananlı), İstanbul, Kitabevi Yayınları.

47- Ayvazoğlu, B. (1991), "Yunus Emre Düşüncesi ve Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu", Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri, (7-10 Ekim 1991), Ankara, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu.

48- Ayverdi, S. (1976), Âbide Şahsiyetler, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi.

49- Azamat, N. (2002), "Kaygusuz Abdal", Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi, C.25, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayın, Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi.

50- Bal, H. (2002), Alevî Bektaşî Kültürü (Sosyolojik Araştırmalar), Isparta, Fakülte Kitabevi.

51- Baltacıoğlu, İ.H.(1966), "Yunus Emre-Estetik Sırları", Türk Yurdu Özel Sayısı, C.5, S.319, s.140-144.

52- Banarlı, N. S. (1998), Resimli Türk Edebiyatı Tarihi, Cilt I-II, İstanbul, MEB Yayınları.

53- Barkan, Ö. L. (1942), İstila Devrinde Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeleri, Ankara, Vakıflar Dergisi, s.279-304.

54- Başgöz, İ. (1968), İzahlı Türk Halk Edebiyatı Antolojisi, İstanbul, Ararat Yayınları.

55- ----------(1986), Foklor Yazıları, İstanbul, Adam Yayınları.

56- Baykara, T. (1991), "Yunus Emre Döneminde Anadolu", Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri, (7-10 Ekim 1991), Ankara, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, s.33-41

57- ----------(1999), "Hacı Bayram ve Şehir Hayatı", Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu, 16 Kasım 1999, Kültür Bakanlığı, s.11-17.

58- Baykurt, Ş. (1976), Türkiye'de Folklor, Ankara, Kalite Matbaası.

59- Bayrakdar, M. (1994), Yunus Emre ve Aşk Felsefesi, III. Baskı, Ankara, Türkiye İş Bankası Yayınları.

60- Bayram, M. (1991), Âhi Evren ve Âhi Teşkilatının Kuruluşu, Konya, Damla Ofset.

61- ----------(2006), Sosyal ve Siyasî Boyutlarıyla Ahi Evran-Mevlana Mücadelesi, Konya, Damla Ofset.

62- ----------(2002), Bacıyân-ı Rum (Anadolu Bacıları) ve Fatma Bacı, C.6, Ankara, Yeni Türkiye Yayınları, s.365-379.

63- Berkes, N. (2006), Türkiye'de Çağdaşlaşma, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.

64- Berta, A. (2006), "Runik Harfli Eski Türkçe Yazıtlar", Çev. Nurettin Demir, Türk Edebiyatı tarihi, C.1, İstanbul, Kültür Bakanlığı Yayınları.

65- Bezirci, A. (1993), Türk Halk Şiiri: Tarihçesi, Kaynakları, Şairleri ve Seçme Şiirleri, İstanbul, Say Yayınları.

66- Bıçak, A., (1999), "Kültürel Süreklilik Çerçevesinde Devlet Anlayışı ve Bektâşîlik", I.Türk Kültürü ve Hacı Bektâş Veli Sempozyumu Bildirileri, Ank., Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektâş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, s.63-70.

67- Bice, H. (2009), Hoca Ahmed Yesevî Divan-ı Hikmet, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

68- Bilgin, A. (2007), "Nesîmî", Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi, C.33, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayın, Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi.

69- Boratav, P. N. (2003), 100 Soruda Türk Halk Edebiyatı, İstanbul, K Kitaplığı.

70- ----------(1969), 100 Soruda Türk Halk Edebiyatı, İstanbul, Gerçek Yayınları.

71- Bozkurt, F. (1990), Aleviliğin Toplumsal Boyutları, İstanbul, Yön Yayınları.

72- Bülbül, M. (2004), Âşık Paşa'nın Garipnamesinde İnsan Eğitimi İle İlgili Unsurların İncelenmesi, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, DEÜ, Eğitim Bilimleri Enstitüsü.

73- Büyükkaragöz, S. ve Çivi, C. (1999); Genel Öğretim Metodları, İstanbul, Beta Basım Anonim Şirketi.

74- Cahen, C. (1994), Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler, Çev.Yıldız MORAN, III.Baskı, İstanbul, E Yayınları.

75- ----------(2010), Haçlı Seferleri Zamanında Doğu ve Batı, Çev. Mustafa DAŞ, İstanbul, Yeditepe Yayınları.

76- Can, C. (2007), Gârip-Nâme'de İnsan ve İnsan Tipleri, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı.

77- Cebecioğlu, E. (1991), Hacı Bayram Veli, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları.

78- Ceylan, Ö. (2007), Tasavvufî Şiir Şerhleri, İstanbul, Kapı Yayınları.

79- Cihan, A.; Doğan, İ. (2002), "Osmanlı Toplumsal Yapısı ve Sivil Toplum", Türkler Ansiklopedisi, C.10, İstanbul, Yeni Türkiye Yayınları.

80- Coşan, L. (2009), Tanrım Bizi Türklerden Koru, Yeditepe Yayınları.

81- Cunbur, M. (1983), "Halk Edebiyatımızda Gelenek Üzerine", I. Uluslararası Türk Halk Edebiyatı Semineri, 7-9 Mayıs, Eskişehir, s.57-63.

82- ----------(1991), "Yunus Emre'nin Ahmed Yesevî'ye Bir Naziresi",Türk Halk Kültürü AraştırmalarıYunus Emre Özel Sayısı, Ankara, s.1-3.

83- ----------(1999), "Hacı Bayram'ın Kazandırdığı Mânevi Birlik", Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu, 16 Kasım 1999, Kültür Bakanlığı, s.37-44.

84- Çağatay, N. (1989), Bir Türk Kurumu Olan Âhilik, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları.

85- Çağlar, B.K.(1966), "Yunus Emre'ye Dair", Türk Yurdu Özel Sayısı, C.5, S.319, s.70.

86- Çelebioğlu, Â. (1998), Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

87- Çobanoğlu Ö. (2005), Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş, III. Baskı, Ankara, Akçağ Yayınları.

88- ----------(2000), Âşık Tarzı Kültür Geleneği ve Destan Türü, Ankara, Akçağ Yayınları.

89- ----------(2003), Türk halk İnançları ve Memoratlar, Ankara, Akçağ Yayınları.

90- Dağlı, M. Y. (1935), Bektaşi Tomarı, Bektaşi Nefesleri, İstanbul, Sebat Matbaası.

91- Danişmend, İ. H. (1974), İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi, Cilt I, İstanbul, Türkiye Yayınevi.

92- Demirci, M. (2008), Yunus'ta Hak ve Halk Sevgisi, İstanbul, H Yayınları.

93- ----------(1995), "Yunus'ta Aşkın Dinamizmi", Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri, (7-10 Ekim 1991), Ankara, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, s.405-410.

94- Demirel, M. (2005), Gülzâr-ı Mânevî Giriş-İnceleme-Metin-Sözlük-Tıpkıbasım, İstanbul, Çağrı Yayınları.

95- Demirkent, I. (2007), Haçlı Seferleri Tarihi, Makaleler, Bildiriler, İncelemeler, İstanbul, Dünya Aktüel Yayınları.

96- Deniz, R. ve Karabulut, A. R. (1972), Şeyh İbrahim Tennuri Divân-ı Gülşen-i Niyaz'dan Seçmeler, Kayseri.

97- Devellioğlu, F. (2000), Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat, XVII. Baskı, Ank., Aydın Kitabevi.

98- Dilaçar, A. (1995), Kutadgu Bilig İncelemesi, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları.

99- Dilçin, C. (2000), Örneklerle Türk Şiir Bilgisi, VI. Baskı, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları.

100- Diriöz, M. (1988), "Yunus Emre'de Edebî Sanatlar", Türk Edebiyatı Dergisi, Sayı 182, s.37-40.

101- Dizdaroğlu, H. (1969), Halk Şiirinde Türler, Çeşitli Konular Dizisi 7, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları.

102- Ecer, A. V. (1991), "Yunus Emre'nin Yaşadığı Çağda Anadolu'da Kültür Hayatının Ana Hatları", Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri, (7-10 Ekim 1991), Ankara, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, s.43-51.

103- Ekici, M. (2004), Halk Bilgisi Derleme ve İnceleme Yöntemleri, Ankara, Geleneksel Yayınları.

104- Ekinci, Y. (1990), Âhilik ve Meslek Eğitimi, II.Baskı, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

105- ----------(1989), Âhilik, II. Baskı, Ankara, Sistem Ofset.

106- Ekinci, M. (2002), Anadolu Aleviliği'nin Arka Planı, İstanbul, Beyan Yayınları.

107- Ekiz, O. N. (1984), Ansiklopedik Edebiyat Bilgileri Sözlüğü, İstanbul, Zümrüt Yayınları.

108- Elçin, Ş. (2004), Halk Edebiyatına Giriş, Ankara, Akçağ Yayınları.

109- ----------(1988), Halk Şiiri Antolojisi, Ankara.

110- ----------(1997), Halk Edebiyatı Araştırmaları I-II, Ankara, Akçağ Yayınları.

111- Emecen, F. (2001), İlk Osmanlılar ve Batı Anadolu Beylikler Dünyası, Kitabevi Yayınları.

112- Engin, S. (1996) , Hacı Bektâş-ı Velî, İstanbul, Can Yayınları.

113- Enginün, İ. (1995), "Aydınların Yunus Emre'yi Keşfi", Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri, (7-10 Ekim 1991), Ankara, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, s.135-142.

114- Eraslan, K. (1991), "Ahmed Yesevî ile Yunus Emre'de Ortak Temalar", IV. Milletler Arası Türk Halk Kültürü Kongresi Yunus Emre Seksiyonu, (6-11 Mayıs 1991), Kültür Bakanlığı, s.21-24.

115- ----------(1991), Ahmed-i Yesevî Dîvân-ı Hikmetten Seçmeler, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları.

116- Eraydın, S. (2004), Tasavvuf ve Tarikatlar, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

117- ----------(Tarihsiz), Tasavvuf ve Edebiyat Yazıları, İstanbul, Mavi Yayınları.

118- Ercilasun, A. B. (2005), Başlangıcından Yirminci Yüzyıla Türk Dili Tarihi, II.Baskı, Ankara, Akçağ Yayınları.

119- ----------(2004), "Bengütaş Edebiyatı", Büyük Türk Klasikleri Ansiklopedisi, C.1, İstanbul, Ötüken Neşriyat.

120- Erden, F.(1966), "Yunus Emre, Mezarları, Makamları veya Başka Yunuslar", Türk Yurdu Özel Sayısı, C.5, S.319, s.183-187.

121- Ergun, S. N. (Tarihsiz), Türk Şairleri, Cilt II-III, İstanbul.

122- ----------(1944), Bektâşi Şairleri ve Nefesleri, İstanbul.

123- Ergün, M. (1991), Yunus Emre'de Tasavvuf ve Eğitim, Malatya, Özmer Ofset.

124- Eröz, M.(1992), Eski Türk Dini ve Alevilik Bektaşilik, İstanbul, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları.

125- Ertem, R. (1982), "Kaşgarlı Mahmud", Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, C.5, İstanbul, Dergah Yayınları.

126- Eyüboğlu, İ. Z. (1992), Bütün Yönleriyle Kaygusuz Abdal, İstanbul, Özgür Yayın-Dağıtım.

127- ----------(1991), Alevîlik-Bektaşîlik Edebiyatı, İstanbul, Der Yayınları.

128- ----------(1998) Bütün Yönleriyle Hacı Bektaş Veli (Yaşamı-Düşünceleri-Çevresi-Etkisi), İstanbul, Özgür Yayınları.

129- Eyüboğlu, S. (1985), Yunus Emre, (2. Baskı), İstanbul, Cem Yayınları.

130- Feyzioğlu, N. (1996), Garip-nâme Üzerinde Bir Motif İncelemesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı.

131- Fığlalı, E.R. (1990), Türkiye'de Alevîlik-Bektâşîlik, İstanbul, Selçuk Yayınları.

132- Filizok, R. (1991), "Yunus Emre'nin Şiirlerinde Mekân", IV. Milletler Arası Türk Halk Kültürü Kongresi Yunus Emre Seksiyonu, (6-11 Mayıs 1991), Kültür Bakanlığı, s. 25-28.

133- Genç, İ. (2005), Örneklerle Eski Türk Edebiyatı Tarihi Giriş, İzmir, Kanyılmaz Matbaası.

134- ----------(2006), Edebiyat Bilimi, İstanbul, Şule Yayınları.

135- Gibbons, H. A. (1998), Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu, Çev. Ragıp Hulisi Özdem, Ankara, 21.Yüzyıl Yayınları.

136- Gölpınarlı, A. (1992), Yunus Emre ve Tasavvuf, II. Baskı, İstanbul, İnkılâp Yayınları.

137- ----------(1953), Kaygusuz Abdal-Hatayi-Kul Himmet, İstanbul, Varlık Yayınları.

138- ----------(2004), Tasavvuf, 3.Baskı, İstanbul, Milenyum Yayınları.

139- ----------(1983), Mevlâna' dan Sonra Mevlevîlik, İstanbul, İnkılap Yayınları.

140- ----------(2002), Mevlâna, İstanbul, Varlık Yayınları.

141- ----------(1979), Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik, İstanbul, Der Yayınları.

142- ----------(2000), Fîhi Mâ-Fî ve Mecâlis-i Seba'dan Seçmeler, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları.

143- ----------(1992), Alevî-Bektâşi Nefesleri, İstanbul, İnkılap Kitabevi.

144- ----------(1977), Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri, İstanbul, Gül Matbaası.

145- ----------(1972), "İbrahim Tennûrî." Türk Ansiklopedisi, C.20, Ankara, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

146- ---------- ve Boratav, P. N. (1991), Pir Sultan Abdal, İstanbul, Der Yayınları.

147- Gözaydın, N. (1989), Anonim Halk Şiiri Üzerine, Türk Dili Dergisi, Sayı: 445-450, Halk Şiiri Özel Sayısı, s.1-104.

148- Gülensoy, T. (1995), "Yunus Emre ve Anadolu Ağızları", Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri, (7-10 Ekim 1991), Ankara, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, s.115-124.

149- Güllülü, S. (1977), Âhi Birlikleri, II. Baskı, İstanbul, Ötüken Yayınları.

150- Gülvahaboğlu, A. (Tarihsiz), Sosyal Güvenlik Öncüsü Âhi Evran Veli, İstanbul, Memleket Yayınları.

151- Günay, U. ve Horata, O. (2004), Yunus Emre, Risâletü'n-Nushıyye, II.Baskı, Ankara, Akçağ Yayınları.

152- Günay, U. (1991a), "Risalet'ün Nushiyye'nin Işığında Yunus", IV. Milletler Arası Türk Halk Kültürü Kongresi Yunus Emre Seksiyonu, (6-11 Mayıs 1991), Kültür Bakanlığı, s.29-40.

153- ----------(1991b), "Türk Kültürü Açısından Yunus Emre",Türk Halk Kültürü AraştırmalarıYunus Emre Özel Sayısı, Ankara, s.33-50.

154- ----------(2005), Türkiye'de Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi, IV.Baskı, Ankara, Akçağ Yayınları.

155- ----------(1996), Âşık Tarzı Edebiyat Hakkında Düşünceler, Mehmed Kaplan İçin, Ankara, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.

156- Günay, Ü. ve Güngör, H. (2007), Başlangıçlarından Günümüze Türklerin Dinî Tarihi, İstanbul, Rağbet Yayınları.

157- Güngör, E. (1986), Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik, 3. Baskı, İstanbul, Ötüken Neşriyat.

158- Güzel, A. (1981), Kaygusuz Abdal, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları.

159- ----------(Tarihsiz), Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı, Ankara, Akçağ Yayınları.

160- ----------(1989), Saraynâme, Ank., Kültür Bakanlığı Yayınları.

161- ----------(1987), Dilgüşâ, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları.

162- ----------(1989), "Tekke Şiiri", Türk Şiiri Özel Sayısı (Halk Şiiri), Ocak-Haziran 1989, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, s.250-454.

163- ----------(1991a), "Hacı Bektâş Velî ve Yunus Emre'de Merâtıb-ı Erbaa Kavramı", Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri, (7-10 Ekim 1991), Ankara, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, s.257-271.

164- ----------(1991b), "Yunus Emre ve Hümanizm", IV. Milletler Arası Türk Halk Kültürü Kongresi Yunus Emre Seksiyonu, (6-11 Mayıs 1991), Kültür Bakanlığı, s.41-70.

165- ----------(2002), Hacı Bektaş Velî ve Makâlât, İstanbul, Akçağ Yayınları.

166- ----------(2006), Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı, 3. Baskı, Akçağ Yayınları.

167- ----------(1982), "Kaygusuz Abdal", Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, C.5, İstanbul, Dergah Yayınları.

168- ---------- ve Torun, A. (2008), Türk Halk Edebiyatı El Kitabı, 5. Baskı, Ankara, Akçağ Yayınları.

169- Halıcı, F. (1992), Âşıklık Geleneği ve Günümüz Halk Şairleri-Güldeste, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları.

170- Halıcı, F. (1995), "Şiirimizde Yunus Emre'nin İzleri", Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri, (7-10 Ekim 1991), Ankara, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, s.143-158.

171- Halman, T. S. (1993), Yunus Emre, Selected Poems, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları.

172- Hançerlioğlu, O. (1975), İnanç Sözlüğü, Dinler-Mezhepler-Tarikatlar-Efsaneler, İstanbul, Remzi Kitabevi.

173- ----------(1992), Türk Dili Sözlüğü, İstanbul, Remzi Kitabevi.

174- Hatipgil, K. S. (1968), Yunus Emre, Hayatı, Şahsiyeti ve Seçme Şiirleri, Ankara, Edebiyat Yayınları.

175- Holt, P.M. (2003), Haçlılar Çağı, Çev. Özden Arıkan, II. Baskı, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

176- Horata, O. (2006), Türk Edebiyatı Tarihi Ansiklopedisi, Cilt I, İstanbul, Kültür Bakanlığı Yayınları.

177- İbn-i Batuta (2005), Büyük Dünya Seyahatnâmesi, Sadeleştiren Ali Murad Güven, İstanbul, Üçdal Neşriyat.

178- İlaydın, H. (1983), "Yunus Emre", Türk Dili, Ankara, Sayı 384, s.515-522.

179- İnalcık, H., Çev.Halil BERKTAY (2001), Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi Cilt I/1300-1600, İstanbul, Eren Yayınları.

180- ---------- (1992), "I.Bayezid", Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi, C.5, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayın, Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi

181- ---------- (2006), "II.Murad", Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi, C.31, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayın, Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi

182- ----------, Çeviren Ruşen Sezer (2006), Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600), İstanbul, YKY Yayınları.

183- ---------- (2010a), Osmanlılar, İstanbul, Timaş Yayınları.

184- ----------, Soygüzel, H ve Ergenç, Ö. ve Oğuzoğlu, Y. ve Koçal, Y.B.(2010b), Kuruluş-Osmanlı Tarihini Yeniden Yazmak-, II. Baskı, İstanbul, Hayy Kitap.

185- İnan, Y. Z. (1981), Doğa ve Din Yorumcusu Yunus Emre, Ankara, Tekin Yayınları.

186- İnan, A. (1986), Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi.

187- ----------(1952), "Müslüman Türklerde Şamanizm Kalıntısı", İlahiyat Fakültesi Dergisi, IV, s.19-30.

188- İngiliz Yazarlar Kurulu, Çeviren Şiar YALÇIN (1999), Başlangıcından Bugüne Kadar Dünya Tarihi, C.19, İstanbul, Sarmal Yayınevi.

189- İpekten, H. (1990), Nâili Divânı, Ankara, Akçağ Yayınları.

190- İsen, M. (1997), Ötelerden Bir Ses, Ankara, Akçağ Yayınları.

191- İsen, M. (1995), "Yunus'un Çağdaş Yorumcuları", Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri, (7-10 Ekim 1991), Ankara, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, s.159-164.

192- İslam Ansiklopedi (2001), Komisyon, C. 12/2, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

193- İz, M. (2001), Tasavvuf, X.Baskı, İstanbul, Kitabevi Yayınları.

194- Izutsu, T. (2001), İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler, Çev. Ramazan Ertürk, İstanbul, Anka Yayınları.

195- Kabaklı, A. (2002), Türk Edebiyatı, XI. Baskı, İstanbul, Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları.

196- Kaçalin, M. (2002), "Kutadgu Bilig", Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi, C.26, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayın, Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi.

197- Kafadar, C. (1999), "İki Cihan Aresinde", Cogito, Osmanlılar Özel Sayısı, Sayı 19, s.41-58, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.

198- Kafesoğlu, İ. (1972), Selçuklu Tarihi, İstanbul, Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Yayınları.

199- ----------(2003), Türk Millî Kültürü, XXIV. Basım, İstanbul, Ötüken Yayınları.

200- Kalafat, Y. (2005), Doğu Anadolu'da Eski Türk İnanışlarının İzleri, IV. Baskı, Ankara, Babil Yayınları.

201- ----------(2004) Altaylardan Anadolu'ya Kamizm Şamanizm, İstanbul, Yeditepe Yayınları.

202- Kaplan, M., (1973)"Yunus Emre'nin İnsan ve Ahlâk Görüşü-Risalat'al-Nushiyya'nın Tahlili", Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, C.XXI., İstanbul, s.65-82.

203- ----------(2004a), Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar 1, VII. Baskı, İstanbul, Dergah Yayınları.

204- ----------(2004b), Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar 3 -Tip Tahlilleri-, V. Baskı, İstanbul, Dergah Yayınları.

205- ----------(2004c), Edebiyatımızın İçinden, III. Baskı, İstanbul, Dergah Yayınları.

206- ----------(1983), Kültür ve Dil, İstanbul, Dergah Yayınları.

207- Kara, M. (2003), Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi, VI. Baskı, İstanbul, Dergah Yayınları.

208- ----------(1990), Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler, Bursa, Uludağ Yayınları.

209- ----------(1992), Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri, İstanbul, Dergah Yayınları.

210- ----------(2005), Türk Tasavvuf Tarihi Araştırmaları, İstanbul, Dergah Yayınları.

211- Kara, S. (2006), Selçuklular'ın Dini Serüveni / Türkiye'nin Dini Yapısının Tarihsel Arka Planı, Şema Yayınları.

212- Karaalioğlu, S. K. (1978), Ansiklopedik Edebiyat Sözlüğü, II. Baskı, İstanbul, İnkılâp ve Aka Yayınları.

213- ----------(1975), Edebiyat Terimleri Kılavuzu, İstanbul, İnkılâp ve Aka Yayınları.

214- Karadağ, M. (1999), Türk Halk Edebiyatı Anlatı Türler, Ankara, Ürün Yayınları.

215- Karagöz, İ. ve Keskin, M. ve Altuntaş, H. (2008), Hac İlmihali, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

216- Karahan, A. (1998), Türk Kültürü ve Edebiyatı, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

217- Kartal, A. (2006), "Klasik Öncesi Dönem Anadolu'da Türk Edebiyatının Gelişimi", C.1, Türk Edebiyatı Tarihi Ansiklopedisi, Kültür ve Turzim Bakanlığı Yayınları.

218- Kaşgarlı Mahmud (2005), Divânü Lugâti't-Türk, Çeviri-Uyarlama-Düzenleme Seçkin Erdi ve Serap Tuğba Yurteser, İstanbul, Kabalcı Yayınevi.

219- Kavcar, C. (1991), "Yunus'a Göre Sözün Değeri", Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri, (7-10 Ekim 1991), Ankara, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, s.443-451

220- Kaya, D. (1994), Sivas'ta Âşıklık Geleneği ve Âşık Ruhsati, Sivas, Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları.

221- ----------(1998), Sivas'ta Âşıklık Geleneği, II.Baskı, Sivas, Dilek Ofset Matbaacılık.

222- ----------(2007), Türk Halk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü, Ankara, Akçağ Yayınları.

223- ----------(2000), Âşık Edebiyatı Araştırmaları, İstanbul, Kitabevi Yayınları.

224- ----------(1984), "Yunus Emre'nin Aksaray-Ortaköy'deki Mezarı Üzerine Düşünceler", Halk Kültürü, İstanbul, s.41-54.

225- Kaygusuz, İ. (2005), Anadolu Bilgeleri, İstanbul, Su Yayınları.

226- Kemal, N. (1971), Osmanlı Tarihi, Cilt I, İstanbul, Yelken Matbaası.

227- Keskin, M. (2001), "Türkçeci Bir Bilge Önder Şeyh İbrahim Tennûrî", Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Sayı: 11 Yıl, s. 39-60.

228- Koca, S. (2002), "Anadolu Türk Beylikleri," Türkler Ansiklopedisi, C.6, İstanbul, Yeni Türkiye Yayınları.

229- Koca, T. (1990), Bektâşi Nefesleri ve Şairleri (13. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Kadar), İstanbul, Maarif Kitaphanesi.

230- Kocatürk, V. M. (1968), Tekke Şiir Antolojisi, Türk Edebiyatı'nda Dinî ve Tasavvufî Şiirler, Ankara, Edebiyat Yayınları.

231- ----------(1964), Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara, Edebiyat Yayınevi.

232- Korkmaz, Z. (1972), "Yunus Emre ve Anadolu Türkçesinin Kuruluşundaki Yeri", Yunus Emre Semineri, Selçuklu Tarih ve Medeniyeti Araştırmaları Enstitüsü, Eskişehir.

233- Köprülü, M.F. (1999), Osmanlı'nın Etnik Kökeni, İstanbul, Kaynak Yayınları.

234- ----------(2003a), Türk Edebiyatı Tarihi, V.Baskı, Ankara, Akçağ Yayınları.

235- ----------(2003b), Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, IX.Baskı, Ankara, Akçağ Yayınları.

236- ---------- (2004a), Saz Şairleri, III. Baskı, Ankara, Akçağ Yayınları.

237- ---------- (2004b), Edebiyat Araştırmaları 1-2, IV.Baskı, Ankara, Akçağ Yayınları.

238- ---------- (2005a), Türk Tarih-i Dinîsi, Ankara, Akçağ Yayınları.

239- ----------(2005b), Türkiye Tarihi, Anadolu İstilasına Kadar Türkler, Ankara, Akçağ Yayınları.

240- ----------(2006a), Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu, IV. Baskı, Ank., Akçağ Yayınları.

241- ---------- (2006b), Tarih Araştırmaları I, Ankara, Akçağ Yayınları.

242- ----------(2007), Bugünkü Edebiyat, Ankara, Akçağ Yayınları.

243- ----------(1949), Eski Şairlerimiz Divan Edebiyatı Antolojisi: XIII. ve XIV üncü Asırlarda Anadolu Türk Şairleri, İstanbul, Ahmet Halit Kitabevi

244- ---------- ve Babinger F. (2003c), Anadolu'da İslâmiyet, II. Baskı, İstanbul, İnsan Yayınları.

245- Kudret, C. (2003), Yunus Emre, İstanbul, İnkılâp Kitabevi.

246- Kurnaz, C. (1997), Türküden Gazele, Ankara, Akçağ Yayınları.

247- Kurnaz, C.; Tatçı, M. (2000), Yesevilik Bilgisi, Ankara, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

248- Kuşeyri, A. (1978), Tasavvufun İlkeleri (Risale-i Kuşeyri), Cilt I-II, İstanbul, Kervan Kitapçılık.

249- Kut, G. (1991), "XIII. Yüzyılda Anadolu'da Şiir Türünün Gelişmesi", Belleten, s.127-136

250- ----------(1991), "Âşık Paşa", Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi, C.4, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayın, Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi

251- Kübra, N. (1996), Tasavvufî Hayat, (Hazırlayan Mustafa Kara), İstanbul, Dergah Yayınları.

252- Lamb, H. (2010), Haçlı Seferleri, Çev. Gaye Yavuzcan, İstanbul, İlgi Yayınları.

253- Levend, A. S. (1984), Divan Edebiyatı, IV. Baskı, İstanbul, Enderun Kitabevi.

254- ----------(1998), Türk Edebiyatı Tarihi, IV. Baskı, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları.

255- ----------(1968), "Halk ve Tasavvufi Halk Edebiyatı", s.207, Ankara, Türk Dili Dergisi, Türk Halk Edebiyatı Özel Sayısı.

256- Maalouf, A. (2010), Arapların Gözünden Haçlı Seferleri, Çev. Ali Berktay, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.

257- Macit, M. (2006), "İlk Klasik Dönem, Tarihi, Sosyo-Kültürel Bağlam", C.2, Türk Edebiyatı Tarihi Ansiklopedisi, Kültür ve Turzim Bakanlığı Yayınları.

258- Makal, T. K. (1978), Türk Halk Şiiri, II. Baskı, İstanbul, Toker Yayınları.

259- Mantran, R. ve diğerleri(1989), Çev. Server Tanilli (1995), Osmanlı İmparatorluğu Tarihi, İstanbul, Cem Yayınları.

260- Mazıoğlu, H. (1972), "Selçuklular Devrinde Anadolu'da Türk Edebiyatının Başlaması ve Türkçe Yazan Şairler", Malazgirt Armağanı, Sayı IV, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları.

261- Melikoff, İ. (1994), Uyur İdik Uyardılar, Çeviren Turan Alptekin, İstanbul, Cem Yayınları.

262- ----------(1999), Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe, Çeviren Turan Alptekin, İstanbul, Cumhuriyet Yayınları.

263- Mengi, M. (1999), Eski Türk Edebiyatı Tarihi, V.Baskı, Ankara, Akçağ Yayınları.

264- ----------(1991), "Yunus Emre'nin Şiir Dilinde Benzetme Sanatları", Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri, (7-10 Ekim 1991), Ankara, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, s.453-464.

265- Meydan Larousse (1990), C.5, İstanbul, Milliyet Yayınları.

266- Muslu, R. (2003), Osmanlı Toplumunda Tasavvuf XVIII. Yüzyıl, İstanbul, İnsan Yayınları.

267- Mutluay, R. (1997), Türk Halk Şairleri Antolojisi, İstanbul, Milliyet Yayınları.

268- Müttaki, A. (1993), Kenzü'l-Ummâl, Beyrut.

269- Nar, A. (2004), Tasavvuf Gerçeği ve Üç Şahidi, Elif Kitabevi.

270- Necdet, A. (1997), Tekke Şiiri: Dinî ve Tasavvufî Şiirler Antolojisi, İstanbul, İnkılâp Kitabevi.

271- Nesefi, A. (1990), Tasavvufta İnsan Meseleleri, İstanbul, Dergah Yayınları.

272- Noyan, B. (1985), Bektâşilik Alevîlik Nedir?, Ankara, Can Yayınları.

273- ----------(1986), Hacı Bektaş Veli Vilayetnamesi, Aydın, Doğuş Matbaası.

274- ----------(1996), Hacı Bektaş-ı Veli Manzum Vilâyetnamesi, İstanbul, Can Yayınları.

275- Ocak, A. Y. (1996), Türk Sufiliğine Bakışlar, İstanbul, İletişim Yayınları.

276- ----------(2000a), Babailer İsyanı, İstanbul, Dergah Yayınları.

277- ----------(1992c), Menâkıbnâmeler, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları.

278- ----------(2000b), Alevî-Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri, İstanbul, İletişim Yayınları.

279- ----------(1992a), Türkiye'de Kültür Tarihi Araştırmaları ve Türk Heterodoksi Tarihine Farklı Bir Bakış, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları.

280- ----------(2007), Türkler, Türkiye ve İslâm, İstanbul, İletişim Yayınları.

281- ----------(1999), Kalenderiler, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları.

282- ----------(1991), "Âşık Paşa", Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi, C.I, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayın, Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi

283- ---------- (1992b), "Türk Folkloründe Rum Abdalları", IV. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri, Ankara, Kültür Bakanlığı, s.271-276.

284- ----------(2002), "Selçuklular ve Beylikler Devrinde Düşünce", Türkler Ansiklopedisi, C.7, İstanbul, Yeni Türkiye Yayınları.

285- Oğuz, M. Ö., Ekici, M.; Açа, M.; Arslan, M.; Düzgün, D.; Akarpınar, B.; Eker, G. Ö.; Ercan, A. M.; Özkan, T. S. (2004), Türk Halk Edebiyatı El Kitabı, Ankara, Grafiker Yayınları.

286- Olgun, T. (1994), Edebiyat Lügati, İstanbul, Enderun Yayınları.

287- Onaran, M.Ş. (1999), "Bayramilikte Kendini Bilmek", Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu, 16 Kasım 1999, Kültür Bakanlığı, s.65-72.

288- Öngören, R.(2007), "Osmanlılar", Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi, C.33, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayın, Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi.

289- Ortaylı, İ. (1995), Tarikatlar ve Osmanlı Dönemi Yönetimi, Otam, Sayı VI, İstanbul.

290- Oruç Bey, Sad. Necdet Öztürk (2009), Osmanlı Tarihi, İstanbul, Çamlıca Yayınları.

291- Öcalan, H.B. (2002), "Anadolu Selçukluları Zamanında Tasavvuf Düşüncesi", Türkler Ansiklopedisi, C.7, İstanbul, Yeni Türkiye Yayınları.

292- Ögel, B. (2001), Dünden Bugüne Türk Kültürünün Gelişme Evreleri, İstanbul, Türk Dünyası Araştırma Vakfı Yayınları.

293- Oğuz, Ö. (2001), Türk Halk Şiirinde Tür, Şekil ve Makam, Ankara, Akçağ Yayınları.

294- Öngören, R. (2000), Osmanlılarda Tasavvuf/Anadolu'da Sufiler, Devlet ve Ulema, İstanbul, İz Yayınları.

295- Özarslan, M. (2001), Erzurum Âşıklık Geleneği, Ankara, Akçağ Yayınları.

296- Özkan, M. (1996), "Gülşehri", Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi, C.14, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayın, Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi

297- Özkırımlı, A. (1990), Alevilik- Bektaşilik, İstanbul, Cem Yayınları.

298- Özköse, K. (2003), Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında Tasavvufî Zümre ve Akımların Rolü, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi, C.VII/I, Haziran 2003, s. 249-279.

299- Özmen, İ. (1998), Alevî-Bektaşî Şiirleri Antolojisi, Cilt I, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları.

300- Öztelli, C. (1954), "Yunus Emre'nin Mezarı İle İlgili Yeni Belgeler, Türk Dili, C.4, S.38, s.100-103.

301- Öztuna, Y. (1964), Başlangıçtan Zamanımıza Kadar Türkiye Tarihi, Cilt II, İstanbul.

302- ----------(2004), Osmanlı Devleti Siyasî Tarihi-Medeniyet Tarihi, Cilt I-II, İstanbul, Ötüken Yayınları.

303- Öztürk, M. (1987), Hacı Bektaş Veli, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları.

304- Öztürk, Y. N. (1974), Tarih Boyunca Tasavvufî Düşünce I, İstanbul, Sümer Matbaası.

305- ----------(1999), Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Meâli, İstanbul, Yeni Boyut Yayınları.

306- Pala, İ. (2000), Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü, İstanbul, Ötüken Yayınları.

307- ----------(1992), "Bezm-i Cem", Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi, C.6, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayın, Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi.

308- Pekolcay, N. (2002), İslamî Türk Edebiyatı, 5. Baskı, İstanbul, Kitabevi Yayınları.

309- ----------(1991), "Yunus Emre'deki İlâhi Aşkın Kaynağı'nın Kişiliği ve San'atının Oluşmasına Etkileri", Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri, (7-10 Ekim 1991), Ankara, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, s.399-404.

310- ----------(1966), "Yunus Emre'nin Edebî ve Tasavvufî Şahsiyeti", Türk Yurdu Özel Sayısı, C.5, S.319, s.177.

311- ----------(1977), "Âşık Paşa", Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, C.1, İstanbul, Dergah Yayınları.

312- Pekolcay, N. ve Uçman, A. (1995), “Eşrefoğlu Rûmî”, Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi, C.11, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayın, Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi.

313- Pür, İ. (2008), Yunus Emre’de Dinî Hayatın Psikolojisi, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

314- Rifat, A. E. (2007), Hazırlayan Salih Çift, Gerçek Bektaşilik, İstanbul, İz Yayınları.

315- Roux, J. P. (1994), Türklerin ve Moğolların Eski Dini, İstanbul, İşaret Yayınları.

316- Sakaoğlu, S. (1989), “Türk Saz Şiiri”, Türk Şiiri Özel Sayısı (Halk Şiiri), Ocak-Haziran 1989, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, s.105-250.

317- Sancar, N. (1966), "Yunus Emre'de İki Mesele", Türk Yurdu Yunus Emre Özel Sayısı, 319, s. 43-44.

318- Sander, O. (1993), Anka’nın Yükselişi ve Düşüşü-Osmanlı Diplomasi Tarihi Üzerine Bir Deneme, Ankara, İmge Yayınları.

319- Schimmel, A. (2001), İslam’ın Mistik Boyutları, (Çeviren Ergün KOCABIYIK), İstanbul, Kabalcı Yayınları.

320- Sertoğlu, M. (1966), Evliyalar Evliyası Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli, İstanbul, Şadırvan Turizm Yayınları.

321- Sever, M. (2008), “Garip-nâme’de İnsan”, Millî Folklor, Yıl 20, Sayı 78, s.28-36.

322- Sezgin, A. (1991), Hacı Bektaş Veli ve Bektaşîlik, III. Baskı, İstanbul, Sezgin Neşriyat.

323- Soylu, S. (1991), “Anadolu’da Makam Geleneği ve Yunus Emre Makamları”, IV. Milletler Arası Türk Halk Kültürü Kongresi Yunus Emre Seksiyonu, (6-11 Mayıs 1991), Kültür Bakanlığı, s.93-97.

324- Soysal, O. (2002), Eski Türk Edebiyatı Metinleri, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

325- Suyuti, C. B.(1990), El-Camîu’s-Sagir, Lübnan, Dârü’l-Kitabü’l-İlmîyye.

326- Sümer, F. (1999), Oğuzlar (Türkmenler), İstanbul, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.

327- Şahin, S. (1983), Ozanlık Gelenekleri ve Doğulu Saz Şairleri, Ankara, Yorum Matbaacılık.

328- Şanlı, İ. (1991), "Yunus Emre'nin İnsana, İnsanlığa Bakışı ve Günümüze Mesajları", Turkish Studies, Volume 4/2 Winter, s.955-961.

329- Şapolya, E. B. (1972), Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Ankara, Güven Matbaası.

330- ----------(1964), Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi, İstanbul, Türkiye Yayınevi.

331- ----------(1966), "Yunus Emre ve Tasavvuf", Türk Yurdu Özel Sayısı C.5, S.319, s.68-69.

332- Şardağ, R. (1985), Hacı Bektâş-ı Veli, Şerh-i Besmele, İzmir, Karınca Matbaacılık.

333- Şeker, F.A. (2006), Âşık Paşa'nın Garib-Nâmesi'nde Devrin Toplum Hayatı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Celal Bayar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim dalı

334- Şeker, M., (2006), Anadolu'nun Türkleşmesi ve Kültürel Hayatı, İstanbul, Ötüken Yayınları.

335- ----------(2000), Anadolu'da Birarada Yaşama Tecrübesi, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

336- Şenel, S.(1991), "Âşık Musıkisi", Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi, C.3, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayın, Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi

337- Şentürk, A. A. (2004), Eski Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul, Dergah Yayınları.

338- Şimşek, E. (2000), "Âşıklık Geleneği İçerisinde Fehmi Gür ve Şiirlerinde İşlediği Konular", Arapgirli Halk Şairi Fehmi Gür, Hayatı Sanatı ve Bütün Şiirleri, (hzl. Ramazan ÇİFTLİKÇİ), Malatya, s.120-130.

339- Tan, N. (2007), Derlemeler, Makaleler, C.3, Ankara, BRC Basım

340- Tanpınar, A. H. (2001), 19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul, Enderun Kitabevi.

341- ----------(2000), Edebiyat Üzerine Makaleler, VI. Baskı, İstanbul, Dergah Yayınları.

342- Tanrıkulu, N. İ. (1997), Âşıklar Divanı Günümüz Âşıkları, İstanbul, Güven Matbaacılık.

343- Tarım, C. H. (1948), İktisadî Çözülmenin Ahlâk ve Zihniyet Dünyası, İstanbul, Der Yayınları.

344- Tatçı, M. (1997), Yunus Emre Divanı, Cilt I-IV, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

345- ----------(2005), Yunus Emre Divan ve Risalet'ün Nushiyye, İstanbul, Sahhaflar Kitap Sarayı.

346- ----------(2008), İşitin Ey Yarenler-Yunus Emre Yorumları, İstanbul, H Yayınları.

347- ----------(Tarihsiz), Ledûnnî Şiirde Şathiyyat Problemine Dair Notlar, Ankara, Türk Kültürü Yayınları.

348- ----------(1991a), "Yunus'un Şiir Dünyasında Dinî ve Tasavvufî Kavramların Yeri", IV. Milletler Arası Türk Halk Kültürü Kongresi Yunus Emre Seksiyonu, (6-11 Mayıs 1991), Kültür Bakanlığı, s.101-104

349- ----------(1991b), "Yunus Emre'de Aşk", Türk Halk Kültürü Araştırmaları Yunus Emre Özel Sayısı, s.83-95.

350- ----------(2007), "Bu Yolda Acâib Çok: -Yûnus Emre'nin Bir Şiirinin Yorumu-", Turkish Studies, Volume 2/4 Fall, s.740-749.

351- Tekin, T. (1986), "Karahanlı Dönemi Türk Şiiri", Türk Dili, Türk Şiiri Özel Sayısı I (Eski Türk Şiiri), s.81-82.

352- Tercüman Telif Heyeti (Tarihsiz), Eşrefoğlu Divanı, İstanbul, Kervan Kitapçılık.

353- TİMUR, T. (2001), Osmanlı Toplumsal Düzeni, İstanbul, İmge Kitabevi Yayınları.

354- Timurtaş, F. K. (2000), Tarih İçinde Türk Edebiyatı, VI. Baskı, İstanbul, Boğaziçi Yayınları.

355- ----------(1992), Türk Dünyası El Kitabı, I. Baskı, İstanbul, Dergah Yayınları.

356- Togan, Z., V. (1981), Umumî Türk Tarihine Giriş, Cilt I, III.Baskı, İstanbul, Enderun Kitabevi.

357- Topçu, N.(1966), "Yunus Emre'de Vahdet-i Vücut", Türk Yurdu Özel Sayısı,, C.5, S.319, s.84-87.

358- Topdemir, H. G. (2001), Türk Düşünce Tarihi, Ankara, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.

359- Toprak, B. (2004), Yunus Emre Divanı, İstanbul, Yeni Zaman Yayınları.

360- Torun, A.T. (2005), "Yunus Emre ve Halk Kültürü", Milli Folklör Dergisi, S. 68, s.18-31.

361- Tural, S. (1995), "Benlik Kavramı ve Yunus Emre'nin Şiirinde Benlik", Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri, (7-10 Ekim 1991), Ankara, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, s.215-222.

362- Turan, A. N. ,; Avcı, O; Çınar, H.; Öz, M.; Pehlivanlı, H.; Ünal, M.A. (2006), Selçuklular'dan Bugüne Tarih El Kitabı, Ankara, Grafiker Yayınları.

363- Turan, K. (1996), Ahilikten Günümüze Mesleki ve Teknikleri, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları.

364- Turan, O. (1971), Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul, Turan Neşriyat.

365- ----------(1999), Selçuklular ve İslamiyet, V.Basım, İstanbul, Boğaziçi Yayınları.

366- ----------(2003), Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti, 8. Basım, İstanbul, Ötüken Neşriyat.

367- ----------(2005), Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi, XV. Basım, İstanbul, Ötüken Neşriyat.

368- Türkçe Sözlük (2005), Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları.

369- Türkdoğan, O. (2004), Alevî-Bektaşî Kimliği, İstanbul, Timaş Yayınları.

370- ----------(2008), Osmanlıdan Günümüze Türk Toplum Yapısı, İstanbul, Timaş Yayınları.

371- Türk Yurdu Yunus Emre Özel Sayısı (1966), Sayı 319.

372- Türkmen, F. (1991a), "Yunus Emre'nin Türk ve Dünya Edebiyatındaki Yeri", Uluslar arası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri, (7-10 Ekim 1991), Ankara, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, s.53-59.

373- ---------- (1991b), "Yunus Emre'nin Anadolu'nun İslâmlaşmasındaki ve Türkleşmesindeki Rolü", IV. Milletler Arası Türk Halk Kültürü Kongresi Yunus Emre Seksiyonu, (6-11 Mayıs 1991), Kültür Bakanlığı, s.105-109.

374- Uçman, A. (2004), "Tekke Şiiri, Türler ve Nazım Şekilleri", Büyük Türk Klasikleri Ansiklopedisi, C.2, İstanbul, Ötüken Neşriyat.

375- ----------(2004), "XV. Yüzyıl Tekke Şiiri", Büyük Türk Klasikleri Ansiklopedisi, C.3, İstanbul, Ötüken Neşriyat.

376- Uludağ, S. (2001), Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, İstanbul, Kabalcı Yayınları.

377- ----------(1984), Tasavvufun Mahiyeti, II.Baskı, İstanbul, Dergah Yayınları.

378- ----------(2001), İnsan ve Tasavvuf, İstanbul, Mavi Yayınları.

379- Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri (1995), Ankara, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.

380- Uzun, M. (2000), "İbrahim Tennûrî", Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi, C.21, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayın, Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi.

381- Uzunçarşılı, İ., H. (1982), Osmanlı Tarihi, I.Cilt, Ank., Türk Tarih Kurumu Basımevi.

382- ----------(1988a), Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi.

383- ----------(1988b), Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi.

384- Ülken, H. Z. (1924), Anadolu Tarihinde Dini Ruhiyat Müşahedeleri, Hazırlayan Ahmet Taşkın, İstanbul, Mihrab Mecmuası, s.13-14.

385- ----------(2006), Anadolu Kültürü ve Türk Kimliği Üzerine, İstanbul, Ülken Yayınları.

386- Ünal, M. A. (2002), "Osmanlı Devri Türk Kültür ve Medeniyatinin Temel Özellikleri", Türkler Ansiklopedisi, C.9, İstanbul, Yeni Türkiye Yayınları.

387- Ünver, S.(1966), "Yunus Emre", Türk Yurdu Özel Sayısı,, C.5, S.319, s.81-83.

388- Vicdani, S., Hazırlayan İrfan Gündüz (1995), Tarikatler ve Silsileleri (Tomâr-ı Turûk-ı 'Aliyye), İstanbul, Enderun Kitabevi.

389- Yalçın, A. (2004), Makalat-ı Hacı Bektaş Veli, IV. Baskı, İstanbul, Der Yayınları.

390- Yaman, M. (1994), Alevilik, İnanç-Edeb-Erkan, IV. Baskı, , İstanbul, Ufuk Yayınları.

391- Yardımcı, M. (1999), Başlangıcından Günümüze Halk Şiiri, Âşık Şiiri, Tekke Şiiri, Ankara, Ürün Yayınları.

392- ----------(1991), "Yunus Emre'de Telmih", Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri, (7-10 Ekim 1991), Ankara, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, s. 473-487.

393- ----------(2004), Türk Edebiyatında Nesir, Ankara, Ürün Yayınları.

394- ----------(2008), Edebiyat Tarihi Çerçevesinde Âşık Edebiyatı Araştırmaları, Ankara, Ürün Yayınları.

395- ----------(2009), Yaşamları Sanatları ve Şiirlerinin Yorumlarıyla Âşıklarımız, Ankara, Ürün Yayınları.

396- Yavuz, K. (2000), Garib-nâme I-IV, İstanbul, Türk Dil Kurumu Yayınları.

397- ---------- ve Saraç, Y. (2007), Âşık Paşazade / Osmanoğullarının Tarihi / Tevarih- i Al- i Osman, İstanbul, Gökkubbe Yayınları.

398- Yıldırım, A. (2008), Hacı Bayram-ı Veli ve Tasavvufî Görüşleri, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

399- Yılmaz, H.K. (2002), Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar, İstanbul, Ensar Neşriyat.

400- ----------(1997), Tasavvuf Meseleleri, İstanbul, Erkam Yayınları.

401- Yılmaz, M. (1992), Edebiyatımızda İslamî Kaynaklı Sözler, İstanbul, Enderun Kitabevi.

402- Yunus Emre (1991), Yunus Emre-Seçme Makaleler, Çeviren Fırat Asya, Ankara, Kültür Bakanlığı Halk Kültürünü Araştırma Dairesi Yayınları.

403- Yurt, A.İ. ve Kaçalın M. (1994), Akşemseddin, Hayatı ve Eserleri, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

404- Yusuf Has Hacip (2006), Kutadgu Bilig, Çeviren Reşit Rahmeti Arat, İstanbul, Kabalcı Yayınevi.

405- Zelyurt, R. (1990), Hacı Bektaş Veli, İstanbul, Hürriyet Vakfı Yayınları.