

**T.C.
ERZİNCAN BİNALİ YILDIRIM ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI**

**AHMED YESEVÎ, YUNUS EMRE VE
ŞAH İSMAİL HATÂYÎ'NİN ŞİİRLERİNİN
KARŞILAŞTIRMALI OLARAK İNCELENMESİ**

Yüksek Lisans Tezi

**Hazırlayan
Volkan KARA**

**Danışman
Prof. Dr. Ali KAFKASYALI**

Erzincan/ Şubat 2024

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK

Bu çalışmadaki tüm bilgilerin, akademik ve etik kurallara uygun bir şekilde elde edildiğini beyan ederim. Aynı zamanda bu kural ve davranışların gerektirdiği gibi, bu çalışmanın özünde olmayan tüm materyal ve sonuçları tam olarak aktardığımı ve referans gösterdiğimi belirtirim.

Volkan KARA



T.C.
ERZİNCAN BİNALİ YILDIRIM ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Ana Bilim Dalı : Türk Dili ve Edebiyatı

Program Adı : Tezli Yüksek Lisans

Tez Başlığı : Ahmed Yesevî, Yunus Emre ve Şah İsmail Hatâyî'nin
Şiirlerinin Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi

Yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının a) Giriş, b) Ana bölümler ve c) Sonuç kısımlarından oluşan (Kapak, Ön söz, Özet, İçindekiler ve Kaynakça hariç) toplam 245 sayfalık kısmına ilişkin 24/01/2024 tarihinde Turnitin intihal programından aşağıda belirtilen filtreleme uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre tezin benzerlik oranı %14'tür.

Filtrelemeye **alıntılar dâhil** edilmiştir. Filtrelemede yedi (7) kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç tutulmuştur.

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez İntihal Raporu Uygulama Esaslarını inceledim ve bu uygulama esaslarında belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmasının herhangi bir intihal içermediğini, aksinin tespit edilmesi durumunda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini bilgilerinize arz ederim. 24/01/2024

Danışman: Prof. Dr. Ali KAFKASYALI

Öğrenci: Volkan KARA

KILAVUZA UYGUNLUK

“AHMED YESEVÎ, YUNUS EMRE VE ŞAH İSMAİL HATÂYÎ’NİN
ŞİİRLERİNİN KARŞILAŞTIRMALI OLARAK İNCELENMESİ” başlıklı Yüksek
Lisans Tezi Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Lisansüstü Tez Yazım Kılavuzuna
uygun olarak hazırlanmıştır.

Hazırlayan

Volkan KARA

Danışman

Prof. Dr. Ali KAFKASYALI

KABUL VE ONAY TUTANAĞI

Prof. Dr. Ali KAFKASYALI danışmanlığında **Volkan KARA** tarafından hazırlanan “**Ahmed Yesevî, Yunus Emre Ve Şah İsmail Hatâyî’nin Şiirlerinin Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi**” adlı bu çalışma jürimiz tarafından Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı’nda Yüksek Lisans Tezi olarak oy birliği ile kabul edilmiştir.

06/02/2024

JÜRİ:

Danışman	:	Prof. Dr. Ali KAFKASYALI	(İmza)
Üye	:	Prof. Dr. Necdet TOZLU	(İmza)
Üye	:	Dr. Öğretim Üyesi Hamza KOLUKISA	(İmza)

ONAY:

Bu tezin kabulü Enstitü Yönetim Kurulu'nun /.... /.... tarih vesayılı kararı ile onaylanmıştır.

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

Prof. Dr. Necdet TOZLU

Enstitü Müdürü

**AHMED YESEVÎ, YUNUS EMRE VE ŞAH İSMAİL HATÂYÎ’NİN
ŞİİRLERİNİN KARŞILAŞTIRMALI OLARAK
İNCELENMESİ**

Volkan KARA

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Yüksek Lisans Tezi, Şubat 2024

Danışman: Prof. Dr. Ali KAFKASYALI

ÖZET

Türk tasavvuf edebiyatı, Türk edebiyatının en mühim cereyanlarından biridir. 12. yüzyıldan itibaren tekkeler çevresinde gelişen bu edebiyat İslamiyet öncesi Türk kültürü, âdeti, inancı ve geleneklerini İslam dininin getirdiği uhrevî düşünce ile harmanlamıştır. Ahmed Yesevî, Yunus Emre ve Şah İsmâil Hatâyî Türk tasavvuf edebiyatının tesiri yüksek şairlerindendir. Bu çalışmanın amacı Yesevî, Yunus ve Hatâyî’nin şiirlerini muhteva açısından karşılaştırarak ortak, benzer ve farklı yönlerini tespit etmektir. Şiirlerin karşılaştırmalı bir şekilde incelenmesi, hem bu edebiyat cereyanının müstakil mevcudiyetini anlamlandırmayı, hem de müşterek meselelerin gün yüzüne çıkarılmasını amaç edinmektedir. Çalışmanın ilk bölümünde tezde kullanılan karşılaştırmalı edebiyat metodunun ortaya çıkış süreci ve Türk edebiyatına intikali ile şuan ki durumu hakkında bilgi verilmiş, ve metodun nasıl uygulandığı izah edilmeye çalışılmıştır. İkinci bölümünde tasavvuf ve edebiyat kavramları üzerinde durulmuş ve bu kavramların birleşiminden doğan edebiyatın oluşum süreci ve tarihçesinden bahsedilmiştir. Daha sonra Türk tasavvuf edebiyatının umumi şekil özellikleri kısaca ele alınmıştır. Üçüncü bölümde Ahmed Yesevî, Yunus Emre ve Hatâyî’nin yaşamları müstakil olarak ele alınmış, sanatları üzerinde durulmuş ve devirlerindeki sosyal ve siyasî durum irdelenmiştir. Dördüncü bölümde ise bu şairlerin şiirleri önceden belirlenmiş ölçütler çerçevesinde karşılaştırılarak bu ölçütlerin ortak, benzer ve farklı yönleri ortaya çıkarılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ahmed Yesevî, Yunus Emre, Hatâyî, Tasavvuf, Karşılaştırmalı edebiyat.

**COMPARATIVE ANALYSIS OF THE POEMS OF AHMED YESEVI,
YUNUS EMRE AND SHAH ISMAIL HATAYI**

Volkan KARA

**Erzincan Binali Yıldırım University,
Graduate School of Social Sciences**

Master's Thesis, February 2024

Supervisor: Prof. Dr. Ali KAFKASYALI

ABSTRACT

Turkish Sufi literature is one of the most important currents of Turkish literature. The literature, which has developed around lodges since the 12th century, has blended pre-Islamic Turkish culture, customs, beliefs and traditions with the otherworldly thought brought by the religion of Islam. Ahmed Yesevi, Yunus Emre and Shah İsmail Hatayi are poets with high influence of Turkish Sufi literature. The aim of this study is to compare the poems of Yesevî, Yunus and Hatayî in terms of content and to determine their common, similar and different aspects. The comparative analysis of the poems aims both to make sense of the independent existence of this literary current and to bring the common issues to light. In the first part of the study, information is given about the emergence of the comparative literature method used in the thesis, its transfer to Turkish literature and its current situation, and an attempt is made to explain how the method is applied. In the second part, in order to understand the identity of Turkish Sufi literature, the concepts of sufism and literature are emphasized and the formation process and history of literature arising from the combination of these concepts are mentioned. Then, the general form features of Turkish Sufi literature are briefly discussed. In the third part, the lives of Ahmed Yesevî, Yunus Emre and Hatayi are discussed individually, their arts are emphasized and the social and political situation in their era is examined. In the fourth part, the poems of these poets were compared within the framework of predetermined criteria and the common, similar and different aspects of these criteria were revealed.

Keyword: Ahmed Yesevî, Yunus Emre, Hatayi, Sufism, Comparative literature.

İÇİNDEKİLER

AHMED YESEVÎ, YUNUS EMRE VE ŞAH İSMAİL HATÂYÎ'NİN ŞİİRLERİNİN KARŞILAŞTIRMALI OLACAK İNCELENMESİ

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK.....	i
ERZİNCAN BİNALI YILDIRIM ÜNİVERSİTESİ	ii
KILAVUZA UYGUNLUK	iii
KABUL VE ONAY TUTANAĞI.....	iv
ÖZET	v
ABSTRACT	vi
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

1.1. Karşılaştırmalı Edebiyatın Tanımı ve Tarihçesi.....	4
1.2. Karşılaştırmalı Edebiyat Biliminin Yöntemi	8

İKİNCİ BÖLÜM

2.1. Tasavvuf Nedir?	12
2.2. Edebiyat Nedir?	15
2.3. Türk Tasavvuf Edebiyatının Oluşumu ve Gelişimi	17
2.4. Türk Tasavvuf Edebiyatının Vezni, Nazım Şekli ve Türleri	22
2.4.1. Vezin	22
2.4.2. Nazım Şekilleri	24
2.4.3. Nazım Türleri.....	28

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3.1. Ahmed Yesevî	30
3.1.1. Divân-ı Hikmet	35
3.1.2. Ahmed Yesevî Döneminde Sosyal ve Siyasi Durum.....	37

3.2. Yunus Emre.....	39
3.2.1. Yunus Emre Divânı.....	42
3.2.2. Yunus Emre Döneminde Sosyal ve Siyasi Durum	44
3.3. Hatâyî.....	47
3.3.1. Hatâyî Divânı.....	49
3.3.2. Hatâyî Döneminde Sosyal ve Siyasi Durum	51

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

4.1. Din	56
4.1.1. Allah	56
4.1.2. Melekler.....	67
4.1.3. Ahiret ve Ahiretle İlgili Mefhumlar	78
4.1.4. İbadetler	96
4.1.5. Dinle İlgili Diğer Mefhumlar.....	105
4.2. Tasavvuf.....	131
4.2.1. Tasavvufî Mertebeler ve Mefhumlar.....	131
4.2.2. Tarikatla İlgili Mefhumlar	160
4.3. Şahsiyetler	164
4.3.1. Peygamberler	164
4.3.2. Hulefâ-yi Râşidîn	205
4.3.3. Ehl-i Beyt.....	214
4.3.4. Bazı Ünlü Mutasavvıflar	219
4.3.5. Tarihi ve Efsanevi Şahıslar	230
SONUÇ	241
KAYNAKÇA	242

GİRİŞ

Türkler asırlardır duygu ve düşüncelerini ifade etmek için edebiyatı kullanmış ve yüksek istidatları sayesinde edebiyatı hayatlarının merkezine yerleştirmiştir. Özellikle Türkler şiiri fazlasıyla benimsemişlerdir. Şiiri hayatlarının rutin bir parçası haline getirmiş, geleneklerini, inanışlarını, törenlerini vb. şiir ile ifade etmekte oldukça başarılı olmuşlardır. Türkler kendi ilkelinin sistematik bir araştırmasını yapmamış olduğu yıllarda bile bu damarı muhafaza etmiştir. Bu açıdan Türk şiirinin üzerine kafa yormak ve bu edebiyatı teferruatıyla anlamlandırmak, Türk milletinin mevcudiyetini anlamlandırmak demektir.

“Türk tarihi sadece Anadolu ya da herhangi bir bölgede gelişen olaylarla sınırlı tutulamayacağı gibi Türk edebiyatı da Anadolu veya yeryüzünün herhangi bir bölgesindeki Türk unsurlarından birinin gelenek dâhilinde, diğerinden farklı bir şekilde ürettiği özgün edebiyat verimlerinden ibaret sayılamaz” (Kafkasyalı, 2009, s. 15). Türkler bulundukları her coğrafyada müşterek ürünler üretmiş, bu ürünlerde benzer hissiyatlar sergilemiştir. Özellikle edebiyatın en kadim türü olan şiir, coğrafya fark etmeksizin ön plana çıkmış, kalbin ve aklın aynası olarak işlev görmüştür. İslamiyet’ten sonra gelişen Türk tasavvuf edebiyatı da Türkler arasında sevilip benimsenmiş ve yaygınlık kazanmıştır. Nihad Sami Banarlı’ya göre bunun sebebi Türk ruhunun mistisizme yatkın ve hazırlıklı olmasıdır. Büyük bir destan geleneğine sahip Türkler bu destanlardaki kahramanları ve onların olağanüstülüklerini o denli benimsemişlerdir ki İslâm tasavvufu ile gelen evliya, kâmil insan gibi inanışlar onlar için yabancı olmamıştır (Banarlı C. I, 1987, s. 276).

“Türkler arasında ilk tarikatı kuran hemen yaşadığı asırdan başlayarak binlerce Türk halkı üzerinde asırlar boyu, derin tesir bırakan ilk büyük sôfi Hoca Ahmed Yesevî’dir” (Banarlı C. I, 1987, s. 276). Onun tesiri coğrafya ayırt etmeksizin Türk adının olduğu her yerde hissedilmiştir. Ahmed Yesevî “Adab-ı sülûk’u Türklere anlatmak için Türklerin halk edebiyatından alınmış, eski basit şekillerle, ahlaki ve tasavvufi ‘Hikmet’ler yazdı” (Köprülü, 2020a, ss. 255-256). Bu hikmetlerin tesiri kendinden sonraki edebiyatta baskın bir şekilde hissedilmiş izleri birçok şairin şiirlerinde görülmüştür. Yunus Emre ve Şah İsmâil Hatâyî’de bu izleri yansıtan şairlerdendir.

Yunus Emre asırlarca Anadolu’da ve Balkanlar’da halkın gönlüne taht kurmuştur” (Banarlı C. I, 1987, s. 327). Ahmed Yesevî tesirinin güçlü bir şekilde hissedildiği şiirleri günlük halk söyleyişinin bir parçası haline gelmiştir. Yine aynı geleneğin temsilcilerinden “Şah İsmâil Hatâyî’nin şahsiyeti ve eserleri kendinden sonraki medeniyetimiz üzerinde derin izler bırakmıştır” (Kafkasyalı C. II, 2002, s. 286). Bu iki şairin şiirleri de tıpkı Ahmed Yesevî gibi bulundukları dönemin ve coğrafyanın ötesine geçmiş, Türk milletinin hafızasında büyük bir yer edinmiştir. Bugüne kadar muhtelif eserlerde bu şairlerin şiirleri hem muhteva hem biçim olarak incelenmiştir. Bizim çalışmamız bu üç şairin şiirlerini karşılaştırarak incelemesi yönünden diğer çalışmalardan ayrılmaktadır.

Paul Van Tieghem çalışmamızda kullandığımız karşılaştırmalı edebiyatın çıkış noktasını, hissetmek ve zevk almak için yapılan okumanın artık kâfi gelmediği merhalede olgun ve fikrî şeylere az çok alâka gösteren bir zekânın düşünme ve muhakeme arzusu olarak tanımlar. (Tieghem, 2017, ss. 22-24). Bu tanımdan yola çıkıldığında denilebilir ki karşılaştırmalı edebiyat olağan okuma sürecinin kaçınılmaz bir neticesidir. Bu noktada devreye sanatçıların hayatı, çevresi, etkilendikleri ve etkisi, dili, üslubu gibi unsurlar devreye girer. Tüm bu unsurların dengeli tatbiki ile eserlerin ortak, benzer ve farklı yönleri tespit edilir. Bu çalışma ayrıca karşılaştırmalı edebiyatın yanı sıra tarih, antropoloji, felsefe, mitoloji, ilahiyat, sosyoloji, çevre psikolojisi gibi disiplinlere dayanmaktadır.

Sadece Türk tasavvuf edebiyatını değil, bütün Türk edebiyatını türler, dönemler fark etmeksizin etkileyen Ahmed Yesevî, Yunus Emre ve Hatâyî’nin şiirleri müstakil olarak çeşitli yönleriyle değerlendirilmiş olsa da bu şairlerin şiirlerinin karşılaştırıldığı bir çalışma yapılmamıştır. Bu çalışmanın amacı da bu problem altında Ahmed Yesevî, Yunus Emre ve Hatâyî’nin şiirlerini karşılaştırarak incelemektir. Bu doğrultuda çalışmada nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. “Nitel araştırmayı, gözlem, görüşme ve doküman analizi gibi nitel veri toplama tekniklerinin kullanıldığı, algıların ve olayların doğal ortamda gerçekçi ve bütüncül bir biçimde ortaya konmasına yönelik nitel bir sürecin izlendiği araştırma olarak tanımlamak mümkündür” (Yıldırım & Şimşek, 2011, s. 39). “Nitel araştırmaların bir özelliği de keşfedici olmalarıdır. Keşfedici özelliğe sahip araştırmalar, üzerinde az çalışılmış konuları aydınlatmada oldukça kullanışlı ve yararlıdır” (Neuman, 2012, s. 228). Çalışmamızdaki veriler, veri toplama araçlarından doküman analizi ile toplanmıştır. “Doküman analizi, belli bir amaca dönük olarak

kaynakları bulma, okuma, not alma ve değerlendirme işlemlerini kapsamaktadır” (Sak vd., 2021, s. 230). Elde edilen verilerin analizinde ise betimsel analiz ve içerik analizi kullanılmıştır.

Bu çalışma bağlamında Ahmed Yesevî’nin şiirleri için Hayati Bice’nin *Divân-ı Hikmet* adlı çalışması, Yunus Emre’nin şiirleri için Mustafa Tatcı’nın *Yunus Emre Divanı* temel alınmıştır. Hatâyî’nin şiirleri için Muhsin Macit’in *Hatâyî Divanı* temel alınmış, bu çalışmada Hatâyî’nin hece ile yazılan şiirlerine yer verilmediğinden hece ile yazılan şiirler için Nejat Birdoğan’ın *Alevilerin Büyük Hükümdarı Şah İsmâil Hatai* adlı çalışması da kullanılmıştır. Şüphesiz biz bu çalışmayı halkbilimci hüviyetiyle yazdık. Bu yüzden şiirlerin ilgili şairlere ait olup olmadığını kati suretle sorgulamıyoruz. Bizim için şiirin halk tarafından bahsi geçen şaire mâl edilmiş olması yeterlidir. Her ne kadar çalışmamız metin merkezli bir çalışma olsa da anlatım ortamının değerini ve önemini göz ardı edemeyiz. Nasıl ki Köroğlu Destanı hangi Türk coğrafyasında görülmüşse bunların tamamını eş metin olarak ele alıyor, bu gerçek, bu sahte gibi keskin ifadelerle bir tarafa ayırmıyorsak halk şiiri için de aynı yaklaşımı uygulamak gerekir. Halka mâl olmuş bu üç şair içinde bu durum tamamen geçerlidir. Biz halkbilimci olarak onları mekân sınırları içerisinde değerlendirmeye kalkıp bir takım şiirleri yanlış ve orijinal olmamakla itham edemeyiz. Bu bakımdan özellikle Hatâyî’nin kaynaklarda geçmeyen ancak halk tarafından benimsenip söylenen birkaç şiirini de bu çalışmaya dâhil etmekte herhangi bir beis görmedik.

BİRİNCİ BÖLÜM

1.1. Karşılaştırmalı Edebiyatın Tanımı ve Tarihçesi

İnsan, üzerine fazlaca düşündüğü birçok şeyin ardından sorgulayıcı bir tutum sergilemeye başlar. Bunun temelinde insan aklının sınırları zorlama kapasitesi ve insanın sonu gelmez merak duygusu vardır. İnsan merak ettikçe düşünür ve düşündükçe merak eder. Karşılaştırmalı edebiyat da bir nevi bu merakın ürünüdür. Okur sanatçının ifade ettiklerini başka sanatçılar ve eserler ile eşleştirir. Bu da karşılaştırmalı edebiyatın kültürel bir etkileşimin somut delillerini ortaya çıkarması anlamına gelir. Matthew Arnold (1857) “*On the Modern Element in Literature*” başlığıyla yayımlanan konuşmasında “İrkımızın entelektüel tarihi burada klasik antik çağ olarak adlandırılan şeye noksan bir şekilde uyguladığımız aynı sorgulama yöntemini, diğer çağlara, uluslara ve edebiyatlara uygulamaksızın açıkça anlaşılamaz.”¹” diyerek bu etkileşimin önemine dikkat çekmiştir. Kùltürler arası etkileşimlerin önemini Ülken de (1997) şöyle açıklamaktadır:

Tek bir medeniyet vardır: O da, insan toplulukları arasındaki karşılıklı tesirlerin büyümesi, çoğalması ve genişlemesidir. Çarpışmaların doğurduğu kıvılcım yerini değiştirebilir. Fakat bu, daha zengin yayılma yerleri bulmak içindir. Karşılıklı tesirler kompleksine karışan her yeni unsur, onu bir parça daha geniş, biraz daha uzvî hale getirir. Her yaratış bir aşının çiçeğidir. Aşı ne kadar kuvvetli ise, kompleks’in aksülâmeli o kadar derin, mahsulü o kadar büyüktür. Kendi içine kapanan ve her şeyi yalnız kendinde arayan cemiyetlerin yeni bir şey yaratmasına, tek ve büyük medenî açılış yoluna girmesine imkân yoktur (s. 11).

Ülken’in “*tek bir medeniyet vardır*” ifadesi karşılaştırmalı edebiyatın çıkış noktasını özetlemektedir. İnsanın olduğu her yerde, sebebi ne olursa olsun etkileşimler

¹“The intellectual history of our race cannot be clearly understood without applying to other ages, nations, and literatures the same method of inquiry which we have been here imperfectly applying to what is called classical antiquity.”

kaçınılmazdır. Bugün karşılaştırma biliminin yalnızca edebiyat alanında değil, diğer birçok alanda da kullanılıyor olması bunun açık bir ispatıdır.

Wellek & Warren (2019) karşılaştırmalı edebiyatın sıkıntılı bir terim olduğunu, farklı şekillerde türetilen sıfatların pek aydınlatıcı olmadığını çünkü bu terimin oldukça farklı inceleme alanlarını ve farklı problemleri kapsadığını ifade eder.

Karşılaştırmalı edebiyat için özet mahiyetinde bir ifade ile edebiyat biliminin bir dalıdır denilebilir. “Görevi, işlevi, farklı dillerde yazılmış iki eseri konu, düşünce ya da biçim bakımından incelemek, ortak, benzer ve farklı yanlarını tespit etmek, nedenleri üzerine yorumlar getirmektir” (Aytaç, 2021, s. 11). Rousseau & Pichois (1994) de karşılaştırmalı edebiyat için benzer bir tanım yapar.

Karşılaştırmalı edebiyat; analoji, akrabalık ve etkileşim bağlarının araştırılması suretiyle, edebiyatı diğer ifade ve bilgi alanlarına ya da zaman ve mekân içerisinde birbirine uzak veya yakın durumdaki olaylarla edebî metinleri birbirine yaklaştırmayı amaçlayan yöntemsel bir sanattır. Yeter ki bu edebî metinler, birçok dile ya da kültüre ait olsunlar; onları daha iyi tanımlayıp anlamak ve onlardan zevk alabilmek için aynı geleneğe ait bulunsunlar (s. 182).

Bu tanımdan sonra Rousseau & Pichois aynı eserde, karşılaştırmalı edebiyatın kullanımında esneklik gösterilebileceğini ve net bir sınır ile çevrelemenin doğru olmayacağını ifade eder (Rousseau & Pichois, 1994, ss. 182-183). Bu ifadeden de anlaşılacağı üzere karşılaştırmalı edebiyat, yalnızca farklı dilde yazılmış eserleri kıyaslamak için değil, bizim de çalışmamızda uyguladığımız gibi aynı dilin edebiyatı içerisindeki farklı dönemlere veya tarzlara ait eserleri kıyaslamak içinde kullanılmaktadır.

Bir bilim dalı olarak karşılaştırmalı edebiyat, “19. yüzyıldan başlayarak bütün dünyada değişik yorumlar ve metodlar kazanarak yaygınlaşmıştır” (Enginün, 1992, s. 5). Fakat “Karşılaştırmalı yazınbilim, bilimsel olarak kendini 20. yy. ilk on yılında kanıtlar. Bu alandaki ilk bilimsel araştırmalara bakıldığında, etki ve izlek tarihi araştırmalarının yoğunluğu dikkat çeker” (Sakallı, 2014, s. 27). Wellek & Warren (2019) karşılaştırmalı edebiyat terimini ilk kez kullananın J.J. Ampere’in “histoire comparative (karşılaştırmalı tarih)” teriminden yola çıkarak Matthew Arnold olduğunu nakleder (Wellek & Warren, 2019, s. 57).

Her ne kadar karşılaştırmalı edebiyata dair teorik bilgi tarihsel olarak yeni olsa da Paul Van Tieghem eski devirlerde de Yunan ve Latin yazarlar arasında karşılaştırmalar yapıldığını söyler (Tieghem, 2017, s. 42). Öte yandan halkbiliminin ayrı bir disiplin olarak ortaya çıkmasına giden yolda ve erken dönem halkbilimi kuramlarında karşılaştırmalı folklor çalışmalarını görmekteyiz. Örneğin Marc Lescarbot *Yeni Fransa'nın Tarihi* adlı çalışmasında Amerika yerlilerinin kültürel özelliklerini Gaskonya köylüleri ile karşılaştırmıştır. Cizvit Papazı Joseph François Lafitau, Voltaire, Montesquieu ve Jacob Grimm'in de yine benzer şekilde karşılaştırmalı metot ile folklor çalışmaları yaptığını görmekteyiz. Bu durum karşılaştırmalı edebiyat biliminin paradigmaları açısından önemli bir ipucu vermektedir. Daha önce zaten Tieghem için karşılaştırmalı edebiyatın olağan okuma sürecinin kaçınılmaz bir neticesi olduğunu söylemiştik. Şüphesiz bu fikir dikkate alındığında böyle bir uygulamanın 19. yüzyılda hayata geçmiş olmasını düşünmek zaten abes olacaktır. Karşılaştırmalı edebiyatı 19. yüzyılda ortaya çıkmış bir inceleme yöntemi olarak değerlendirmekten ziyade 19. yüzyılda adı konmuş ve metotlaştırılmış bir inceleme yöntemi olarak değerlendirmek daha münasiptir.

“Günümüzde uzantıları küreselleşme ve demokratikleşme olarak betimlenen bu yeni süreçte, karşılaştırmalı edebiyat daha liberal ve kozmopolit bir yaklaşımla algılanmaya ve uygulanmaya başlamıştır ve bu süreç 1980 ve 1990'larda daha da ivme kazanarak disipline yeni bir kimlik ve anlayış kazandırmıştır” (Aydın, 2008, s. 12).

Karşılaştırmalı edebiyatın kullanımı, ortaya çıktığı coğrafyada sınırlı kalmamış, kısa sürede dünyanın dört bir yanına yayılmıştır. Kâmil Aydın, karşılaştırmalı edebiyat metodunun 20. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren, çıkış noktası olan Batı ülkelerinde göze çarpan bir düşüş gösterip Afrika ve Asya ülkelerinde önemli bir yükseliş kazandığını belirtir (Aydın, 2008, s. 49).

“Türkiye’de XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren karşılaştırmalı edebiyat çalışmalarına önem verilmeye başlanmıştır” (Aydın, 2019, s. 150). Şerif Hulûsi'nin 1937’de Her Ay Siyasa, İlim, Sanat² (Y. 1 S. 3) dergisindeki “Mukayeseli Edebiyat”

² 20 Mart 1937’den Mart 1938’e kadar 7 sayı yayımlanmış iktisadi, siyasi, ilmi ve edebi konulara yer veren derginin kurucuları Orhan Seyfi Orhon ve Yusuf Ziya Ortaç’tır. Dergi Ahmet Hamdi Tanpınar, Mehmet Fuad Köprülü, Falih Rıfkı Atay, Peyami Safa, Reşat Nuri Güntekin, Nazım Hikmet, Sabahattin Ali, Hasan Ali Yücel, Halid Ziya Uşaklıgil, Hilmi Ziya Ülken, Faruk Nafiz Çamlıbel gibi dönemin önde gelen isimlerine yer vermiştir.

başlıklı yazısı bu noktada büyük önem arz etmektedir. Hulûsi, makalesinin girişinde edebi eserlere olan ilginin okuma süreci ile başladığını ve bu okuma neticesinde eser ve yazar ile aramızda bir bağ oluştuğunu belirtir. Çünkü bu eserler bizlere çeşitli duygular yaşatmıştır. Bu bağdan sonra ise bir muhakeme ve araştırma arzusu gelişmektedir. (Hulûsi, 1937, s. 146).

Şerif Hulûsi'nin fikirleri Tieghem ile paralellik göstermektedir çünkü Hulûsi'de Tieghem gibi karşılaştırmalı edebiyata giden sürecin başlangıcını okuma eylemi ile başlatır ve devamında cereyan eden hadiseleri, araştırma arzusuna yorar. Tieghem “Mukayeseli Edebiyat” kitabını 1931 yılında yayımlamıştır. Hulûsi'nin “Mukayeseli Edebiyat” başlıklı yazısı 1937 yılında yayımlanmıştır. Hulûsi'nin, Tieghem'in kitabını okumuş olma ihtimali göz ardı edilmemelidir.

Hulûsi, makalesinin I. bölümünde karşılaştırmalı edebiyatın tarihçesinden bahseder. II. bölüm karşılaştırmalı edebiyatın tatbiki hususundadır. II. bölümün sonunda “Şimdi de harici tesirlere karşı fazla zayıf olan Türk edebiyatının tetkikinde Mukayeseli edebiyat tetkiklerinin ne dereceye kadar faydalı olabileceğini göstermeğe çalışalım” (Hulûsi, 1937, s. 153) diyerek Türk edebiyatında karşılaştırmalı edebiyatın durumu hususunda bilgi vereceği III. bölüme geçer. Burada dikkat çekmek istediğimiz husus Hulûsi'nin “harici tesirlere karşı fazla zayıf olan Türk edebiyatı” ifadesidir. Bu ifadeden anlaşılıyor ki Hulûsi, harici edebiyatların Türk edebiyatına olan tesirine bir zenginlik ya da etkileşim olarak bakmaktan ziyade bunu olumsuz bir durum olarak görmektedir. Bu noktada da halkbiliminin müstakil bir bilim olarak ortaya çıkışındaki evrimsel süreçte çok önemli bir yere sahip olan Johann Gottfried von Herder ile oldukça paralel bir fikirde olduğu görülür. Herder'e göre “bir edebiyatın orijinal olması için yabancı etkisinden kurtulması gerekmektedir” (Çobanoğlu, 2019, s. 106-107).

Hulûsi karşılaştırmalı edebiyatın, Türk edebiyatı için önemine vurgu yapmaktadır. Hulûsi, çeşitli zamanlardaki milli dehanın yarattığı mahsullerin nasıl ortaya çıktığını anlamakta karşılaştırmalı edebiyatın çok önemli bir yere sahip olduğunu söyler (Hulûsi, 1937, s. 153).

Şerif Hulûsi'nin karşılaştırmalı edebiyatın önemine yaptığı vurguya rağmen karşılaştırmalı edebiyat çalışmaları edebiyatımızda XX. yüzyılın sonlarına kadar hızlı bir gelişim evresi göstermemiştir. “Bu yıllarda, ülkemizde bir devlet (Osmangazi

Üniversitesi, Eskişehir), bir de vakıf (İstanbul Bilgi Üniversitesi) üniversitesinde ‘Karşılaştırmalı Edebiyat’ adıyla birer bölüm açılmıştır” (Aydın, 2019, s. 151). Bugün Türkiye’de üçü vakıf üçü de devlet üniversitesi olmak üzere altı “karşılaştırmalı edebiyat” lisans programı mevcuttur. “Türk edebiyatında çeviriler, tesirler, yazarlar ve beslenme kaynakları üzerine yapılmış çalışmalar olmasına rağmen karşılaştırmalı edebiyat incelemeleri henüz istenilen seviyeye ulaşabilmiş değildir” (Kefeli, 2006, s. 347).

1.2. Karşılaştırmalı Edebiyat Biliminin Yöntemi

“Komparistik ya da karşılaştırma bilgisi bir yöntem olarak genelde tüm bilimlerde kullanılmasına karşın, yazın bilimi ve yazın tarihi araştırmalarında karşılaştırmalı yazınbilim kavramının eş anlamlısı olarak yerleşmiştir.” (Sakallı, 2014, s. 243). Bu noktada “komparatistik”i ya da karşılaştırmalı yazınbilimini diğer yazınbilim disiplinlerinden ayıran, araştırma alanının ve araştırma konusunun tanımlanmasını belirleyen, bu alandaki tartışmalara büyük ivme kazandıran ‘karşılaştırma’ kavramı olmuştur” (Sakallı, 2014, s. 243).

İki veya daha fazla eseri karşılaştırabilmek için önce her bir eseri müstakil olarak incelemek gerekir. Karşılaştırma işleminin asıl unsuru olan eserlere geçilmeden evvel muhakkak ilk bölümlerde eserlerin muharrirleri hakkında bilgiler vermek gerekir (Aytaç, 2021, s. 90). Bu aşamadan sonra eserlerin inceleme işlemi başlar. İnci Enginün, bir edebî eserin hangi açılardan inceleneceğini beş madde halinde belirlemiştir. Bunların ilki eserin kaynaklarını ve esere sirayet eden tesirleri saptamak, ikincisi eserin ilk halinden son haline kadar ki süreci tesbit etmek, üçüncüsü eserin konusunu incelemek, dördüncüsü eserin şekil özelliklerini incelemek, beşincisi eserin okur tarafından nasıl kabul edildiğini ve diğer eserler üzerindeki etkisini saptamaktır (Enginün, 1992, s. 12).

Araştırma nesnesine uygun bir inceleme yöntemi seçmek de bu noktada büyük önem arz etmektedir. Gürsel Aytaç bu inceleme yöntemlerini; Pozitivist İnceleme, Psikanalitik İnceleme, Marksist İnceleme, Feminist İnceleme, Hesaplaşmacı İnceleme, Dilbilimsel İnceleme, Okuyucuya Yönelik İnceleme, Felsefeye Dayalı İnceleme, Metne Bağlı İnceleme, Yapısalcı İnceleme, Yorumlayıcı İnceleme, Alımlama Estetiği, Çoğulcu İnceleme olarak on üç başlık altında ifade eder. (Aytaç, 2021, ss. 98-101). “Yöntem ne olursa olsun, izleyicinin belgelere dayanarak sonuçlara ulaşması gerek[ir]” (Aytaç, 2021, s. 98). Eserler bu bağlamda incelendikten sonra karşılaştırma yöntemi devreye girer.

“Mukayeseci, her şeyden evvel, fikri cezbedip kendisine bağlayan fakat yaklaşık (takribî) veya tamamıyla yanlış şeylere dayanan ve ancak müphem veya gayri sahih umumî neticelere götüren aceleci ve yaklaşık muhakemelerden sakınmalıdır” (Tieghem, 2017, s. 92). Bu da demektir ki karşılaştırmacı tek bir bilgi üzerinden hareket etmemeli, çeşitli kaynak ve fikirleri ortak bir ölçütte değerlendirmelidir.

Karşılaştırmalı edebiyat bilimi çalışmalarının temel olarak konu ve motif üzerinden ilerlemektedir. Müşterek konu ve motifler insanlık var olduğundan beri sözlü ve yazılı mahsullerle varlığını göstermiştir. Bu müşterek konu ve motifler zamanla beylik konulara da dönüşmüştür (Aytaç, 2021, s. 89).

Burada “konu” ve “motif” terimlerini tanımlamakta yarar vardır. “Şiirin yüzey yapısında yer alan bir unsur olan konu, genel ve evrensel nitelikli nesnel olgular, durumlar, olaylar ve meselelerdir. Konular, belli bir millete ve ferde ait değil, tüm insanlığın ortak malıdır” (Çetin, 2019, s. 17). Konu ırk, bayrak, coğrafya ayırt etmez. İnsan düşüncesinin bir ürünüdür ve bu yüzden yalnız insan ile değerlendirilebilir. “Ancak konunun şiire özgü bir biçimde ele alınışı önemlidir. Şaire konuyu sanatsal bir duyarlılıkla ne ölçüde başarılı bir biçimde işleyebildiği sorulur” (Çetin, 2019, s. 18). Yani asıl kafa yorulması gereken nokta konu değil onun kavranış ve işleniş biçimidir çünkü “ozan, öykücü ya da romancı onu seçer, kendi eğilimleri, yönelimleri doğrultusunda değerlendirir. Daha doğrusu kendi iç dünyasını ekler seçtiği konuya” (Özkırımlı C. III, 1990, s. 762).

Motif TDK Türkçe Sözlükte ikinci anlamıyla “Kendi başlarına konuya özellik kazandıran öğelerin her biri, öрге” (TDK Sözlükleri, t.y.). olarak tanımlanmaktadır. Ali Berat Alptekin ise “hikâye etmenin en küçük unsuru” (Alptekin, 2019, s. 295) olarak ifade etmektedir. Ali Berat Alptekin, Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisindeki “motif” maddesinde ise günlük hayatta kullanılan motif terimi ile edebiyatta kullanılan motif teriminin birbirinden oldukça farklı olduğunu belirtir ve özellikle halk edebiyatında motifin tamamı ile farklı algılandığını, hatta halk edebiyatı içerisindeki türlerde bile motifin farklılık gösterdiğini söyler (Alptekin, 1986, s. 401).

Motifin günlük hayattaki kullanımı ile edebiyattaki kullanımı arasındaki bu fark da edebi motif için daha kapsamlı bir tanım yapma ihtiyacı doğurmuştur. Funda Özşener’in, William Freedman’dan çevirdiği makalede motif için bu bağlamda daha

kapsamlı bir tanım yapılır. Freedman’a göre, motif her ne olursa olsun (sözel bir model, tema, karakter vs.) onun temel işlevi bir mefhumu veya duruma değişmeceli göndermeler yapan bir köprüdür. Motifin en büyük diğer bir özelliği sembolik olması, kendi anlamının çok daha fazlası dışında bir şeyler ifade etmesidir. Motifin sunumu hem betimleyici unsurların çokluğu hem de yaratıcılığın ve hayal gücünün armonisi ile olur (Özşener, 2009, s. 64).

Motifin ve konunun edebi metinler açısından önemi ortadadır. Bu da karşılaştırmalı edebiyat çalışmalarında “ortak konu” ve “ortak motif” arayışını ilk sıralara çıkarmaktadır. Karşılaştırılacak eserlerdeki ortak konu ve ortak motifin tespiti önemlidir ancak karşılaştırmalı edebiyat metodu için asıl önemli olan yazarların bu konu ve motifleri işleyiş biçimleridir. Çünkü ortak konu veya ortak motifin kullanımı benzerlik olarak değerlendirilebilecekken, bu konu veya motiflerin kullanım biçimlerindeki çeşitlilik, farklılık olarak değerlendirilebilir.

Agâh Sırrı Levend’e göre “Kıyaslama; kişilikler, eserler ve edebiyatlar arasında yapılır... Kişilikler arasında yapılacak kıyaslama, sırasıyla yerli etkilerden yabancı etkilere doğru genişletilir. Karşılıklı etkiler araştırılır. Kişilikler arasındaki ortak nitelikler belirtilir” (Levend C. I, 1988, s. 44). Eserler fikir, tür, konu ve motif gibi unsurlar ile ele alınıp karşılaştırılır. Bu doğrultuda Bayram (2004) karşılaştırmalı edebiyat incelemesi için dokuz aşama belirlemiştir:

1. Dış yapı (şekil) özellikleri açısından karşılaştırma
2. Edebî tür ve bu türün özellikleri açısından karşılaştırma
3. Edebî çevre, dönem, saha ve akım açısından karşılaştırma
4. Müellif(şair/yazar) açısından karşılaştırma
5. Edebî sanatlar, dil ve anlatım açısından karşılaştırma
6. Bakış açısı, anlatıcı ve hayat felsefesi açısından karşılaştırma
7. Konu, tema, mesaj, motif, tip, ana ve ara fikirler açısından karşılaştırma
8. Kültürel ve sosyal yaşantıyla ilgi açısından karşılaştırma
9. Başka disiplinlerle ilişki açısından karşılaştırma (s. 71).

Karşılaştırma çalışması için bu maddelerden seçimler veya elemeler yapmak veya yeni basamaklar eklemek mümkündür (Bayram, 2004, s. 71). Bunu belirleyecek olan da karşılaştırmacıdır. Araştırma nesnesine karşı uygun bir yaklaşım benimseyip ihtiyaçlarına cevap verebilecek kriterleri belirleyen araştırmacı, çalışması için gerekli aşamaları kullanacaktır.

Sakallı (2014) da karşılaştırma çalışmaları için birtakım ilkelerin ve ölçütlerin gerekli olduğunu söyler ve Merimann tarafından belirlenmiş karşılaştırma ölçütlerini şöyle sıralar:

1. Karşılaştırılacak sorun karşılaştırılacak tüm nesnelerde mevcut olmalıdır.
2. Karşılaştırmanın sanat yapıtları için açıklayıcı özel bir önemi olmalıdır.
3. Karşılaştırma nesnelerin özellikleriyle ilgili olmalıdır, onu alımlayanlarla değil.
4. Karşılaştırılan özellikler tanımlanabilir olmalıdır.
5. Karşılaştırma karmaşık değil, açık ve net olmalıdır.
6. Karşılaştırılan özellikler nesnelerde yeterli ölçüde var olmalıdır (s. 250).

Cemal Sakallı, karşılaştırma sonuçlarının, karşılaştırma nesnelerinin incelenmesinden sonra değil, daha önce saptanmış benzerlik veya farklılıklardan elde edilmesi gerektiğini belirtir. (Sakallı, 2014, s. 250). Kıyaslama yapılacakken saptanan kriterler üzerinden hareket edilmeli ve saptanan bu kriterler sınırında kalınmalıdır. Yani bir bakıma araştırma sonuçları belirli bir incelemenin neticesi değil, planlı bir araştırmanın meyvesidir.

“Bir edebiyat eserinin başkasıyla karşılaştırıldığında karakter ve nitelik bakımından kayba uğrayacağını düşünenler olmuştur ve bunlar hala vardır” (Cuma, 2019, s. 11). Ancak bu düşüncelerin sağlam dayanakları yoktur. “Birden fazla eseri ya da yazarı incelemek, her şeyden önce eleştirel mesafe ve nesnellik sağlar” (Aytaç, 2021, s. 104). Karşılaştırmalı edebiyat çalışmaları kültürel etkileşimleri gün yüzüne çıkarıp sosyal bir tesir bırakması açısından da oldukça değerlidir. Devamlı ve kaçınılmaz bir etkileşimin var olduğunu bilmek ulusların birbirine karşı bakış açısını dahi değiştirebilir. Öte yandan bu çalışmalar edebi eserlerin okunmasını kolaylaştırır ve bu eserlerden alınan hazzı artırır çünkü “insan, bir veya iki edebiyattan fazlasını okumamış olursa, bu edebiyat veya edebiyatlarda bulunmayan ya da pek orta derecede temsil edilen beşer görünüşlerinin ve hislerinin ne kadar çok olduğunu tahmin edemez” (Tieghem, 2017, s. 294).

İKİNCİ BÖLÜM

2.1. Tasavvuf Nedir?

Tasavvuf, yalnız Türk edebiyatına bıraktığı tesir açısından değil, Türk yaşantı tarzına bıraktığı tesir açısından da büyük önem arz etmektedir çünkü yalnız nesirde, nazımda değil dildedir, sözdedir. Akarpınar, farklı inançlara mensup pek çok topluluğun İslam dinini kitabi bilgiden evvel tasavvuf ile tanıdıklarını ifade eder (Akarpınar, 2019, s. 786).

Tasavvufun kelime anlamını Muallim Nâcî “Zahiren ve bâtinen âdâb-ı şerî’atle tahallî semeresi olarak insanda husule gelen kemâl-i feyz-i Nebevîden ibaret hâl” (Nâcî, 2021, s. 692) olarak vermektedir. Ferit Devellioğlu tasavvuf kelimesi için, “sofulaşma, gönlünü Allah sevgisine bağlama” (Devellioğlu, 2015, s. 1209) ifadesini kullanmıştır. Tasavvuf kelimesinin anlamı Güncel Türkçe Sözlükte ise “Tanrı’nın niteliğini ve evrenin oluşumunu varlık birliği anlayışıyla açıklayan dinî ve felsefi akım” olarak verilmiştir (TDK Sözlükleri, t.y.).

Reşat Öngören, tasavvuf kelimesinin nasıl türediği ile ilgili çeşitli görüşler olduğunu nakleder. Safâ ve vefâ sözcüklerinin birleşiminden, bir çöl bitkisi olan sufâneden, Kâbe hizmetinde bulunan Sûfe kabilesinden, Allahâ olan teslimiyeti göstermek için uzatılan saç olan sûfetü’l-kafâdan yahut ucuz bir kıyafet olan sûtan türemesi bu görüşlerden bazılarıdır (Öngören, 2011, s. 119).

İbrahim Agâh Çubukçu tasavvuf kelimesinin nasıl türediğiyle alakalı çeşitli teoriler olduğunu ifade edip, bu teorileri sırasıyla on madde halinde incelemiştir. Bu teoriler içerisinde kendisi için en doğrusu olduğunu söylediği onuncu maddede sufi kelimesinin yün anlamına gelen “suf” kelimesinden müştak olduğunu ve Arapların suftan yapılmış kıyafet giyenleri tanımlamak için “tasavvafa” ifadesini kullandığını çünkü bu elbisenin görünüşçe zarif olmadığını ve kötü kokusu nedeni ile tevazu sahibi olmayı betimlediğini nakleder (Çubukçu, 1960, s. 101).

Etimolojik olarak tasavvuf kelimesinin kesin olarak şuradan ya da buradan türediğini söylemek mümkün değildir. Bizim daha ziyade üzerinde duracağımız husus kelimenin muhteviyatıdır.

“İslamiyet’te tasavvufun ne zaman ve nasıl başladığı şüphe götürür bilgilere dayanmaktadır. Ancak İslâm dininin ilk dönemleri diyebileceğimiz Hulefâ-i Râşidîn³ zamanında şeklî plânda birtakım ayrılıklar ortaya çıkmaya başlamış ve gerek siyasî, gerek fikrî, gerekse amelî hayatta değişik uygulamalara yol açmıştır” (Pala, 2015, s. 440).

“İslâm’da tasavvufun ne zaman, nerede ve nasıl meydana geldiği hakkında Batı’da Goldziher, Browne, Blochet, Clement Huart, Gauthier, Nicholson, Massignon vb. bilginler çalışmışlar ve İslâm tasavvufunun başlamasında İran, Hint, Yunan ve Hristiyan olmak üzere dört değişik dinin etkisi üzerinde durmuşlardır” (Mazıoğlu, 2017, s. 79).

Hiz. Peygamber’den sonra İslâm Devleti süratle gelişmiş ve muhtelif medeniyetlerle etkileşime girmiştir. Pek çok görüşe göre tasavvuf da bu etkileşimler neticesinde müslümanlar arasında yayılmıştır (Altıntaş, 1986, s. 13). Her ne kadar tasavvuf Hiz. Peygamber döneminde teşekkül etmiş olmasa da, onun yaşayış şekli tasavvufun temel ögesidir. Zira sûfiler Hiz. Peygamber’in bu yaşayış şeklini taklit etmeye çalışmıştır. Altıntaş (1986) Hiz. Peygamber’in yaşayış biçiminin çok sade ve gösteriştan uzak olduğunu, peygamber ve devlet başkanı olarak sorumluluklarını yerine getirdiğini, yüksek sesle konuşmadığını, yünden ve göze batmayan elbiseler giydiğini, hususi işlerini kendisinin yaptığını, sofraya hizmetçilerle beraber oturduğunu, asla kötü bir söz söylemediğini ve tüm hareketlerinde ölçülü olduğunu nakleder (Altıntaş, 1986, ss. 3-4).

Fakat Hiz. Peygamber’in yaşamı bütünü ile tasavvufî yaşam şekli için örnek teşkil etmez çünkü tasavvufî bir yaşam şeklinde dünyevî işler ikinci plandadır. Oysa “Hiz. Muhammed’in bizzat cemiyet işleriyle meşgul olması, insanların dünyevî ve uhrevî vazifelerini beraberce yürütmeleri için bir örnektir” (Çubukçu, 1960, s. 108).

“Başlangıçta bir yaşama ve davranış felsefesi olarak başlayan tasavvuf, ilkin Kûfe, Basra ve Bağdat’ta görülmüş, İslâm yayılmasıyla Horasan’a geçmiş, Moğol yayılmasıyla da Anadolu’da gelişmiştir” (Özkırımlı C. IV, 1990, s. 1106). Özellikle “bazı

³ “İslâm tarihinde Resûl-i Ekrem’in vefatından sonra Hiz. Ebû Bekir’e biat edilmesiyle başlayan, daha sonra Hiz. Ömer ve Osman’ın hilâfetleriyle sürüp Hiz. Ali ile sona eren döneme Hulefâ-yi Râşidîn devri denilir” (Fayda, 1998, ss. 324-325).

yüzyıllarda tasavvuf şiddetli bir yayılma gösterdi ve bazı mutasavvıflar islâmi inançlara ve şeriata zıt olmaksızın, dış davranışlara hükmeden ulemaya ters özellikleri bile isteyerek açıklamakta sakınca görmediler. Bu toplumsal psişizmden ve zihnî alışkanlıklardan kurtulup kaçma şekli idi” (Altıntaş, 1986, s. 10).

Agâh Sırrı Levend, tasavvufun bugün felsefî bir sistemden ziyade yüzyıllardır belirli bir topluluğun tefekkürüne hâkim olmuş bir mesele olması dolayısıyla değerli olduğunu ve bu bağlamda incelenmesinin kıymetli olduğunu söyler (Levend, 2015, s. 19). “Tasavvuf düşüncesi Allah sevgisi (muhabbetullah) ve Allah korkusu (mehâfetullah) temeline dayanmakta, Allah korkusu aynı zamanda Allah’ı sevmekten kaynaklanan bir çekinme olduğu için bu iki kavram birbirini tamamlamaktadır” (Öngören, 2011, s. 120). Abdurrezzak Tek (2020) tasavvufu şöyle tanımlamaktadır:

Tasavvuf, dünya ile ilgili şeylerde azla yetinme, tümüyle Allah’a yönelme, taat ve itaatten ayrılmama, dünyevi arzulara karşı sabretme, Allah’tan alıkoyan her şeyden (mâsivâ) uzaklaşıp Allah’a dönme, kulluğunda samimi olma, Hakk’ı her daim zikredip unutmama, kalbi temizleme, süfli arzulardan sıyrılma, hakikate sarılma ve şeriata tabi olma gibi özellikler üzerine kurulu bir hâl ve ilimdir (s. 13).

Tasavvufun bu prensiplerine uyup kendini bu yola adayan kişilere “mutasavvıf” denmiştir. Mutasavvıf “yün elbise giyen, sûfî, tasavvuf ilmiyle meşgul olan, tasavvufa veya tarikata mensup kişi[dir]” (Kara, 1986, s. 460). Mutasavvıfların dayandıkları başlıca hususlar Allah’ı ve onun sıfatlarına hâkim olmak, nefsin ve onun kişiye yaptığı zulmü anlamak, şeytanın vesveselerini bilmek, dünyanın geçiciliğini ve dünyadaki geçici şeylerin şerrinden korunulması gerektiğini idrak etmektir (Çubukçu, 1960, s.103). Mutasavvıf, dünyadan el ayak çekmiş kişi değil, dünyanın olumsuz yönlerini bilen ve buna göre hareket eden kişidir. Tasavvuf bir yerde bu kişilere dünyada karşılaştıkları hadiselerle karşı yoğun bir teessür duymanın manasız olduğunu da öğretir.

“Birçok tarikatın ortaya çıkmasına yol açan tasavvuf, edebiyatı büyük ölçüde etkilemiş, bütünüyle tasavvufî ürünler verildiği gibi, tasavvufu benimsemeyen sanatçılar da yapıtlarında tasavvufî terimleri, kavramları yaygın biçimde kullanmışlardır” (Özkırmı C. IV, 1990, s. 1106). Tasavvufun tesiri özellikle halk şiiri geleneğinde ağırlığını göstermiştir.

2.2. Edebiyat Nedir?

Türk tasavvuf edebiyatının oluşumu ve gelişimine bakmadan önce “edebiyat” kavramını tanımlamak ve kısaca tetkik etmek elzemdir. Zira tüm bu kavram birlikteliğinin mihenk taşı edebiyattır.

“Türkçede edebiyat kelimesini bugünkü anlamda ilk kullanan, Tanzimat öncülerinden Şinasi’dir” (Kabaklı, 1994, s. 1). Özkırımlı (1990) Şinasi’nin edebiyat tanımı hususunda şunları yazmıştır:

Eskilerin ustalıklı söz söylemenin yollarını öğreten bir bilgi dalı saydıkları ilm-i edeb’i, “Fenn-i edeb bir marifetdir ki insana haslet-âmûz-ı edeb olduğu için edeb ve sâhibi edib tesmiye edilmiştir.” biçiminde, ahlaki bir işlev yükleyerek tanımlayan Şinasi, gerek bu kavramın, gerekse türleri ya da anlatım yollarını bildiren şiir ve inşa, nazım ve nesir kavramlarının “littérature” kavramını karşılamadığını, bunun için yeni bir kavram gerektiğini biliyordu (C. II, s. 412).

Şinasi’den sonra edebiyat kelimesinin kullanımı kendine yer edindi ve Şinasi izleyenler tarafından yaygınlaştırıldı. Bugünkü anlamıyla edebiyatı “duygu ve düşüncelerin, insan ve toplum yaşantısının, söz ve yazıyla, etkili biçimlerde anlatımını amaç edinen bir sanat türüdür” (Mutluay, 1970, s. 5) şeklinde tanımlamak doğru olacaktır.

“Edebiyat kelimesinin, Arapça ‘*edeb*’ten kaynaklandığı söylenmektedir. Başlangıçta ‘davet’ anlamında kullanılan bu söz, zamanla halk arasında gözlemlenen en güzel ahlâk, insanı kötülüklerden koruyan iyiliğe sevk eden meleke, güzel huy anlamlarını kazanır” (Aktaş, 2009, s. 187). Edebiyat kavramı için çokça tanım yapılmıştır. Bunun temel nedeni kavramın ve içerdiği anlamın somut temellere oturtulmasındaki zorluktur. Bu tanımlar içerisinde Terry Eagleton’ın tanımı, kavramı en açık hali ile ifade etmesi açısından büyük önem arz etmektedir. Eagleton, edebiyatın olağan dili değiştirip yoğun bir mana kattığını, rutin konuşmalardan uzaklaştırdığını ifade eder. Eagleton, “Ey sükûnetin el değmemiş gelini” diye kulağına fısıldandığında edebiyat bahçesinin içerisine girdiğini anladığını, bunun sebebinin de kelimelerin kendi ifadelerinden “fazla bir şeye denk geldiği” için olduğunu söyler (Eagleton, 2018, s. 17).

Bu tanımda “fazla bir şeye karşılık geldiği için” ifadesi edebiyatın tüm kavramsal detaylarının özeti mahiyetindedir. Edebiyatta kullanılan her bir ifade müstakil olarak varlığından çok daha fazlasını temsil eder. Hatta bu ifadeler çoğu zaman kendi kimliğinin

ve sınırının çok daha uzağında bir şeylere karşılık gelir çünkü “sanat eserleri gerçekliği yansıtmaz, bizi hakikate iletmez; tersine hakikatten uzaklaştırır bizi” (Moran, 2021, s. 23). Bu bakımdan ele alındığında “ey sükûnetin el değmemiş gelini” ifadesinin ne kadarı hakikattir? Kelimelere müstakil olarak bakıldığında hiçbir hakikat gözükmez. Fakat bu ifade yekûn olarak ele alınıp düşünce ve hayal ekseninde değerlendirilince hakiki hiçbir tarafı yok mudur? Elbette vardır. O zaman edebiyat bizi hakikatten uzaklaştırdığı kadar hakikate yaklaştırır da. Diğer bir deyişle edebiyat hakikate giden dolaylı bir yoldur. Bu da edebiyatın insanların duygu ve düşüncelerini ifade etme noktasında ne denli önemli olduğunun en açık ispatıdır. “Edebiyat, âlemdeki insan üstünlüğünün en göz alıcı belirtisi (tezâhürü) dir. Beşer zihninin tükenmez oyunları ile yüzyıllardan beri bu üstünlüğü dış dünyaya aktaran, birbirinden farklı ifade yolları edebiyat sayesinde vücut bulmuştur” (Bilgegil, 1977, s. 428).

Edebi eserlerin tetkiki ve tahlili de bu açıdan büyük bir öneme sahiptir. “Edebî eser ‘muayyen bir zevk seviyesine mensup okuyuculara herhangi bir tesiri telkin ve tebliğ eden’ eserdir” (Köprülü, 2020a, s. 30). “Edebi eser derken kastettiğimiz şey, kısmen, ne söylediği nasıl söylediğine dayanarak alınması gereken eserdir. İçeriğin, içeriğin sunulduğu dilden ayrı düşünülemeyeceği yazı türüdür (Eagleton, 2021, s. 12). Fakat bu noktada edebiyat, edebiyat incelemesi olarak farklı bir yola girer. Wellek & Warren bu ikisinin birbirinden tamamen ayrı şeyler olduğunu söyler. Birisi bir üretme süreci, bir sanattır. Diğeri ise tam olarak fen bilimleri gibi bir bilim olmasa da bir araştırma, bir bilgi edinme sürecidir (Wellek & Warren, 2019, s. 17).

Sanat ve dolayısıyla edebiyat yalnız belli bir devirle, belli bir ulusla sınırlandırılmayacak kadar büyüktür. Edebiyat evrensel ve baki bir mirastır. T. S. Eliot, yaşanan çağa kadar üretilen tüm sanat eserlerinin dil, ırk, memleket fark etmeksizin müthiş bir ahenk ve düzen oluşturduğunu ifade eder. Tüm bu eski eserler aralarına yeninin katılmasıyla muhtelif değişikliklere uğrar ve bu ahenk ve düzeni eski ile yeni arasındaki uyum denen ifadenin ışığı ile sürdürür (Eliot, 2008, s. 23).

Biz çalışmamızda daha çok edebiyatın belki de en etkileyici ama bir o kadar da anlaşılması ve tarif edilmesi en güç türü olan şiir ile karşılaşacağız. Şüphesiz şiir, edebiyatın ve hatta sanatın izahı en güç hallerinden biridir. Orhan Okay, şiiri güzel sanatların en kaypak bahsi olarak nitelendirir ve güzel olarak kabul ettiğimiz pek çok

şiiirin aslında neden güzel olduğunu izah etmenin zorluğundan bahseder (Okay, 2013, s. 13).

Şiiirin güzelliğini izah etmenin zorluğunun sebebi, güzeli müstakil olarak izah etmenin zorluğundan gelir. Güzeli izah etmeye çalışırken şiiüphesiz “yeni” ifadesi de karşımıza çıkar. Ahmet Hamdi Tanpınar, yeni ile güzelin arasındaki farkı iyi belirlemek gerektiğini söyler. Ona göre her yeni mutlaka güzel değildir. Ancak güzel olan hemen her şey insana yeni imiş gibi gelir (Tanpınar, 1998, s. 25).

Görüldüğü gibi edebiyat çeşitli tanım ve yaklaşımlara sahiptir. Bütün bu kavramsal bolluğa karşın yine de edebiyatı net bir tanım içerisine sokmak çok mümkün gözükmemektedir. Edebiyat hayal ile hakikat arasında adı konulamayan bir yerdedir. Zaten insanın duygu ve düşüncelerini ifade etmesi için sınırsız imkânlar sunan bir kavramı sınırlandırmak ne kadar mümkün olabilir ki?

2.3. Türk Tasavvuf Edebiyatının Oluşumu ve Gelişimi

En başta Türk tasavvuf edebiyatının adlandırılması hususuna parmak basmak elzemdir. Türk tasavvuf edebiyatı için teşekkül ettiği devirden bugüne kadar “tekke edebiyatı”, “din ve tekke edebiyatı”, “dinî-tasavvufî edebiyat”, “dinî tasavvufî Türk edebiyatı”, “tasavvuf edebiyatı”, “tasavvufî halk edebiyatı”, “zümre-tarikat edebiyatı” gibi adlandırmalar yapılmıştır. Biz Türk tasavvuf edebiyatı adının daha münasip ve kapsayıcı olduğunu düşündüğümüz için bu çalışmada Türk tasavvuf edebiyatı adını kullandık.

“Müslümanlar arasında tasavvuf cereyanı gelişip yayıldıktan sonra, bunun edebiyat sahasında tesir icra etmemesi tabii imkânsızdı” (Köprülü, 2020a, s. 172). Tasavvufun getirdiği manevi hissiyat ve soyut tefekkür, tasavvufun edebiyat sahasındaki icra edilmesine uygun bir zemin hazırladı. “Birçok âmillerin tesiri altında gelişen tasavvuf cereyanı, yine muhtelif mahiyette birtakım âmiller dolayısıyla, İslam âleminde büyük bir kuvvet kazandı ve tarikatların kurulup yayılışı üzerine ‘medrese’ye karşı bir de ‘tekke’ teşekkül etti” (Köprülü, 2020a, s. 175). Türk tasavvuf şiirinin de bu tekkeler çevresinde gelişmeye başladığını söylemek mümkündür. Tekke “aslı tekye olan ve Farsça’da dayanmak, dayanılan yer anlamlarına gel[ir], tekyegâh diye de kullanılır. Derviş denen tasavvuf ehlinin toplandıkları, zikrettikleri kendilerince tekarrür etmiş töreyi yerine getirdikleri yapı ve müştamilâtına denir” (Gölpınarlı, 1985, s. 17). Erman Artun,

tekkenin, İslâmiyet'ten sonra sosyo-kültürel bir merkez haline geldiğini ifade eder. Bu yerler hem toplumun sanat ve düşünce merkezi, hem her daim devletin yanında olan bir destek, hem de ibadetlerin yanı sıra eğlenme ve pek çok başka sosyal aktivitelerin icra edildiği çok önemli merkezlerdir (Artun, 2013, s. 76).

“16. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren kahvehaneler, Tekke'nin karşısında bir nevi alternatif müslüman sosyal kurumu olarak belir[miş]” (Çobanoğlu, 2021, s. 150) ve bu alternatif sosyal kurumun üzerine de Türk edebiyatı ve Türk folkloru için büyük bir ehemmiyet arz eden âşık tarzı şiir geleneği inşa olunmuştur.

Tasavvuf cereyanının Türkler arasında yayılması güç olmadı çünkü Türkler sûfilikte İslamiyet öncesi ananelerine benzer unsurlar buluyordu. Köprülü (2020a) bu hususa şöyle değinmektedir:

Türkler arasında sûfilik cereyanı süratle yayılıyor; Buhara, Semerkant, Kaşgar gibi büyük İslam merkezlerinden, birçok fedakâr dervişin göçebe Türkler arasına yayıldıkları ve yeni akideler, mefkûreler [ülküler] götürdükleri görülüyordu. Kendilerine ilahiler, şiirler okuyan, Allah rızası için iyilikte bulunan, daima müthiş cehennem azaplarıyla korkutan bu dervişleri, saf Türkler, eskiden dinî bir kutsiyet [kutsallık] verdikleri “ozan”lara benzeterek hararetle kabul ediyor ve dediklerine kolayca inanıyordu. (...) Fakat bu ilk Türk sûfilerinin en tanınmış, kendi namına izafetle Yesevîlik unvanlı bir tarikat kurarak hatırası Orta Asya, Azerbaycan, Anadolu, Volga Türkleri arasında yüzyıllarca yaşayan Hoca Ahmed Yesevî'dir (ss. 254-255).

Tekke şairleri, divan şairlerinin aksine çok daha geniş kitlelere hitap etmişler, çoğu tarikatlara mensup olduğu için ücra köşelere dahi sirayet etmişlerdir. Bu şairlerin en büyük özelliği de aydından çobana kadar herkese hitap etmeleridir (Kabaklı, 1997, s. 277).

Tekke şiirinin ilk mahsulleri Ahmed Yesevî'nin hikmetleridir. Yesevî bu şiirleri sayesinde Taşkent ve Siriderya civarında büyük bir etkiye sahip olmuş, İslâmiyet'in yayılmasında çok önemli bir rol oynamıştır (Bilgin, 2011, 381). Türk tasavvuf edebiyatı içerisinde bu bakımdan en hususi yeri Ahmed Yesevî teşkil eder. “Yesevi tekkeleri etrafında toplanan İslam'ı kitabî bir eğitimle anlamayacak olan müritler İslam'ın esaslarını, şariat hükümlerini, tarikatın adap ve erkânını, tasavvufun gönüle hitap eden söylemi ile öğrenmiş ve benimsemişlerdir” (Akarpınar, 2019, s. 792).

“XI. Yüzyılın sonuna doğru Anadolu’da tekkelerini kuran dervişler Anadolu’ya yayıldılar. Mevlevîlik ve Bektaşîlik gibi başlıca iki tarikat etrafında kollar oluştu” (Artun, 2018, s. 171). XIII. asır, tasavvuf yaşamının Anadolu’da süratle geliştiği asırdır. Bu asır “Türk kültüründe ayrıcalıklı bir dönemdir. Orta Asya coğrafyasından Batı’ya açılımın sosyal, siyasal ve kültürel sonuçlarının alınmaya başladığı bu dönem özellikle Anadolu sahasında gelişen Tekke-Tasavvuf edebiyatı için de bir dönüm noktasıdır” (Akarpınar & Arslan, 2008, s. 298). İskender Pala, XIII. yüzyıl için “Türk edebiyatının yeni bir yön bularak farklı bir mecrada akmaya başladığı ve bu akışı Anadolu coğrafyasına sindirmeye çalıştığı zamanların giriş kapısıdır” (Pala, 2012, s. 20) der.

XIII. asırda tasavvuf “Anadolu’da göçebe ve yarı göçebe çevrelerde de kuvvetli temsilciler buldu” (Artun, 2011, s. 14). Bu dönemde Anadolu’da Anadolu Selçuklu Devleti hüküm sürmekteydi. Anadolu Selçukluları en başından beri sûfilere karşı çok büyük bir saygı göstermişti. Sûfilerin Anadolu Selçuklularındaki bu değeri ve diğer bir yandan Moğol saldırıları Anadolu’nun pek çok sûfi ile dolmasına neden oldu (Köprülü, 2020a, s. 317). “Moğol istilasıyla birlikte Alperen olarak tarihe geçen Yesevî dervişleri ve Horasan Melâmetîliğinin tipik temsilcileri olarak kabul edilen Haydarî dervişleri göçebe halk topluluklarına katılıp Anadolu’ya yerleşmişlerdir” (Artun, 2013, s. 87). Köprülü, Arap ve Fars dillerinde zengin bir tasavvuf edebiyatının oluşmaya başladığını ve Anadolu’da gelişen tasavvuf cereyanının Türkçe olarak da bir tasavvuf edebiyatı gelişmesinin önünü açtığını ifade eder. Bu edebiyatın gelişiminde de Anadolu’ya gelen Yesevî dervişlerinin önemli bir etkisi olmuştur. Anadolu’da daha çok Arap ve Fars ürünleriyle yetişen Türk mutasavvıflar da bu dervişler sayesinde Türkçe’ye meyletmeye başlamışlardır (Köprülü, 2020a, s. 355).

Anadolu’da gelişen Türk tasavvuf edebiyatı çok önemli temsilciler yetiştirmiştir. Anadolu’da gelişen bu edebiyat, “İslamiyet öncesi inanç sistemleri, tasavvuftan doğan usul, erkân ve adap kültürü ile Mevlâna ve Yunus Emre’nin fikir temellerinden beslenerek oluşan zengin bir edebiyattır” (Artun, 2013, s. 111). XIII. asırda bu edebiyata yön veren, sanatı ve ifade gücü ile bu edebiyatı doruk noktalarına çıkaran en önemli şair hiç şüphesiz yok ki Yunus Emre’dir. Yunus Emre’nin şiirleri Türklük belleğinin mihenk taşlarından olur. Tesiri yalnız Türk tasavvuf edebiyatının içerisinde değil bütün Türk edebiyatına yayılır ve hatta günlük yaşamın bir parçası haline gelir. Bunda Yunus’un şiirlerini “ıssız dağ başlarında, bir başına ve kendisi için söyleme[mesi], onun toplumla sürekli diyalog

hâlinde ol[ması] ve mensubu olduğu topluma bir takım ‘doğrular’ aşılammaya çalış[ması]” (Oğuz, 2013, s. 80) etkili olmuştur. XIII. asırda Hacı Bektaş-ı Velî, Mevlâna Celâleddin-i Rûmî, Sultan Veled, Ahmed Fakih, Şeyyad Hamza, Yunus Emre vd. önce çıkan tasavvuf edebiyatı temsilcileridir” (Artun, 2013, s. 257).

Türk tasavvuf edebiyatı bundan sonraki seyrine Yunus Emre’nin büyük tesiriyle devam etmiştir. Yunus Emre’nin takipçilerinden Kaygusuz Abdal XIV. yüzyılda tasavvufi açıdan en az Yunus kadar güzel eserler ortaya koymuştur (Güzel, 2013, s. 258). “Aynı asır dini-tasavvufî Türk edebiyatı şâirlerinden Gülşehrî, Işık Paşa, Eflâkî Dede ve Elvan Çelebi’yi de zikredebiliriz (Güzel, 2003, s. 286).

XV. yüzyılda Osmanlı için çok önemli hadiseler vuku bulmuştur. Yıldırım Bayezîd, Ankara’da Timur’a ağır bir mağlubiyet almış, Osmanlı Devleti parçalanmayla karşı karşıya kalmıştır. Öte yandan İstanbul’un fethi şüphesiz bu yüzyılın en mühim hadisesidir (Uçman, 1986, s. 11).

“XV. yüzyılda Türk tasavvuf edebiyatı muhtelif coğrafyalardaki Türkler arasında bütün canlılığı ile geliyor ve yayılıyordu (Güzel, 2013, s. 260). “XV. yüzyılda tasavvuf prensiplerini, nefis terbiyesini halkın diliyle anlatan Eşrefoğlu Rumî, Hacı Bayram Veli, Akşemseddin, Süleyman Çelebi, Kemal Ümmî, Emir Sultan, Ruşenî, İbrahim Tennûrî, Muhiddin Dolu, Yazıcıoğlu Mehmet gibi şahsiyetler Tekke-Tasavvuf Edebiyatı’nın yayılması ve gelişmesinde önemli roller üstlenmişlerdir” (Akarpınar & Arslan, 2008, s. 306).

“XVI. yüzyıl Osmanlı coğrafyasının en geniş olduğu dönemdir. İstanbul kültür ve sanat merkezi olmuştur” (Artun, 2013, s. 295). Bu dönemden sonra Türk tasavvuf edebiyatı ihtişamını yavaş yavaş kaybetmeye başlayacaktır. Bunun en önemli sebebi medrese ve saray çevresinde yüksek kültür anlayışı oluşması ve divan edebiyatının Fuzûlî, Bâkî, Zâtî gibi zirve isimler yetiştirmesidir (Akarpınar & Arslan, 2008, s. 308).

Özellikle bu yüzyıldan sonra “din ve tarikat-dışı bir halk şiiri akımı güç kaz[andı]; yüzyıllar ilerledikçe bu akımın temsilcisi olan adların sayısı art[tı]; daha önceki dönemde rastladığımız biçim ve tür çeşitlenmeleri ‘Âşık şiiri’ dediğimiz şiir okulunu meydana ge[tirdi]” (Boratav, 2019, s. 26).

Bu yüzyılda “Tekke edebiyatı, Yunus Emre’den beri, onun yolunda bir şair yetiştirmemekle beraber, (Akşemseddin misalinde olduğu gibi) aynı yolda eserler

vermeğe devam ediyordu” (Güzel, 2013, s. 262). Hatâyî mahlasını kullanan Safevî hükümdarı Şah İsmâil bu devrin önde gelen şahsiyetlerindendir. “Şah İsmâil’in şiirleri Türk edebiyatının XVI. yüzyıldaki en önemli eserleri arasında sayılmaktadır. Hatayî’nin bilhassa halk şiiri tarzında yazdığı şiirleri bütün Türk diyarlarında, bu cümleden Anadolu Türk halkı arasında yayılmıştır” (Kafkasyalı C. II, 2002, s. 285). “Bu asrında tasavvuf şâirleri arasında; Gülşenî tarikatının kurucusu Şeyh İbrâhim Gülşenî’nin; Melâmiyye-i Bayramiyye tarikatına mensup Ahmed-i Sârbân ve Halvetiyye tarikatı mensuplarından Vahib Ümmî (ölm. 1595) Ümmi Sinan’ın önemli yerleri vardır (Güzel, 2021, s. 299).

XVII. yüzyıl Osmanlı’nın duraklama devri olarak bilinir. Bu duraklama “siyasi sınırlar, askerî sanayi, ziraî ekonomi, ilim ve san’at bir miktar da askeri kudret” (Cezar C. III, 2021, s. 1588) alanlarında kendini gösterir. “XVII. yüzyılda Tekke edebiyatı, gittikçe çoğalan tekkelerden Türk musikisiyle ahenkli. Coşkun ve raksan ilâhîlerin yayıldığı bir hava içinde gelişmiştir” (Güzel, 2013, s. 263). “Tekkeler çevresinde yaşanan gerginlik ve huzursuzluk, şiirlere temkinli bir propaganda söylemi hâlinde yansımış, pek çoğu Yunus tarzının etkisi altında olsa dahi tasavvufun ruhunu ve İslam ahlakını yansıtabilen didaktik şiirler üretilmiştir (Artun, 2013, s. 335). “Bu asrın meşhur Tekke şairleri: Âdem Dede, Aziz Mahmud Hüdâî, Niyâzi-i Mısrî, Zelilî, Adlî, Zakirî, Lâmekânî Hüseyin, Derviş Osman, Sultan Ahmed, Ahizâde Hüseyin, Şeyhî, Fakir Edna, Kul Budala, Kul Mustafa, Abdülahad Nuri, Akkirmanlı Nakşî, Oğlanlar Şeyhî İbrahim, (...) vb. dir” (Güzel, 2013, s. 263).

“XVII. Yüzyılda başlayan duraklamanın, devlet yönetiminde ve dış siyasette görülen zaaflarla yerini gerilemeye bıraktığı XVIII. Yüzyıl, bir yandan Lâle Devri⁴ adıyla anılan sefahat döneminin, bir yandan da bu dönemin sonucu olan isyanların yaşandığı bir yüzyıl olmuştur” (Artun, 2013, s. 360). “Dil, üslup, ifade bakımlarından özgün eser sayısının azalması ve sürekli tekrarlar nedeniyle Tekke-Tasavvuf Edebiyatı “dönüşüm” devrine girmiştir (Akarpınar & Arslan, 2008, s. 311). Dönem içerisinde tesiri yüksek şahsiyetlerden bahsetmek güçtür. “Divan edebiyatı çevresinde yer alan Şeyh Galip gibi bazı mutasavvıf şairlerin eserleri dışında hemen hemen orijinal örneklerle rastlanmaz”

⁴ “XVIII. yüzyıl Osmanlı kroniklerinde Lâle Devri adı altında bir dönem tanımlaması mevcut değildir. 1718’de Avusturya ve müttefiki Venedik’le imzalanan Pasarofça Antlaşması’nın ardından başlayan uzun barış döneminde başta Haliç ve Boğaziçi olmak üzere iptilâ derecesine varan bir yaygınlıkta lâle yetiştirildiğinden ilk defa Yahya Kemal Beyatlı bu devir için Lâle Devri tabirini kullanmıştır” (Özcan, 2003, s.81).

(Akarpınar & Arslan, 2008, s. 311). “Bu yüzyılın Tekke şairleri; Mahvi, Mehmed Nasuhî, Mehdî, Hasan Senâyî, Bursalı İsmâil Hakkı, Mustafa Azbî, Üçüncü Sultan Ahmed Necib, Hasan Sezâyî, Süleyman Zâtî, Mustafa Nuzûlî, Necceczâde Şeyh Rıza, Cemaleddin-i Uşşakî, Mehmed Salih Sahvî, Kul Şükrü, Şîrî, Şâhî, (...) vb’dir” (Güzel, 2013, s. 264).

“Avrupa karşısındaki yaklaşık iki yüzyıldır süren gerileme ve çöküntünün Tanzimat Fermanı ile belgelendiği XIX. Yüzyıl, ıslahat amacıyla başta ordu olmak üzere bütün temel müesseselere müdahale edildiği bir yüzyıldır” (Artun, 2013, s. 363). Bu devirde “Tekke-tasavvuf kültür çevresi mensupları, Âşık tarzı geleneğini sürdürenler ve Divan edebiyatı mensuplarıyla birlikte batılılaşmaya karşı tavrı almışlardır” (Akarpınar & Arslan, 2008, s. 312). “Bu yüzyılda dinî tasavvufî şiirlerin belli bir ağırlığı vardır. Bu dönem şairleri arasında genellikle şairler tarikat mensubudur. Her şairin divanında dinî-tasavvufî şiirlere rastlanır” (Artun, 2013, s. 363). Bu asırda şiir gücü bakımından bir gelişme olmayıp, geçmiş şiir hissiyatı devam ettirilmeye çalışılmıştır. “Kuddusî, Turabî, Mihrabî, Vasfi-i Melâmi, Aynî Baba” vb. (Güzel, 2013, s. 264) bu asırda bildiğimiz şairlerdendir.

“XX. yüzyılda, Cumhuriyet’in ilânı ile Tekke ve zâviyeler kapatılmıştır” (Güzel, 2003, s. 290). Tekkelerin artık olmayışı bu edebiyat mahsullerinin sonunun geldiği düşüncesini oluştursa da Türk tasavvuf edebiyatı geleneği yeni biçim ve ortamlarda varlığını sürdürmektedir (Akarpınar & Arslan, 2008, s. 312). “Bu yüzyılın mutasavvıf şairlerinden; Edip Harabî, Mihrabî, Mehmet Nuri, Yozgatlı Hüzni, Âşık Molla Rahim, Derûni, Sıtkı, Zeynel Usul Baba, Ferid Kam, Ahmed Nâim, Ahmed Hami Akseki, Yahya Kemal, Kemal Edip Kürkçüoğlu vb.lerini” (Güzel, 2021, s. 430) sayabiliriz.

Türk tasavvuf edebiyatı içerisinde eser veren sanatkar sayısı hayli fazladır. Bu bakımdan bu edebiyatı “halk edebiyatı”, “divan edebiyatı” gibi kalıp ifadeler içerisine mahkûm etmek yerine tamamıyla müstakil olarak ele almakta yarar vardır. Bu edebiyat geleneği günümüzde de muhtelif yerlerde muhtelif şahsiyetler tarafından devam ettirilmekte olup İslam dinine mensup Türkler var oldukça da devam edecektir.

2.4. Türk Tasavvuf Edebiyatının Vezni, Nazım Şekli ve Türleri

2.4.1. Vezin

“Dinî-Tasavvufî Türk edebiyatının hedef kitlesi belirli bir zümre değil, bütündür. Dolayısıyla geniş bir yelpazeye hitap ettikleri için de birbirlerinden oldukça farklı

zevklere sahip kesimleri kucaklamak zorundadırlar” (Güzel, 2003, s. 310). İşte bu yüzden Türk tasavvuf edebiyatı içinde hem “VIII. yüzyılda Arap edebiyatında doğan ve bu yüzyıldan başlayarak Arap şiirinde kullanılan bir şiir ölçüsü olan Aruz” (İpekten, 1999, s. 131) hem de “Türk dilinin yapısından doğmuş bir âhenk ölçüsü” (Ertem, 1981, s. 194) olan hece vezni kullanılmıştır. Abdurrahman Güzel, araştırmacıların Türk tasavvuf edebiyatının vezni hakkında konuşmaktan çoğu zaman kaçındıklarını belirterek, şiirlerin çoğunun hece ile kaleme alınmış olmasına rağmen bu edebiyatı tam manası ile bir “hece edebiyatı” olarak adlandırmanın doğru olmayacağını ifade eder (Güzel, 2021, s. 463).

Türk tasavvuf edebiyatında kullanılan aruz vezni bu şiiri divan şiirine yaklaştırır bir mahiyette olmadığı gibi kullanılan hece vezni de bu şiiri bütünüyle halk şiiri içerisine sokmaz. Bu vezinlerden “hangisinin ağırlıklı olduğu veya hangisinin daha çok tercih edildiği konusunda kesin bir yargıya varmak imkânsızdır” (Güzel, 2003, s. 310). Fakat “Âşık edebiyatında olduğu gibi Dinî Tasavvufî Türk Edebiyatının da asıl edebî mahsulleri heceli manzumelerde ortaya çıkmıştır” (Sevük, 1942, s. 225).

“Aruz vezinlerini Türkçeye uydurmaya çalışan şairlerin, Farsçada olduğu gibi, bir âhenk temini için uzun müddet zorluklarla karşılaştıkları muhakkaktır” (Köprülü, 2018, s. 422). Türk tasavvuf edebiyatı şairleri “aruz vezninin kısa kalıplarını veya musammat gazellerde⁵ olduğu gibi durak yerlerinden ikiye bölünebilen kalıpları tercih etmişlerdir” (Güzel, 2021, s. 463). Ancak buna rağmen özel olarak kullandıkları aruz kalıplarının varlığından bahsetmek yanlıştır. Onlar “hemen hemen aruzun bütün kalıplarını kullanmışlardır” (Güzel, 2021, s. 464). Abdurrahman Güzel Türk tasavvuf edebiyatında aruz kusurlarına sıkça tesadüf edildiğini bunun sebebinin de bu mahsulleri ortaya koyan şairlerin çok fazla eğitilmiş olmamasından kaynaklandığını ifade eder. En sık görülen kusurlar imâle ve zihafıdır (Güzel, 2013, s. 277).

Burada üzerine düşünülmesi gereken bir husus vardır. Aruzda iki çeşit imâle yapılmaktadır. Bunlardan ilki imâle-i maksûrdur. “İmâle-i maksûr, aslında aruz hatası sayılmakla birlikte buna her zaman göz yumulmuş ve şâirlerce çokça da yapılmıştır. Hatta bu hatayı özellikle beyitteki anlamı güçlendirmek ve âhengi artırmak için kullanan usta

⁵ “Dize ortalarında iç uyaklı olan gazeller[dir]. Musammat gazeller genellikle aruzun iki eşit parçaya bölünebilen kalıplarıyla yazılır. Baştan ya da ikinci beyitten başlayarak bu eşit parçalardan ilk üçü kendi aralarında uyaklanarak her beyit küçük bir dörtlük biçimini alır. Yani, uyak düzeni ‘aa - xa - xa - xa - xa’ olan bir gazelin uyakları: ‘xaxa - bbba - ccca - ddda - eeea’ ya da: ‘baba - ccca - ddda - eeea - fffa’ biçiminde görünür” (Dilçin, 2016, ss. 120-121).

şairler de çıkmıştır” (İpekten, 1999, s. 147). İkinci ise imâle-i memdûddur ki buna “medd” de denir. İmâlenin bu türü aruzda kesinlikle kusur sayılmadığı gibi “şairlerce çok kez ahengi artırmak için özellikle yapılmıştır. Tersine bu hecelerde imâle yapılmadığı durumlarda zihaf yapılmış olur ve kusur sayılır” (İpekten, 1999, s. 148). Bu bakımdan Türk tasavvuf edebiyatında, kusur addedilen imâlenin işlevini doğru bir şekilde değerlendirebilmek için daha teferruatlı çalışmalara ihtiyaç vardır.

“Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı ürünlerinden önemli bir kısmında da hece ölçüsü kullanılmıştır. Hece ölçüsünün bilhassa 7, 8 ve 11’li olanları tercih edilmiştir” (Güzel, 2003, s. 311). “Ahmed Yesevî, Yunus Emre ve takipçilerinin ‘hece vezni’ ile yazdığı şiirlerin büyük bir kısmı, sade ve temiz bir Türkçe ile yazılmıştır” (Güzel, 2021, s. 466).

Görüldüğü gibi Türk tasavvuf edebiyatı için belirli bir vezinden söz etmek ve onu belirli bir veznin hususiyetleri çerçevesinde değerlendirmek pek mümkün değildir. Türk tasavvuf şiiri biçimden ziyade anlam ile ön plana çıkmaktadır. Bu dönemin vezni üzerine pek fazla bir şey söylenmemiş olması da bunun önemli bir ispatıdır.

2.4.2. Nazım Şekilleri

Türk tasavvuf edebiyatının kendine özgü nazım şekilleri yoktur. Türk tasavvuf edebiyatı şairleri divan edebiyatı ve halk şiiri nazım şekillerini birlikte kullanmışlardır. Divan şiiri geleneğine aşina olanlar daha çok divan şiiri nazım şekillerini kullanırken halkı kültürünün içinden gelenler daha çok halk şiiri nazım şekillerini kullanmıştır (Güzel, 2003, s. 312). Fakat yine de bu açıdan bir genelleme yapabilmek mümkün değildir. Türk tasavvuf edebiyatında kullanılan nazım şekillerini divan edebiyatına ait nazım şekilleri ve halk edebiyatına ait nazım şekilleri olarak iki başlık altında toplayabiliriz.

2.4.2.1. Divan Şiirine Ait Nazım Şekilleri

“Pek çok tekke şairi, dünden bugüne kadar, divan şairleri kadar divan tarzında kuvvetli eserler vermişlerdir” (Güzel, 2013, s. 281). Bu şairler divan şiirinin pek çok şeklini kullanmışlardır.

2.4.2.1.1. Gazel

Türk tasavvuf edebiyatı şairlerinin kullandıkları nazım şekillerinden ilki gazeldir. “Gazel Arap edebiyatından gelme bir biçimdir” (Kudret, 2018, s. 381). “Arap

edebiyatında önceleri kasideler içinde bir bölüm olarak görülürken VII. yüzyıldan sonra bu adla ayrı bir şekil olarak kullanılmağa başlanmıştır” (İpekten, 1999, s. 17). Gazel kelimesinin Arapça sözlük anlamı her ne kadar “kadınlarla âşıkane sohbet etmek” (Dilçin, 2016, s. 104) olsa da “gazelde muayyen bir maksat yoktur. Her şeyden, sevgiden, şaraptan, kanaatten, tevekkülden, dünyadan, tasavvuftan bahsedebilir” (Levend, 2015, s. 638). Gazel beyitlerle yazılır ve uyak örgüsü “aa - xa - xa - xa - xa - xa - xa” şeklindedir. “Beyit sayısı 5 ile 9 arasında değişir” (Dilçin, 2016, s. 109). Fazlaca kullanılmış bazı aruz kalıpları olsa da aruzun hemen hemen tüm kalıpları gazel yazmak için kullanılmıştır. “Gazeller, Dinî Tasavvufî Türk edebiyatı bünyesinde yazıldığı zaman tamamıyla ilâhî aşk konusunu işler” (Güzel, 2021, s. 476).

2.4.2.1.2. Kaside

“Niyet etmek, yaklaşmak anlamlarında ‘kasada’ kökünden gelen” (İpekten, 1999, s. 38) kaside Türk tasavvuf edebiyatı içerisinde kullanılan bir diğer nazım şeklidir. “Genellikle övgü şiiridir; kaside biçiminde yazılmış yergiler de vardır” (Kudret, 2018, s. 387). Beyitlerle yazılan bir nazım biçimi olan kasidenin uyak örgüsü gazel ile aynıdır ancak gazele nazaran çok daha uzundur. Kasideler işledikleri konu bakımından Tevhid, Na’t, Hicviyye, Medhiyye, Ramazaniye, Bahariye vb. adlar alırlar. Kasideye Türk tasavvuf edebiyatı içerisinde sıklıkla tesadüf etmek mümkündür. “Tevhid, münâcât ve na’tlar yanında dört halife, Ehl-i beyt ve on iki imam, tarikat ve din büyükleri için yazılan methiye ve mersiyeler genellikle kaside biçimindedir” (Bilgin, 2011, s. 383).

2.4.2.1.3. Mesnevi

Mesnevinin “sözlük anlamı ikişer ikişer, ikili demektir” (Dilçin, 2016, s. 167). Mesnevinin “her beyti ayrı ayrı kendi aralarında (aa - bb - cc ...)” (Güzel, 2021, s. 478) şeklinde kafiyelenir. Aruzun kısa kalıplarıyla yazılır ve olay ağırlıklı metinleri kaleme almak için uygun, uzun bir nazım şeklidir. “Bu nedenle, kısa konularda nazım biçimi olarak fazla ilgi gösterilmemiştir. Divanlarda kısa mesnevi biçimiyle yazılmış şiirlere pek az rastlanır” (Dilçin, 2016, s. 167). Bunda mesnevi nazım şeklinin her beyit ayrı kafiyelendiği için kolay bir nazım şekli olarak değerlendirilmesinin önemli bir payı vardır. Zira “eski edebiyatımızda kaside ve özellikle gazele daha çok önem verildiğinden, gazel şairleri yalnız mesnevi yazarların şairliklerini hafife almış ve açıkça

küçümsemişlerdir” (İpekten, 1999, s. 60). Destanlar, aşk hikâyeleri, öğretici konular genelde bu nazım şekli ile yazılmıştır.

2.4.2.1.4. Musammat

Sözlük anlamıyla “inci dizilen iplik, ipliğe dizilen inci dizisi” (Güzel, 2021, s. 479) anlamına gelen musammat, Türk tasavvuf edebiyatında kullanılan nazım biçimlerinden bir diğeridir. Musammatlar dördlü, beşli, altılı, yedili, sekizli, dokuzlu ve onlu olabilir. Terkiib-i Bend ve terci- bend de musammattır. “Musammatların konuları geniştir; hemen her konuda yazılabilirler. Bu yüzden edebiyatımızda çok kullanılmıştır. Özellikle murabba ve muhammes daha çok görülür.” (İpekten, 1999, s. 84). Türk tasavvuf edebiyatında da divan şiirine ait olan nazım şekillerinden en çok kullanılanı musammattır.

2.4.2.1.5. Rubai

Türk tasavvuf edebiyatında kullanılan nazım şekillerinden biri olan rubai “dörtlü, dörtlük demektir” (İpekten, 1999, s. 75). Rubailerin uyak örgüsü “aaxa” şeklindedir. Rubaideki üçüncü dizeye “uyaksız olmasından dolayı hasî (hadım) adı verilir” (Dilçin, 2016, s. 207). “Rubainin 24 vezni vardır. Bu 24 vezin de ikiye ayrılır. Şair, rubai yazarken bu on ikişer vezin içinden birkaçını intihap eder” (Levend, 2015, s. 638). “Rubailerde veznin kullanışı da hiçbir nazım şeklinde görülmeyen ayrı bir özellik gösterir. Bütün nazım şekillerinde baştan sonra aynı veznin kullanılması zorunlu olduğu halde, rubaide her mısra ayrı bir vezinle yazılabilir” (İpekten, 1999, s. 76). Rubai Türk şairlerinin benimsediği ve fazlaca eser verdiği bir nazım şeklidir. Öyle ki Cumhuriyet sonrasında gelişen Türk edebiyatında da rubai sıklıkla tercih edilen bir nazım şekli olmuştur. Yahya Kemal Beyatlı, Arif Nihat Asya, Bekir Sıtkı Erdoğan, Talat Sait Halman vd. gibi önemli şahsiyetler bu nazım şeklini kullanmışlardır. Türk tasavvuf edebiyatı şairleri de tasavvufi fikir ve düşüncelerini dile getirmekte rubai nazım şeklini kullanmışlardır ancak rubainin Türk tasavvuf edebiyatı şairleri tarafından çokça tercih edildiğini söylemek pek mümkün değildir.

2.4.2.1.6. Tuyuğ

Divan şiirinden alınan ve bizim parmak basacağımız son nazım şekli tuyuğdur. “Tuyuğ uyak düzeni rubai gibi olan ve aruzun yalnız ‘fâ’ilâtün fâ’ilâtün fâ’ilün’ kalıbıyla yazılan 4 dizelik bir nazım biçimidir” (Dilçin, 2016, s. 210). Tuyuğ yalnızca Türk edebiyatında görülür ve kelime anlamı olarak “şarkı söyleme, öğme, kapalı, gizli ve

cinaslı, imâlî söz demektir” (İpekten, 1999, s. 80). “Eski milli nazım şekli olan dörtlük biçiminin divan şiirine yansınmasıyla ortaya çıkmıştır. Buna mâninin aruzla söylenmiş şekli de denilebilir” (Güzel, 2021, s. 489). Türk tasavvuf edebiyatı şairleri, tuyuğ nazım şeklini çok tercih etmeseler de bu nazım şekline rastlamak mümkündür.

Bu nazım şekillerine ek olarak Türk tasavvuf edebiyatı şairleri divan şiirine ait nazım şekillerinden müstezad ve kıtayı da çok sık olmamakla birlikte kullanmışlardır. Esasen her seferinde çok geniş bir yelpazede ele alınması gerektiğini vurguladığımız Türk tasavvuf edebiyatı içerisinde sayıları az da olsa hemen hemen divan edebiyatına ait tüm nazım şekilleri görülebilir.

2.4.2.2. Halk Şiirine Ait Nazım Şekilleri

Türk tasavvuf şairleri, halk şiirine ait olan nazım şekillerinden de faydalanmışlardır. “Halk şiirinde mânî ve koşma tipi olarak iki ana biçim vardır. Aslında az sayıda olan öteki biçimler, bu iki ana biçimden çıkmıştır” (Dilçin, 2016, s. 279).

2.4.2.2.1. Mânî

“Mânî halk şiirinde en küçük nazım biçimidir. Yedi heceli 4 dizeden oluşur. Birinci, ikinci ve dördüncü dizeler uyaklı, üçüncü dize serbesttir, uyak düzeni harflerle şöyle gösterilir: aaxa” (Dilçin, 2016, s. 279). “Kimi bölgelerde (özellikle Kuzeydoğu Anadolu’da) ayak örgüsü axax biçiminde olan mânîler de vardır. Bunlar birtakım yerel mânîlerdir, yaygın değildir (Kudret, 2018, s. 271). “Genellikle dört mısradan oluşan mânîler 3 + 4 = 7’li veya 4 + 3 = 7’li, çok az olarak da 5 + 2 = 7’li, 2 + 5 = 7’li hece ölçüsüyle söylenir. Sekiz heceli (4 + 4 duraklı) mânîler de yaygındır. Dört, beş heceden oluşan mânîler ise oldukça azdır” (Albayrak, 2003, s. 572). Türk tasavvuf edebiyatında mânîye tesadüf etmek mümkün olsa da çok tercih edilen bir nazım şekli olmadığı ortadadır. Mânî en çok “Hatâî, Muhiddin Abdal, Lala Sultan, Kâsımî gibi tekke şairleri tarafından da kullanılmıştır (Bilgin, 2011, s. 383).

2.4.2.2.2. Koşma

Türk tasavvuf edebiyatı şairlerinin, halk edebiyatına ait nazım şekillerinden kullandıkları bir diğer şekil koşmadır. Koşma “halk edebiyatı nazım biçimleri içinde en çok sevilen ve kullanılan[dır]. Hece ölçüsünün (6+6) ya da (4+4+3) duraklı kalıbıyla

yazılır.” (Dilçin, 2016, s. 305). Nurettin Albayrak (2002) koşmanın tanımını şöyle nakleder:

Türkçe koşma kelimesi koşmak (eklemek, katmak) fiilinden türemiş olup “güfteye beste ilâvesi” demektir. Tarihî metinlerin raks ile beraber söylenen “koşuk”una çok benzeyen koşma “saz eşliğinde okunmak için hece ölçüsüyle yazılmış, ilk parçanın birinci, ikinci ve dördüncü mısralarıyla öteki parçaların dördüncü mısraları birbiriyle, diğer mısralar kendi aralarında kafiyeli, konuları sevgi ve tabiat olan halk şiiri türü” olarak tanımlanmaktadır (s. 226).

Koşmaların “ilk dörtlüğünde bazı değişmeler olması dolayısıyla koşmanın şemasını ‘aaab - cccb’, ‘abab - cccb’, ‘xbzb - cccb’ olmak üzere üç şekilde göstere[biliriz]” (Kabaklı, 1994, s. 554). “Musammat beyitleri dörtlük gibi değerlendirenlerce koşma tarzında dinî-tasavvufî şiir yazan şairlerimizin başında Yunus Emre ve Kaygusuz Abdal gelmektedir. Özellikle Kaygusuz’un şiirlerinin hece vezniyle yazılanların nazım şekli olarak koşmayı kullandığını görmekteyiz” (Güzel, 2021, s. 492).

2.4.3. Nazım Türleri

Türk tasavvuf edebiyatı nazım türlerinde genel olarak; ilahi, nefes, nutuk, devriye, şathiye olmak üzere beş nazım türünü ele almakta fayda vardır.

2.4.3.1. İlâhi

“İlâhî; mutasavvîf şairler tarafından söylenen, dinî, ahlaki ve ilâhî fikirleri içeren manzumelerdir. Daha çok Allah’ın birliğini, azamet ve kudretini anlatan veya telkin eden eserlerdir” (Güzel, 2021, s. 523). “İlâhiler tarikatlara göre türlü adlar alır: Mevleviler ilâhiye âyin, Bektaşiler nefes, Gülşeniler tapuğ, Halvetiler durak, öteki tarikatlar da cumhur ya da ilâhi der” (Dilçin, 2016, ss. 343-344). Şüphesiz ilahi denince akla gelen ilk isim Yunus Emre’dir. Onun ilahileri bu türün en güzel örnekleri olup kendinden sonrası için ilham olmuştur.

2.4.3.2. Nefes

Nefesin Bektaşiler tarafından ilahiye verilen ad olduğunu söylemiştik. “Bunlara nefes denmesinin nedeni iç bilgisinden ve gerçeklerden söz edip kutsal bir ilham ile söylenmiş olmalarıdır” (Pala, 2015, s. 355). İlâhilerden farklı olarak “nefeslerde, kalenderane ve alaycı bir üslup dikkati çeker” (Dilçin, 2016, 346). Özellikle Hatâyî ve

Pir Sultan Abdal'ın nefesleri halk şuurunda önemli bir yer edinmiş, dillere pelesenk olmuştur.

2.4.3.3. Nutuk

“Nutuk, kelime manası itibariyle; ‘söz, lakırdı, konuşma, nutuk, söylev, bir kalabalığa karşı söylenen söz; söyleyiş, ikna edici, inandırıcı mahiyette söz söyleme kuvveti ve hassası; eski devirlerde bilinen kimselerin manzum sözleri’dir” (Güzel, 2021, s. 710). “Pîrlerin ve mürşitlerin, tarıkata yeni giren dervişlere, tarikat derecelerini ve tarikat adabını öğretmek için söyledikleri şiirlerdir” (Dilçin, 2016, s. 348). “İlahîden farkı konusunun sınırlı oluşuydur” (Pala, 2015, s. 362).

2.4.3.4. Devriye

“Tekke edebiyatında, evrenin ve insanın Allah’tan çıkıp, tekrar Allah’a dönmesi felsefesine göre yazılan tasavvuf şiirlerine devriye denir” (Artun, 2013, s. 153). Devriye, Hz. Muhammet’in “Ben nebî iken Âdem su ile çamur arasındaydı” hadisi ile ilişkilendirilen devir kuramı ile alakalıdır. Buna göre Muhammed’in vücudu yeryüzüne çok sonra gelmiştir. Muhammet’in ruhu ise ezelidir. Zamanı gelince ruh maddi âlemle buluşur ve oradan da diğer canlılara sirayet eder ve daha sonra tekrar geldiği yere dönüp Allah ile birleşir (Dilçin, 2016, s. 348).

“Edebiyatımızda Şîrî’nin kıta düzeniyle yazılmış devriyesi oldukça ünlüdür. Beyit düzeniyle yazılmış devriyelerin en güzel örneklerini de Nesîmî ve Ahmed Yesevî vermişlerdir” (Pala, 2015, s. 115).

2.4.3.5. Şathiye

Şathiyeyi Ahmet Talat Onay, “dudaklarda bir tebessüm uyandırmak maksadıyla söylenen manzumelerdir” (Onay, 2022, s. 286) diye özetlemektedir. “Şathiye, ciddi bir düşünce ya da duyguyu iğneli ve gülmeceli bir dil ve üslûpla anlatan şiirlerdir. Bunun tasavvufu ilgili olanlarına şathiyât-ı sofîyâne (tasavvuf şathiyeleri) denir” (Kudret, 2018, s. 326). “Şerîata aykırı veya mânâsız gibi söylenen düşüncelerin aslında vahdet-i vücûd felsefesindeki ileri bir görüşü bildirdiği kesindir. Nitekim bu tür küçük manzumeleri açıklayıcı tasavvufi kitapçıklar da yazılmıştır. Bunun bir nedeni de medrese hocalarının şathiyeyi küfürden saymalarıdır” (Pala, 2015, s. 421). Yunus Emre, Âşık Yunus ve Kaygusuz Abdal bu türde önemli şiirler yazmışlardır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Ahmed Yesevî, Yunus Emre ve Hatâyî'nin şiirlerini tetkik edip karşılaştırmadan evvel yaşamlarını tetkik edip dönemlerine panoramik bir şekilde bakmakta fayda vardır. Böylece şairlerin yaşadıkları devirdeki sosyal ve siyasi durum daha iyi anlaşılabilir. Şairlerin karşılaştırılması daha sağlam bir zemine oturtulacaktır. Bu bölümde şairlerin hayatlarını kronolojik sıra ile ele alacağız. Şairlerin isimlerini ihtiva eden başlıklar altında evvela şairin yaşamına ve menkıbelerine kısa bir şekilde bakacağız. Daha sonra divanına ve sanatına değindikten sonra yaşadığı dönemdeki sosyal ve siyasi durumu irdelleyeceğiz.

3.1. Ahmed Yesevî

Ahmed Yesevî, Türk dünyasına ve Türk edebiyatına hesaplanamaz bir tesir bırakmış, İslâm'ın Türkler arasında yayılmasında önemli bir rol oynamıştır. “Sadece sünnî olan Nakşibendî tarikatı mensupları değil Baba Haydarî, Bektaşî, Mevlevî, Bayramiyye gibi tarikatlar da kendilerini Ahmed Yesevî ile ilişkili saymaktadırlar” (Kafkasyalı C. I, 2002, s. 89). Bu da Ahmed Yesevî'nin tüm Müslüman Türkler arasında aynı değere ve öneme sahip olduğunun en önemli kanıtıdır.

Ahmed Yesevî'nin hayatı hakkında kesin bilgilere ulaşılabilecek bilgi ve belge sayısı oldukça sınırlıdır. Kemal Eraslan, Ahmed Yesevî hakkındaki bilgileri edindiğimiz az sayıdaki belgenin de menkıbelerle iç içe geçtiğini ifade eder (Eraslan, 1991, s. 6).

Ahmed Yesevî'nin doğum yılı kesin olarak bilinmemektedir. Kemal Eraslan, Ahmed Yesevî'nin doğum yılı ile ilgili olarak “Yûsuf-i Hemedânî'ye intisabı ve halifelerinden oluşu dikkate alınır, H. V. (M. XI.) yüzyılın ikinci yarısında dünyaya geldiğini kabul etmek mümkündür” (Eraslan, 1991, s. 7) diye nakletmiştir. Öte yandan Hayati Bice (2021), Fakrname adlı risaleden yola çıkarak, Ahmed Yesevî'nin yetmiş üç yıl yaşadığını ve 1093 yılında doğmuş olabileceğini söyler. Bu tahminin de çok yerinde olmadığını daha sonra ifade edeceğiz. Mehmed Fuad Köprülü *Cevâhirü'l-Ebrâr min*

Emvâci'l-Bihâr adlı kitaptan aktararak, Yesevî'nin “bugün Çin'in Doğu Türkistan bölgesinde Aksu sancağına bağlı ve Aksu'nun 176 kilometre kuzeydoğusunda bulunan Sayram kasabasında doğdu[ğunu]” (Köprülü, 2020b, s. 119) belirtir. “Babası Sayram'ın tanınmış şahsiyetlerinden olup çevresinde birtakım kerametleri ve menkıbeleri ile tanınan ve Hz. Alî ahfadından olduğu kabul edilen Şeyh İbrâhim adlı bir zattır (Eraslan, 1991, s. 7). Şeyh İbrahim, “halifelerinden Şeyh Musa'nın kızı Ayşe Hatun'u almış ve ondan Gevher Şehnaz adlı bir kızla ondan yaşça daha küçük olan Ahmed dünyaya gelmişti” (Köprülü, 2020b, s. 120). Ahmed Yesevî ve ablası, annesi ve babası vefat ettikten sonra bir başlarına kalırlar. Böylece Ahmed Yesevî'nin vasiliğini ablası Gevher Şehnaz üstlenir ve kardeşi Ahmed'i alarak bilmediğimiz bir sebepten dolayı Yesi'ye taşınır. Köprülü, Yesi şehrinin Oğuz Kağan'ın yönetim merkezi olmasından ötürü Türk menkıbesinde önemli bir yer edindiğini ve Ahmed Yesevî'nin de Yesevî lakabını alması ile önemini iyice artırdığını belirtir (Köprülü, 2020b, s. 122). Ahmed Yesevî, taşındığı Yesi'de Arslan Baba ile karşılaşır ve onun duasına ve teveccühlerine mazhar olur. Ancak Köprülü, Arslan Baba'nın Ahmed Yesevî henüz küçük iken vefat etmesi dolayısıyla onun, Ahmed Yesevî üzerinde kuvvetli bir tesir bıraktığına dair ananenin doğru olmayacağını söyler (Köprülü, 2020b, s. 123).

Ahmed Yesevî'nin Arslan Baba ile olan karşılaşması da menkıbevi bir mahiyettedir. Bu menkıbeye göre sahabeler bir savaş sırasında acıkırlar ve Cebrâil, Hz. Peygamber'in duası ile bir çanak hurma getirir. Hurmaların taksimatı sırasında bir hurma yere düşer ve Cebraîl, o hurmanın daha sonra dünyaya gelecek olan Ahmed Yesevî'nin nasibi olduğunu söyler. Hurmayı Ahmed Yesevî'ye ulaştırma sorumluluğunu ise Arslan Baba üstlenir. Hz. Peygamber hurmayı Arslan Baba'nın ağzına koyar. Arslan Baba da yüzyıllar sonra hurmayı yedi yaşındaki Ahmed Yesevî'ye teslim eder (Algar, 1991, s. 400).

Esasen bu menkıbede de Ahmed Yesevî'nin Arslan Baba'nın tedrisatından geçmiş olmasından ziyade onunla sadece karşılaşmış olması anlatılmaktadır. Aynı menkıbenin farklı şekillerde anlatımları da mevcuttur. Elbette bu bilgiler menkıbevi olmasından dolayı mantıklı bir zemine oturtulması zordur ve tarih çerçevesinde tutarlı bilgiler vermesi imkânsızdır. Arslan Baba'nın kim olduğu, kaç yıl ve ne zaman yaşadığı, Ahmed Yesevî ile gerçekten karşılaşp karşılaşmadığı, karşılaştıysa bunun nasıl meydana geldiği hususunda birçok değişik görüş ve yorum vardır. Arslan Baba'nın yaşamı gibi mezarının

da nerede olduğu tartışmalı bir konudur. Kimisi Kazakistan'ın Otrar kentinde, kimisi Ahmed Yesevî'nin Yesi'deki türbesinde, kimisi de Kırgızistan'ın Oş şehrinde olduğunu iddia eder.

Arslan Baba'nın tedrisatı ve terbiyesinden geçen Ahmed Yesevî mertebeler aşar ve ünü yayılmaya başlar. Onun ününün yayılmasındaki en önemli menkıbevi hadiselerden birisine göre bu devirlerde Türkistan'da av meraklısı olan Yesevî isimli bir sultan hüküm sürüyordu. Bu hükümdar bir gün Karacuk Dağı'nda avlanmayı arzu eder ancak dağın fiziki yapısındaki zorluklardan ötürü bu arzusunu gerçekleştiremez. Bunun üzerine sultan hükmettiği memlekette ne kadar veli varsa onlardan duaları ile Karacuk Dağı'nı yok etmelerini ister. Ancak memleketin evliyası tüm dua ve niyazına karşılık dağ ortadan kaldıramaz. Memleket içerisinde çağrılmayan veli olup olmadığını araştırırlar ve Şeyh İbrahim'in oğlu Ahmed'in henüz çok küçük yaşta olduğu için çağrılmadığını anlarlar. Derhal Sayram'a haber gönderilir ve Ahmed çağrılır. Ablası ile birlikte artık meydana çıkma zamanının geldiğine kanaat getiren Ahmed Türkistan'a varır. Ahmed burada bir ekmeği oradaki herkese böler ve bu ekmek hepsine yeter. Bunun üzerine oradaki herkes Ahmed'in kerametini anlarlar. Ahmed'in duası kabul olur bir anda yer gök birbirine karışır, her yer suya boğulur. Daha sonra bir bakarlar ki Karacuk Dağı ortadan kaybolmuş (Köprülü, 2020b, ss. 80-82).

Ahmed Yesevî ve ablasının, babalarının ölümünden kısa bir zaman sonra bilinmeyen bir sebeple Yesi'ye yerleştiklerini söylemiştik. Bu menkıbeye bakıldığında Ahmed ile ablası hala Sayram'da oturmaktadırlar. Ahmed ile Arslan Baba'nın karşılaşma hadisesinin de geride kaldığını düşünürsek bu durumda Arslan Baba ile Ahmed, Yesi'de değil Sayram'da karşılaşmış olur. Bu durumda bizlere tekrar Ahmed ile Arslan Baba'nın uzun süre bir arada kalmadığını gösterir. Bu menkıbe Ahmed ile ablasının Yesi'ye yerleşmesinin gerekçelerinden de olabilir.

Ahmed Yesevî, Arslan Baba'dan sonra Yûsuf Hemedânî'ye intisap etmiştir. Kemal Eraslan Ahmed Yesevî'nin Yûsuf Hemedânî'ye Miladi olarak 1110 yılları civarında gerçekleştiğini belirtir (Eraslan, 1991, s. 11). “Hoca Ahmed Yesevî, öyle görünüyor ki, Yusuf Hemedanî Buhara'da -yahut diğer bir rivayete göre Semerkant'ta- bulunurken ona intisap etmiş, süluk âdâbını, zahir ve bâtın ilimlerini ondan öğrenmiş, belki de şeyhiyle beraber muhtelif memleketlerde dolaşmıştır” (Köprülü, 2020b, s. 126).

“Her bakımdan şeyhinin tesiri altında kalan Ahmed Yesevî’nin şeyhi gibi şeriat ahkâmına, Hz. Peygamber’in sünnetine, Hanefî mezhebinin akidelerine ne kadar kuvvetle bağlı olduğu hikmetlerinde açıkça görülmektedir” (Eraslan, 1991, s. 12). Ahmed Yesevî, Yûsuf Hemedânî’nin üçüncü halifesidir. Hemedânî’nin “vefatından sonra irşad mevkiine önce birinci halifesi Şeyh Abdullah Berkî, onun vefatıyla ikinci halife Şeyh Hasan Andakî geçer. H. 555 (M. 1160) yılında da ikinci halifenin vefatından sonra üçüncü halife sıfatıyla Ahmed Yesevî irşad postuna oturur” (Eraslan, 1991, s. 12). Ahmed Yesevî de daha sonra yerini Abdülhâlik Gucdüvânî’ye bırakır. Birinci halife Abdullah Berkî 1160 yılında, ikinci halife Hasan Andakî ise 1157 yılında vefat etmiştir. Bu da Berkî’nin halifeliği kendi rızası ile Andakî’ye devrettiğini göstermektedir.

Ahmed Yesevî’nin tasavvuf anlayışında dünyadan kaçma yoktur. Aksine çalışmayı, el emeği göz nuru ile para kazanmayı teşvik etmiş, büyük şöhretine rağmen yaşamını idame ettirmek için çalışmaktan geri durmamıştır. Banarlı, Ahmed Yesevî’ye sayısız ve üstelik paha biçilemez hediyeler gelmesine karşın bunların hiçbirinden istifade etmediğini ve tamamını yoksullara dağıttığını, geçimini ise bir öküzün sırtında pazara yolladığı kaşık ve kepçeleri satarak sağladığını belirtir (Banarlı C. I, 1987, s. 277).

Ahmed Yesevî’nin oldukça fazla bilinen bir menkıbeye göre altmış üç yaşına geldiğinde bir kuyu hazırlatarak kalan ömrünü burada geçirdiği söylenir. Eraslan, Ahmed Yesevî’nin, Hz. Peygamber’in sünnetine sonsuz bir bağlılık duyduğu için böylesi bir işe giriştiğini ve müridlerine ancak bir insanın sığabileceği bir kuyu kazdırıp ölümüne kadar bu kuyunun içinde ibadet ile meşgul olduğunu nakleder (Eraslan, 1991, s. 13). Ahmed Yesevî’nin dizlerinin bu küçük yerde göğsüne sürte sürte yara olduğu ve buna rağmen onun ibadetten vazgeçmediği söylenir (Araz, 1988, s. 15). Bugün Anadolu’nun muhtelif yerlerinde yaşları sorulduğunda eğer altmış üç yaşını geçmişse “haddi aştık” diye cevap veren ihtiyarlara rastlamak hâlâ mümkündür. Bu durum da şüphesiz aynı hissiyat ve tefekkürün ürünüdür.

Ahmed Yesevî’nin doğum tarihini kesin olarak bilmediğimiz için kaç yıl yaşadığını da bilemiyoruz. Çeşitli rivayetler onun yüz yirmi, yüz yirmi beş, yüz otuz yıl yaşadığını söylemektedir. Çilehaneye halifelik görevinden ayrıldıktan sonra çekildiği muhakkaktır. Eğer Ahmed Yesevî tahmin edildiği gibi 1166 yılında vefat ettiyse halife olduğu 1160 yılıyla ölüm yılı arasında çok da uzun olmayan bir vakit var demektir.

Ahmed Yesevî halifelik makamını Gucdüvânî'ye çok kısa bir süre içerisinde bırakmışsa çilehanede geçirdiği süreyi dört ile beş yıllık bir süre olarak kestirmek mümkündür. En başta belirttiğimiz Hayati Bice'nin, Ahmed Yesevî'nin doğum yılını 1093 olarak tahmin edişi de bu noktada tarih olarak imkânsıza yakındır. Zira 1093 yılında doğmuş olması, halifelik makamına altmış yedi yaşında geçmiş olması anlamına gelir ki, altmış üç yaşında çilehaneye kapandığını hikmetlerinde açıkça ifade eden Ahmed Yesevî için bu durum mümkün değildir. Bu bakımdan bazı kaynaklarda çilehanede çok daha uzun yıllar kaldığına dair rivayetler de tarih ile uyuşmamaktadır. Ancak tekrar bütün bunların birer akıl yürütmeden ibaret olduğunu, elde bulunan vesikaların yetersizliğinden dolayı hiçbir hadisenin kesin tarihini kestirmenin mümkün olmadığını hatırlatalım.

Ahmed Yesevî'nin kerametleri yaşadığı dönem ile sınırlı kalmamış, ölümünden sonrada devam etmiştir. “O kadar ki Yesevî'den iki asır sonra yaşayan Asya serdârı Aksak Timur, bir gece Ahmed Yesevî'yi rüyâsında gördü. Ondan zafer emirleri ve zafer müjdesi aldı. Gördüğü rüyâ doğru çıkınca bu Türkistan pirinin kabri üzerine muhteşem bir türbe yaptırdı” (Banarlı C. I, 1987, s. 278). Bunun dışında Ahmed Yesevî'nin ölümünden sonra birçok kerameti anlatılmıştır.

Mehmet Fuad Köprülü, Ahmed Yesevî'nin İbrahim adlı bir oğlunun olmasına karşın babası hayatta iken vefat ettiğine dair güçlü bir ihtimal olduğunu söyler ve Ahmed Yesevî'nin soyunun Gevher Şehnaz adlı kızından devam ettiğini belirtir (Köprülü, 2020b, s. 139). Soyu Ahmed Yesevî'ye dayanan pek çok meşhur şahsiyet yaşamıştır. “Bunlar, yâni Ahmed Yesevî çocukları arasında Evliyâ Çelebi gibi, Yesevî'den beş asır sonra Türkiye Türklüğü'nün yetiştirdiği, dünya çapında büyük bir seyahat edebiyat yazarı da vardır” (Banarlı C. I, 1987, s. 279).

“Rivayete göre Ahmed Yesevî'nin her tarafa yayılan doksan dokuz bin müridi, on iki bin kâmil ehl-i suffesi ve an'aneye uygun olarak hayatta iken tayin ettiği pek çok halifeleri bulunmaktaydı” (Eraslan, 1991, s. 18). “Hoca'nın ilk halifesi, menkıbede kendisine mühim ve büyük yer ayrılmış olan Arslan Baba'nın oğlu Mansur Ata'dır. Mansur Ata'dan sonra yerine oğlu Abdülmelik Ata, ondan sonra da onun oğlu Tac Hoca geçmiştir ki meşhur Zengî Ata'nın babasıdır” (Köprülü, 2020b, s. 152). “İkinci halifesi Hârezmli Saîd Ata'dır. Ahmed Yesevî'nin üçüncü halifesi, Yesevî tarzındaki hikmetleri

ve menkıbeleri ile Türkler arasında büyük bir şöhreti ve nüfuzu olan Süleyman Hakîm Ata'dır" (Eraslan, 1991, s. 18).

"Ahmed Yesevî'nin kurucusu olduğu ve kendi adıyla anılan Yesevîlik, diğer İslâmî tarikatlardan âdâb ve erkân bakımından farklılıklar gösterir. Esasta ise hiçbir fark yoktur. O devir tarikatlarında olduğu gibi Yesevîlik'te de zühdî bir Tasavvuf anlayışı hâkimdir" (Eraslan, 1991, s. 43). Abdülbaki Gölpınarlı, Yesevî tarikatının Sünnî bir tarikat olduğunu ifade etmektedir (Gölpınarlı, 1999, s. 200). Yesevî tarikatı ile ilgili elde bulunan bilgileri, usul ve erkânı; Yesevî'nin hikmetlerinden, Fakr-nâme risalesinden, ve en önemlisi de Hazinî'nin Cevâhirü'l-ebrâr min emvâci'l-bihâr adlı eserinden öğrenmekteyiz.

3.1.1. Divân-ı Hikmet

"Ahmed Yesevî, tasavvufî düşüncelerini Türkçe yazan ilk tarikat kurucusu olmakla Türk diline büyük hizmette bulunmuştur. Türkçeye gösterdiği titizliği sayesinde kendisinden sonra gelenlerin Türkçeyi din ve tasavvuf dili olarak kullanmalarına ön ayak olmuştur" (Küçükaya, 2017, s. 15). Bu noktada Ahmed Yesevî'nin Divân-ı Hikmet adlı eseri büyük bir öneme sahiptir. Ahmed Yesevî kendi ifadesi ile Divân-ı Hikmet'te talep edenlere inci, cevher saçmaktadır:

"Bismillah dep beyân eyley hikmet aytıp

Tâliblerge dürr ü gevher saçtım menâ

Riyâzetni kattığ tartıp kanlar yutup

Men defter-i sâni sözün açtım menâ" (Bice, 2021, s. 59).

"Divân-ı Hikmet, kaynakta Ahmed Yesevî'nin eseri olarak doğmuş, zaman içinde kolektif anonim eser niteliği kazanmıştır" (Günay, 2018, s. 362).

"Hikmet kelimesi Kur'ân- Kerîm'in nâzil olan âyetlerinde Hz. Peygamber'in irşad ve vaazları mânasında kullanılmıştır" (Eraslan, 1991, s. 32). "Dîvân-ı Hikmet'in yazma ve basma nüshalarında bulunan hikmetlerde Kul Hâce Ahmed, Hâce Ahmed, Miskin Ahmed, Yesevî gibi mahlaslar[a]" (Eraslan, 1994, 429) tesadüf etmek mümkündür.

Nihad Sâmî Banarlı, Ahmed Yesevî'nin şiirlerini didaktik bir kaygı barındırdığını ve bu bakımdan sanatsal olarak yüksek olmadığını söyler. Ona göre bu şiirler kendine has

bir güzelliğe sahiptir ve bu güzellik yoğun inanış ve samimiyetinden gelmektedir (Banarlı C. I, 1987, s. 279).

Köprülü ise Ahmed Yesevî'nin hikmetlerinin mevzu bakımından basit ve yetersiz olduğunu söyler. Köprülü'ye göre hikmetler; Allah sevgisi, dünyadan şikâyet, cennet cehennem, Hz. Peygamber'in hayatına dair bölümler, İslâm menkıbeleri vb. dar bir konu havuzuna sahiptir ve bu hikmetler basit halk toplulukları için kaleme alınmış, lirizmden uzak şiirlerdir (Köprülü, 2020b, s. 226).

Ahmed Yesevî'nin şiirlerinde yüksek bir sanat değeri aramak muhakkak yanlıştır ancak Köprülü'nün ifadelerinin aksine Ahmed Yesevî'nin şiirlerinin bütünü ile lirizmden uzak bir mahiyette olduğunu söylemek de doğru olmayacaktır. Kimi hikmetler insanın yüreğindeki en derin yerlerde gizlenmiş bazı hususiyetleri uyandırır ve bir varlık hassasiyetinin en munis tınısını terennüm eder. “Ahmed Yesevî'nin canlı ve hareketli bir üslûbu vardır. Şiirlerinin pek çoğunda bir zikir ritmi bulmak mümkündür. Hikmetlerin zikir esnasında ve belli bir makamla söylendiği düşünülürse böyle hareketli bir ritmin varlığı tabîî, hatta zaruridir” (Ercilasun, 1985, s. 167).

Divân-ı Hikmet'in dili hakkında da kadar kati bir şey söylemek mümkün olmamakla beraber muhtelif görüşler ileri sürülmüştür. Buna rağmen Divân-ı Hikmet'in dili bir problem olarak kalmaya devam etmektedir. “Bu problemin birinci ayağı, hâlen elde mevcut nüshalar arasındaki metin farklılıklarıdır. Çok eskilerden beri çeşitli yerlerde eserin çeşitli nüshaları bazı gerekçelerle esas alınarak birçok baskısı gerçekleştirilmiştir” (Ocak, 2019, s. 279). Divân-ı Hikmet'in dili ile alakalı muhtelif görüşleri Tuncer Gülensoy (1977) şöyle ifade etmektedir:

Divân-ı hikmet; Ahmed Caferoğlu'na göre filoloji ve lengüistik bakımından müşterek Orta Asya Türkçesi'nin Karahanlı dalındandır. Fakat bununla beraber, F.E. Korş bu eserin dilini Çağatay edebî dili içerisine almış; Vambéry, Hokand şivesinde yazıldığı görüşünü benimsemiş; Menzel, daha kesin bir iddia ile hikmetleri doğrudan doğruya, Kutadgu Bilig ile Orhun yazıtları dilinden saymış; Baskakov, Karluk-Harezmi, edebî şivesi içerisinde göstermiş; Fuad Köprülü ise Yesevî'nin İsficap'ta doğmuş olduğuna işaret ederek Argu uruğundan olabileceğini ve bu sebepten de eserin dilinin Kutadgu Bilig'in mensup olduğu dil dairesine girebileceğini ileri sürmüştür (s. 352).

Kemal Eraslan da Ahmed Yesevî'nin hikmetlerde kullandığı dilin, Müşterek Orta Asya yazı dili dairesine dâhil etmenin en mantıklısı olacağı görüşündedir. “Bunula beraber hiç değilse M. XII. veya XIII. asra ait bir hikmet mecmuası elde edilinceye kadar kesin bir hüküm vermek mümkün olmayacaktır” (Eraslan, 1991, s. 39).

“İsmine rağmen Dîvân-ı Hikmet müretteb bir dîvân olmadığı gibi, Ahmed Yesevî'nin bütün hikmetlerini içine alan tam ve güvenilir bir nüshası da bulunmamaktadır. Eldeki yazma nüshaların en eskisi M. XVI. veya XVII. asra aittir” (Eraslan, 1991, s. 40). “Divân-ı Hikmet önceleri yazma nüshalar şeklinde, daha sonraları ise basma tekniği ile çoğaltılmıştır. Bilindiği kadarıyla geçen iki yüz yıl içinde on yedi kez Taşkent'te, dokuz kez İstanbul'da, beş kez Kazan'da ve birer kere de Buhara ve Kagan'da matbu olarak yayımlanmıştır” (Bice, 2021, s. 26). Divân-ı Hikmet Türkiye'de Kemal Eraslan ve Hayati Bice tarafından farklı zamanlarda yayımlanmıştır. Kemal Eraslan'ın 1983 yılında hazırladığı baskıda 70 hikmet bulunmaktadır. Hayati Bice'nin 1993 yılında gerçekleştirdiği baskı 144 hikmetten müteşekkil iken aynı eser 2018 baskısı ile 256 hikmetten müteşekkil bir eser hüviyetine bürünmüştür.

“Ahmed Yesevî'nin etkisi gittikçe genişleyen halkalar halinde önce Yesi çevresini, sonra Ortaasya ve kuzey bozkırlarındaki Türkleri sarmış ve nihayet Batı Türklerine ulaşarak Anadolu, daha sonra da Rumeli'nin Türkleşmesinde rol oynamıştır” (Cunbur, 1995, s. 853). Eseri Divân-ı Hikmet tesiri nesillerce hissedilecek olan edebi bir ruh ve hissiyat yaratmıştır. “Onun doğudaki hikmet geleneği, batıda asırları ve nesilleri birbirine bağlayan ‘Yunus Geleneği’ olarak doğup devam etmiştir (Cunbur, 1995, s. 853).

3.1.2. Ahmed Yesevî Döneminde Sosyal ve Siyasi Durum

Ahmed Yesevî'nin yaşadığı dönemdeki sosyal ve siyasi durumu irdelemek için XI. yüzyılın son çeyreğinden, XII. yüzyılın son çeyreğine kadar olan kısımda Mâverâünnehir bölgesine ve çevresine bakmak gerekir.

Mâverâünnehir, “Orta Asya'ya yönelik İslâm fütuhatından sonra Arapça kaynaklarda Ceyhun nehrine (Amuderya/Oxus) izâfeten “nehrin öte tarafında bulunan bölge” anlamında kullanılmıştır” (Özgüdenli, 2003, s. 177). “

Bu bölgeye hâkim olmuş devletlerin başında Türk tarihi ve edebiyatı için kıymetli bir yere sahip olan Karahanlı Devleti gelir. Ahmed Yesevî'nin yaşadığı dönemlerde de hüküm sürmüş olan Karahanlı Devleti Türk diline ve kültürüne çok önemli bir tesir

birakmiştir. Karahanlı Devleti kendi bozkır medeniyetini etkisi ile birlikte çevresindeki Uygur ve İran medeniyetinden de uzak kalmamış, bu da Karahanlılar'ın önemli bir kaynaşma ortamı içerisinde bulunarak yüksek bir kültür ve medeniyet seviyesine erişmesine olanak sağlamıştır (Şener, 2002, s. 1510).

Mâverâünnehir, siyasi karışıklıkların ve iktidar mücadelelerinin yoğun olduğu bir bölgedir. Birçok devlet bu bölgeyi hâkimiyeti altına alabilmek için uğraşmış, savaşlar vermiştir. Ahmed Yesevî'nin doğduğu tahmin edilen zamana tekabül eden yıllarda “Mâverâünnehir’e bir sefer düzenleyen Sultan Melikşah, geçtiği yerlerdeki bütün kale ve şehirleri ele geçirdi. Buhara’yı zaptedip Karahanlı Hükümdarı Ahmed Han’ı esir aldı ve İsfahan’a götürdü (1087)” (Özgüdenli, 2003, s. 179). Daha sonrasında Melikşah’ın oğlu Berkyaruk döneminde Selçuklular, Batı Karahanlılar üzerindeki hâkimiyetini artırmış ve Mâverâünnehir’i kontrol altında tutmuşlardır. “Horasan meliki Sencer de Karahanlı Hükümdarı Kadir Han Cibrâil b. Ömer’in kendi topraklarını istilâya kalkışması üzerine sefere çıkıp onu esir aldı ve öldürttü. Sencer bu zaferden sonra Mâverâünnehir’i yeniden teşkilâtlandırdı (1102)” (Özgüdenli, 2003, s. 179). Bu tarihlerde Ahmed Yesevî'nin yeni yeni ün kazanmaya başladığı muhakkaktır. “1127 veya 1128 yılında babasının yerine geçen, Hârezmşahlar devletinin gerçek kurucusu” (Barthold, 2021, s. 340) olan Atsız, Mâverâünnehir’in istilasında Sencer ile birlikte olmuştur. Ancak “kısa zaman sonra Sencer’e karşı isyan etti” (Barthold, 2021, s. 341) ve bunun üzerine “1138 yılı sonbaharında Sencer, Hârezm üzerine bir sefer yaptı” (Barthold, 2021, s. 341). Sencer, Hârezm ordusunu mağlubiyete uğrattı ancak Atsız kaçtı. Sencer ve Atsız arasındaki mücadele devam eden yıllarda da sürdü. “1141’de Semerkand’ın kuzeyinde bulunan Katvan sahrasında Sultan Sencer’in kendisi Karahıtaylar tarafından ağır bir yenilgiye uğratıldı” (Barthold, 2017, s. 101). “Sencer Tirmiz’e kaçtı. Onun yanında bulunan Mahmud Han arazisini terk etti. Bütün memleket Karahıtaylar’ın hâkimiyeti altına girdi” (Barthold, 2021, s. 342). Bilhassa Müslüman çevrelere, Karahıtaylar’ın istilası panik ve korku iklimi getirmiştir. Bu yıllar Ahmed Yesevî'nin Yusuf Hemedânî’ye intisab ettiği yıllara tekabül eder ki bu da Buhara’da olduğunu göstermektedir. Devam eden yıllarda bölgedeki mücadeleler devam etti. Mutlak bir siyasi birlik sağlanamadığı gibi yağma ve katl ahali için büyük bir korkuydu. İşte Ahmed Yesevî böyle bir sahne içerisinde irşâd faaliyetlerine başladı ve yürüttü. Sencer’in 1157’deki vefatının ardından Hârezmşahlar gücünü artırmış ve kuvvetli bir İslâm devleti olma yolunda önemli adımlar atmıştır. Bu

da Ahmed Yesevî'nin irşâd faaliyetleri için uygun bir zemin hazırlamıştır. “Etrafında İslâmiyet’e bütün samimiyetiyle bağlı olan yerli halk zümresi ile yarı göçebe köylüler toplan[dı]” (Eraslan, 1989, s. 161).

Mâverâünnehir ve çevresindeki bu iktidar mücadelesi ve savaşlar Ahmed Yesevî üzerinde nasıl bir tesir bırakmıştır bilemiyoruz. Ahalinin içinde bulunduğu durumun ise Ahmed Yesevî'nin irşad faaliyetlerini kolaylaştırdığı kanaatindeyiz. Zira mutlak bir siyasin birliğin tesis edilememesi insanın ruhunda derin bir tereddüt ve korku yaratabilir. Tereddüt ve korku da meçhul bir boşluğun habercisidir. Dünya tarihi boyunca siyasi istikrarsızlığın ve savaşların ortak neticesidir bu. Bu boşluğu doldurmak isteyen bir insan için şüphesiz Ahmed Yesevî gibi bir mutasavvıfın irşad faaliyetleri büyük bir şans olmuştur.

3.2. Yunus Emre

Türk milletinin hafızasında asırlardır ölümsüz bir yer edinen Yunus, coşkun bir lirizm kattığı şiirleri ile Türk edebiyatının simge şairlerinden biridir. O “milyonlarca insanın gönlünde taht kurmuş ölümsüz gönül adamıdır” (Kafkasyalı C. II, 2002, s. 176). Seyit Kemal Karaalioglu onun için “halk edebiyatımızın en büyük şairi, Anadolu Türkçemizin şiir peygamberidir” (Karaalioglu C. I, 1973, s. 407) der. Şüphesiz “Yunus, Türk tasavvuf şiirinin kurucusu ve zirvesidir. Ondan sonra gelen bütün tekke şairleri onun çıraklarıdır. Ruhta da, şekilde de, duyguda da, edada da hiçbirisi ona yetişememiş, hepsi sadece onu tekrarlamış ve devam ettirmiştir” (Kocatürk, 2018, s. 158).

Yunus Emre hakkında bildiğimiz şeyleri somut vesikalara dayandıramıyoruz. Bu hususta Köprülü şöyle diyor: “Aşk ve mücâhededesi [gösterdiği gayreti] sülûkdeki ihlâsıyla [tarikata bağlanışındaki samimiyeti] dervişler arasında hâlâ maruf olan Yunus Emre'nin hayatını elimizdeki nâ-kâfi [yetersiz] vesikalarla tam ve hakiki bir surette tasvire imkân yoktur” (Köprülü, 2015, s. 247).

“Yunus Emre yahut şiirlerinde ekseriya kullandığı gibi Kul Yunus, Âşık Yunus veya Yunus Emre XIII. yüzyılın son yarısı ile XIV. yüzyılın başlarında yaşamış basit bir dervıştır” (Köprülü, 2020b, ss. 365-366). Yunus'un doğduğu yılı tam olarak kestirmek güçtür. “Yunus Emre'nin nereli olduğu, nerede tahsil gördüğü, nerelerde bulunduğu, nasıl yaşadığı hususlarında da elde kesin bilgi yoktur” (Timurtaş, 1972, s. 15). Köprülü Yunus Emre'nin “XIII. yüzyılın son yarısında Sivrihisar civarında yahut Bolu mülhakatından

Sakarya suyu civarındaki karyelerden [köylerden] birinde yetişmiş bir Türkmen köylüsü” (Köprülü, 2020b, s. 370) olduğunu söyler. “Ne var ki, onu çağlar ve insanlar üstünde ve Tanrı katında bir ermiş gibi tutan halk, edebiyat tarihinin boşluklarını fazlası ile doldurmuştur. Onu efsanelerin ve menkıbelerin kucağında, gerçekten daha gerçek bir hayat ile yaşatmıştır” (Kabaklı, 1997, s. 309).

Bu menkıbelerin birisinde Yunus Emre’nin Hacı Bektaş Veli ve Tapduk Emre ile nasıl bir araya geldiği anlatılır. Menkıbeye göre fakir bir çiftçi olan Yunus’un yoksulluğu bir kıtlık yılında iyice artar. Yoksulluğun pençesinde kıvranan Yunus dört bir yandan kerametlerini ve cömertliğini işittiği Hacı Bektaş Veli’ye gidip yardım istemeye karar verir. Hacı Bektaş Veli’ye hediye olarak takdim edilmek üzere sığırının sırtına bir torba alıç yükler ve yola koyulur. Hacı Bektaş Dergâhına vardığında hediyesini takdim eder ve biraz buğday istediğini söyler ancak Hacı Bektaş Yunus’a “Buğday mı istersin, erenler himmeti mi” diye sorar. Yoksul bir köylü olan Yunus bu soruya mana veremez, buğday ister. Bunun üzerine Hacı Bektaş Yunus’u birkaç gün misafir edip bu kez getirdiği alıçlar kadar himmet etmeyi teklif eder ancak Yunus ısrarla buğday ister. Yunus’un akli başına dönüş yolunda gelir, apar topar geri döner ancak Hacı Bektaş artık Yunus’un kilidinin Tapduk Emre’ye verildiğini söyler ve Yunus’u Tapduk Emre’ye yönlendirir. Yunus, Tapduk Emre’nin dergâhına varıp başından geçenleri anlatınca Tapduk Emre Yunus’u dergâhında oduncu yapar (Banarlı C. I, 1987, s. 326).

Gölpınarlı’ya göre Yunus’un geri dönmesinin sebebi yolda giderken kendi kendine “Ne iş etdüm, gafil oldum. İmdi bu buğday bir nice günde dükenür” (Gölpınarlı, 1936, ss. 72-73) diyerek pişman olmasıdır. Mehmet Kaplan buradan yola çıkarak, “Yunus’un geriye dönmesinin sebebi, nefesin kıymetini anlamasından ziyade müstakbel açlık korkusudur” (Kaplan, 1999, s. 119) der. Menkıbeye göre Yunus, Tapduk Emre’nin dergâhında kırk yıl geçirir. Bir akşam Tapduk Emre erenleri huzurunda toplar. Bu mecliste hem Yunus Emre hem de Yûnus-ı Gûyende denen sesi güzel bir başka Yunus vardır. Sohbetin ilerleyen safhalarında Tapduk Emre Yûnus-ı Gûyende’den bir ilahi okumasını ister ancak Yûnus-ı Gûyende’den ses çıkmaz. Bunun üzerine Tapduk Emre Yunus Emre’ye döner ve kilidinin açıldığını söyleyerek bir ilahi okumasını ister. Şiirleri ile bütün bir milletin gönlünü titreten Yunus Emre, şiir söylemeye işte bu gün başlar (Banarlı C. I, 1987, s. 327).

Tapduk Emre'nin "Horasan'dan Anadolu'ya geldiği tahmin edilmektedir. Yaşadığı dönem hakkında kaynaklarda farklı rivayetler yer alır" (Şahin, 2011, s. 12). Köprülü (2020b), Tapduk Emre'nin kimliği hakkında şöyle söylemektedir: Köprülü, Tapduk Emre'nin Moğol istilasından sonra Sinan Ata isimli Orta Asyalı bir Türk şeyhi tarafından irşat edildiği yönünde meşhur bir anane olduğunu, bu durumun da Yunus Emre'nin şiirleri üzerinde Ahmed Yesevî'nin tesirini açıkladığını belirtir (Köprülü, 2020b, ss. 372-373).

"Yunus Emre, şeyhi Tapduk Baba'yı birçok şiirinde saygı ile anmaktadır" (Öztelli, 1997, s. 19). "Yunus'un Tapduk Emre'ye intisabından sonraki bütün hayat safhaları derin bir karanlık içindedir" (Köprülü, 2020b, s. 375). Yunus'un şiirlerinden onun birçok yeri gezip gördüğünü anlayabiliyoruz. Onun bu seyahatleri ne vakit gerçekleştirdiğini tam olarak bilemesek de, Tapduk Emre dergâhında belli bir olgunluğa eriştikten sonra şeyhinin izniyle gerçekleştirmiş olması muhtemeldir. Ancak "bugünkü bilgilerimizle Yunus Emre'nin gezip dolaştığı yerleri kesin olarak belirtmemiz ve belgelememiz mümkün değildir" (Tatçı C. I, 1997, s. 54).

Yunus Emre'nin ölüm tarihi de net değildir. Banarlı, "Beyazıd Umûmî Kütüphânesi'nde bulunan eski bir fevâid mecmuasında yazılı bilgiye göre Yûnus, Hicrî 720 tarihinde, 82 yaşında iken vefat etmiştir. Buna göre şairimizin M. 1240-41 tarihinde doğup 1320-21 yaşında vefat ettiğini kabul etmemiz gerekiyor" (Banarlı C. I, 1987, s. 327) demektedir. "Yunus Emre'nin medfeni [mezarı] hakkında da çok büyük bir anlaşmazlık vardır" (Köprülü, 2020b, 382). Bursa, Manisa, Erzurum, Afyonkarahisar, Ordu, Bolu, Kırşehir gibi birçok yerde Yunus Emre türbesi bulunsa da genel kanı Yunus Emre'nin mezarının Eskişehir'in Mihalicçık ilçesine bağlı eski ismi Sarı Köy olan Yunus Emre Köyü'nde olduğu yönündedir. Nihad Sami Banarlı'nın naklettiğine göre Yunus Emre'nin Sarı Köy'deki türbesi savaş yıllarında Yunanlılar tarafından tahrip edilmiştir. 1948 yılına gelindiğinde yapılması tasarlanan tren hattının Yunus'un mezarının üzerinden geçeceği anlaşıncı hükûmete başvurulmuş ve hiçbir ritüel gerçekleştirilmeden mezarın elli metre sağa nakledilmesi için izin alınmıştır. Mezarın içerisinden çıkan iskeletin kafatasının incelenmesi neticesinde edinilen bilgiler metfunun Yunus Emre olduğuna dair kanaati artırmıştır. Mezarın nakledileceği 6 Mayıs 1949 günü hükûmetin uyarısına karşın Anadolu'nun muhtelif yerlerinden binlerce Türk gelmiş ve Yunus Emre'nin mezarını bu

kısa mesafeye üç saatte taşıyıp, getirdikleri aşlarla, helvalarla, ilahilerle bu büyük Türk şairine eşi benzeri görülmemiş bir merasim tertip etmiştir (Banarlı C. I, 1987, s. 328).

“Yunus Emre öldükten sonra, kendiyle çağdaş yahut kendisinden zaman bakımından önce diğer birtakım halk mutasavvıfları gibi az zamanda unutulup gitmedi; aksine ünü bütün Anadolu ve Rumeli sahalarına yayılarak bütün halk sınıfları arasında yüzyıllarca yaşadı” (Köprülü, 2020b, s. 387). Türk halkının yüreğinde büyük bir yer edinen Yunus Emre, yalnızca Türk edebiyatını etkilemekle kalmamış, birçok farklı alanda canlı bir figür olarak karşımıza çıkmıştır. Kemal Tahir’in Osmanlı Devleti’nin kuruluş öncesi döneminde cereyan eden olayları konu alan ve 1967’de yayımlanan kitabı *Devlet Ana*’da Yunus’u gezgin bir derviş olarak görürüz. Yine İskender Pala’nın ilahi aşk temalı 2011 yılında yayımlanan *Od* kitabında Yunus Emre ana kahraman olarak karşımıza çıkar. TRT ekranlarında 2015 yılında izleyici ile buluşan *Yunus Emre Aşkın Yolculuğu* dizisi de bütünü ile Yunus Emre’nin hayatını konu alan bir dizi olması sebebi ile kıymete haizdir. Bugün Yunus Emre denilince hemen hepimizin gözünün önünde beliriveren *Yunus Emre Portresi* ressam Münif Fehim Özarman’a aittir. Türk Beşleri⁶ arasında yer alan Ahmet Adnan Saygun’un 1942 yılında tamamladığı ve “25 Mayıs 1946 günü Ankara’da Dil ve Tarih – Coğrafya Fakültesi salonunda çalınıp söylen[en].” (Sevengil, 1965, s. 18) *Yunus Emre Oratoryosu* bir Türk besteci tarafından bestelenen ilk oratoryodur. 1972 yılında Ayla Algan’a ait *Yunus Emre* albümünde Yunus Emre’nin şiirleri üç farklı dilde seslendirilmiş, yine aynı yıl büyük halk ozanlarından Ruhi Su *Yunus Emre* isimli bir albüm çıkarmıştır. Bestesi Aleksandr Makaev’e ait olan *Yunus Emre: Gel Gör Beni Aşk Neyledi* isimli bale gösterisi 2021 yılında İzmir Devlet Opera ve Balesi’nde dünya prömiyerini yapmıştır. Sanatın muhtelif alanlarındaki bu eserler Yunus Emre’nin Türk mevcudiyetine tesirinin anlaşılması için çok önemli örneklerdir.

3.2.1. Yunus Emre Divânı

Divân-ı Hikmet gibi Yunus Emre’nin divânının da pek çok nüshası vardır. Anadolu ve Balkanlarda köşe bucak yayılmış bir şair için bu çok olağan bir durumdur (Köprülü, 2020b, s. 397). Bu denli en ücra köşelere kadar sirayet etmiş bir şairin eldeki

⁶ “Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluş yıllarındaki Klasik Batı Müziği tarzındaki önemli eserler ile dikkat çeken beş bestecinin oluşturduğu gruba “Türk Beşleri” denmiştir” (İşkodralı, 2019, s. 23). Bu beş kişi; Cemal Reşit Rey (1904-1985), Hasan Ferid Alnar (1906-1978), Ulvi Cemal Erkin (1906-1972), Ahmed Adnan Saygun (1907-1991) ve Necil Kazım Akses (1908-1999) ‘dir.

tüm şiirlerinin de Yûnus'a ait olduğunu iddia etmek doğru olmayacaktır. Yunus'tan sonra onun tarzında şiir söylemiş şairlerin şiirlerinin bu nüshalara karışmış olması çok büyük bir ihtimaldir (Banarlı C. I, 1987, s. 334). “Şiirlerin Yunus’a, Âşık Yunus’a veya bir başka şaire ait olup olmaması mes’elesi, yazma Yunus divânlarının belli başlı menfi hususiyetlerini teşkil eder” (Tatçı C. I, 1997, s. 84).

Yunus Emre şiirlerini aruz ve hece vezni ile yazmıştır. Köprülü, Yunus Emre'nin ümmi bir şair olmadığını söyler ve halkın içerisinde çıkmış birisi olmakla aruz vezni kullanmış olmasını tabii bulur. Köprülü, Yunus Emre Divanında aruz veznine kusursuz tatbik edilmiş manzumelerin Yunus'a ait olmadığını aşikâr olduğunu, hece vezninden ayırmakta zorluk çekilecek derecede kusurlu olan aruz şiirlerinin ise Yunus Emre'ye ait olduğu konusunda hiçbir şüphe bulunmadığını belirtir. (Köprülü, 2020b, s. 411).

Banarlı'ya göre Yunus Emre'nin ilahilerinin pek çoğu hece ile olmakla beraber en güzelleri de hece ile söylenenlerdir (Banarlı C. I, 1987, s. 334).

Öztelli, Yunus Emre'nin şiirleri için “milli nazım ölçüsü olarak heceyi ve hemen onun her türlüşünü kullanmıştır. O kadar ki, gazel biçiminde yazıklarında da çok zaman heceyi üstün tutmuştur. Gazel biçiminde yani çift mısralı şiirlerinde $7 + 7 = 14$ ve $8 + 8 = 16$ ölçülerini kullanmıştır” (Öztelli, 1997, s. 64) der.

“Yunus'un lisani, başka o devir Anadolu eserleri gibi, biraz *archaic* olmakla beraber, saf Anadolu Türkçesidir” (Köprülü, 2020b, s. 403). “Batı Türkçesinin bir kolu olan Türkiye Türkçesinin tarihî devresinin ilk safhasını teşkil eden ve Eski Anadolu Türkçesi adı verilen bu dilin meydana gelmesinde Yunus Emre çok mühim bir rol oynamış, onu son derece güzel kullanıp işlemiş ve geliştirmiştir” (Timurtaş, 2013, s. 235). Abdülbaki Gölpınarlı, Yunus Emre'nin Farsça'dan Türkçe'ye geçiş dönemi şairleri arasında bulunduğunu söyler ve onun bazı kelimeleri yerine göre hatta çoğu zaman vezne uydurmak için Arapça, Farsça ve Türkçe şekilleri ile kullandığını ifade eder (Gölpınarlı, 2017, s. 37).

Sadeddin Nüzhet Ergun, Yunus Emre'nin ilk Bektaşî şairi olarak anar ve Bektaşî edebiyatının oluşumunda önemli etkileri olduğunu ancak onun bu etkisinin Bektaşî edebiyatı ile sınırlı kalmayıp bütün mutasavvıf şairler ve tarikat mensupları arasında etkili olduğunu söyler (Ergun, 2017, s. 33). Buna mukabil Faruk Kadri Timurtaş Sadeddin Nüzhet Ergun'un tam tersi bir görüş belirterek Yunus Emre'nin Bektaşîlik ile hiçbir ilgisi

olmadığını dile getirir (Timurtaş, 1972, s. 28). Timurtaş’a göre Yunus Emre’yi herhangi bir tarikat dairesi içinde değerlendirmek onun sanatına ve enginliğine gölge düşürmek demektir. Biz de Timurtaş’ın kanaatini destekliyoruz. Zira Yunus Emre’yi bir tarikat içerisinde anıp onu sınırlandırmak yanlış olmakla beraber onun hangi tarikata mensup olduğunu veya hangi tarikat dairesi içerisinde değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koymaya çalışmak da oldukça faydasız bir iştir. Bunun yerine onun sanatına, Türk edebiyatı içerisindeki tesirine odaklanmak en doğrusu olacaktır.

“Yûnus Emre'nin şiirlerinden düzgün bir tahsil gördüğü, Arapça ve Farsçayı, İslâmî ilimleri, islâm tarihini, kısacası devrinin bütün ilimlerini iyice bildiği anlaşılmaktadır” (Timurtaş, 1972, s. 15.). Sezai Karakoç, Yunus Emre’nin şiirinin, devrin ödev yüklü ağırlığını taşıdığını (2011) söyler. Eğer Yunus Emre’nin şiirinin yavan, güçsüz bir şiir olması halinde bu ağır ödev yükünün altında ezileceğini ancak Yunus’un şiir gücünün bu ödevi sırtladığını ifade eder (Karakoç 2011, s. 40).

“Yunus Emre, şiirlerinde açıkça ifadesini bulan bütün ruhaniliğine ve içi vecd, heyecan dolu gönlüne karşılık; insanı reel çerçevede somut bir varlık, hayatı da bütünüyle yaşanmış ve yaşanmakta olan bir gerçek olay şeklinde görür” (Göçgün, 2011, s. 55). Bu bağlamda Yunus’un şiiri yalnız ilahi bir coşkunluk ve aşkın tesiri ile değil bizzat hayatın içerisinde, gözlem ve ifade gücünün yansımaları ile teşekkül etmiştir. Kendisini ve şiirlerini de ölümsüz kılan en büyük etken budur. O bu içtenliğini, sırf süslü göstermek için başka unsurların uğruna kurban vermez. Onun “şiirinde güzelliği temin eden başlıca üslup vasıtaları sadelik, ahenk ve yoğunluktur” (Kaplan, 2018, s. 26). Şiirine bir hammadde biçilecekse şüphesiz bu sevgidir. Tüm mevcudiyetin sevgisini, Tanrı sevgisi ile yoğurur. İşte bu “Tanrısal bir hıçkırıktır, kavuşma isteğinin sonsuzluğu, yakıcılığı içinde Tanrısal bir haykırıştır” (Sevengil, 1964, s. 9). Bütün bunların birleşimi Ahmed Hamdi Tanpınar’ın ifadesi ile Yunus’u “hüviyeti kolayca nüfus kâğıdına sığmayanlardan” (Tanpınar, 1998, s. 133) yapar.

3.2.2. Yunus Emre Döneminde Sosyal ve Siyasi Durum

Yunus Emre’nin yaşadığı dönemin tatbikini yapmak için XIII. yüzyıl Anadolu’sunda yaşanan hadiseleri ve Anadolu’nun içinde bulunduğu vaziyeti izah etmek gerekir.

XIII. yüzyılda Anadolu'nun önemli bir kısmına Anadolu Selçuklu Devleti hâkimdi. Öyle ki “Anadolu Selçuklu devletinin en parlak devri Birinci Alaeddin Keykubat zamanına (1219-1236) rastlar” (Cezar C. I, 2021, s. 17). Onun zamanında “Selçuklulara tabi birtakım küçük emirliklerin hepsi, itaat ve boyun eğmeye mecbur oldular” (Köprülü, 2020b, s. 275). Bu durum bu yıllarda bir güven ortamı tesis etmiştir. “Selçuklu devletinin kemal devrine ulaşmasıyla Anadolu yollar, hastaneler, camiler, türbeler, medreseler, kütüphaneler, hanlar, kervansaraylar, hamamlar, çeşmeler, köprüler inşa olunarak imar edilmiş[tir]” (Cezar C. I, 2021, s. 17). Bu yüzyılda “Anadolu, bir Türk yurdu görünüşü almıştır. 1279'da Doğu Anadolu'dan geçen Marco Polo, Anadolu'yu *Turkmenia* diye anar” (İnalçık, 2018, s. 4). Ancak Keykubat'ın ölümünden sonra Anadolu Selçukluları için bu kusursuz sayılabilecek manzara tersine dönmeye başladı. Anadolu'yu düzensizlik ve karışıklığın hâkim olduğu sıkıntılı günler devralmıştı.

Keykubat'ın ölümünün ardından veliahdı olarak tayin ettiği oğlu İzzeddin Kılıcarslan ile Gıyâseddin Keyhusrev arasında devleti oldukça yıpratın uzun süreli bir çekişme başladı. Özellikle Sadettin Köpek'in pek çok önemli devlet adamını öldürtmesi Selçuklu Devletine asla telafi edemeyeceği derecede kan kaybettirmiştir (Merçil, 1991, s. 138).

1239 yılına gelindiğinde “Baba İshak, Adıyaman civarında bozkırın asi çocuğu Türkmenleri etrafında toplayarak büyük bir isyan ateşi yakmıştı ve bu kalkışmada Türkmenlerin dini temayülleri de devreye girmişti” (Bulduk, 2021, s. 58). Yunus Emre'nin doğumunun da bu dönemlere rast geldiği tahmin edilmektedir.

Selçuklu ile Türkmenler'in arasının iyi olmadığı muhakkaktır. Faruk Sümer (1970), Selçuklular'ın Türkmenler'i sadece başı sıkışınca hatırladığını, gerçek sorunları ile ilgilenmediğini söyler. “Nitekim, Baba İshak bu Türkmenler'e ve hatta Urfa bölgesindeki Harizmliler'e gönderdiği müridleri ile, Sultan'ın din ve ahlakın tecviz etmeyeceği bir hayat sürdürüğünü bildirerek onlardan harekete geçmelerini istemişti. İşte Türkmenler'in isyan hareketine girişmelerinin asıl sebepleri bunlardır” (Sümer, 1970, s. 8).

“Kaynaşmalar başlangıçta, sınır bölgeleri boylarını sardı, onlardan batıya, Malatya ve Sivas üzerinden Tokat'a ve Amasya'ya sıçradı. Buralarda ise, daha önceden, uzun süre hazırlık yapılmıştı: Köylüler, erdemli bir insan olarak Baba İshak'ı tanıyorlar

ya da duymuşlardı” (Gordlevski, 1988, s. 180). “Malatya bölgesinden Amasya bölgesine kadar yayılan Türkmen ayaklanması Kırşehir yöresindeki geniş Malya ovasında yapılan kanlı bir savaş ile sona erdi” (Sümer, 1970, s. 8). Ancak tesirleri Anadolu’da hissedilmeye devam edecekti.

Selçuklular’ın “Babaîler isyanını ancak Erzurum’da Moğollar’a karşı tutulan doğu ordusunu geri çağırarak ve büyük bir zorlukla bastırabilmesi, cesaret edip Anadolu’ya saldıramayan Azerbaycan’daki Moğollar’a devletin dışarıdan görüldüğü kadar güçlü olmadığını göstermişti” (Sümer, 2002, s. 272). Bunun üzerine Selçuklular ile Moğollar arasında tarihe Köseadağ Savaşı olarak geçecek savaş cereyan etti. “11 Muharrem 641/1 Temmuz 1243’de Sivas’ın Zara kasabası şimalindeki Köseadağı tarafında vukua gelen muharebede Moğollar evvela mağlup vaziyete düşmüşlerse de sonradan kendilerini toplayarak galip geldiler” (Uzunçarşılı, 2019a, s. 10). Savaş Selçuklular için tam bir facia ile neticelenmişti. Mükrimin Halil Yinanç, “Sultan hezimetini görünce ağlamaya başladı. Zevcelerini ve hazinenin bir kısmını Tokat’a gönderdi. Kendisi akşama kadar at üstünde bekledi ve akıbet-i hâle muntazır oldu” (Yinanç C. II, 2020, s. 175) diyerek Selçuklu Devletinin bütünü ile çaresiz bir vaziyetin içine düştüğünü belirtir. Yine Mükrimin Halil Yinanç Moğollar’ın bile bu denli büyük bir zafer beklemeyişini, öyle ki savaş meydanında Selçuklu adına tek bir kişi kalmadığında bile Moğollar’ın bunun hile olabileceğini düşündüğünü ve iki gün kadar mevzilerini terk etmediklerini ifade eder (Yinanç C. II, 2020, s. 176).

“Moğol saldırısının sonuçları, yaşamın tüm alanlarına derhal yansımıştır. Tarım altüst oldu; tarlalar bakımsız bırakılmıştı ve 1243 yılında ülkede ağır bir açlık başladı. Türkler, yığınlar halinde, Bizans devletinin sınırlarına yöneldiler” (Gordlevski, 1988, ss. 65-66). Bu yıllar Yunus’un doğduğu döneme tekabül etmektedir.

“XIII. yüzyıl sonlarına doğru Anadolu’da Moğol baskısı zayıflamış ve bu durumdan faydalanan Türkmen beyleri yavaş yavaş Selçuklular’la ilişkilerini keserek bağımsızlıklarını ilân etmişlerdi” (Merçil, 1991, s. 138). Anadolu Selçuklu Devleti 1308’de II. Mesud’un ölümü ile sona ermiştir. “Onun ardından tahta çıkarılan Kılıcarslan b. III. Keyhusrev, hem Moğollar hem Selçuklu hânedanı ve halk tarafından tanınmadığı için II. Mesud son hükümdar kabul edilir” (Sümer, 2009, s. 383). Köseadağ Savaşı ile II. Mesud’un ölümü arasında geçen Moğol istilas ve Moğol hâkimiyetinin getirdiği

güvenliksiz, istikrarsız zaman Yunus Emre'nin büyüdüğü ve olgunlaştığı dönemdir. Anadolu Selçuklu Devleti resmen dağıldığında Yunus Emre'nin altmışlı yaşlarının ortalarında olduğunu tahmin etmek mümkündür. Anadolu halkı bu yıllarda güçlü bir devletin getirdiği, refah ve huzurdan mahrum olduğu gibi can güvenliğinden de mahrumdur. Yunus Emre halk için adeta bir maneviyat hekimidir. Dert ve sıkıntılar içerisindeki halkın üzerine çöken umutsuzluk ve çaresizliği, adına sevgi dediği bir maneviyat iksiri ile yatıştırmış; teselli edici hiçbir unsuru kalmamış hayatın bıraktığı derin yaralara söz merhemi ile umut olmuştur. Eğer Anadolu'ya hâkim olan bu kargaşa sırasında Yunus Emre gibi ruhsal yolculuğa çıkmış ve ustaca söz söyleme kabiliyetine sahip şahsiyetler olmasaydı, Anadolu'daki Türk mevcudiyeti ve Türklük bilinci onulmaz bir yara alabilirdi. Tüm bunlar bile Yunus'un tesirinin neden hesaplanamaz derecede olduğunu ispatlamaktadır. Anadolu'da söylenen Türkçeye dair her ne var ise biraz da Yunus Emre'ye borçludur.

3.3. Hatâyî

Hatâyî “XVI. asır başlarında İran, Azerbaycan, Horasan ve Irak'da kuvvetli bir devlet kurmağa muvaffak olan Türk-İran hükümdarı, Birinci Şah İsmâîl'in, şiirlerinde kullandığı mahlasıdır” (Banarlı C. I, 1987, s. 523). “Erdebil Tekkesinin şeyhi ve Safevî Devletinin kurucusu Şah İsmâîl, 25 Receb 892/17 Temmuz 1487 tarihinde Erdebil'de doğdu. Babası Safevî şeyhi Haydar, annesi ise Akkoyunlu Uzun Hasan'ın Alemşah unvanıyla bilinen kızı Halime Begüm'dür” (Macit, 2017, s. 27).

Hatâyî'nin hayat hikâyesine bakmadan evvel Safevî tarikatına göz atmakta fayda vardır. Xəlil Yusifli Safevî Devleti'nin adının Hatâyî'nin ulu büyüklerinden olan ve çoğu zaman yalnızca Şeyh Sefi olarak anılan Şeyh Sefieddin Erdebili'nin adından ortaya çıktığını söyler (Yusifli, 2005, s. 6). Safevilik “Kurucusunun adına nisbetle Safevîyye diye bilindiği gibi Erdebîlî nisbesinden dolayı Erdebîliyye diye de anılır. Azerbaycan'ın Erdebil şehrinde kurulup buradan yayılması sebebiyle mensuplarına Erdebil sûfleri denilmiştir” (Öngören, 2008, 460). Safiyeddin “Halvetîlikle Kalenderîliği birleştirerek Safevîye ve Erdebîliye denen tarikatı kur[muştur]” (Gölpınarlı, 2013, s. 18). Safiyeddin'in yerine oğlu Sadreddin, onun yerine oğlu Hâce Alâeddin, onun yerine oğlu Şeyh Şah İbrahim ve onun yerine oğlu Şeyh Cüneyd geçmiştir. Şeyh Cüneyd, Şeyh Haydar'ın babası olmakla Şah İsmâîl'in dedesidir. Şeyh Cüneyd'in başa geçmesi ile

beraber Safevî tarikatı siyasi meselelerin baskın geldiği bir tarikat hüviyetine büründü. Karakoyunlu hükümdarı Cihan-şah Safevîler'den ve bilhassa Safevîler'in Akkoyunlular ile olan olumlu ilişkiden rahatsızdı. Bu yüzden Erdebil'e sefer düzenledi. "Cüneyd, Diyarbakır'a göçtü. Uzun Hasan, kendisini büyük bir saygıyla karşıladı ve kızı Hadice Begüm'ü ona verdi" (Gölpınarlı, 2013, s. 20). Artık Safevîler ve Akkoyunlular arasında akrabalık bağı vardı. Şeyh Cüneyd'in oğlu Şeyh Haydar da Uzun Hasan'ın kızı Alemşah Begüm ile evlendi. Şeyh Haydar'dan sonra da Safevî tarikatının şeyhliği, oğlu Şah İsmâil'e kalmıştır.

Şah İsmâil'in çocukluğu sıkıntılar içerisinde geçti. "Henüz bir yaşında iken babası Şeyh Haydar, Şirvanşahlar'la giriştiği mücadelede Akkoyunlular tarafından öldürülünce kardeşleri İbrâhim, Ali ve annesiyle birlikte İstahr Kalesi'ne hapsedildi" (Gündüz, 2010, s. 253). "Dayıları Sultan Yakup tarafından kurtarıldı. Ancak gözaltında bulunduruldu. Sultan Yakup ölünce yerine geçen oğlu Rüstem bunları hapisten çıkardı. Gayesi Şah İsmâil ve kardeşlerini saltanat mücadelesinde amcasının oğlu Baysungur'a karşı kullanmaktır" (Akpınar, 1981, s. 152). "Ancak Baysungur'un bertaraf edilmesinin ardından Safevî tarikatının başına geçen Sultan Ali'yi öldürttü (899/1494). Bunun üzerine Safevîler küçük yaştaki İsmâil'i kendilerine şeyh olarak kabul edip onu Erdebil'e kaçırdılar" (Gündüz, 2010, s. 253). "Şah İsmâil ve kardeşi burada müritlerince korundu. Sürekli izlendikleri için bir süre sonra Bağrı dağına, oradan da Gilan, Gaskar, Reşt ve Lahican'a kaçırıldılar" (Özkırımlı C. III, 1990, s. 617). "Akkoyunlu şehzadeleri arasındaki iktidar mücadelesinde Rüstem Bey, Akkoyunlu Göde Ahmed tarafından öldürülünce (1497) karşısında güçlü bir otoritenin kalmadığını anlayan İsmâil, Akkoyunlu mirasını devralmanın zamanının geldiğini düşünerek müritlerini etrafında toplayıp Erdebil'e doğru harekete geçti" (Macit, 2017, s. 27). Şah İsmâil evvela atalarının intikamını almak niyetindeydi. "Ustaçlı, Şamlı, Rumlu, Musullu, Hindli, Tekeli, Bayburtlu, Varsak, Zülgedri, Kaçar, Afşar gibi Anadolu Türk boylarından topladığı 7 bin kişilik bir ordu ile Şirvan'a yürüyüp, Ferruh'u yen[ip] ve idam ettire[rek] (1500)" (Kafkasyalı C. II, 2002, s. 284) bu niyetine ulaşmış ve atalarının intikamını almıştır. Sonrasında "Akkoyunlu Elvend Bey'i bertaraf ederek Tebriz'de Şah unvanı ile taç giydi (1502)" (Akpınar, 1981, s. 152). "Taraftarlarınca Ebu'l-Muzaffer Şah İsmâil Bahadır Han diye anıldı" (Macit, 2017, s. 27). "1503'te de Irak ve Fars hükümdarı Murat Bey'i yenerek Şiraz, Firuzkûh, Yezd, İsfahan ve Gazvin'i al[dı]. Murat Bey'in Dulkadıroğulları'na

sığınmasını bahane ederek Harput ve Diyarbakır kalelerini zapt edip, Bağdat'ı da aldıktan sonra Doğu'ya yönel[di] (1507)" (Kafkasyalı, 2010, s. 57). Doğuda "Özbeklerden Şeybanî Han'ı mağlup ederek öldürdü" (Macit, 2017, s. 28). Ancak Şah İsmâîl'in talihi Çaldıran Savaşı⁷ ile adeta tersine döndü. Bu savaşta aldığı ağır mağlubiyet deyim yerindeyse onun sonu olmuştur. Savaştan sonra bir türlü eski hüviyetine bürünemeyen Şah İsmâîl, "23 Mayıs 1524 tarihinde Tebriz'de öldü. Cenazesi Erdebil'de Şeyh Safî'nin yanına defnedildi" (Macit, 2017, s. 28).

Hatâyî de can vermek ile ölmeyenlerdendir. Onu belli kalıplara sokmak, değerini yalnızca belli mezhep ve tarikatlar içerisinde aramak düşülebilecek en büyük hatalardandır. Onun bilhassa nefesleri, Türk halkının yüreğinde yer etmiş ve nesilden nesile bu vasıta ile geçmiştir. Muhtelif halk sanatçıları, ozanlar onun eserlerini seslendirmiş, albümlerinde yer vermiştir. Tarihi romanları ile tanınan Feridun Fazıl Tülbentçi 1956 senesinde *Şah İsmâîl* adlı bir roman kaleme almıştır. Yine İskender Pala'nın yazdığı ve 2010 senesinde yayımlanan *Şah Sultan* adlı tarihi roman da Şah İsmâîl ile Yavuz Sultan Selim'in mücadelesini konu almaktadır. Müslüm Maqomayev tarafından yazılan ve ilk kez 1919 yılında Bakü'de sahnelenen *Şah İsmâîl Operası* (Rəis, 2017) Hatâyî'nin çağdaş formdaki sanat eserlerine olan yansımaları göstermesi açısından kıymetlidir.

3.3.1. Hatâyî Divânı

"Hatâyî Divanı'nın ikisi İstanbul'da, yirmi üçü yurt dışındaki yazma eser kütüphanelerinde bulunan yirmi beş yazma nüshası bilinmektedir. Mevcut nüshalar kullanılarak İstanbul, Ankara, Bakü, Napoli ve Tahran'da Hatâyî Divanı'nın neşirleri yapılmış, mecmua ve cönklerdeki Hatâyî mahlaslı farklı manzumeler yayımlanmıştır" (Macit, 2016, s. 116). "Şah İsmâîl'in, "Ey Hatâî fikr-i bikrin eylerim eş'âra sarf / Tuttu irfan meclisin defterle dîvân şimdiden" beytinden şiirlerinin ölümünden önce divan haline getirildiği anlamı çıkarsa da böyle bir nüshanın varlığına dair bir işaret bulunmamaktadır" (Anıl, 2010, s. 256).

"Şah İsmâîl'in şiirleri Türk edebiyatının XVI. yüzyıldaki en önemli eserleri arasında sayılmaktadır. Hatâyî'nin bilhassa halk şiiri tarzında yazdığı şiirleri bütün Türk diyarlarında, bu cümleden Anadolu Türk halkı arasında yayılmıştır" (Kafkasyalı C. II,

⁷ Bu savaştan "Hatâyî Döneminde Sosyal ve Siyasi Durum" başlıklı bölümde bahsedilecektir.

2002, s. 285). “Şiir yazacak derecede Arapça ve Farsça bilmesine rağmen Türkçe yazarak Âzerî edebiyatının gelişmesinde önemli rol oynamış, Âzerî edebiyatı âdeta, “Hatâî” mahlasını kullanan Şah İsmâil ile olgunluk safhasına erişmiştir” (Anıl, 2010, s. 256). Sadeddin Nüzhet Ergun onun şiirlerini ruh ve mâna bakımından dörde ayırmıştır: “1. Tasavvufî kanaatleri ihtiva edenler. 2. Alevîliği terennüm edenler. 3. Hurufîlik remizlerini ihtiva edenler. 4. Âşıkane mahiyeti haiz olanlar” (Ergun, 1956, s. 32).

“Hatâyî’nin şiirleri didaktiktir. Fakat inancı samimi, kendisine güvenci, sarsılmaz bir derecede kuvvetli ve bu yüzden propagandasında özlü bir şair olan Hatâyî, hiçbir vakit kuru kalmaz ve onun en didaktik şiirleri bile lirik unsurdan mahrum değildir” (Gölpınarlı, 2013, s. 28). “Divan estetiğini folklorik öğelerle bütünleştiren Hatâyî, sadece Safevîlerin temel etnik unsurunu oluşturan heterodoks Türkmenler değil, Osmanlı coğrafyasındaki Alevi-Bektaşî geleneğini de derinden etkilemiştir” (Yıldırım, 2020, s. 106).

Hatâyî’nin şiirleri arasında estetik farkına tesadüf etmek mümkündür. Hatâyî’nin sultan bir şair oluşunun bunda payı büyüktür. Zira onun tüm hayatı boyunca yazdığı şiirlerin tespit edilmesi bu durumu ortaya çıkarmıştır. Şüphesiz ki bir şairin 16 yaşında yazdığı şiirleri 30 yaşında şiirde önemli farklılıklar görülecektir (Ergun, 1956, s. 32).

Hatâyî’nin daha ileri yaşlarında yazdığı şiirlerin estetik açıdan daha kusursuz görünmesinde onun sanata ve sanatçıya verdiği önemin tesiri de göz ardı edilmemelidir. Çünkü o “sanatkârlığı kadar kültür ve sanat adamlarını himaye etmesiyle, yani patronaj konumuyla da önemli bir yere sahiptir” (Macit, 2017, s. 29). Zira Hatâyî ile başlayan bu gelenek sonraki hükümdarlarda da devam etmiş, “Safevî hükümdarları sanatçıları korumuş ve sanat faaliyetlerinin gelişiminde önemli rol oynamıştır. İsfahan özellikle başşehir olduktan sonra Safevî sanatının merkezi haline gelmiştir” (Beksaç, 2008, s. 457).

Türkiye’de Sadeddin Nüzhet Ergun’un ilk baskısını 1946 yılında, ikinci baskısını yazarın vefatından sonra 1956 yılında yapan, *Hatâyî Dîvânı*, *Şah İsmâil Safevî Edebî Hayatı ve Nefesleri* kitabı, Nejat Birdoğan’ın ilk baskını 1991 yılında yapan, *Alevilerin Büyük Hükümdarı Şah İsmail Hatai* ve 2017 yılında Muhsin Macit tarafından yayımlanan *Hatâyî Dîvânı*, Hatâyî’nin şiirleri üzerine çalışan araştırmacılar için oldukça kıymetli eserlerdir. Sadeddin Nüzhet Ergun’un yayımladığı kitapta 201 şiir, Nejat Birdoğan

yayımladığı kitapta 519 şiir, Nasihatnâme ve Dehnâme mesnevileri, Muhsin Macit'in yayımladığı kitapta ise 474 şiir vardır.

3.3.2. Hatâyî Döneminde Sosyal ve Siyasi Durum

Kader, Hatâyî'ye uzun bir ömür bahşetmemiştir. Henüz otuz yedi gibi çok genç bir yaşta tarih sahnesinden çekilen Hatâyî'nin dönemindeki sosyal ve siyasi durumu tetkik etmek için XV. yüzyılın son çeyreğine ve XVI. yüzyılın ilk yarısına bakmak gerekir.

Şüphesiz Şah İsmâîl, nüfuzu yalnızca kendi devleti sınırları içerisinde kalmayacak kadar etkili bir figürdü. Özellikle Anadolu'daki Yörükler Osmanlı Devleti'ne zaman zaman ayaklanıyor ve Osmanlı'yı adeta bir otorite konumunun dışına itiyordu. Halil İnalçık, Yörükler'in Osmanlı'yı bir baskı rejimi olarak gördüğünü, Osmanlı'nın idarecilerini, kadılarını düşman edindiklerini ve eski köklerinden gelen Şamanist inançlara benzeyen tarikatlara güçlü bir bağlılık gösterdiklerini söyler. Yörükler'in Erdebil şeyhlerine bağlılığı da böyle bir bağlılıktır (İnalçık, 2018, s. 135).

Şah İsmâîl de böyle bir tabloda 1501'den ölüm yılı olan 1524'e kadar Osmanlı Devleti için büyük bir rakip olmuştur. Anadolu'nun muhtelif yerlerinde ki Şah sevgisinin yanı sıra Şah İsmâîl'in de Anadolu üzerinde birtakım planları olması bunda etkilidir. Şah İsmâîl'in Osmanlı ile çekişmesi II. Bayezid döneminde başlar. II. Bayezid Osmanlı Devleti için Şah İsmâîl'i bir tehdit olarak görüyordu. II. Bayezid, “yumuşak, hatta melankolik bir tabiata sahipti. Gençliğinde serbest bir hayat sürdürdüğü halde padişahlığında ibadete ve hayır işlerine yönelmişti. Bu sebeple de Bâyezîd-i Velî diye anılır olmuştu. Mecbur olmadıkça savaştan uzak kalmaya dikkat etmiş, “nizâm-ı memleket” için İstanbul'dan ayrılmamayı tercih etmişti” (Turan, 1992, s. 237). Bayezid'in bu karakter yapısı, Şah İsmâîl'in Anadolu'daki faaliyetlerinin artmasında önemli bir rol oynamıştır. Çünkü Şah İsmâîl'i bastırabilecek olan Akkoyunlu Devleti de zor günler geçiriyordu. “Şah İsmâîl gibi Şiilik üzerine bir devlet meydana çıkaran genç ve kudretli bir şahsiyetin zuhuru, parçalanmış olan Akkoyunlu Devleti'nin hayatına son vermiş[ti]” (Uzunçarşılı, 2019c, s. 197). Akkoyunlu Devleti'ni ortadan kaldıran Şah İsmâîl'in bundan sonra Osmanlı Devleti üzerinde de birtakım emelleri olacağını tahmin etmek güç değildi. Bu tehdide karşılık II. Bayezid sıkı tedbirler almamıştır ancak Şah İsmâîl ve Safevi faaliyetlerine karşılık bazı küçük tedbirler almaktan da geri durmamıştır. Anadolu-İran

sınırının kapatılarak geçişlere müsaade edilmemesi, Şii ve Alevi halktan bazı kimselerin sürülmesi bu tedbirlerden bazılarıdır (Karaca, 2002, s. 769).

Şah İsmâil alınan tedbirlerden rahatsız olmasına rağmen Osmanlı'dan çekiniyor ve hükümdarına karşı oldukça saygılı davranıyordu. Bunun en büyük ispatı yazdığı mektuplarda Bayezid'e baba diye hitap etmesidir (Karaca, 2002, s. 770). Hatta "Şah İsmâil, Irak taraflarını tamamen istilâ ettikten sonra 910 H. (1504 M.) senesinde II. Bayezid'e elçi ve hediyeler gönderip bu fütuhatını bildirmiş ve kendisine tebrik yazılıp mukabele olunmuştur" (Uzunçarşılı, 2019b, s. 228). Tüm bunlar Şah İsmâil'in, Osmanlı Devleti ile ilişkilerini canlı tutmak istediğinin göstergesidir. Şüphesiz ki Şah İsmâil, Osmanlı gibi güçlü bir devleti daha en başta karşısına almak istemiyordu.

Mustafa Cezar'ın naklettiğine göre (2021, C. II) Şah İsmâil, Dulkadirli Alaüddevle'nin üzerine yürürken Osmanlı topraklarından izin almadan geçer. Şah İsmâil bunun üzerine II. Bayezid'den özür dilemek için bir elçi gönderir ancak bu elçiye padişahın elini değil ancak dizini öpebilme şerefi bahşedilir. II. Bayezid'in Şah İsmâil'e gönderdiği elçiye ise oturulacak bir yer gösterilmeyince elçi kaftanını çıkarıp yere sererek üzerine oturur. Bu olay Ömer Seyfettin'in *Pembe İncili Kaftan*⁸ adlı öyküsüne de konu olmuştur.

Şah İsmâil'in Alaüddevle'nin üzerine yürürken Osmanlı topraklarından geçmesi elbet ki maksatsız değildir. Uzunçarşılı Şah İsmâil'in bu hareketinin iki maksadı olduğunu söyler: "Biri, Alaüddevle'nin hazırlanmasına vakit bırakmayıp hiç ummadığı bir yerden taarruz etmesi, diğeri de Osmanlı hududunu geçip Osmanlı idaresindeki Alevîleri tahrik ile onlara cesaret vermek istemesidir" (Uzunçarşılı, 2019b, s. 228). Alaüddevle'yi mağlup ettikten sonra Şah İsmâil Anadolu'daki faaliyetlerini hızlandırdı. "Bu faaliyeti kolaylaştıracak sebepler de vardı. Osmanlı hükümdarının zâfı, vükelânın kayıtsızlığı, şehzâdelerin hükümdar olmak hususundaki rekabetleri bu cümledendi" (Uzunçarşılı, 2019b, s. 229). Bu faaliyetler neticesinde Anadolu'da birçok isyan baş göstermiştir. Şahkulu İsyanı bu isyanlardan en öne çıkanıdır.

⁸Bkz. Ömer Seyfettin (2020). Hikâyeler I. haz. Hülya Argunşah. (ss. 601-613). Bu öyküde Ömer Seyfettin'in Şah İsmâil'i tümü ile gaddar ve kaba bir şahsiyet olarak gösterdiğini, hatta düşmanlarının etini yiyecek kadar gerçek dışı şekilde tasvir ettiğini söylemeliyiz.

Safevîlerin Anadolu'daki faaliyetleri esasen Şah İsmâil'in babası Şeyh Haydar döneminde hareket kazanmıştır. Şeyh Haydar'ın iyi yetiştirilmiş halifeleri muhtelif yerlere gönderiliyor ve orada tarikatı yaymak ile görevlendiriliyordu. “Bunlardan biri de Tekeli (Antalya bölgesi halkından) Hasan Halîfe idi ki bu, Osmanlı kaynaklarının, tezyif makamında, Şeytan Kulu dedikleri meşhur Şah Kulu'nun babasıdır” (Sümer, 2021, s. 11). Faruk Sümer'e göre Şahkulu, II. Bayezid'in daha önce tanık olunmamış bir acziyet içerisinde olmasından dolayı merkezi yönetimin zayıflamasından ve devlet adamlarının adalet dışı davranışları neticesinde zuhur eden homurdanmalardan cesaret alarak harekete geçmiştir (Sümer, 2021, s. 33).

“Şahkulu, devlet aleyhine harekete soygunculukla başladı. Antalya'dan Manisa'ya gitmekte olan Şehzade Korkud'un eşyalarını Elmalı civarında soydu” (Cezar C. II, 2021, s. 695). Bu soygundan önemli miktarda para elde edince “Şah İsmâil'in halifesiyim diye etrafa taarruza başladı; Antalya'yı basıp kadıyı öldürdü; sonra Kızılcakaya İstanos, Elmalı, Burdur, Keçiborlu kasabalarını basıp kadılarını ve bir kısım halkı katl edip Kütahya önüne gelmiştir” (Uzunçarşılı, 2019b, s. 230). “Kütahya önlerinde kendisine karşı koyan Anadolu Beylerbeyi Karagöz Ahmed Paşa'ya son derece akıllıca bir taktik uygulayarak önce bozguna uğramış gibi geri çekilip mallarını ve eşyalarını geride bıraktı” (Emecen, 2010, s. 285). Şahkulu sonra tekrar geri dönüp Karagöz Ahmed Paşa'yı esir etmiş ve onu halkın gözü önünde idam ettirmiştir. “Anadolu'nun bir avuç ayağı çarıklı Türkleri denilerek küçümsenen Şah Kulu ve taraftarları kazandıkları bazı başarılarından sonra çekildikleri Teke'de Vezir-i Âzam Hadım Ali Paşa tarafından üstün kuvvetler ile sarıldıkları halde çemberi yardılar” (Sümer, 2021, s. 35). “Şahkulu kuvvetleri Karaman beylerbeyi Haydar Paşa'yı da öldürdükten sonra kuzeye doğru ilerlediler” (Uzunçarşılı, 2019b, s. 231). “Veziri Azam, Şah Kulu'na Kayseri-Sivas arasındaki Çubuk Ovası'nda yetişti ise de yapılan bir savaşta Ali Paşa öldürüldü ve ordusu da bozguna uğradı (5 Rebiülâhir 917 / 2 Temmuz 1511). Savaşta ağır şekilde yaralanan Şah Kulu da çok geçmeden öldü” (Sümer, 2021, s. 35).

Sümer (2021), Şahkulu'nun sadece Şah İsmâil adına bir isyan çıkarmaktan daha fazlasını amaçladığını söyleyerek asıl maksadının Osmanlı hâkimiyetine son vermek olduğunu belirtir. Emecen de “Osmanlı belgelerinden anlaşıldığına göre Şahkulu kendini mehdî ilân etmiş, taraftarlarınca büyük bir kurtarıcı, hatta Allah'ın tecessüm etmiş şekli ve peygamber olarak görülmüş böylece bu karışık ortamda Osmanlı Devleti'ne yeniden

çeki düzen verme amacı öne çıkmıştır” (Emecen, 2010, s. 285) diyerek Şahkulu İsyanı’nın, Şah İsmâil tesiri ile çıkmış diğer isyanlardan farklı bir mahiyette olduğunu belirtir.

Şahkulu İsyanı sırasında Osmanlı aynı zamanda taht kavgasına da tanıklık ediyordu. Yeniçerilerin desteği arkasında olan Selim, 24 Nisan 1512’de İstanbul’a girerek babası II. Bayezid’i tahttan indirdi ve tahta geçti. Yavuz Sultan Selim, saltanatını sağlamlaştırdıktan sonra derhal Şah İsmâil üzerine bir sefer hazırlığına başlar. “Bütün beylerbeyi ve sancakbeylerine ferman buyurarak, Şah taraftarı olduğu sabit olanların defterlerini tutturur ve kırk bin kadarını hapis yahut katlettir” (Kösoğlu, 1986, s. 143). Halil İnalçık, Selim’in Şah İsmail’i savaşa çekmek için hakaretlerle dolu mektuplar gönderdiğini ifade eder (İnalçık, 2018, s. 138). Şah İsmâil de bu mektuplara mukabele ediyor, “Timur zamanındaki bir şûriş gibi fena bir netice hâsıl olmasını istemediğini” (Uzunçarşılı, 2019b, s. 261) belirterek iki Türkün karşı karşıya geldiği Ankara Savaşı’nı hatırlatıyor ve kendini Timur’un yerine koyuyordu.

“Türk tarihinin en mühim meydan muharebelerinden birisi Makû’nün güneyinde, Hoy ile Cors şehirleri arasında bulunan Çaldıran’da cereyan etti” (Cezar C. II, 2021, s. 730). Savaş Yavuz Sultan Selim ve Osmanlı Devleti’nin zaferi ile sonuçlandı. “Savaşta her iki taraftan pek çok asker öldü. Osmanlılar’dan Rumeli beylerbeyi ile on sancak beyi hayatını kaybetti” (Varlık, 1993, s. 194). Şah İsmâil de bu savaşta canını, bir Osmanlı askeri üstüne gelirken kendisine benzeyen adamı Mirza Ali’nin “Şah benim” diyerek önüne geçip teslim olması ile kurtarmıştır. “Çaldıran mağlubiyeti üzerine Şah İsmâil Tebriz’de tutunamayacağını anlayarak Dergüzin’e kaçmış ve Osmanlı kuvvetleri Tebriz’i işgal etmişlerdir” (Uzunçarşılı, 2019b, s. 269).

Zaferden zafere koşmaya alışkın olan Şah İsmail, Çaldıran mağlubiyetinin ardından büyük bir hüsrana uğradı ve manevî bir çöküntü içerisine düştü. Aynı zamanda bu mağlubiyet Şah’ın yenilmez olduğu inancına da büyük darbe vurdu. “Bâbü Şah, Kandeher ve Belh’i ele geçirdi. Ubeydullah Han Horasan’a saldırdı” (Gündüz, 2008, s. 453). “Şah İsmâil Çaldıran yenilgisinden sonra mühim bir iş görmeyip Selim’in yeni seferini önlemek için onunla barış yapmak çarelerini aradı” (Sümer, 2021, s. 40). Yavuz Sultan Selim’in asıl gayesi Safevî ülkesini tamamen ortadan kaldırmaktı ancak bu gayesine ulaşmadan vefat etti. Şah İsmâil, “Selim’in vefatı ile derin bir nefes almıştı.

Gerek kendinin ve gerek devletinin varlığını tehdit etmekte olan büyük tehlike sona ermişti” (Sümer, 2021, s. 43).

Kendisi gibi büyük bir Türk hükümdarına yenilen, müridlerinin ve kendine inananların uğruna ölüme bile gitmekten çekinmedikleri Şah İsmâil hiç şüphe yok ki büyük bir şahsiyettir. Daha küçük yaşlarından mücadelecî bir yaşamın içine düşmüş, cesareti ve yiğitliği ile tarih sahnesine damga vurmuştur. Öyle ki “Tebriz meydanında beyleri ile birlikte ok atarken, Dede Korkut Destanları’ndan Kanturalı Destanı’nda olduğu gibi, ozanlar kopuzlarının refakatinde onun yiğitliğini öğen türküler söylüyorlardı” (Sümer, 2021, s. 43). Savaş meydanlarındaki başarılarının yanında yüzyılların eskitemediği şiirleri ile o yalnız yiğitliğin bir timsali değil, gönül sedasının bir temsilcisi haline de gelmiştir. Şah İsmâil’in yaşadığı ve mücadele ettiği bu dönem Türk tarihinin en mühim devrelerindendir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Bu bölümde Ahmed Yesevî, Yunus Emre ve Hatâyî'nin şiirleri önceden belirlenmiş unsurlar çerçevesinde incelenecek ve karşılaştırılacaktır.

4.1. Din

Bu başlıkta altında şairlerin din ve tasavvufun, din ve tasavvufu algılayış biçimlerinin ve belirli mefhumların şiirlerindeki mevcudiyetleri ve bu mevcudiyetlerin işleniş biçimleri irdelenip karşılaştırılacaktır.

4.1.1. Allah

Yeryüzünde yaşamış insanların tamamının Tanrı'yı aradıkları ve ona bir anlam yüklemeye çalıştıkları muhakkaktır. Bu uğurda o kadar fazla düşünce üretilmiştir ki bugün Tanrı nedir, kimdir vb. soruların ahlak ve insanı doğru olana yöneltme açısından bir takım ortak ve benzer cevapları olmasına rağmen hiçbir cevabın ve düşüncenin evrensel olarak net bir karşılığı yoktur. Bu durum kozmogonik olarak da geçerlidir. İşte bu yüzden ki tüm dünya edebiyatlarında ve folklorlarında Tanrı ile ilgili ne söylenmiş ise kifayetsiz kalmış, bu kifayetsizliğe karşın da ucu bucağı hesaplanamaz bir tefekkür sahası açılmıştır. Biz şairlerimizin şiirindeki Tanrı yansımasını Allah adı ile ifa ettik. Zira şairlerimiz yaratıcıyı temsilen en çok Allah adını kullanmıştır. Rab, Hüda, Perverdigâr, Çalap vb. farklı adların da yine şiirlerde geçtiğini görürüz.

Allah, Allah sevgisi ve Allah'a kavuşma arzusu Ahmed Yesevî, Yunus Emre ve Hatâyî'nin şiirinin en temel noktasıdır. Şairler her ne söylemiş ise bu uğurda söylemiştir. Şiirlerde karşılaştığımız şahsiyetler, mefhumlar, motifler vb. her şey bu yolun birer süsüdür, durağıdır. Böyle olmasının sebebi de şairlerimizin vahdet-i vücûd⁹ inancı içerisinde olmasıdır.

⁹ Şairlerimizin bu inancının teferruatları vahdet-i vücûd başlığı altında irdelenmiştir.

Ahmed Yesevî, dünyayı Allah’a kavuşmak için bir araç olarak görmekle beraber bu dünyadaki yaşamını Allah’a ve onun yoluna hizmet etmek için geçirmiştir. İşte hikmetlerdeki eğitici işlevin altında yatan temel sebep de budur. Ahmed Yesevî mürşitlerinin, Allah’a ve Allah’ın yoluna yaraşır bir şekilde yaşamaları ve düşünceleri için bu hikmetleri kaleme almış, bu sayede hem yüreğindeki gönül sedasını haykırarak gönlündeki aşk ateşinin közünü bir nebze azaltmış hem de bir öğretmen hüviyetine bürünmüştür. Şüphesiz Allah tasavvurunda ilk ve en önemli olan Allah’ın birliğidir. Ahmed Yesevî doğrudan Allah’ı ifade etmek için “Bir u Barım” der:

“Hoş kudretliğ Perverdigâr Bir u Barım

Kolum tutub yolga salgıl “Ente’l Hâdî”

Zatı uluğ Rahmâni gem hem Cebbârım

Kolum tutub yolga salgıl “Ente’l Hâdî” (Bice, 2021, s. 110).

“Işk yolıda fenâ bolay Hak Bir u Bar,

Her ne kılsan âşık kılğıl Perverdigâr.

Elkim açıp duâ kılay İzim Cebbâr,

Her ne kılsan âşık kılğıl Perverdigâr” (Bice, 2021, s. 123).

Bir başka hikmetinde Ahmed Yesevî yine Allah’ın birliğini dillendirir. O tektir ve her zaman hazırdır. Bunla kastettiği de Allah’ın dinlenmek, uyumak, yemek yemek vb. beşeri gereksinimlere ihtiyaç duymadığını söylemektir:

“Hiç kişı yok yerde kökde sensen Kadir

Şekkim yoktur bu sözümde özün nazır

Hem yekkesen yeganesen bî-şek hâzır

Kolum tutub yolga salgıl “Ente’l Hâdî” (Bice, 2021, s. 109).

Ahmed Yesevî henüz rahim içindeyken Allah’ı zikretmeye başladığını ifade eder. Bu da Ahmed Yesevî’nin hayat dairesi içinde tek gayesinin Allah’ı zikretmek ve ona hamd etmek olduğunu gösterir. Hayatın içerisindeki diğer her şey Ahmed Yesevî için öte plandadır:

“Rahim içre peydâ boldum nidâ keldi

Zikr ayt dedi azâlarım titrey berdi

Ruhum kirdi süngelerim Allah dedi

Ol sebebdin altmış üçde kirdim yerge” (Bice, 2021, s. 62).

Ahmed Yesevî, bir hikmetinde hayatında Allah yolu için yaptıklarından bahsederek tıpkı Hz. Mûsâ gibi Allah’ın cemalini görmek istemektedir. Ancak hikmetlerinde Hz. Mûsâ’nın kıssasını işlemiş bir şair olarak burada somut olarak Allah’ın cemalini görmekten bahsetmez zira bunun mümkün olmadığını bilir. Ahmed Yesevî’nin kastettiği Allah’ın rızasını ve merhametini kazanmaktır. Allah’ın kendisinden razı olması bir nevi Allah’ın cemalini görmektir:

“Kul Hüvallah, Sübhânallah vird eylesem

Bir u Barım dîdârınnı körer men mü

Başdın ayağ hasretinde dâd eylesem

Bir u Barım dîdârınnı körrer men mü

(...)

Elli beşde dîdâr üçün gedâ boldum

Küydüm yandım gül dek taki fenâ boldum

Bihamdi’llâh dîdâr izlep eda boldum

Bir u Barım dîdârınnı körrer men mü” (Bice, 2021, s. 74).

Ahmed Yesevî’de İslâm’ın öğütlediği Allah korkusu ve Allah sevgisi iç içe geçmiş vaziyettedir. Ahmed Yesevî günahkârlara karşı Allah’ın gazap ettiğini bilmektedir. Allah’ın rızasını kazanmayı da Allah’dan korktuğu için ister:

“Altmış birde şermendemen günâhımdın

Eyâ dostlar köb korkamen İlâhımdın

Cândın keçip penâh tiley Hüdâyımdın

Bir u Barım dîdârınnı körrer men mü” (Bice, 2021, s. 75).

“Yâ İlahım hamdın birle hikmet ayttım

Zâtı uluğ Hâcem sığnıp keldim sana

Tevbe kılıp günâhımdın korkup kayttım

Zâtı uluğ Hâcem sığnıp keldim sana” (Bice, 2021, s. 72).

Ahmed Yesevî bir başka hikmetinde altmış üç yaşında dünya hayatından kopup yere girmesinin sebebini de Allah korkusu olarak açıklar:

“Gor içinde keçe kündüz tâ’at kıldım

Tatavvu namaz okub âdet kıldım

Her ne cefâ tegse ana tâkat kıldım

Ol sebebdir Hakk’dın korkub gorğa kirdim” (Bice, 2021, s. 79).

Ahmed Yesevî, Allah korkusunu dile getirmenin yanı sıra Allah’ın merhamet sahibi ve bağışlayıcı olduğunu da dile getirir. Bu bakımdan Allah’ı Rahmân ve Rahîm sıfatları ile anar:

“Rahmân İgem rahmetinni câri kılğıl seherde

İsyân lâyığa batdım yarı bergil seherde” (Bice, 2021, s. 114).

“Rahîm Mevlam rahmi birle yâd eylese

Ne yüz birle Hazret’ige barğum menâ.

Tevbe kılıb eğri yoldın rastga kaytıb

Ne yüz birle Hazret’ige barğum menâ” (Bice, 2021, s. 115).

İnsan sevdiği ve sevildiği, nazının geçtiği kimselerden af diler. Zira tüm şeffaflığı ile hatalar dile getirildiğinde ve pişmanlık ifade edildiğinde bu kimseler anlayış gösterir. İnsanın yalnızca birilerinden korktuğu için karşısında aciz kaldığı vaziyetlerde ise bu durum geçerliliğini yitirir. İşte Ahmed Yesevî’nin içindeki Allah korkusunun yanısıra Allah sevgisi kendisini buna benzer bir şekilde gösterir. Yesevî, tüm samimiyetiyle hatalarını dile getirir ve Allah’tan af diler:

“Min tümen türlük hatâlar mendin ötse afv kıl

Göft goyî nârevalâr mendin ötse afv kıl

(...)

Fahş okusam bir kelimesini ya bir harfin

Mundağ nâ-tam duâlar mendin öyse afv kıl” (Bice, 2021, s. 120).

Ahmed Yesevî her ne kadar birçok hikmetinde Allah’a günahlarını affetmesi için yalvarsa da ondan gelen her şeye razıdır, her şeye göğüs germektedir. Ahmed Yesevî’nin tek dileği Allah yolunda bir âşık olmaktır. Allah’dan yalnız bunu diler ve her ne ederse etsin kendisini bir âşık eylemesini ister. Bu hikmet ve özellikle şimdi vereceğimiz dörtlük Ahmed Yesevî’nin en muhteşem ifadelerinden biridir. Estetik olarak okuyuş ve dinleyiş keyfinin yanı sıra insanın ruhunu okşayan bir tarafı da vardır:

“Cilve kılğıl tilbe kılğıl şeydâ kılğıl

Mecnun kılğıl il ü halkka resvâ kılğıl

Şem körsetip pervâne dek ahker kılğıl

Her ne kılsan âşık kılğıl Perverdigâr” (Bice, 2021, s. 123).

Ahmed Yesevî, doğrudan Allah ile ilişkili olan Arş, Kürsî, Levh (Levh-i Mahfûz) ve Kalem mefhumlarını da şiirine taşımıştır. Bahaeddin Ögel, Arş sözünün Türkler arasında kullanımının Kutadgu Bilig ile başladığını ifade eder. (Ögel C. II, 2014, s. 186). Arş bir varlık mertebesidir, tüm varlık âlemini kapsar. Diğer bir deyişle Arş Allah’ın tecelli edeceği mertebedir. Bu bakımdan kâinatın hem başlangıcı hem sonudur. Her şey orada başlar ve biter. Allah’ın bu tecellisini cismi olarak kavramak güçtür. Allah sevgisini ve Allah’a olan bağlılığın bir ifadesi de Allah’ın kalp mülkünün sahibi oluşudur. Böyle düşünüldüğünde kalp de bir Arş olur ki burası da Allah’ın tahtıdır. Kürsî’nin ise Arş ile aynı olduğunu söyleyenler olmakla beraber Arş’ın altında sekizinci kat gökte olduğunu ve Kürsî’nin çölde bir demir halka kadar kalacağına dair rivayetler de vardır. Levh’in ise yedinci kat gökte olduğu rivayet edilir. Levh’de kâinatın ve tüm âlemlerin maddi ve manevi bilgisi ayrıntılı bir şekilde yazılıdır. Kalem ise kâinatın tüm bu mevcudiyeti içerisindeki maddi ve manevi bilgilerin kaydedildiği Levh’e bunları yazandır. Ahmed Yesevi bir hikmetinde daha doğar doğmaz Arş ve Kürsî derecesine vardığını söyler. Bunu cismi olarak değil, az önce belirttiğimiz gibi kalbin de Arş olması meselesine dayanarak söyler:

“Tokkuz ay tokkuz künde yerge tüşüm

Tokkuz saat turalmadım kökke uçtum

Arş u Kürsî pâyesini barıp kuçtum

Ol sebebdin altmış üçde kirdim yerge” (Bice, 2021, s. 63).

Bir başka hikmetinde Ahmed Yesevî, Arş, Kürsî, Levh’ten geçip Kalem’i gezdiğini söyler:

“Kırkikkimde ihlâs kıldım yol tapay dep

Erenlerdin her sır körsem men yapay dep

Pîr-i muğan izin alıp men öpey dep

Zâtı uluğ Hâcem sığnıp keldim sana” (Bice, 2021, s. 72).

Ahmed Yesevî’nin daha birçok hikmetinde bu fikri çerçeve içerisinde Allah’a olan sevgi, Allah korkusu, onun sıfatları vb. işlenmiştir. Ancak özellikle Allah sevgisi ve ona olan teslimiyet açısından bir hikmetin çalışmamızın da muhtevası açısından ön plana çıkarılması gerekir. Ahmed Yesevî, dünyada ve ahirette sahip olduğu veya olacağı her şeyin önemsiz olduğunu ifade ettiği bu hikmetinde her şeyin bir yana Allah’a kavuşma isteğinin bir yana olduğunu dile getirir:

“Işkın kıldı şeydâ meni cümle âlem bildi meni

Kaytğum sensen tüni küni mene sen ok kereksen

(...)

Közüm açdım seni kördüm kül könülnü sene berdim

Uruğlarım terkin kıldım mene sen ok kereksen” (Bice, 2021, s. 126).

Ahmed Yesevî canını vermekten çekinmez. Allah onun sultanıdır o da Allah’ın kuludur:

“Fedâ bolsun sene cânım töker bolsan benim kanım

Men kulunmen sen sultânım mene sen ok kereksen” (Bice, 2021, s. 126).

Âlimlere kitap, sûfilere mescid, Mecnûnlar’a Leyla gerekmektedir. Fakat Ahmed Yesevî bunların hiçbirini istemediğini belirtir. Bir bakıma Ahmed Yesevî kendisini tam

olarak ne bir âlim ne bir s  f   ne de bir   şık olarak ifade eder. Belki bunların çok üstü belki de bunların birleşimi ama müstakil olarak hiçbiri:

“  limlerge kit  p kerek s  filerge mescid kerek

Mecn  nlarga Leyl   kerek mene sen ok kereksen” (Bice, 2021, s. 126).

Ahmed Yesevî’nin mümin kullara vaat edilen cenneti, içindeki hurileri bile gözü görmemektedir. Bunlara bile Allah’a kavu  şmanın yanında hiçbir değer vermez:

“  lem barı u  mah bolsa cümle h  rlar kar  şı kelse

Allah mene r  z   kılsa mene sen ok kereksen

Uçmağ kirem cev  l  n k  lam ne h  rlarga naz  r k  lam

An   m  n   men ne k  lam mene sen ok kereksen” (Bice, 2021, s. 126).

Yunus Emre de tıpkı Ahmed Yesevî gibi Allah’a kavu  şmaktan gayrı her şeyi öte planda görür. Bu hayatta ve ahirette sahip olunan her şey ona kavu  şmanın yanında bir hiçtir. Bunu böyle yapan Allah’ın gönüle sirayet etmiş olan   şk  dır. Yunus Emre bir şiirinde bunu ifade eder ve bu   iir Ahmed Yesevî’nin yukarıda verdiğimiz   iri ile tıpatıp aynıdır:

“I  kun aldı benden beni bana seni gerek seni

Ben yanaram d  n   günü bana seni gerek seni” (Tatcı C. II, 1997, s. 483).

Yunus Emre yine tıpkı Ahmed Yesevî’nin de belirttiği gibi Allah’a kavu  şma yolunda canını vermeye dünden razıdır:

“Eger beni   ld  reler k  l  m göge savuralar

Topragum anda   agura bana seni gerek seni” (Tatcı C. II, 1997, d. 483).

S  filere sohbet, ah  lere   hret, Mecn  nlarga Leyl   gerekmektedir. Yunus Emre yine tıpkı Ahmed Yesevî’nin olduğu gibi kendini bunlardan başka bir yerde konumlandırmış, bunu yaparken de Ahmed Yesevî ile aynı ifadeleri kullanmıştır:

“S  filere sohbet gerek ah  lere   hret gerek

Mecn  nlarga Leyl   gerek bana seni gerek seni” (Tatcı C. II, 1997, s. 483).

Cennet ve cehennemi düşünerek bir şeyler yapmamıştır Yunus. Onun yaptığı her ne ise yine Allah ve Allah’a kavuşmak içindir. Ne cennet ister ne cennette vaat edilen şeyleri:

“Ne Tamu’da yir eyledüm ne Uçmak’da köşk bagladum

Senün için çok agladum bana seni gerek seni

Cennet Cennet didükleri bir ev ile birkaç Hûrî

İsteyene virgil anı bana seni gerek seni” (Tatçı C. II, 1997, s. 484).

Yunus Emre, tüm canlıları içeren kâinatın her bir zerresini gönülden sevmekte, bunu da şiirlerine yansıtmaktadır. Onun bu sevgisinin temelinde elbette ki Allah sevgisi yatar. Varlığı doğrudan Allah ile ilişkilendirir ve aslın orada olduğunu buradakinin bir gurbet yaşamı olduğunu dile getirir:

“Ne var söylenen dilde varlık Hakk'undur kulda

Varlığum hep ol ilde ben bunda garîb geldüm” (Tatçı C. II, 1997, s. 263).

Yunus Emre yetmiş iki millet diye andığı insanlığın tamamına bu nedenle Hak der ve suçunun da bu olduğunu söyler:

“Yitmiş iki millete suçum budur Hak didüm

Korkı hıyânetedür yâ ben niçün kızaram” (Tatçı C. II, 1999, s. 235).

Yunus Emre bir şiirinde Allah’tan korktuğunu dile getirir. Bu daha önce de belirttiğimiz gibi beşeri manada düşünülen, candan veya elde var olan şeyleri kaybetmekten korkmaya benzer bir korkma değildir. Bu korkma, Allah’ın gazabından ötürü korkunç cezalara çarptırılma korkusu gibi görünse de aslında bu da değildir. Bu korkma Allah’dan uzaklaşma korkusudur. Şüphesiz cenneti bile Allah’a kavuşmanın yanında bir kenara iten bu zihniyet cehennemde yanmaktan da korkmaz. Yalnız Allah’a kavuşamamaktan, ona layık olamamaktan ve yüreğindeki aşkın hakkını verememekten korkar:

“Gördüm yidi Tamu'sın sekiz Uçmak kamusun

Korkıdan günâhumı andan sızurup geldüm” (Tatçı C. II, 1997, s. 263).

Yunus Emre, Ahmed Yesevî'nin Allah'ı sultan olarak anması gibi o da Allah'ı padişah olarak anar. Yunus Emre'nin bundan kastı Allah'ın bir ve tüm âlemleri yaratan mutlak güç oluşudur:

“Senündür pâdişâhlık kudretün var

Yaratdun yiri gögi heybetün var” (Tatçı C. II, 1997, s. 99).

Arş, Kürsî, Levh ve Kalem mefhumlarını daha önce açıklamıştık. Yunus Emre'de bu mefhumlara şiirinde yer verir. Özellikle Arş'ın, Allah'ın tecelli edeceği yer olarak düşünüldüğünde ve bir bakıma Allah'ın tahtı olarak görüldüğünde kalbin de Arş olabileceğini söylemiştik. Yunus Emre de yine yüzyıllardır dillere pelesenk olmuş bir şiirinde tıpkı bu şekilde düşündüğünü göstermektedir. Gönül Allah'ın tahtı yani Arş'tır. Gönül kırmanın bedbahtlığı bu yüzdendir:

“Gönül Çalab'un tahtı gönüle Çalap bahdı

İki cihân bed-bahtı kim gönül yıkarsa” (Tatçı C. II, 1997, s. 386).

Yine aynı şekilde hafızalara kazınmış bir başka şiirinde Yunus Emre aynı zihniyetten yola çıkarak Allah'ın gerçek dost olduğunu söyler. Allah'ın evi gönüllerdir ve bu bakımdan gönül yapmak önemlidir:

“Ben gelmedüm da'vîyiçün benüm işüm seviyiçün

Dostun evi gönüllerdür gönüller yapmaga geldüm” (Tatçı C. II, 1997, s. 245).

Yunus Emre bir başka şiirinde Allah'ın ebedî ve ezelî oluşundan bahseder:

“Evvel dahı varıdı cânımda bu 'ışk odı

Eşkere itmez idüm bilürdüm ki dost kodı” (Tatçı C. II, 1997, s. 119).

Yunus Emre Allah'ı yeryüzünde görmek istemektedir. Bu istediği Ahmed Yesevî'de de gördük. Ancak Yunus Emre'nin de bundan kastı somut bir biçimde Allah'ı görmek değil ona layık olabilmeyi başarmaktır:

“İnileyin eydürisem gel boynunda borç kalmasun

Kakır söger buşar bana eydür ki iy Hakk'ı görmez” (Tatçı C. II, 1997, s.159).

Allah'ı görme arzusu Yunus Emre'nin tıpkı Ahmed Yesevî'de olduğu gibi içini yakan bir durumdur. Bunu büyük bir dert olarak görür ve Allah'ı görmek için birçok fedakârlıklar yapılması ve buna layık bir yaşam sürülmesi gerektiğini belirtir:

“Otuzı gözde durur otuzı gönüldedir

Onun dahı bilmedin görmek arzû kılursın

Sen bunda işe geldün uş yine varısarsın

Henüz sen kul olmadın sultân arzû kılursın” (Tatçı C. II, 1997, s. 338).

Yunus Emre bir başka şiirinde Allah'ın devamlı uyanık olduğunu belirterek onun beşeri ihtiyaçları olmadığını söylemektedir:

“Sen uyursın ol uyanık eksüğünü bilgil bayık

Dahı niçe bulam tanık yoldaş u hem râz-dâr durur” (Tatçı C. II, 1997, s. 116).

Yunus Emre Allah'ı arayanlara nasihatte bulunur. Allah her yerdedir ama kimse onu bulamaz, nerede olduğunu bilemez. Allah'ı aramanın en iyi yeri yine kişinin kendisidir. Zira Allah kulundan ayrı değildir:

“Hak cihâna toludur kimsene Hakk'ı bilmez

Anı sen senden iste o senden ayru olmaz” (Tatçı C. II, 1997, s. 158).

Yine bir şiirinde de aynı düşünce dairesinde bir ifade kullanır. Çok aradığı ama hiçbir yerde bulamadığı Allah'ı, Yunus Emre insanın içinde bulmuştur:

“Çok cehd idüp istedüm yir ü gögi aradum

Hîç mekânda bulmadum buldum insân içinde” (Tatçı C. II, 1997, s. 432).

Yunus Emre, insanın Allah'ı arama ve onu bulma arzusunun sebebini de şiirlerine taşımıştır. Bir şiirinde kendini bilmeyen insanı Allah'ın kendinden eylediğini ve sonra kendini gizlediğini söyler. Bundan sonrasında insana Allah'ı aramak kalmıştır. Bu aynı zamanda Allah'ın kullarına kendilerinden bile daha yakın olduğunu ifade etmektedir:

“Biz bizi bilmezidük bizi kendüden eyledi

Âşkâre kıldı bizi kendüy pinhân eyledi” (Tatçı C. II, 1997, s. 455).

Hatâyî, cihanı Allah'ın yoktan var ettiğini dile getirerek onun her şeyin mutlak hâkimi olduğuna ver her şeye gücü yeteceğine parmak basar:

“Ey ki yohdan bu cihânı var iden Perverdigâr

Yiri kâyim gökleri devvâr iden Perverdigâr” (Macit, 2017, s. 233).

“Kamunı yaradan bir Allâhdur

Cemî‘ün işinden ol âgâhdur” (Macit, 2017, s. 579).

Hatâyî Nasihatnâmesinde Allah'ın eşi ve ortağı olmadığını söyler. Allah tek, ezeli ve ebedidir:

“Şeriki yokdur onun zâtı Hûdur

Müberra’dır kamudan şöyle Hûdur” (Birdoğan, 1991, s. 366).

Hatâyî, Allah'dan bağışlanmayı diler. Bu daha önce Ahmed Yesevî'de de belirttiğimiz üzere şairin gönlündeki derin Allah sevgisi ile ilişkilidir:

“Günâhum çoh Hudâ için bağışla

Muhammed Mustafâ için bağışla

Bilürdüm hadden aşupdur günâhum

‘Aliyyü'l-Murtazâ için bağışla” (Macit, 2017, s. 525).

Arş, Kürsî, Levh ve Kalem Hatâyî'nin şiirinde de Ahmed Yesevî ve Yunus Emre'deki kullanım şekli ile kendine yer bulur. Arş'ın Allah'ın tahtı olarak kulun gönlü olduğunu söylemiştik. Hatâyî'de vücuduna Allah'ın evi diyerek bu düşüncenin aynısını sergiler:

“Vücûdum beyt-i Allâhdur yakîn bil

Sücûdum anadur şâm u seher-gâh” (Macit, 2017, s. 518).

İnsan eline bir ayna alsın bu aynada göreceği özü yani Allah'tır. Hatâyî tıpkı Ahmed Yesevî ve Yunus Emre'de olduğu gibi Allah'ı asla varlıktan ayrı düşünmez:

“Eline alıcak bir saf ayine

Yine özün görersen her ayine” (Birdoğan, 1991, s. 368).

Hatâyî nasihatnâmesinde, Allah’ın kula kendisinden daha yakın olduğunu ifade eder. Burada da yine Allah’ın gönüle tecelli etmesi meselesi vardır:

“Yakın bak kim sana senden yakındur

Irak bakma berü gel sen yakın dur” (Birdoğan, 1991, s. 368).

Hatâyî de Ahmed Yesevî ve Yunus Emre gibi Allah’a kavuşmaktan öte her şeyi bir kenara bırakmış, Allah’a kavuşmanın yanında diğer her şeyi önemsiz görmüştür. Öyle ki bir müminin en büyük beklentisi ve ulaşmak için çaba gösterdiği cenneti bile istememektedir. Onun istediği Allah’ı görmek, yani ona layık bir kul olmak ve Allah’a kavuşmaktır:

“N’eylerem men cenneti içinde dîdâr olmasa

Koy anı vîrâne kalsun bâğçada yâr olmasa” (Macit, 2017, s. 626).

Ahmed Yesevî, Yunus Emre ve Hatâyî’nin şiirlerinde Allah, şiirin ve düşüncenin temelidir. Şairlerin söylediği pek çok sözün kapısı Allah’a açılmaktadır. Ancak genel bir çerçevede ele aldığımızda üç şairimizin de asıl maksadının özellikle Allah’ın birliğini ve mutlak hâkimliğini belirtmek, Allah’a kavuşmak, Allah’ın cemalini görmek ve ona layık bir kul olabilmek olduğunu görürüz. Bu noktada şairlerimizin hem muhteva hem işleniş biçimi ve hem de bu meseleleri ifade ediş biçimleri açısından Allah tasavvurunu üç şairimizde de ortak olarak değerlendirmek mümkündür.

4.1.2. Melekler

4.1.2.1. Cebrâil

Cebrâil, Allah tarafından gelen vahiyleri peygamberlere iletmekle görevli dört büyük melekten biridir. Türk edebiyatında “Hz. Muhammed’e Kur’an’ı taşıması ve getirmesi, yani Tanrı kelâmının taşıyıcısı olması bakımından ve Hazreti Meryem’e nefha-i ilâhiyi üflemesi dolayısıyla Hazreti İsa ile alakası yönünden anılır” (Bayraktar, 1977, s. 21).

Hiz. Peygamber, Miraç’a yükselirken Cebrâil ona yardım etmiştir. Ahmed Yesevî Cebrâil’i umumiyetle bu vesile ile anmaktadır. Burak’ı, Hiz. Peygamber’e getiren Cebrâil’dir:

“Evvel Cibril alıp keldi ana Bûrak

Burâk minip kıldı Hazret min tumturak

Burâk uçup pervâz kıldı hind el-İrâk

Çın ümmetsen iştib dūrūd aytn dostlar” (Bice, 2021, s. 196).

Hz. Peygamber, kendinden geçip özünü yitirdiğinde Cebrâil onun başını tutmuştur:

“Hak Mustafa bî-hûş bolup özdin ketdi

Cibril kelip Hak Mustafa başın tuttı

Sübhân İgem kudret birle zikr öğretti

Ümmet bolsam men hem zikrin aygum kelür” (Bice, 2021, s. 150).

Ahmed Yesevî, Cebrâil’i bir de Hz. Peygamber’e vahiy getirmesi hasebi ile anar:

“Cebrâil vahiy keltürdi Hak Rasûlge

Ayet keldi zikr etgin deb cüz vü küllge

Hızr babam saldı meni Uşbu yolga

Andın sonra derya bolub taştım dostlar” (Bice, 2021, s. 105).

Yunus Emre de Ahmed Yesevî gibi Cebrâil’i genellikle Miraç hadisesinde Hz. Peygamber’e yardımcı olması ile anar. Allah’ın gönderdiği Bûrak’ı Hz. Peygamber’e ulaştıran Cebrâil’dir:

“Muhammed'e bir gice Çalap'dan indi Burâk

Cebrâil eydür hâcem Mi'râc'a kıgurdı Hak” (Tatçı C. II, 1997, s. 192).

Yunus Emre bir başka beyitinde Cebrâil’in fiziksel özelliklerini bir insana benzercesine anlatır. Elbette ki Yunus Emre’nin burada kastettiği Cebrâil’in insan suretine girebilmesidir:

“Gitdi Cibrîl Hazret'i getürdi Burak atı

Nûrdanıdı hil'ati gözi gevher yüzi ak” (Tatçı C. II, 1997, s. 192).

Öte yandan Yunus Emre bir başka şiirinde âşık ile Allah arasında hiçbir vasıtaya gerek olmadığını dile getirir. Cebrâîl bile âşık ile Allah arasında aracı olamaz. Yunus Emre'nin burada kastettiği mesela daha öncede ifade ettiğimiz gibi kulun, Allah'ı ancak kendi içinde bulabileceği ve ona ulaşabileceğine olan inançtır:

“Anun gibi ma'sûkanun haberini kim getürür

Cebrâîl-i mürsel sığmaz anda olıcak münâcât” (Tatçı C. II, 1997, s. 61).

Hatâyî de Cebrâîl'in Hz. Peygambere vahiy getirmesini şiirine konu etmekle birlikte diğer bazı peygamberlere de bu şekilde Hak sözünün Cebrâîl tarafından getirildiğini ifade eder:

“Geldi Cebrâ'îl sana her dem getürdi Hak sözün

Ba'zı peygamberlere gelen nidâdur yâ Resûl” (Macit, 2017, s. 412).

Hatâyî bir başka şiirinde Hz. Alî'nin isminin de Cebrâîl tarafından indirildiğini söylemektedir:

“Hak te'âlâ hazretinden leyletû'l-esrâ yakîn

Cebra'îl indürdi ismün şâh-ı merdân yâ 'Alî” (Macit, 2021, s. 257).

Ahmed Yesevî ve Yunus Emre'de Cebrâîl'i muhteva ve işleniş biçimi bakımından benzer olarak değerlendirmek mümkünken, Hatâyî'de, Cebrâîl'in Miraç hadisesi ile ilişkisinden hiç söz edilmemesinden dolayı farklı olarak değerlendirmek isabetli olacaktır.

4.1.2.2. İsrâfil

İsrâfil dört büyük melekten biridir. “Kıyamete dek Levh-i Mahfûza bakacak ve diğer üç meleğe ne yapacaklarını haber verecektir. Kıyamet gününü, haşır ne neşri Sûr'uyla o haber verecektir. Sûr'a ilk üfürüşünde bütün canlılar ölecek, ikinci üfürüşünde ise hesap için dirileceklerdir” (Pala, 2015, s. 239).

Ahmed Yesevî, İsrâfil'in Sûr'undan bahseder. İsrâfil'in Sûr'u girse cana diyerek Sûr üflendiğinde tüm canlıların öleceğini ifade etmektedir:

“Uçmah içre onun bergey kayu cânga,

Kim ki tâat birle işleb çıksa tanğa

İsrafilni surı kirse kayu cânğa,

Biz Muhammed ümmetimiz bilin dostlar” (Bice, 2021, s. 351).

Bir başka hikmette Ahmed Yesevî, İsrâfil’i de Miraç hadisesi ile birlikte anar. Miraç sırasında İsrâfil de Hz. Peygamber’e eşlik etmiştir:

“Ol İsrâfil anı alıp uçtu cinân

Ol makâmda Rasûl kıldı aceb cevân

Ol hem kaldı makâmıda kılıp efgân

Çın ümmetsen iştib dırûd aydın dostlar” (Bice, 2021, s. 197).

Yunus Emre, İsrâfil’in Sûr’u üflemesiyle beraber bütün canlıların öleceğini, kara ve denizlerin harap olacağını söyler:

“İsrâfil sûrî ura yir yüzi divşürile

Harâb ola berr ü bahr çarh-ı felek yoyıla” (Tatçı C. II, 1997, s. 396).

Yunus Emre, İsrâfil’in ikinci Sûr üfleyişinde ölen tüm canlıların bu kez dirileceğini ve Arap lisanı ile hesaba çekileceğini ifade eder:

“İsrâfil sûrın urıcak cümle mahlûk uyanıcak

Sorı hisâb sorılıcak ‘Arab dili lisân gerek” (Tatçı C. II, 1997, s. 199).

Hatâyî de İsrâfil’i kıyamet günü Sûr’u çalacak olmasıyla birlikte anar. Allah’ın hükmüyle İsrâfil, ulu Sûr’u çalacaktır:

“Gelür hükm-i İlâhî İsrafile

Ulu Sûrî çalasıdur meded hey” (Macit, 2017, s. 559).

Ahmed Yesevî, Yunus Emre ve Hatâyî de İsrâfil’i, kıyamet günü üfleyeceği Sûr ile birlikte anmışlardır. Bu bakımdan üç şairde de İsrâfil’i ortak olarak değerlendirmek gerekir.

4.1.2.3. Mikâil

Dört büyük melekten bir diğeridir. “Rızıkların taksimi ile görevlendirilmiştir. Hamale-i Arş’tan biridir. Rahmet yağdırır, rüzgârları estirir. Diğer bütün melekleri o idare eder” (Pala, 2015, ss. 320-321).

Ahmed Yesevî Mikâil'i, Miraç hadisesi ile anar. Mikâil, Miraç sırasında Hz. Peygamber'e eşlik etme işini Cebrâil'den almış, İsrâfil'e devretmiştir:

“Makâmıdın ötelmeyin Cibril kaldı

Cılavını ol Mikâil kelip aldı

Âhir demde ol Mikâil harıp kaldı

Çın ümmetsen iştib dūrūd aytın dostlar” (Bice, 2021, s. 196).

Yunus Emre Mikâil'i şiirlerinde çok fazla anmaz. Tek bir yerde müstakil olarak adı geçer:

“Bakan benem gören benem alan benem viren benem

Ne Cebrâil ne Mikâil İsrâfil'i kılan benem” (Tatçı C. II, 1997, s. 295).

Hatâyî de Mikâil'i yalnız tek bir yerde, marifet lokmasını sunan melek olarak anmaktadır:

“Hakikat kitabın okur Cebrail

Ma'rifet lokmasını sunan Mikail

Canı Hakk'a teslim eder Azrail

İsrafil dilinde sūrdur muhabbet” (Birdoğan, 1991, s. 99).

Üç şairimizin de Mikâil'e şiirlerinde pek fazla yer vermediğini, değindikleri yerlerde de Mikâil'in farklı özelliklerine değindiklerini görüyoruz. Bu bakımdan Mikâil'i işleniş bakımından şairlerimizde farklı olarak değerlendirmek mümkündür.

4.1.2.4. Azrâil

Dört büyük melekten biri olup ölüm meleği olarak da bilinmektedir. Görevi, Allah'ın emri ile canlıların ruhunu almaktır.

Azrâil, Ahmed Yesevî'de oldukça fazla geçmektedir. Bir rivayete göre Allah, Hz. Âdem'i yaratmadan evvel dört büyük meleği yeryüzüne kendilerine toprak almak için göndermiş. Cebrâil, İsrâfil ve Mikâil toprağın yakarışlarına dayanamayarak toprak almadan dönmüşler. Azrâil ise bunun Allah'ın emri olduğunu ve bu yüzden bu emri yerine getirmek zorunda olduğunu söyleyerek toprağın yakarışlarına kulak asmadan toprağı alıp dönmüş. Bu hadise ile birlikte Azrâil de Allah tarafından canlıların ruhunu

teslim almakla görevlendirilmiş. Ahmed Yesevî bir hikmetinde bu rivayete telmihte bulunur. Rüşvet dahi versen Azrâil'in almayacağını ve görevini yapacağını belirtir. Burada Ahmed Yesevî, Azrâil için “melekü'l-mevt (ölüm meleği)” ifadesini kullanır:

“Yolga kadem koysan dostlar azuk alıp

Ecel kelse azık kelmez sakal yolup

Bu dünyanı mâllarını hâzır kılıp

Rüşvet bersen melekü'l-mevt almaz ermiş” (Bice, 2021, s. 250).

Ahmed Yesevî bir gün Azrâil'in gelip kendi canını da alacağını bilmektedir. Buna hazırlıklıdır ve teslimiyet göstereceğini ifade eder:

“Azrâil bir kün kelür şiddet birle

Issıĝ tendin aziz cânını bermek kerek

Beş künlük nakd ömrinni koldın berib

Çare tapmay âhir bir kün ölmek kerek” (Bice, 2021, s. 241).

Ahmed Yesevî bir hikmette de Azrâil'in Hz. Peygamber'in canını almaya gelişini tasvir eder ve Hz. Peygamber'in bu durum karşısındaki teslimiyetini belirtir:

“Azrâil bir kün keldi fermân birle

Fâtıma selâm derdi ikram birle

Hak Mustafa meşĝul boldı imân birle

Issıĝ tendin aziz cânını bermek üçün” (Bice, 2021, s. 143).

Ahmed Yesevî, Azrâil'in canı beden ayrışının ıstıraplı bir süreç olduğunu, Allah'ın şefkati olmasa bu eziyete ve endişeye dayanılamayacağını belirtir:

“Cân bermekni vehmidin Azrâilni zahmıdın

Şefkat bolmasa sendin ne kılğaymen Hüdâ yâ” (Bice, 2021, s. 117).

Yunus Emre de Ahmed Yesevî gibi Azrâil'e şiirinde çokça yer verir. Azrâil gelip ruhu teslim alacağı zamanı hiç kimse bilemez. Yunus Emre bu duruma gönderme yapar. Ecel gelmeden, Azrâil can almadan dosta gidelim gönül der. Bu ifadeden kastı ecel gelmeden bu dünyada Allah'a kavuşmak, Allah'la ve Allah için yaşamaktır:

“Ölüm haberi gelmedin ecel yakamız almadın

‘Azrâîl hamle kılmadın gel dosta gidelüm gönül” (Tatçı C. II, 1997, s. 222).

Yunus Emre yine bir beyitinde Azrâîl’in kulların canını almasını muhteşem ve tekrar tekrar okunası bir biçimde ifade eder. Dünya bir değirmendir ve Çalap yani Allah’ın buyruğu ile dönmektedir. İşte Azrâîl bu değirmende değirmenci yani unu öğüten kişidir. Azrâîl’in öğüttüğü taneler de canların ta kendisidir:

“Dünyâ bir degirmendür ol Çalab’a fermândur

‘Azrâîl’dür dimişler ol unı öğüdene” (Tatçı C. II, 1997, s. 404).

Ahmed Yesevî’nin parmak bastığı ve yukarıda belirttiğimiz meleklerin dünyadan toprak getirme rivayeti Yunus Emre’de de kendine yer bulur. Azrâîl gökten inmiş ve bir avuç toprak almıştır:

“Azrâîl gökden inde bir avuç toprak aldı

Dört ferîşte yogurdu bir peygamber eyledi” (Tatçı C. II, 1997, s. 450).

Yine aynı rivayet çerçevesinde Azrâîl’in asla canını alacağı canlıya aman vermeyeceğini söyler:

“Gele sana cân alıcı dahı cân alır kılıcı

‘Aklunı başdan alıcı bir dem amân virmez ola” (Tatçı C. II, 1997, s. 49).

Yunus Emre, Azrâîl’e can veremeyeceğini söyler. Zira canı kula veren Allah’tır. Bu can kula emanettir ve Allah’tan başkasına verilemez. Burada yine Yunus Emre’nin varlık birliği noktasında düşündüğü görülür:

“Bana cânı sen virdün ‘Azrâîl’e bildürdün

Senden artuk kimseye emânet viremezsin” (Tatçı C. II, 1997, s. 339)

Hatâyî, Ahmed Yesevî ve Yunus Emre kadar Azrâîl’e şiirinde yer vermez. Divanında Azrâîl’i müstakil olarak tek bir yerde anar. Orada da Azrâîl’in can alıcılığına ve aman vermezliğine gönderme yapar. Yezîd’i gördüğü yerde Azrâîl’e dönüşmeyi kendine öğütlemektedir:

“Hatâyî handa görsen sen Yezîdi

Amân virme cânın al ‘Azra’îl ol” (Macit, 2017, s. 416).

Ahmed Yesevî ve Yunus Emre Azrâil'e çok fazla yer vermişlerdir. Bu iki şairimizin Azrâil'i işleniş biçimi bakımından benzer olarak değerlendirmek mümkün iken Hatâyî de tek bir yerde ve orada da diğer iki şairimizden çok başka bir şekilde kullanılması açısından farklı olarak değerlendirmek doğru olacaktır.

4.1.2.5. Kirâmen Kâtibîn

“Sözlükte ‘yazan, kayda geçiren’ anlamındaki kâtib ile ‘iyi, dürüst ve değerli’ anlamındaki kerîm kelimesinin çoğulundan oluşan kirâmen kâtibîn terkihi “değerli yazıcılar” mânasına gelir (Üzüm, 2002, s. 59). Kirâmen Kâtibîn melekleri insanların sağ ve sol yanında bulunurlar ve onların yaptıkları işleri defterlerine kaydederler. Bu melekeler aynı zamanda Hafaza melekleri olarak da bilinmektedir.

Ahmed Yesevî, Kirâmen Kâtibîn meleklerinin çöl kumları kadar çok günah yazabileceklerini söyler. Burada dikkat çeken nokta Kirâmen Kâtibîn meleklerinin sevapları da yazmasına karşın Ahmed Yesevî'nin özellikle günahlara odaklanmış olmasıdır. Bu durum bile Ahmed Yesevî'nin yaşama karşısında adeta mahcubiyet duyduğunun en büyük göstergesidir:

“Kirâmen kâtibin atlığ ferişte

Biyâbân kumlarıdın köb günâhı” (Bice, 2021, s. 125).

Yunus Emre, Kirâmen Kâtibîn meleklerinin yazmaktan usanmadığını, yaz kış demeden yazmaya devam ettiklerini ve birinin hayır işleri birinin şer işleri kaydettiğini söyler. Onlar yer-mekân ayıt etmezler, meyhaneye de mabede de girerler. Ancak insan bu konuda gafildir:

“Ol ferîşteler adı Kirâmen Kâtibîn'dür

Yazmakdan usanmazlar armazlar yaz u kışda

Birisi sag omzunda birisi sol omzunda

Birisi hayrun yazar birisi şer cünbişde

(...)

Hem meyhâneye varur hem büt-hâneye girür

Bunlar saklarlar seni sen gâfilsin bu işde” (Tatçı C. II, 1997, s. 390).

Hatâyî de Kirâmen Kâtibîn meleklerini tek bir şiirinde anmakta ve onların görevlerini somut bir biçimde açıklamak yerine beşeri bir aşk tasvirinde onlara telmihte bulunarak yazmaktaki maharetlerinden bahsetmektedir. Sevgili Hatâyî'nin gönlüne öyle bir kitabet yazmıştır ki bin Kirâmen Kâtibîn meleği tek bir harfini yazamaz demektir:

“Safha-i sînemde ‘ışkun bir kitâbet yazdı kim

Yazamaz bir harfin anun min kirâmen kâtibîn” (Macit, 2017, s. 479).

Ahmed Yesevî ve Yunus Emre’de Kirâmen Kâtibîn meleklerinin daha çok görevlerine değinildiğini görüyoruz. Lakin Ahmed Yesevî’nin özellikle günahları kaydetmelerine değinmesi onun bu melekleri daha ziyade dünya yaşamının kendisi için günahlarla dolu olduğunu ifade etmek için kullandığını göstermektedir. Yunus Emre ise daha umumi bir şekilde bu meleklerden bahsetmektedir. Hatâyî ise bu melekleri beşeri bir aşk içerisinde tasvir etmiştir. Bu bakımdan Kirâmen Kâtibîn meleklerinin üç şairimizde de farklı bir şekilde işlendiğini söylemek doğru olacaktır.

4.1.2.6. Münker ve Nekîr

“Sözlükte ‘bilmemek; şiddetli ve korkulu olmak’ anlamındaki neker (nekâre) kökünden türeyen münker ve nekîr “tanınmayan, şiddetli ve korkulu olan” demektir. Terim olarak berzah âleminde insanları sorguya çekeceği belirtilen iki meleği ifade eder” (Toprak, 2006, s. 14).

Hayatında çok günah işlediğini ve Allah’a layık bir kul olamadığını hikmetlerinde sıklıkla belirten Ahmed Yesevî, sorgu melekleri Münker ve Nekîr’e de bu bakımdan yer verir. Daracık kabre girdiğinde ve sorgu melekleri geldiğinde ne yapacağını ne diyeceğini Allah’a sorar:

“Eltip gorğa koyganda yetti kadem yananda

Sorğuvçılar kirgende ne kılgaymen Hüda yâ” (Bice, 2021, s. 117).

“Cânın çıkıp tenin yatur tar lahedde

Sorğuvçılar kelip sorsa ol hâletde

Akar yaşım keter huşum ol vakitde

Sorar bolsa men kul anda ne kılgaymen” (Bice, 2021, s. 186).

Ahmed Yesevî bir başka hikmetinde Münker ve Nekîr'in yedi adım attıktan sonra sorguya başladıklarını söyler:

“Yetti kadem koygandın son Münker-Nekir

Heybet birle kirib kelgey kılıb kahr

İki közi ot dek yanıp okrab turır

Nurın körüb ta'zim kılıb kuçar dostlar” (Bice, 2021, s. 191).

Ahmed Yesevî en çok Münker ve Nekîr'in “Rabbim kimdir?” diye soracak olmasını hikmetlerine taşır. Zira en temel soru budur. Rabbinin kim olduğunu söyleyemeyen biri için geriye kalan soruların hiçbir manası yoktur:

“Meni koyub yetti kadem keter bolsa

Münker Nekir oşal demde kirip kelse

Men Rabbük dep ferîşteler bakıp tursa

Rabbim Allah degenimni bilelmesmen” (Bice, 2021, s. 146).

Yunus Emre de Münker ve Nekîr'e şiirinde çokça yer verir. Bu meleklerin soracakları ilk soru “Tanrının kimdir” olacaktır:

“Sorucu gelür yir yırtup sorar Tanrı'n kimdür diyü

İş bu cânım anı tuyup sünüklerüm sıza durur” (Tatçı C. II, 1997, s. 130).

Münker ve Nekîr, sorgudan sonra kişilerin günahlarını boynuna asacaktır. Yunus Emre bu konuya değinir:

“İki ferîşteh ine gele karşuna kona

Günâhlarını yaza sala boynuna bitir” (Tatçı C. II, 1997, s. 487).

Yunus Emre'ye göre dosta layık olanın Münker ve Nekîr ile işi olmaz. Zira amelini dosttan yani Allah'tan yana tutanlar için bu sualleri cevaplamak mesele değildir:

“Kamularun ‘amelidür Münker-Nekir olup gelen

Benüm ‘amelüm dostıdı ‘amelümi tuta varam” (Tatçı C. II, 1997, s. 287).

Hatâyî'de ise Münker ve Nekîr meleklerinden doğrudan bahsedilmediği gibi bu melekleri karşılayan veya onlara telmihte bulunan hiçbir ifade geçmemektedir. Bu

bakımdan Ahmed Yesevî ve Yunus Emre’de Münker ve Nekîr meleklerinin işlenişini benzer olarak tanımlamak mümkün iken Hatâyî’de farklı olarak değerlendirmek doğru olacaktır.

4.1.2.7. Hârût ve Mârût

Rivayete göre melekler, insanların günah içinde yaşamalarına bakıp Allah’a, meleklerine secde ettirdiği insanın bu vaziyetini şikâyet ederler ve insanların bu haline Allah’ın nasıl tahammül ettiğini sorarlar. Allah da meleklerine eğer insanların yerinde olsalardı aynı şeyleri yapacaklarını, insanlarda nefis ve şehvet olduğunu söyler. Melekler yine de insanlar gibi yapmayacaklarını söyleyince Allah, melekler içinden en güvendikleri iki tanesini seçmelerini ve bu melekleri dünyaya indireceğini söyler. Melekler içlerindeki en üstünlerden Hârût ve Mârût’u seçer. Hârût ve Mârût Babil’e inerler. Babil’de gündüzleri kadılık yapıp akşamları da ism-i âzam okuyarak göğe yükselirler. Bir gün kocası ile geçinemeyen Zühre isimli bir kadın Hârût ve Mârût’un huzuruna çıkar. Kadın çok güzeldir, her ikisi de Zühre’ye âşık olur. Kadın ise Hârût ve Mârût’a üç şart koşup içlerinden birini yapmalarını ister. Birincisi puta tapmaları, ikincisi şarap içmeleri, üçüncüsü kocasını öldürmeleridir. En başta bunların hiçbirine razı gelmeyen Hârût ve Mârût kadının işveyi artırmasına ve güzelliğine daha fazla dayanamayarak nefislerine yenik düşerler ve bu şartlar içerisinde en hafif gördükleri şarap içmeyi kabul ederler. Ancak şarap içince hem puta taparlar hem de kadının kocasını öldürürler. Zühre ise Hârût ve Mârût’un şarhoşlukları sırasında onların okuduğu ism-i âzamı öğrenerek göğe yükselir ve Allah tarafından insanlara ibret olması için bir yıldıza dönüştürülür ki bu yıldız Zühre yıldızıdır. Allah, Hârût ve Mârût’u cezalandırmak ister. Hârût ve Mârût ahiretin ebedi olduğunu bildikleri için cezalarını dünyada çekmek isterler. İşte o zamandan beri Babil’de ateş dolu bir kuyunun içinde ayaklarından asılı dururlar ve kıyametin kopacağı günü beklerler.

Hârût ve Mârût Türk edebiyatında kendine çok geniş bir yer bulmasına karşın Ahmed Yesevî’nin şiirinde hiç geçmez. Bunun muhtemel sebebi yukarıda anlattığımız rivayetin İsrailiyat kaynaklı olması olabilir.

Yunus Emre, Hârût ve Mârût’un aşk için yere indiğini, Zühre’nin güzelliği karşısında kendilerini yitirdiklerini ve Allah’ı unuttuklarını söyler:

“Gökdeki Hârût-Mârût ‘ışk içün indi yire

Zühre yüzün göricek unıtdı Rahmân'ını” (Tatçı C. II, 1997, s. 500).

Yunus Emre bir başka şiirinde Hârût ve Mârût’un bir zamanlar iki melek olduğunu ancak bu makamlarını kendilerini aşka kaptırarak kaybettiklerini dile getirmektedir:

“Gör Hârût-Mârût neyidi Hazret'de ferîşteyidi

Nasîbin ‘ışka aldurup makâmın zühreye vire” (Tatçı C. II, 1997, s. 398).

Hatâyî ise Hârût ve Mârût’un kuyuda cezalandırılmaları hadisesine değinir ancak yalnızca Hârût’un ismini anar. Hârût’un bu cezaya tahammül edebilmesinin sebebinin onun Hz. Alî’ye duyduğu sevgi olduğunu belirtir:

“Ger burc-ı ‘arşun üste melek anı sevmese

Hârût teki makâmı anun ka‘r-ı çâhdur” (Macit, 2017, s. 332).

Hârût ve Mârût’a dair rivayet Ahmed Yesevî’de hiç işlenmemiş, Yunus Emre’de aşk dairesinde ele alınmış, Hatâyî’de ise ceza çekmeleri, yalnız Hârût ismi ile şiire girmiştir. Bu bakımdan bu rivayetin işleniş biçimini şairlerimizde farklı olarak değerlendirmek isabetli olacaktır.

4.1.3. Ahiret ve Ahiretle İlgili Mefhumlar

4.1.3.1. Ahiret

İslâm inancında insan hayatının iki yaşamsal dönemden oluştuğuna inanılır. Birincisi dünya yaşamıdır ve insan dünyadaki yaşamı ile yaşamsal dönemlerin ikincisi olan ahiret yaşamını şekillendirir. Dünya yaşamının aksine ahiret yaşamı ebedidir ve orada ya yalnız sonsuz mutluluk ya da sonsuz ıstırap vardır. Dünya yaşamı kıyametin kopması ile bitecek ve yine kıyamet ile birlikte ahiret yaşamı başlayacaktır.

Ahmed Yesevî, ahiret yaşamı için bu dünyadaki yaşamdan birçok şeyin feda edilmesi gerektiğini bilir ve ona göre hareket eder. Altmış üç yaşında yere girmesinin sebeplerinden biri de budur. Bu dünyanın tüm nimetlerinden geçmeden ahiret yaşamında mutluluk yakalamak mümkün değildir:

“Vâ-dirîğâ muhabbetni câmin içmey

Ehl ü ayâl hanümandın tükel keçmey

Cürm ü isyan kirihlerin munda çeçmey

Şeytân galib cân bererde şaştım menâ” (Bice, 2021, s. 60).

Ahmed Yesevî, ahirette nasıl mutluluk ve huzur bulacağını sorar, arar. Allah korkusu ile ağlasam, inlesem, erenlerin yolunu izim yapsam acaba rahat bulabilir miyim der:

“Bu âlemde Hakk’dın korkub zâr inresem

Âhiretde ruhum âram alar mukin?

Erenlerni başkan izin közge sürsem

Pîr-i muğan meni yolga salar mukin?” (Bice, 2021, s. 172).

Bu dünyada yapılmış kötü ameller ile ahirette rahat bulmak mümkün değildir. Ahmed Yesevî bunun farkındadır, müridlerinin de farkında olmasını istediği için bu meseleyi hikmetlerine taşır:

“Tağu çöller günâhımdın kılmas tâkat

Her kün yüz min cürm isyan mene âdet

Bu iş birle âhiretde bar mu rahat?

Tevbe kılsam âdetlerim kalar mukin?” (Bice, 2021, s. 172).

Yunus Emre de tıpkı Ahmed Yesevî gibi ahiret için yükün bu dünyada tutulması gerektiğini düşünmektedir. Yine tıpkı Ahmed Yesevî gibi erenlerin yolunu bu uğurda önemli görmekte, erenlerden uzak olunmaması gerektiğini belirtmektedir:

“Bu dünyâyı elden bırak âhirete eyle yarak

Erenlerden olma ırak gel ikrâr it erenlere” (Tatçı C. II, 1997, s. 405).

Yunus Emre bir başka şiirinde herkesin ahirete Allah’ı görme ümidiyle gittiğini söyler. Oysa Yunus Emre Allah’ı bu dünyada bulmayı başarmıştır:

“Kamu ‘âlem ümid tutar âhiretde görem diye

Yûnus eydür dervîş olan bunda Hak’ı buldı gider” (Tatçı C. II, 1997, s. 144).

Gün gelecek dünya yaşamı ile ahiret yaşamı yer değişecektir ve insan buna hazırlıklı olmalıdır. Dün ve bugün ibadet etmeli, vaktini boşa geçirmeli ya da Yunus Emre’nin ifade ettiği gibi ayaklarını uzatıp yatmamalıdır:

“Bir gün ola bu dünyâyı âhirete degşüresin

Dün ü günü kılğıl tâ‘at ayak uzadup yatmagıl” (Tatçı C. II, 1997, s. 221).

Hatâyî de tıpkı Ahmed Yesevî ve Yunus Emre gibi ahiret yaşamını dünya yaşamından bağımsız düşünmez ve ahiret yaşamı için dünya yaşamında bir şeyler yapılması gerektiği fikrini ortaya koyar. Yalnız bu dünya için yaşanmamalı, ahiretin farkında olunmalıdır. Önemli olan buradan ahirete ne götürdüğün, ne ile gittiğindir:

“Niye geldin ne getirdin cihane

Ne istersen ahiret cavidane” (Birdoğan, 1991, s. 369).

Ahiret tasavvurunun üç şairimizde de dünya yaşamından bağımsız değerlendirmedeğini görüyoruz. Ahiret yaşamını anlamlandırmak, orada huzur ve mutluluk bulmak için dünya yaşamı en önemli unsurdur. Zira ahiretteki yükün dünyadan sırtlandıklarıdır. Şairlerimizin üçü de bu dairede düşündüğü ve düşüncüyü şiirlerine yansıttığı için ahiret tasavvurunu şairlerimizde ortak olarak değerlendirmeliyiz.

4.1.3.2. Kıyamet

Kıyamet, dünya yaşamının sonu ve ahiret yaşamının başlangıcıdır. Yalnız Allah’ın bildiği bir vakitte kıyamet kopacak ve tüm insanlar mahşer yerinde toplanacaktır. Kur’ân’da kıyamet ile ilgili pek çok ayet bulunup, bu ayetlerde kıyamet hakkında dehşetli felaket sahneleri çizilmiştir.

Ahmed Yesevî, hikmetinde kıyametin yakın olduğunu söyler. Evliyaların dediği vakit gelmek üzeredir:

“Evliyâlar aytgan vade keldi bolgay

Kıyâmetni küni yavuk boldı dostlar

Âkil kullar bolganını bikdi bolgay

Halk u eldin mehr şefkat ketti dostlar” (Bice, 2021, s. 214).

Ahmed Yesevî, kıyametin yaklaşmasına delil olarak da ümmetteki bozulmaları gösterir. Ne edeb ne hayâ ne iman kaldı der:

“Uluğ kiçik yârânlardın edeb ketti

Kız u za’if civânlardın haya ketti

El-hayâü minem-imân dep Ras’ul aytdı

Hayâsız kavm acayibler boldı dostlar” (Bice, 2021, s. 214).

Ahmed Yesevî bir başka hikmetinde İsrâfil, Sûrunu üfleyince kıyamet kopacağını ve tüm mahlûkların kabirden kalkıp dirileceğini söyler:

“Küllü men aleyhâ fân ayetide

Bir Hüdâdın özge mahlûk öler ermiş

İsrâfil Sûrın alıb hurganında

Gordın yengi tırgüzüben küyer ermiş” (Bice, 2021, s. 252).

Kıyametten sonra ilk olarak taharetten, ikinci olarak namazdan, üçüncü olarak da helal ve haramdan hesap sorulacak ve hesaptan sonra mahşere yürünecektir:

“Evvel hisâb eylegey taharetdin

İkkinçi hisâb eyler namazındın

Üçünçi hisâb eyler helâl haramındın

Men men deġen hayrân bolub kalar ermiş” (Bice, 2021, s. 252).

Ahmed Yesevî bir başka hikmetinde kıyametin dehşet vericiliğini dile getirir. O öyle bir gündür ki bir günü elli bin yıla bedeldir. Kıyamet ateşinden ancak tövbe eden kullar kurtulabilecektir:

“Kıyâmetni bir küni ellik min yılca bolur

Bu dünyânı sanıca bil neçe bolur

Kıyâmet küt yetmiş min yıl otta kalur

Tevbe kılğan kullar küymeز mühleti bar” (Bice, 2021, s. 300).

Yunus Emre kıyamet gününden ağlanacak bir gün olarak bahseder ve o günü anarak ağlaşalım der çünkü o gün melamet günüdür:

“Anup kıyâmet günini ağlaşalum ol gün içün

Ol gün melâmet günidür ağlaşalum ol gün içün” (Tatçı C. II, 1997, s. 357).

Kıyamet günü çok büyük felaketler olacaktır. Yerler yarılacak, gökler çatlayacaktır. Tüm ölenler dirilecek ve hesap verecektir. İşte bu yüzden kıyamet gününden korkmayan yoktur:

“Ol günde yirler yarıla cümle ölenler dirile

Cümle günâhlar sorıla ağlaşalum ol gün için

Ol günde gök çatlayısar insân niçe katlanısar

Ol günde kim korkmayısar ağlaşalum ol gün için” (Tatçı C. II, 1997, s. 357).

Yunus Emre kıyameti aklına getirdikçe tıpkı Ahmed Yesevî gibi telaşa kapılmakta bu dünyada yaptıklarını yeterli görmemektedir. Kendisine amelin, ibadetin olmadığını söyler, kıyamet günü geldiğinde ne yapacağını düşünür:

“Yokdur bende ‘amel tâ‘at ben n'ideyüm n'eyleyeyin

Kopıcak rûz-ı kıyâmet ben n'ideyüm n'eyleyeyin” (Tatçı C. II, 1997, s. 359).

Hatâyî için de kıyamet günü dehşetli bir gündür. Hz. Peygamber’in adını zikredenler ise ham yemeyecektir:

“İsmüni zıkr eyleyen mahşer gününde gam yimez

Vây kıyâmet ana kim senden cüdâdur yâ Resûl” (Macit, 2017, s. 412).

Kıyamet gününde insanlar susuz kalacaktır ancak Hz. Alî sakilik edip hiç kimseyi susuz bırakmayacaktır:

“Kim kalur rûz-ı kıyâmet hevl-i mahşerde susuz

Anda sensin sâki-i ebrâr u kevser yâ ‘Alî” (Macit, 2017, s. 246).

Hatâyî, kıyameti benzetmeler yaparak beşeri aşk için de kullanır. Kıyamet zamanı geldiğinde fitneler artacaktır. Hatâyî de sevgilinin kopardığı fitnelerin kıyamete sebep olacağını söyler. Ayrıca sevgilinin gözleri de kıyamete sebep olur:

“Kaddün kıyâma gelse kıyâmet nişânıdur

Fettân gözüne fitne-i âhir zamân direm” (Macit, 2017, s. 427).

“Çeşmün cihânda fitne vü âşûb gösterür

Her dem kıyâmeti koparur kâmetün mana” (Macit, 2017, s. 273).

Kıyamet, Ahmed Yesevî ve Yunus Emre’de dehşetli sahnelerin tezahürü ile kendini göstermiştir. Şairler bu sahnelere göndermeler yaparak bir bakıma bu güne hazırlıklı olup olunmadığını sorgulamakta ve bu sorguyu şiirine taşımaktadır. Hatâyî ise kıyamet gününün dehşet vericiliğine gönderme yapmasına karşın bunu beşeri bir aşk çerçevesinde ele almıştır. Bu bakımdan kıyamet, Ahmed Yesevî ve Yunus Emre de ortak iken Hatâyî de farklıdır.

4.1.3.3. Mahşer

Mahşer, kıyametten sonra tüm bütün canlıların bir araya geleceği yerdir. Mahşerde amel defterleri açılacak, hesaplar görülecektir.

Ahmed Yesevî, mahşer gününün hesap günü olduğunu, amellerin ortaya döküleceğini belirtir:

“Vâ-dirîgâ mahşer küni zâhir bolsa

Tenri özi kazı bolub nazır bolsa

Yaman işim kılmışlarım hâzır bolsa

Ne yüz birle Hazret’ige barğum menâ” (Bice, 2021, s. 115).

Ahmed Yesevî, tüm mahlûkların mahşerde cehennem ateşini görünce dehşete kapılacağını ve ‘aman’ diye haykıracağını söyler:

“Hisâb eyleb yürütgeyler mahşer sarı

Halâyıklar kadem urgay nâçar barı

Mu’ayene anda körgey dûzah narı

El-aman deb okruşuban turar ermiş” (Bice, 2021, s. 252).

Mahşer günü insanları azaptan kurtaracak olan iyi amelleridir. Günâhı çok olan kimseler korkacak, ne yapacağını şaşıracaktır. Ahmed Yesevî Sırat köprüsünü de bu bağlamda zikreder. Herkesin geçeceği ve geçemeyenlerin cehenneme düşeceği bu köprü esasen insanların hesabı yani amelleridir:

“Yazuklardin korkup özin yığlap turar

Rûz-ı mahşer netermen dep kanlar yutar

Sırât atlığ güzergâhda başı katar

Hâcesîge şikesteliğ arzı bolgay” (Bice, 2021, s. 236).

Ahmed Yesevî bir başka hikmetinde de Sırat köprüsünü kılıçtan keskin kıl bir köprü olarak tasvir eder. Yalancıların, günahkârların, sahte âşıkların bu köprüden geçemeyeceklerini dile getirir:

“Haknı süygen âşıkları taptı murâd

Yalğan âşık bolup yürme tanla uyat

Kılıcdın tiz, kıl köfrügni atı Sırât

Yalğan da’vâ kılğan ötmey kalar ermiş” (Bice, 2021, s. 245).

Yunus Emre de mahşer gününün sorgu günü oluşundan bahseder. O gün geldiğinde ve canlılar mahşer yerinde toplandığında Allah kadı olarak herkesi yargılayacaktır:

“İsrâfil sûrını ura cümle mahlûk turı gele

Dirilüben haşre vara anda kâzî Sübhân ola” (Tatçı C. II, 1997, s. 53).

Yunus Emre mahşer gününü ‘ulu divan’ olarak da anar. O gün o yerde herkesin amel defteri açılacaktır. Bu ulu divanda eğriler eğriler ile, doğrular doğrular ile olacaktır. Herkes kendi eşi ve dengi ile bir tarafa ayrılacaktır:

“Ulu dîvân kurıla anda kullık sorıla

Bin tekebbür virmeye bir garîb nevâz ile

Egriler egri ile togrular togru ile

Yalan yalanı sever gammâzlar gammâz ile” (Tatçı C. II, 1997, s. 428).

Mahşer, öyle bir yerdir ki o gün orada kullar ve padişahlar eşittir. Kimsenin kimseye üstünlüğü, kimsenin kimsenin üstünde hükmü yoktur. Orada eşitsizliği bozacak olan amellerdir:

“Sultân u kullar bir ola anda heybet katı ola

Dahı ayruksı hâl ola kurtulmaklık anda muhâl” (Tatçı C. II, 1997, s. 215).

Yunus Emre de Sırat köprüsünden şiirinde bahseder. Sırat cehennemlik ile cennetliği ayıracak olan incecik bir köprüdür:

“Korkarısın sen Tamu'dan (gel) alçak olgıl kamudan

Ol günü ince köprüden (bil) kamular geçmek gerek” (Tatçı C. II, 1997, s. 110).

Hatâyî de zamanın vadesi yettiğinde mahşer denen ulu divanın kurulacağını dile getirir:

“İrişdi va‘desi sâhib-zamânun

Ulu dîvân kuruldı mahşer oldu” (Macit, 2017, s. 245).

Mahşer günü akla karanın ayrılacağı bir gündür. Hatâyî bu günde Allah’ın şefaatinı istemektedir:

“Yâ Rab Hatâyî bendene kılğıl şefâ‘ati

Ol günde kim penâh ider ehl-i hatâ seni” (Macit, 2017, s. 238).

Hatâyî bir başka beyitinde mahşer günü mizan ve terazinin Hz. Alî’nin elinde olduğunu söyler:

“Mizan ü terazi sorgu vü mahşer

Ali elindedir fil cümle yekser” (Birdoğan, 1991, s. 375).

Hatâyî bir başka beyitinde ise kendisini aşk yolunda şehit olarak tanımlar. Şehitlerin sorguya çekilmeyeceği bilinmektedir. Bu bakımdan Hatâyî mahşer günü kendisinin de sorguya çekilmeyeceğini ima ederek yetmiş iki milletin o gün kendisini kıskanacağını dile getirir:

“Ey Hatâyî sen şehîd-i gamze-i dil-dârsın

Haşrde reşk aparur yitmiş iki millet sana” (Macit, 2017, s. 269).

Mahşer yeri ve mahşer günü üç şairimizin şiirinde de önemli bir yer tutmakta ve pek çok şiirde geçmektedir. Ahmed Yesevî ve Yunus Emre de mahşer günü daha ziyade günahların ve sevapların ortaya döküleceği ve insanların ne yapacağını şaşıracağı bir gün olarak tasvir edilmiştir. Ancak ifade farklılıkları belirgindir. Hatâyî ise bu güne benzer düşünce içerisinde fakat daha farklı noktalara temas ederek değinmiştir. Bu bakımdan

mağşeri Ahmed Yesevî ve Yunus Emre’de benzer olarak değerlendirmek mümkünken Hatâyî’de farklı olarak değerlendirmek isabetli olacaktır.

4.1.3.4. Cennet

“Cennet ‘örtmek, gizlemek’ anlamındaki cenn kökünden isim olup ‘bitki ve ağaçları ile toprağı örten bahçe’ mânasına gelir (Şahin, 1993, s. 374). Cennet inancı İslâmiyet’te dünya yaşamının nihai ve ebedi ödülüdür. Cennette sonsuz mutluluk, bolluk ve refah vardır. Cennette hiçbir şer olmadığı için gam, keder vb. insanın en aciz noktaları da bulunmaz. Bu bakımdan cennete giren kişiler kaygı duymaz, tasa çekmez, üzülmez.

Ahmed Yesevî’nin şiirinde cennet ve cennet tasvirleri önemli bir yer tutar. Yesevî bir şiirinde daha hayattayken on sekiz yaşında cenneti gördüğünü ve huriler kucakladığını söyler:

“Onsekkizde çil-ten birle şarâb içtim

Zikrin ayıp hâzır turup köksüm teştım

Rûzî kıldı cennet kezıp hûrlar kuştım

Hak Mustafa cemâllerin kördım menâ” (Bice, 2021, s. 66).

Ahmed Yesevî, kimlerin cennete gireceğini şiirinde işlemiştir. “Allah” adını ağzından düşürmeyenler kulların yerinin cennet olduğunu söyler:

“Allah değen bendeni câyın cennetde kördüm

Hûr u gılmân cümlesin karşı hizmetde kördüm” (Bice, 2021, s. 156).

Ahmed Yesevî, Fezkürûni zikrini söyleyen kulların da yerinin cennetin en güzel yerlerinden biri olan Adn olduğunu belirtir:

“Fezkürûni zikrini aytgan kullar dâimâ

Cümlesin hemrak behişt-i adn’de kördüm” (Bice, 2021, s. 156).

Yine gece gündüz Hû zikrini edenlerin, cömert olanların, hayır işleyenlerin, yetim başı okşayanların, dünyalığını bu yola sarf edenlerin yeri cennettir:

“Tüni küni uhlamay Hû zikrini aytganlar

Melâyikler hemrâhı arşını üstide kördüm

Hayr u sehâ kılğanlar yetim könlün alğanlar

Çehâr-yârlar hemrâhı Kevser lebinde kördüm” (Bice, 2021, s. 156).

“Mü’min kullar sâdıklar sıdkı birle turganlar

Dünyâlığın sarf etip uçmah hûrın kuçmışlar” (Bice, 2021, s. 229).

Bu dünyada günahsız kula denk gelmek zordur. Ahmed Yesevî’de bunu bilmekte bu yüzden tövbenin önemine değinmektedir. Cennete gitmek isteyen kullar muhakkak tövbe etmelidir:

“Uçmağ mülkin uman kullar Tevbe kılsun

Tevbe kılıp hazretige yavuk bolsun

Hûr u kusûr, gılmân, cildân hâdim bolsun

Elvân elvân kiyer teşrif hil’atı bar” (Bice, 2021, s. 299).

Ahmed Yesevî bir başka hikmetinde ise cennette ve cehennem kimlerin bulunduğunu cennet-cehennem çekişmesi ile anlatır. Peygamberler, mümin kullar, âlimler cennettir:

“Behişt aytur: Men artuk peygamberler mende bar

Peygamberler aldıda kevser u hûr u gılmân bar

(...)

Behişt aytur: Men artuk âlim kullar mende bar

Âlimlerni könlüde âyet hadis Kurân bar” (Bice, 2021, s. 303).

Gündelik hayatta bir işi bir ödül beklentisi ile yapmak ile sırf gönlünden geldiği için yapmak arasında derin bir uçurum vardır. İçten yapılan beklentisiz işler her zaman daha verimli olur. Esasen cennette gündelik hayatın bu tarafından izler taşır. Ahmed Yesevî, cennet mükâfatı için inananlardan ve Allah’ı zikredenlerden değildir. Bu beklentisiz, gönülden gelen bir sevginin tezahürüdür. Bu bakımdan Ahmed Yesevî, cenneti istemediğini dile getirerek kendisinin mükâfat bekleyen bir inanan olmadığını gösterir:

“Uçmağ kirem cevân kılâm ne hûrlarga nazâr kılâm

Anı munı men ne kılâm mene sen ok kereksen” (Bice, 2021, s. 126).

Yunus Emre cenneti mefhumunu ifade etmek için umumiyetle “uçmak” ifadesini kullanır. Evvela az önce Ahmed Yesevî için söylediklerimizin aynen Yunus Emre için de geçerli olduğunu söylemekte yarar vardır. Yunus Emre de tıpkı Ahmed Yesevî gibi bir mükâfat karşılığında inanmayı ve Allah’ı anıp sevmeyi müşkül sayar. Cenneti elinin tersi ile iter:

“Cennet Cennet didükleri bir ev ile birkaç Hûrî

İsteyene virgil anı bana seni gerek seni” (Tatçı C. II, 1997, s. 484).

Yunus Emre bir başka şiirinde neden cenneti bir kenara ittiğini açıkça ifade etmekte ve cenneti bir tuzak olarak görmektedir. Zira cennet hevesi ile Allah’a âşık olan kimseler asla gerçek âşık değildir:

“Âşık mı diyem ben ana Tanrı’nun uçmağın seve

Uçmak dahı tuzagımış mü'min cânların tutmaga” (Tatçı C. II, 1997, s. 41).

Yunus Emre için cennet yalnızca Allah’a kavuşmak için bir araçtır. Aslında cennette dağlar denizler gibi insanın nefsinde gizlidir:

“Yidi gök yidi yiri tagları denizleri

Uçmağıla Tamu'yı cümle vücûdda bulduk” (Tatçı C. II, 1997, s. 105).

Öte yandan Yunus Emre’de cenneti istememe tavrına tam zıt olarak cenneti arzulama tavrı da görülmektedir. Bu iki zıt görüşünde şiirlerde bulunmasının iki sebebi olabilir. Birincisi Yunus Emre’nin herkesin Yunus Emre gibilerin daldığı tefekkür deryasına dalamayacağı bilmesidir. İkincisi ise Yunus Emre’nin cennet arzusunu dile getirdiği mısraların henüz yetişme çağında inşa edilmiş olmasıdır. Biz birinci sebebin daha isabetli olduğunu düşünmekteyiz. Çünkü Yunus Emre’nin cennet arzusunu dile getirdiği mısralarda kendini öne atmaktan ziyade kullar ifadesini kullanarak genel hali ile Müslümanları kastettiği görülmektedir:

“Kullar senün sen kullarun günâhları çok bunlarun

Uçmaguna sal bunları binsünler Burâk Çalab'um” (Tatçı C. II, 1997, s. 257).

Koyam bu dünyâyı gidem çün âhrete sefer idem

Ol Uçmak'da Hûrîleri ben bana yoldaş eyleyem” (Tatçı C. II, 1997, s. 273).

Yunus Emre, cennet için sekiz uçmak ifadesini kullanır. Bu ifadeden kastettiği cennetin sekiz katmandan oluşmasıdır:

“Sekiz Uçmak ‘âşıklara köşk ü sarâydur anlara

Mûsâ'layın Tûr Tagı'nda hayrân olup kalan benem” (Tatçı C. II, 1997, s. 270).

Yunus Emre bir şiirinde baharı cennete benzetir. Baharın gelmesini Cennet’e döndü her yer diye ifade eder. Bu da Yunus Emre’nin Cennet tasavvurunda yeşilliklerin, bağların, bahçelerin bulunduğunu göstermektedir:

“Kış çıkıcak irdi bahâr cânunı gafletden uyar

Cennet'e döndi her diyâr söyle bülbülcüğüm söyle” (Tatçı C. II, 1997, s. 435).

Yunus Emre, ikrâr eden kişilerin yerinin cennet olacağını söyler. Avare gezen kimseler ise binbir gözü olsa da cenneti göremeyecektir. Aynı zamanda Yunus Emre bu beytiyle tıpkı Ahmed Yesevî gibi insanları doğruluğa sevk ettirme gayesindedir:

“İkrâr erün yarıdur varsa Uçmak yiridür

Bâhil uçmak görmeye yüz bin gözi varısa” (Tatçı C. II, 1997, s. 388).

Kur’an’ı kendisine rehber tutan Müslümanların yeri muhakkak cennet olacaktır. Yunus Emre’nin bundan kastı Müslümana uygun bir hayat sürmek, yapılması emredilenleri yapmak, yapılması yasaklananlardan uzak durmaktır:

“Pîşrev bize Kur’ân durur vatan bize Cennet durur

Ol Tamu'yı Hak yandurur ol gül-i gül-zârdur bize” (Tatçı C. II, 1997, s. 426).

Hatâyî, Ahmed Yesevî ve Yunus Emre gibi cennete girecek ve giremeyecek kişilerin hesabını tutar. Cennete girebilmenin en önemli şartını “ölmeden evvel ölmek” olarak görür. Bundan kastı da nefsi terbiye etmek, şehveti dizginlemek ve dünya yaşamının şaşasına kendini kaptırmamaktır:

“Hatai’m bu sırra ereyim dersin

Şardaki sultanı göreyim dersin

Sualsiz cennete gireyim dersin

Cem evine diri varma ölü var” (Birdoğan, 1991, s. 85).

Yine Hatâyî cennete girecek kimselerin iyi ve güzel huylu olduğunu dile getirmektedir:

“Sıfat-ı ehl-i cennet yahşî hûdur

Ki huyu yahşî olan bahtludur” (Birdoğan, 1991, s. 375).

Hatâyî de Yunus Emre gibi cennetin sekîp kapısı olduğunu söyler:

“Sekiz kapısı cennet-i ‘adnün be-velâyet

Mûsî vü Rızâ Şâh-ı Horasân ‘Alîdür” (Macit, 2017, s. 242).

Hatâyî de cennete kavuşma arzusu görülmektedir. Kendisi için cennetten en güzel yerleri diler:

“Mana cennetde virgil yahşî yirler

Ki hamî yirden anı yahşî dirler” (Macit, 2017, s. 578).

“Cennet-i vaslundan ey cânım meni dûr eyleme

Kim firâkun âteşinde çekmişem dâyim ‘azâb” (Macit, 2017, s. 275).

Hatâyî’nin cennete kavuşma arzusunun altında yatan iki sebep olabilir. Bunlardan birincisi Hatâyî’nin cenneti pek çok beytinde beşeri aşk çerçevesinde ele almasıdır. Sevgilinin dudağı, yüzü, koynu cennet bağıdır:

“Meger koynun senün cennet bâğıdır

İki hayvâ bitüpdür nâra karşı” (Macit, 2017, s. 490).

“Bâğ-ı cennetdür yüzün yâ ravza-i dâru’n-na‘îm

Âb-ı kevser mi lebün yâ nefha-i rûhü’l-emîn” (Macit, 2017, s. 479).

Bu sebeplerden ikincisi ise Hatâyî'nin bir beyitinde gizlidir. Öyle ki Hatâyî, tıpkı mahşerde olduğu gibi cennette de Hz. Alî'nin sakilik yaptığını ifade eder. Hz. Alî sevgisini her bir zerresinde hisseden Hatâyî için Hz. Alî'nin olduğu ve sakilik yaptığı cennet elbette ki arzu edilecek bir yerdir:

“Ali oldur ki cennette olupdur sâki-i kevser

Budur cennet budur sâki şarâbı âb-ı kevserdür” (Macit, 2017, s. 247).

Yunus Emre'de gördüğümüz cenneti hem arzulama hem de istememe durumu Hatâyî'de de görülür. Öyle ki tüm bu unsurlardan ötürü cenneti arzulayan Hatâyî bir beyitinde ise cennetten uzak durmaktadır:

“N'eylerem men cenneti içinde dîdâr olmasa

Koy anı vîrâne kalsun bâğçada yâr olmasa” (Macit, 2017, s. 626).

Ahmed Yesevî, Yunus Emre ve Hatâyî'de cennet ve cennet tasarımına bakıldığında cennete kimlerin gideceği konusu üç şairde de kendine yer bulmuştur. Bunun yanı sıra cenneti isteyip-istememe ikilemi, cennet hususunda ön plana çıkan meselelerin başında gelmektedir. Buna karşın Yunus Emre'de cennetin fiziki tahayyülünü de görürüz. Hatâyî'de ise Ahmed Yesevî ve Yunus Emre'de görülmeyen cennet unsurlarını sevgilinin uzuvlarına teşbih etme vardır. Tüm bunlar göz önüne alındığında cennet tasarımını şairlerimizde benzer olarak değerlendirmek isabetli olacaktır.

4.1.3.5. Cehennem

Cehennem, Allah'a iman etmeyenlerin, ameli kötü olanların gideceği yerdir. Bu kimseler cehennemde cezalandırılacaktır. Cehennem, cennetin tam tersi özellikler göstermekle beraber ateş ile ilişkilendirilmiştir. Cehennemde gam, keder, hüzn, pişmanlık, vesvese vs. vardır. Cehenneme düşen kimseler sonsuz bir mutsuzluk içerisinde kıvranacak ve dünya yaşamındaki hatalarının bedelini bu ıstırap dolu ebedî hayatta ödeyeceklerdir.

Ahmed Yesevî'de Allah korkusu cehennem ile birlikte değerlendirilmektedir. Cehennem korkulacak bir yerdir, ona karşı hazırlıklı olmak gerekmektedir. Günahlardan tövbe edilmesinin, af dilenmesinin temelinde bu cehennem korkusu yatar:

“Kul Hoca Ahmed Hakk'dın kork kim korkmas imânı yok

Aldındadur ol tamuğ hâzır bolgıl seherde” (Bice, 2021, s. 114).

Ahmed Yesevî, kimlerin cennete gireceğini söylediği gibi kimlerin cehenneme gideceğini de şiirinde işlemiştir. Kadı olup rüşvet yiyen, müftü olup yanlış fetva veren âlimlerin yerin cehennemdir:

“Kâzı bolgan âlimler para rüşvet yeğenler

Andağ kâdı çayını nâr-ı sakarda kördüm

Müfti bolgan âlimler nahak fetvâ bergenler

Andağ müfti çayını nâr-ı sakarda kördüm” (Bice, 2021, s. 156).

Yine namazı terk edip cemaatten ayrılanların ve zalimlik edip yetimlerin gönlünü kıranların yeri de cehennemdir:

“Zâlim bolup zulm etgen yetim könlün ağrıtkan

Kara yüzlüg mahşerde kolın arkada kördüm

Cemâatge barmayın terk-i namaz kılğanlar

Şeytân birle bir yerde derk-i esfelde kördüm” (Bice, 2021, s. 156).

Ahmed Yesevî, cennette bulunan kişileri saydığı gibi cehennemde bulunan kişileri de sayar. Firavun, Hâmân, namazsızlar, zâlimler, münafıklar cehennemdedir:

“Behişt dûzah talaşur talaşmakda beyân bar

Dûzah aytur: Men artuk mende Firâvn Hâmân bar

(...)

Dûzah aytur: Men artuk zâlim kullar mende bar

Zâlimlerge berürge zehr ü zakkum çendân bar” (Bice, 2021, s. 303).

Cennette baldan tatlı pınarlar vardır ve bu pınarlar iyi amel işlemiş kullar içindir. Ancak bu pınarların tam tersi cehennemde de zehirden pınarlar vardır ve kötü ameli olan kimseler işte bu şerbetten içecektir:

“Ol arığlar kimge turur bilgil anı

Tevbe kılğan âşıklarga içürür anı

Tevbesizler ol arığdın içmes barı

Ana içrür zehir zakkum şerbeti bar” (Bice, 2021, s. 300).

Ahmed Yesevî bir başka hikmetinde cehennemdeki ıstıraplı bir sahnenin portresini çizer. Mûnker ve Nekir zakkum vermekte, melekler gazap etmektedir:

“Mûnker, Nekir zakkum berib, cânın kıynar

Melâyikler gazab bilen tutib çirmar

Gâfil bende hasret bilen tınmay yığlar

Türlük-türlük azâb eter, dostlarım â” (Bice, 2021, s. 442).

Yunus Emre, cehennemin yolunun bu dünyadan geçtiğini ve bu yolun sonunda üç kapı açıldığını dile getirir. Biri cennet, birisi cehennemdir. Üçüncüsü ile Yunus Emre gibi bir mükâfat olarak cenneti arzulamayanların kapısı yani Allah’a kavuşma kapısıdır:

“Bu şârdan üç yol çıkar biri cennet biri nâr

Birisinün arzûsı maksûd dîdâra benzer” (Tatçı C. II, 1997, s. 125).

Yunus Emre, cehennemin karanlık ve yerin altında olduğunu ifade eder. Yunus Emre aydınlığı iyi yani cennet ile ilişkilendirirken karanlığı cehennem yani kötülük ile ilişkilendirmektedir:

“Cehennem key karanu Cehennem tahte's-serâ

Kula ayruk su'âl yok kulı su'âlden kodı” (Tatçı C. II, 1997, s. 469).

Ancak burada parmak basılması gereken bir nokta daha vardır. Cehennem ile genellikle ateş bütünleştirilmiştir. Ateş ışığın ve doğal olarak aydınlığın temel kaynağıdır.

Yunus Emre bir başka beyitinde cehenneme düşen kötü ameli olan kimselerin oddan şarap içeceklerini söyleyerek cehennem ile ateşi ilişkilendirir. Bir yerde cehennemi karanlık ile bir yerde ateş ile ilişkilendiren Yunus'un ikisinden birini metafor olarak kullandığı aşikârdır. Karanlık ve yerin altında diyerek cehennemin düşük ve berbat bir yer olduğunu kastetme ihtimali vardır. Ancak Yunus'un karanlık ve yerin altında olmasını değil oddan şarap içmelerini ve cehennem-ateş ilişkisini metafor olarak kullandığını söylemek daha doğru olacaktır. Zira insanın en çok canını yakan şey gönül acısıdır. Hiçbir acı gönül acısı kadar insana ıstırap veremez. İşte Yunus Emre'nin cehennem-ateş ilişkisi bu bağlamda değerlendirilmelidir. Oddan şarap içerler demesi de cehennemde insanın fiziki olarak yanması değil, ıstırap dolu ebedi bir hayata başlamasıdır:

“Eger varısa ‘amelün gin olısar sinün senün

Eger yogısa ‘amelün oddan şarâb içdi gönül” (Tatçı C. II, 1997, s. 214).

Yunus Emre cehennemin yedi kat olduğunu ve burada yetmiş bin zebani bulunduğunu ifade etmektedir. Zebaniler günahkârları alıp cehenneme götüreceklerdir:

“Yitmiş bin zebânî yide Tamu'yı haşırda ilede

Mücrimlere heybet ide ben n'ideyin n'eyleyeyin” (Tatçı C. II, 1997, s. 359).

“Zebânîler çeke tuta götüre Tamu'ya ata

Deri yana sünük düte dün-gün işi efgân ola” (Tatçı C. II, 1997, s. 53).

Allah'ın buyruklarına uymayanlar, beş vakit namazını kılmayanlar âsi kimseler cehenneme gidecek burada ateşte yanacaktır:

“Mâlik eydür hey hey Tamu korkubanı dıtrer kamu

Tanrı buyrugın tutmayan anda bişe biryân ola” (Tatçı C. II, 1997, s. 53).

“Her kim bu sözden almadı biş vakt namâzı kılmadı

Bilün müsülmân olmadı ol Tamu'ya girse gerek” (Tatçı C. II, 1997, s. 197).

Yunus Emre, gerçek âşıkların nasıl ki bir cenneti arzulamadıklarını söylediği gibi bu âşıkların cehennemden de korkmadığını ve bu korkunun hükmü altında davranmadığını ifade eder. Kendisi hem cennetten hem cehennemden geçmiştir:

“Tutulmadı Yûnus cânı geçdi Tamu'dan Uçmak'dan

Yola düşüp dosta gider gine aslın ulaşmaga” (Tatçı C. II, 1997, s. 42).

Yunus Emre zaten Allah’ı gönülden sevmeyen, âşık olmanın hakkını vermeyen kimseler için her yerin cehennem olduğunu, cehenneme gerek kalmadığını ifade etmektedir:

“Seni seven kişiye ne hâcet Hûr u Kusûr

Seni sevmeyen cânâ Tamu'dur cümle makâm” (Tatçı C. II, 1997, s. 283).

Hatâyî de Allah’a iman etmeyenlerin, Hz. Peygamber’i inkâr edenlerin ve ona salavat getirmeyenlerin yerinin cehennem olduğunu söyler ve bu kimseleri münafık olarak tanımlar. Münafıkların cehennemde yanması onların hak ettiği bir şeydir:

“Her münâfık kim sana gönlinde inkâr eyledi

Tâ ebed yanmag cehennemde revâdur yâ Nebî” (Macit, 2017, s. 235).

“Her kavim adını işidüp salavât virmedi

Anlarun yiri hemîşe damudadır yâ Resûl” (Macit, 2017, s. 413).

Hatâyî bir başka şiirinde ise pirlerin cehennemde yanmayacaklarını ifade eder. Şüphesiz pirden kastı doğru yolda olan, Allah’ın buyruklarını eksiksiz yerine getiren ve kusurları içinde tövbe etmekten imtina etmeyen kimselerdir:

“Hatayî’m türaba indirdi teni

Âleme nur ile doldurdu seni

Pirin meydanında kurtarsın seri

Anlar cehennemin oduna yanmaz” (Birdoğan, 1991, s. 105).

Ahmed Yesevî, Yunus Emre ve Hatâyî de cehenneme kimin gireceği, kimin girmeyeceği hususunun üzerinde durmuştur. Ahmed Yesevî’nin cehennemden korku

ifadeleri ile bahsettiğini görürüz. Yunus Emre, korku ifadelerinin yanı sıra cehenneme de cennet gibi bakmış ve gerçek âşıklar için önemsiz olduğunu söylemiştir. Bunlar göz önünde bulundurulduğunda cehennem tasarımını şairlerimizde benzer olarak değerlendirmek isabetli olacaktır.

4.1.4. İbadetler

Bu başlık altında İslâmiyet'teki ibadetlerin şairlerimizin şiirlerine nasıl yansıdığı ve hangi pencerelerden ele alındığı değerlendirilecektir.

4.1.4.1. Kelime-i Şehâdet

Kelime-i Şehâdet İslâm'ın beş şartından biri olup Allah'ın birliğine ve Muhammed'in onun elçisi olduğuna olan inancı ifade eder. Kelime-i Şehâdet bir kimsenin İslâm'a girmesi için gerekli olan adımdır ve bu vasfı ile de tüm ibadetlerin başında yer alır.

Ahmed Yesevî, Allah'ın birliğini ifade eden Lâ ilâhe İllallah'ın devamlı dile alınması gerektiğini söyler:

“Tilge algıl Lâ ilâhe İllallah

İçge salgıl her nefeste bolgıl agâh

Pîr-i muğan nazâr kılgay sene nagâh

Hakk cemâlin körsetmese damen bolay” (Bice, 2021, s. 221).

Kendisi öğütlediği gibi davranmaktadır. Hem canı ile hem de ruhu ile Lâ ilâhe İllallah demektedir Ahmed Yesevî:

“Cân u dilim bereyim berib bakıp turayım

Ruhum birle aytayım Lâ ilâhe İllallah

Cân u dilim küyübdür küyüb biryân bolubdur

Cânım birle aytayım Lâ ilâhe İllallah” (Bice, 2021, s. 161).

Yunus Emre ezelden beri Allah birdir ve Hak'dır Resul dediğini söyleyerek kelime-i şehâdet ifadelerini dile getirir. Ancak Ahmed Yesevî gibi doğrudan Lâ ilâhe İllallah ifadesini kullanmaz:

“Ezelîden dilümde uş Tanrı birdür Hak'dur Resûl

Bunu böyle bilmeziken bir ‘aceb makâmdayıdum” (Tatçı C. II, 1997, s. 229).

Hatâyî, Allah’ı birlemenin önemine vurgu yaparak kelime-i şehâdetin önemine parmak basar. Allah’ın birliğini gönlüne mühür yapmayan kişi şehâdet sözlerinin özünü anlayamayacaktır:

“Hâtem-i tevhîdi her kim gönline mühür itmedi

Ol şehâdet şerhinün bilmez esâsı handadur” (Macit, 2017, s. 371).

Hatâyî bir başka şiirinde Ahmed Yesevî gibi doğrudan Lâ ilâhe İllallah’ı zikreder:

“Mahabbettir Lailahe illallah

Mahabbettir Muhammed Resulullah

Mahabbettir Aliy-yi veliyyullah

Üçü de ma’nada birdir mahabbet” (Birdoğan, 1991, s. 99).

Ahmed Yesevî, Yunus Emre ve Hatâyî, Allah’ın birliğini zikretmenin önemine vurgu yaparak kelime-i şehâdete parmak basmışlardır. Ahmed Yesevî ve Hatâyî bunu yaparken doğrudan Lâ ilâhe İllallah ifadesini kullanırken, Yunus Emre bu sözün muhteviyatını ön plana çıkarmıştır. Hatâyî de yine benzer şekilde bu durumun insan gönlüne sirayeti hususuna değinmiştir. Tüm bunlar göz önüne alındığında kelime-i şehâdeti şairlerimizde ortak olarak değerlendirmek gerekir.

4.1.4.2. Namaz

Namaz, İslâm’ın beş şartından biridir. “Farsça’da tâzim için eğilmek, kulluk, ibadet anlamına gelen namâz, sözlükte dua etmek, ibadet etmek, bağışlanma dilemek, yalvarmak mânalarındaki Arapça salât kelimesinin (çoğulu salavât) karşılığı olarak Türkçe’ye geçmiştir” (Yaşaroğlu, 2006, s. 350). Tüm Müslümanlara günde beş vakit namaz farz kılınmıştır. Erkeklere ise beş vakit namazın yanı sıra Cuma namazı da farzdır.

Ahmed Yesevî, cennetin anahtarının namazdan geçtiğini ifade eder. Namaz kılan mümin kullar rengi sarı olur ve Allah katında ibadeti layık görülürse yeri cennettir:

“Mü’min kullar namaz okub bolsa fariğ

Oşal kulnı rengi bolgay mundağ sârığ

Ol hizmeti Hakk karşıda bolsa lâıyğ

Hûr kızları karşı kelib kuçar bolgay” (Bice, 2021, s. 240).

Beş vakit namaz kılanların ölüm geldiğinde ahirette faydasını göreceğini, kılmayanlar ise rüşva olacağını dile getirir Ahmed Yesevî:

“Munda özin bilmegen nasihatnı almagan

Beş vakt namaz kılmagan anda resvâ bolgusı

Eger âkil bolsanız nasihatnı alsanız

Beş vakt namaz kılsanız anda fayda bolgusı” (Bice, 2021, s. 403).

Bir başka hikmetinde Ahmed Yesevî, namazı oruç ile birlikte anarak bu ibadetlerin cehennem ateşini aldığını söylemektedir:

“Namaz birle rozeleri otun alar

Âlem halkı süynüp anı Hakdın tiler

Kıyâmet kün körüp anı alar tınlar

Ne kul ermiş bu saadet nusreti bar” (Bice, 2021, s. 299).

Yunus Emre, beş vakit namazın Allah’ın buyruğu olduğunu ve kendine müslüman diyen bir kişinin bu beş vakit namazı aksatmadan kılması gerektiğini dile getirir:

“Müsülmânam diyen kişi şartı nedür bilse gerek

Tanrı’nun buyruğın tutup biş vakt namâz kılsa gerek” (Tatçı C. II, 1997, s. 196).

Yunus Emre, namaz kılmayan birinin her kazandığının haram olduğunu söyleyecek derece namaza önem atfetmiştir. Bu namaz kılmayan kişiye müslüman denmez çünkü yüreği taşa dönmüştür:

“Namâz kılmaz kişinin kazandığı hep harâm

Bin kızılı varısa birisi gelmez işe

Namâz kılmayana sen müsülmândur dimegil

Hergiz müsülmân olmaz bagrı dönmüştür taşa” (Tatçı C. II, 1997, s. 434).

Namaz elbette önemlidir ancak namazı doğru ve içten kılmak daha da önemlidir. Yunus Emre bu konuya da parmak basar. Namazı riya ile kılanların yeri cehennem olacaktır:

“Kılursın riya namâz yazugun çok hayrun az

Dinle neye varur söz Cehennem'de yatarsın” (Tatçı C. II, 1997, s. 330).

Namazı şeklen kılmak şüphesiz hiçbir mana ifade etmez. Namaz kılan ancak fitneden geri durmayan, çıkarı için türlü kötülüklerden el çekmeyen, gönül kıran bir kimsenin namaz kılması neye yarar? Yunus Emre bir beyitinde tam da bu durumu ifade eder. Bir kez gönül yıkanın kıldığı namaz değildir:

“Bir kez gönül yıkdunısa bu kıldugun namâz degül

Yitmiş iki millet dahı elin yüzün yumaz degül” (Tatçı C. II, 1997, s. 228).

Yunus Emre, daha pek çok yerde namaz ve namazın unsurlarına yer vermiştir. Ancak genelinde yukarıda verdiğimiz örneklerdeki gibi namazın Müslümanlar için önemini vurgulamış ve namazın hangi biçimlerde değer bulacağını ifade etmiştir.

Hatâyî de beş vakit namazın farz olduğunu dile getirir:

“Beş vakit farzıdır sünneti de kaç

Özünü tanış da müşkilini seç

Hakikat tarlasına ma’rifet saç

Ek nazar eyle de heman arif ol” (Macit, 2017, s. 67).

Bir başka beyitinde Hatâyî, müezzinin gece gündüz Müslümanları namaza çağırdığını ifade eder. Gaflette bulunulmamalı namaz aksatılmamalıdır:

“Mü’ezzin gice gündüz çağırur hey

İmâm geldi namâza dur uyan var” (Macit, 2017, s. 352).

Ahmed Yesevî, Yunus Emre ve Hatâyî de beş vakit namaz kılmanın önemini şiirlerinde dile getirmiş, cehennem ateşin kaçıp cennete girmenin namazdan geçtiğini ifade etmişlerdir. Yunus Emre ise bu unsurlara ek olarak namazın hangi durumlarda değersiz kalacağını ve bir anlam ifade etmeyeceğini de şiirine taşımıştır. Bu bakımdan

namaz ibadetini Ahmed Yesevî ve Hatâyî’de ortak olarak değerlendirmek mümkün iken Yunus Emre’de benzer olarak değerlendirmek doğru olacaktır.

4.1.4.3. Oruç

Oruç, İslâm’ın beş şartından biridir. “Oruç kelimesi, sözlükte ‘bir şeyden uzak durmak, bir şeye karşı kendini tutmak’ anlamına gelen Arapça savmın (sıyâm) Farsça karşılığı olan rûze kelimesinin Türkçeleşmiş şeklidir” (Yitik, 2007, s. 414). Müslümanlara her yıl Ramazan ayında oruç tutmaları emrolunmuştur.

Ahmed Yesevî, Allah yolunda murada ermek için namaz ve oruç kılınması gerektiğini söyler. Kendisi namaz kılıp oruç tutarak muradına ermiştir:

“Kul Hoca Ahmed Hakk yâdını algıl müdam
Hak’dın korkub tınmay yığla aleddevam
Namaz okub roze tutub her subh u şâm
Mundağ kılıb muradımğa yettim menâ” (Bice, 2021, s. 88).

Oruç en önemli ibadetlerden birisidir. Ahmed Yesevî gece gündüz oruçlu olanların gönlünün ışıdığını söyleyerek buna parmak basar:

“Tevbe kılğan âşıklarga nurı erür
Tüni küni sâim bolsa könlü yarur
Kaçan ölüp gorğa kirse gorı kenrür
Oğan İzim Rahîm Rahmân rahmeti bar” (Bice, 2021, s. 299).

Orucu hakkı ile tutmak gerekir. Oruç tutup riyâ eden kimselerin yaptığı ibadet boşunadır. Ahmed Yesevî bunu dile getirerek böyle yapılmaması gerektiğini öğütler:

“Roze tutup halkga riyâ kılğanlarını
Namâz okup teşbih kolğa alğanlarını
Şeyhmen teyu özge binâ koyganlarını
Âhir demde îmanıdın cüdâ kıldım” (Bice, 2021, s. 158).

Yunus Emre, eğer benden bir öğüt isterseniz size namazını kılın, orucunuzu tutun çünkü bunlar Allah’ın buyruğudur diyerek oruç ibadetinin önemini vurgulamıştır:

“Benden öğüt isterisen eydivirem bildigümden

Budur Çalab'un buyruğı tutun oruç kılun namâz” (Tatçı C. II, 1997, s. 164).

Yunus Emre, yine tıpkı namazda olduğu gibi oruç ibadetinde de şeklen ibadet etmenin manasızlığını ifade eder. Bu bakımdan yalnız oruca güvenilmemeli, ibadet kalp ile süslenmelidir:

“Orucuna güvenme namâzuna tayanma

Cümle tâ‘at tak olur nâz u niyâz içinde” (Tatçı C. II, 1997, s. 392).

Hatâyî ise, namaz ibadetinin aksine oruç ibadetinin üzerine herhangi bir söz söylememiştir. Ahmed Yesevî ve Yunus Emre orucun hem önemine parmak basmış hem de orucun riyadan uzak tutulması gerektiğini söylemiştir. Bu bakımdan Ahmed Yesevî ve Yunus Emre’de oruç ibadeti ortak iken Hatâyî’de farklıdır.

4.1.4.4. Hac

Hac, İslâm’ın beş şartından biridir. “Hac kelimesi İbrânîce’de hag şeklindedir; ‘bayram’ anlamına gelen bu kelime ‘bir şeyin etrafında dönmek, dolanmak’ mânasındaki hvğ kökünden türemiştir” (Harman, 1996, s. 382). Hac ibadeti Müslümanlara farz olmakla birlikte gücü yetmeyenler üzerinde farz hükmü geçerli değildir.

Ahmed Yesevî, Kâbe’ye niyet kıldığını söyleyerek herkese nasip olmasını diler. Bu ifade ile Ahmed Yesevî, hac ibadetinin yalnız gücü yetenlere farz olduğuna parmak basmaktadır:

“Niyet kıldık Ka’bege Hak Mustafa ravzaga

Nasip kılgay barçağa rızâ bolun dostlarım” (Bice, 2021, s. 178).

Yine bir başka beyitte kudretiniz varsa gidiniz, gücünüz yoksa durunuz diyerek bu meseleyi pekiştirir:

“Kudret bolsa yürünüz küç bolmasa turunuz

Dûa kıla körünüz rızâ bolun dostlarım” (Bice, 2021, s. 178).

Yunus Emre, Hac ibadetinde, hac ibadetini yerine getirecek kimsenin insani vasıflarına odaklanır. Nasıl ki gönül kıran birinin kıldığı namaz, namaz değilse; gönül kıran birinin hacca gitmesi de bir mâna ifade etmez:

“Ak sakallu pîr koca bilmez ki hâli nice

Emek yimesin hacca bir gönül yıkarısa” (Tatçı C. II, 1997, s. 386).

Yunus Emre’nin bu ifadeleri kullanması elbette ki boşuna değildir. Yunus Emre hacca büyük bir önem verdiği için hacılığın da herkese yakışmayacağını, hacı olan kişinin buna uygun davranması gerektiğini düşünür. Bir bakımdan bir başka şiirinde zamane hacılarının bu unvana layık olmadığını ve yoldan çıktıklarını dile getirir:

“Yakındur işümün ucu azupdur müftî vü hâcî

Göreyin diyen Mi'râc'ı miskînligin dutsun dimiş” (Tatçı C. II, 1997, s. 177).

Hatâyî ise daha ziyade hac ibadetinin unsurlarını, teşbih yoluyla beşeri aşk ifadeleri için kullanmıştır. Hatâyî sevgiliyi Kâbe’ye benzetir ve ona kavuşma yolunda canını kurban verdiğini söyler. Bu ifadenin sebebi ise hac ibadeti sırasında hacıların kurban kesmesidir:

“Ka‘be-i vasluna virdüm cânımı kurbân velî

Hacı oldum kan tökerem hani kurbân-gâhumuz” (Macit, 2017, s. 379).

Ahmed Yesevî, hac ibadetinin hiçbir şekli yönüne değinmemekle beraber Kâbe’ye kavuşma arzusuna ve niyetine odaklanmıştır. Yunus Emre de hac ibadetinin hiçbir şekli yönüne değinmez ancak odaklandığı nokta daha ziyade hac ibadeti yapacak kimselerin hac ibadetinden önce bürünmesi gereken kişiliktir. Hatâyî ise hac ibadetinin şekli yönlerine değinir ve bu unsurları beşeri aşk için kullanır. Tüm bunlar ele alındığından hac ibadetini şairlerimizde farklı olarak değerlendirmek doğru olacaktır.

4.1.4.5. Zekât

Zekât, İslâm’ın beş şartından biri olup dinen zengin sayılan Müslümanların vermesi gerekir. Bu Müslümanların belirli ölçüler ekseninde malının bir bölümünü ihtiyaç sahiplerine verdiği bu ibadet yardımlaşma ve dayanışmanın ön planda olduğu bir ibadettir.

Ahmed Yesevî, Hz. Peygamber'in canını teslim etmeden hemen evvel cehennem azabından kurtulmak için mutlaka yapılmasını öğütlediği üç ibadetten birinin zekât olduğunu söyler:

“Râsul aydı Sahâbeler bahil bolun

Âhiretge ulanduk siz ânık bilin

Roze tutun namaz okun zekât berin

Cehennemdin özni âzad kılmak üçün” (Bice, 2021, s. 143).

Yunus Emre de zekât ibadetini tek bir yerde namaz, oruç ve hac ibadeti ile birlikte anar. Fakir olan zekât ibadetinden azattır:

“Oruç-namâz zekât hac cürm ü cinâyet durur

Fakîr bundan âzâddur hâss-ı havâs içinde” (Tatçı C. II, 1997, s. 394).

Hatâyî de zekâtı tek bir şiirinde geçirmekle birlikte Ahmed Yesevî ve Yunus Emre'den çok farklı bir şekilde, beşerî aşk ekseninde ele alır. Sevgilinin busesini, onun güzelliğinin zekâtı olarak görür ve bu zekâta kendisinin talip olabilecek vaziyette olduğunu söyler:

“N'ola hüsnün zekâtı bûse virsen

Za'îfem derd-mendem men gedaya” (Macit, 2017, s. 520).

Ahmed Yesevî ve Yunus Emre zekâtı dini yönden ele alıp önemini vurgularken Hatâyî klasik edebiyat geleneğine uygun bir biçimde sevgilinin unsurlarına teşbih için kullanmıştır. Bu bakımdan zekâtı Ahmed Yesevî ve Yunus Emre'de ortak olarak değerlendirmek mümkün iken Hatâyî'de farklı olarak değerlendirmek gerekir.

4.1.4.6. Kurban

Kurban ibadeti, İslâm'ın geleneksel fıkına göre vacip veya sünnet olarak nitelendirilen bir ibadet şeklidir. Kurban ibadeti Allah'a şükretmek için yapılmakla beraber toplum içerisindeki dayanışma, yardımlaşma ve kardeşlik bilincini de önemli ölçüde harekete geçirmektedir.

Ahmed Yesevî kurbanı şiirlerinde namaz veya oruç gibi mutlak yapılması gereken bir ibadet şekli olarak anmadığı gibi kurbana bu yönünden hemen hemen hiç değinmez.

Bu ibadeti genel itibariyle Hz. İbrâhim ve Hz. İsmâil ile birlikte anmakla beraber onun esas ibaresi canı Allah yolunda kurban etmektir. Hallâc-ı Mansûr'un idamı için¹⁰ kurban ifadesini kullanması bunun bir örneğidir:

“Zâhid kullar takva kılıb namaz okur

Nasib kılsa anda barıb hûrlar kuçar

Âşık kullar Mansûr-yanlıĝ cândın keçer

Kurban bolur dar üstide cânân üçün” (Bice, 2021, s. 309).

Öte yandan yine bu ibadetin teferruatı hakkında malumat vermeden “Kurban bayramı ayı geldi” şeklinde bir ifade kullanır:

“İyd-i kurban ayı keldi kelin dostlar

Zâhir-bâtın revşen kılıb dîdâr körün

İtikâfda hâlis turub nefsnî urub

Cânu dilni bir ten kılıb dîdâr körün” (Bice, 2021, s. 494).

Yunus Emre'nin de kurban ibadetini benzer bir şekilde ele aldığını söyleyebiliriz. Yunus Emre canını kurban etmek istemektedir:

“Dirlik bana karşı gele ben dirliğün boynın uram

Ölüm eger vâcib ola cânımı kurbân eyleyem” (Tatçı C. II, 1997, s. 237).

“Ten nedür dostun yolında ben anı terk itmeyem

Dost cemâlin görmege gel cânı kurbân idelüm” (Tatçı C. II, 1997, s. 276).

Hatâyî de Ahmed Yesevî ve Yunus Emre gibi kurban için kendi canını vermek ifadesini kullanır ancak farklı olarak bunu beşeri aşkta sevgiliye canını vermek şeklinde de işler:

“Cânımın ‘ıyd-ı vasluna kurbân idem revân

Bir gün ola ki kaş-ı hilâlün görem senün” (Macit, 2017, s. 397).

¹⁰ Hallâc-ı Mansûr'a ve bu meseleye “Bazı Ünlü Mutasavvıflar” başlığı altında yer verilmiştir.

Ahmed Yesevî ve Yunus Emre kurbanı can vermek, canını feda etmek ekseninde değerlendirmekle beraber bunu Allah yolunda gerçekleştirmeyi istemişlerdir. Hatâyî ise bunu sevgiliye canını vermek dairesinde de değerlendirmiştir. Bu bakımdan Ahmed Yesevî ve Yunus Emre’de kurbanı ortak olarak değerlendirmek doğru olacakken Hatâyî’de benzer olarak değerlendirmek mümkündür.

4.1.5. Dinle İlgili Diğer Mefhumlar

4.1.5.1. Ölüm

Ölüm her canlı varlığın muhakkak tadacağı, maddi hayatın sona erdiği noktadır. Ölüm, ölüm korkusu, ölümden sonraki yaşam vs. gibi kavramlar her daim din ve felsefenin en mühim konularından birisi olmuştur. Ölüm sonrası yaşamın kavram dünyası ise tamamen dinler ile ilgilidir. Din ve inanışların çeşitliliği kadar ölüm sonrası hakkında inanış ve görüş vardır.

Ahmed Yesevî’de ölüm, ölüm sonrası ile iç içedir. Ölüm korkusunun en büyük sebebi pek çok kişi için bir belirsizlik ve bilinmezlik hissetmesi, belki de yok olma fikrine kapılıp bunu dehşet verici bulmasıdır. Ahmed Yesevî de ise ölümden çekinilmesinin sebebi bu dünyada ahirete yaraşır bir hayat sürüp sürmemenin getirdiği ikilemdir. Ahmed Yesevî can vermenin zor olduğunu söyler ve bu zorluğu kolaylaştırması için Allah’dan yardım ister:

“Muhassaldur halâyıkka ecel misl-i sipâhlar dek

Gazab birle alur cânın neçe ma zarılar kılsan” (Bice, 2021, s. 243).

“Cân bermek işi düşvâr âsân kılğıl yâ Cebbâr

Sendin özge yok gamhâr ne kılğaymen Hüdâ yâ” (Bice, 2021, s. 117).

Ölüm, her bir canlının küçük kıyametidir. Bu bakımdan Ahmed Yesevî o günü kara gün olarak zikreder:

“Kara kündür oşal saat ki dünyadın sefer kılsan

Zen ü ferzend mâl ü mülkin barışdın güzar kılsan” (Bice, 2021, s. 243).

Ölüm öyle bir şeydir ki, ne kadar hikmet deryasına da dalsan, ne kadar ölümden korkup çekinsen de gelir ve seni bulur çünkü bu ölüm fermanı Allah’tan gelmiştir:

“Seni koymas ecel hergiz neçe hükmin revân bolsa

Hikmet birle âlemni eger zîrû zeber kılsan

(...)

Bolupdur barçağa fermân ölümni şerbetin içmek

Kaçıp andın kutulmassan neçe andın hazer kılsan” (Bice, 2021, s. 243).

Dünya malına tamah edip bununla övünen sultanlara, dünya malını yığmak için gece gündüz çalışanlara, tek meşguliyeti yeme-içme olanlara da değinir Ahmed Yesevî. Ölümün olduğu yerde yalnız bunları yapmak, bunlarla övünmek boşunadır:

“Dünyâ meni mülküm degen sultânlarğa

Âlem mâlın sansız yığıb alğanlarğa

Ayş u işret birle meşğul bolğanlarğa

Ölüm kelse biri vefâ kılmas ermiş” (Bice, 2021, s. 249).

Ahmed Yesevî için ölüm, oğlun-kızın feryâd edip ağladığı, yığılan malların bırakıp gidildiği, ölen kişinin düşmanlarının ise sevindiği bir olaydır:

“Oğul-kızın yığlab kalsa feryâd urub

Malu mülkin munda kalsa hayrân bolub

Düşmenlerin kuvanuşur seni körüb

Boyun sunub uzalıban yatmak kerek” (Bice, 2021, s. 241).

Ahmed Yesevî kimin iyi kimin kötü olduğunu ancak ölüm sayesinde anlayabileceğimizi ifade ederek ölüme ayrı bir önem atfeder. Zira bu dünyada nice iyilikler yapar gibi görünen birinin içi fesat ile dolu olabileceği gibi hiç kimseye tek bir iyilik yapmadığı sanılan birinin aslında içinde nice iyilikler olabilir:

“Âdemoğlu ölesi, yer altına giresi

Kim iyidir kim kötü orada malum olası” (Bice, 2021, s. 403).

Ahmed Yesevî bir başka şiirinde ölümü, ömrü kadehe benzeterek ifade eder. Bu kadeh dolduğunda gelen şey ölümdür:

“Toldı ömr peymanesi men yığlamay kim yığlasun?

Şeytan könül hemhânesi men yığlamay kim yığlasun?” (Bice, 2021, s. 432).

Ahmed Yesevî, “ömrüm kuşu” ifadesini kullanarak ömrü kuşa benzetir. Bu kuş her zaman uçmakta, çoğu zaman pişmanlık duyulacak şeyler yapmaktadır. Bu yüzden bu kuşu sıkı tutmak, sahip çıkmak gerekir. Bu kuş bir zaman geldiğinde ölüme uçacak ve sormalarla, aramalarla bulunmayacaktır:

“Könlüm kuşu uça daim kanat tokub

İkki közüm nedâmetde kanlar töküb

Tel öltürüb riyâzette tizin çöküb

Yâ İlâhi afv kılğıl günâhımını” (Bice, 2021, s. 119).

“Sorağ sorsam tapılğay mu oşal kuşum?

Tapılmasa düşvâr erür menin işim

Hasretinde tınmay akar közde yaşım

Emdi menin kılğan sudum ziyân boldı” (Bice, 2021, s. 427).

Tıpkı Ahmed Yesevî gibi Yunus Emre de ömrü kuşa benzetmiş ve bu benzetme üzerinden ölümü işlemiştir. Yunus Emre de Ahmed Yesevî gibi ömür kuşunun bir gün nereye gideceğini sorarak onun uçması neticesindeki arayış ve pişmanlığı dile getirir:

“İy benüm ‘ömrüm kuşu kanda varasın birgün

Ecel avlayup yudar ele giresin birgün

(...)

Görmege gelenleri hâtırun soranları

Sevgili yârânları görmez olasın birgün” (Tatçı C. II, 1997, s. 360).

Yine Yunus Emre bir başka şiirinde tıpkı Ahmed Yesevî gibi ömrü kadehe benzetir ve kadehin dolması ile ölümü kastedir. Kadehi dolan bu dünyadan göçüp gidecektir:

“Bin uyagur bin bir togar buyruk ile gelmiş meger

Kimdür bu dünyâya toyar peymânesi toldı gider” (Tatçı C. II, 1997, s. 144).

Ölüm herkesin, her canlının başındadır. Herkes ölümü tadacaktır ve gidilen bu ölüm yolundan bir daha dönüş olmayacaktır:

“Bunda hep gelenler gider hergiz gelmez yola gider

Bizüm hâlümüzden haber soranlara selâm olsun” (Tatçı C. II, 1997, s. 313).

Yunus Emre, ölümden geri dönüş olmadığını bir başka şiirinde daha işler. Bu ten fanidir, ölümü elbet tadacak ve bir daha geri gelmeyecektir. Ancak ruh ebedîdir. Bu bakımdan ölen tenlerdir, canlar değil:

“Ten fânîdür cân ölmez çün gitdi girü gelmez

Ölürise ten ölür cânlar ölesi degül” (Tatçı C. II, 1997, s. 220).

İyi işler dünya hayatında yapılmalı, ertelenmemelidir. Çünkü ölümün ne zaman, nereden, nasıl geleceği asla belli değildir:

“Gelün ‘amel idelüm elümüz irer iken

Ecel irer ansuzın ırgürmez sanumuza” (Tatçı C. II, 1997, s. 402).

“Ölüm haberi gelmedin ecel yakamız almadın

Azrâîl hamle kılmadın gel dosta gidelüm gönül” (Tatçı C. II, 1997, s. 223).

Yunus Emre bu bakımdan ölümü korkulacak bir şey olarak niteler ve korkulması gerektiği yönünde öğüt verir. Elbette ki bu korku belirsizlik, kayboluş veya yok olma neticesinde ortaya çıkan bir korku değildir. Bu korku dünyada Allah yoluna yaraşır bir hayat sürememenin neticesinde gelen korkudur:

“Yûnus sözi ‘âlimden zinhâr olman zâlimden

Korka durun ölümden cümle toğan ölmışdür” (Tatçı C. II, 1997, s. 133).

Yunus Emre, yine ölüm korkusunu ifade ettiği bir başka beyitinde endişesinin ölümden değil, ettiklerinin karşılığını görecektir olmasından kaynaklandığını söyler:

“İy yârânlar iy kardaşlar korkaram ben ölem diyü

Öldüğümü kayurmazam itdüğümü bulam diyü” (Tatçı C. II, 1997, s. 369).

Yunus Emre bu dünyada yiğit iken ölenlere içinin yandığını, özünün göynediğini söyleyerek ölüm karşısında duyulan teessürü de ifade eder. Bu ifade şekli Deli Dumrul’un yahşi bir yiğidin ölümü karşısında duyduğu teessürden ötürü “Yâ kâdir Allah birliğün varlığın hakkı-y-içün Azrâ’ili menüm gözüme göstergil, savaşayım, çekişeyim, dürişeyim, yahşi yigidün canın kurtarayım, bir dahı yahşi yigidün canın almaya” (Ergin, 2018, s. 177) diyerek Azrâil’e meydan okumasını hatırlatmaktadır. Deli Dumrul, Azrâil ile mücadele etmeyi yalnız yiğidin canını kurtarmak için değil, bir daha böylesi yiğitlerin canını teslim etmemesi için istemektedir. Elbette ki Yunus Emre’nin ifade ettiği öylesi bir cüret değildir ancak onun yiğit, genç kimsenin ölümü karşısında duyduğu teessürü ifade etme şekli aynı gelenek ve tefekkürün ürünüdür:

“Bu dünyede bir nesneye yanar içüm göyner özüm

Yigid iken ölenlere gök ekini biçmiş gibi” (Tatçı C. II, 1997, s. 490).

Yunus Emre “ölmeden önce ölmek gerek” felsefesi ile yaşamış, şiirlerini de bu bağlamda ortaya koymuş bir şairdir. Ölmeden önce ölmek demek bu dünyanın şatafatına kendini kaptırmamaktır, aşktan vazgeçmemektir, Allah’ı yolunda yaşamaktır, Allah’a kavuşacağı günü beklemektir:

“Bir kuş olup uçmak gerek bir kenâra geçmek gerek

Bir şerbetden içmek gerek içenler ayılmaz ola

(...)

Kişî Hak’ı bilmek gerek Hak haberin almak gerek

Zindeyiken ölmek gerek varup anda ölmez ola” (Tatçı C. II, 1997, s. 421).

“Âşıklara yoldaş olup sâdıklara yâr olmadun

Ölmezdin öndin ölmedün ‘ışk n'eylesün senünile” (Tatçı C. II, 1997, s. 439).

Hatâyî’de tıpkı Ahmed Yesevî ve Yunus Emre gibi ölmezden evvel ölmek gerektiğini ifade eder. Hatâyî’nin bu şiiri Yunus Emre’nin yukarıda verdiğimiz şiiri ile tıpatıp aynıdır:

“Kuş oluben uçmak gerek

Ovalara göçmek gerek

Bir doludan içmek gerek

İçenler ayılmaz ola

(...)

Gerçek âşık olmak gerek

Ma'şukunu bulmak gerek

Ölmezden ön ölmek gerek

Varub anda ölmez ola" (Birdoğan, 1991, ss. 112-113).

Hatâyî ömrü nitelemek için "ömrüm kuşu", "gönül kuşu" ifadelerine sıklıkla yer verir:

"Dâyim gönül kuşu ki düşer dâm-ı zülfine

Başdan ayaga yaralu çün şâneyem yine" (Macit, 2017, s. 492).

"Dil kuşına dâne-i hâl üste dâm itmiş saçun

Yâ Rab anı bend-i zindân itdigün ya'ni ki ne" (Macit, 2017, s. 508).

Hatâyî her canlının ölümü tadacağını ifade eder. Bu dünyaya kimler gelmiş geçmiştir ama hepsi nihayetinde ölmüştür, ölecektir:

"Neler geldi gelesidür meded hey

Cihân ehli ölesidür meded hey" (Macit, 2017, s. 559).

Hatâyî bir başka şiirinde yine Yunus Emre'yi anımsatan bir söyleyiş ile erenlerin ölümden keder duymayacağını, onların dünya varlıkların karşı kayıtsız olduğunu söyler. Ölüm yalancıdan gayretsizden yeğdir:

"Erenler çeker mi ölümden melal

Yimemiş dutayum kepek bir çuval

Dimez kimse erdür hamiyyetsize

Ölüm yig yalancıya gayretsize” (Macit, 2017, s. 582).

Hatâyî, sevgiliye duyulan aşk için de ölüm ibaresini kullanır. Yar aşğın derdine devâ olmuyorsa onun için tek çıkar yol ölümdür:

“Bu derdümün devâsın kılmasa yâr

Ölümden özge dahı yoh müdâram” (Macit, 2017, s. 451).

Ahmed Yesevî, Yunus Emre ve Hatâyî de ölüme şiirlerinde önemli ölçüde yer vermiş, onu kaçıışı olmayan bir mefhum olarak göstermekle beraber korku ve korkmama sınırında kalmayı başarak ölümün ne durumlarda korkulacak ne durumlarda korkulmayacak bir durum olduğunu ifade etmişlerdir. Benzer şekilde “ölmeden önce ölmek” felsefesini şiirlerinde işlemişlerdir. Bu bakımdan ölümü şairlerimizde ortak olarak değerlendirmek gerekir.

4.1.5.2. Şeytan

“Sözlükte ‘uzaklaşmak, haktan ve hayırdan ayrılmak, muhalefet etmek’ anlamındaki şatn (şütûn) veya “öfkesinden yanıp tutuşmak” mânasındaki şeyt kökünden türediği ileri sürülen şeytân kelimesi (çoğulu şeyâtîn) ‘hayırdan ve rahmetten uzaklaşmış yaratık; yanıp helâke mâruz kalmış varlık’ demektir” (Çelebi, 2010, s. 99). Sıklıkla Âdem ve Havva’yı kandırmayı başarak yasak yemiştten yemelerini sağlaması ile anılır. İnanişâ göre kıyamet kopana kadar insanları kandıracak ve onları doğru yoldan çıkaracaktır.

Şeytan, ateştten yaratıldığını söyleyerek insanlardan üstün olduğunu iddia etmiş ve insana secde etmemiştir. Ahmed Yesevî şeytanı örnek göstererek kibirlenmenin ne denli olumsuz sonuçlara yol açacağını gösterir. Şeytana lanet gerdanlığını taktıran onun bu kibridir:

“Tekebbür azazılğa neler kıldı

Tekebbürdin tavkı la’net ana saldı

Ferişteler körüb anda secde kıldı

Secde kılıb emân boldu dostlarım a” (Bice, 2021, s. 204).

Ahmed Yesevî, cemaate katılmayanları, namazı terk edenleri şeytan ile aynı kefeye koyar:

“Cemâatge barmayın terk-i namaz kılğanlar

Şeytân birle bir yerde derk-i esfelde gördüm” (Bice, 2021, s. 156).

Şeytana uyan insanların akıbeti hiç de iç açıcı değildir. Bu bakımdan Ahmed Yesevî, insanların şeytana kulak asmamaları gerektiğini ifade eder:

“Rezzak dedin verdi sana rızık ve nasîb

Şeytan sözüne kul kulak asmasa iyidir” (Bice, 2021, s. 264).

Allah adını dilinden düşürmeyen insanların ise şeytan yanına yaklaşamaz, aklını çelemez. Şeytan böyle kimselerden kaçır:

“Rahmân İgem çin âşıkını yolın açır

Muhabbetni şevki birle yaşın saçır

Allah teyu kayda barsa şeytan kaçır

Kelin yığlın zâkir kullar zikr aytaylık” (Bice, 2021, s. 166).

“Keşfü’l esrâr bolub bâtın közi açır

Hak âşıkı bu dünyânı taşlab kaçır

Nefs ü hevâ közin oyub resen kesir

Zail bolub şeytan andın kaçır ermiş” (Bice, 2021, s. 255).

Ahmed Yesevî kendisini şeytanın şerrinden kurtaranın Hızır yani dolayısıyla Allah olduğunu dile getirir ve Allah’ın herkesi şeytanın şerrinden kurtarmasını dilediğini söyler:

“Ottuz birde Hızır babam mey içürdi

Vücûdımdın azâzilni pâk kaçurdi

Sevda kıldım yazuklarım Hak keçürdi

Andın sonra Hakk yolığa saldı dostlar” (Bice, 2021, s. 70).

“İlâh a şerri şeytandın sen asra

Kamuğ yazuklarımdın hem sen asra” (Bice, 2021, s. 121).

Ahmed Yesevî, dünya nimetlerinden vazgeçip yere girdiği zaman şeytanın şerrinden de kurtulduğunu söyler. Lanetli şeytan yere girdikten sonra ona zarar verememiştir:

“Yar astığa kirib yedim hunı ciğer

İman-İslâm kolğa alıb kıldım sefer

Şeytan lâin kılalmadı mene zârar

Münker, Nekir mendin seval kılğanı yok” (Bice, 2021, s. 337).

Ahmed Yesevî, Hz. Peygamber’in de şeytan ile mücadele ettiğini bunu da şariat yolunu açmak için yaptığını dile getirir:

“Mel’un la’in şeytânğa siyâsetliğ Muhammed

Şeriatnı yolığa inâyetliğ Muhammed” (Bice, 2021, s. 135).

Yunus Emre, dervişlikten kaçan şeyhleri şeytan ile bir kefeye koyar ve bu noktada Ahmed Yesevî ile benzerlik gösterir:

“Dünyâ seven dervîş degül dervîşligi olmaz kabûl

Dervîşlikden kaçanların hemân şeyhi şeytân olur” (Tatçı C. II, 1997, s. 153).

Bu dünyada şeytana uyan, şeytana yâr olan kimselerin yüzü öbür dünyada kara çıkacaktır:

“Bunda şeytâna yâr olan varup anda âvâr olan

Hazret'de yüzi kar'olan erden nazar olmayandır” (Tatçı C. II, 1997, s. 154).

Eğer şeytan fırsat bulup da insanın gönlüne girerse o gönül artık kararıp ölür. İnsanlar en çok da bu yüzden şeytanın şerrinden kaçmalıdır:

“Şeyâtîn fırsatın buldı gönül kararuban öldi

Eyi dirlik kesâd oldı salâdur kudse gidelüm” (Tatçı C. II, 1997, s. 300).

Yunus Emre ibadet ile şeytanın şerrinden uzak durulabileceğini ifade eder. Böylece hem şeytanın hem nefsin boynunu vurur ve böylece insan için en kötü şeylerden olan şeytan ve nefsin şerrinden kurtulmuş olur:

“Tanla turup başun kaldur ellerüni suya daldur

Hem şeytânun boynını ur hem nefis dahı ölse gerek” (Tatçı C. II, 1997, s. 197).

Öte yandan Yunus Emre’nin şeytanı nefis olarak da algıladığını görürüz. Bize bunu düşündürten Yunus Emre’nin dolaylı ifadeleridir. Bir şiirinde “şeytan ile şerler düzem” diyerek şeytanın aynı zamanda insanın kendi içinde olduğunu ima eder ki bu da dolayısıyla nefisi akla getirmektedir:

“Gâh inem esfellere şeytânıla şerler düzem

Geh çıkam ‘Arş üstine seyrân olam cevân olam” (Tatçı C. II, 1997, s. 277).

Hatâyî, Hz. Âdem’e iman edilmesi ve şeytana uyulmaması gerektiğini söyleyerek Allah’ın emirleri ve istekleri dururken şeytanın şerrine düşülmemesi, şeytana kulak asılmaması gerektiğini ifade eder:

“Haka mazhar durur Âdem sücûd it uyma şeytâna

Ki âdem donına girmiş Hudâ geldi Hudâ geldi” (Macit, 2017, s. 253).

Şeytan her daim insanı doğru yoldan çıkarmak için onun tepesindedir. Hatâyî, “illallah Hû” diyen kişilere karşı şeytanın zafer kazanamayacağını söyler:

“Başı yasdığa düşünce

Gezer imanın kasdına

Şeytan ana zafer kılmaz

Anınca illallah Hû” (Birdoğan, 1991, s. 148).

Hatâyî bir başka şiirinde gece gündüz şeytanı lanet olarak anar ve gece gündüz şeytana lanet ettiğini dile getirir:

“Gör nice zârî virür ol la‘neti şeytân mana

Dün ü gün la‘net ohurmen la‘netî şeytâna men” (Macit, 2017, s. 476).

Münafıklar şeytana uymuş, onun şerrine uğramış kişilerdir. Bu bakımdan Hatâyî, şeytanın münafıkların kiblesi olduğunu söyler:

“Alî sırrın ne bilsün her münâfık

Münâfık kiblesi şeytân degül mi” (Macit, 2017, s. 552).

Öte yandan Hatâyî şeytana şiirinde, âşık-mâşuk-rakip üçgeninde de yer verir. Şeytanın Allah'ın buyruğuna karşı gelmesi ile rakibin sevgilinin buyruğuna karşı gelmesini ilişkilendirerek bir nevi rakibi şeytan yerine koyar:

“Çün rakîb emrüne tâ'at kılmadı merdûd kıl

Tavk-ı la'net tâ kim ol şeytâna gelsün yeniden” (Macit, 2017, s. 457).

Ahmed Yesevî ve Yunus Emre, şeytanı tamamen aynı düşünce dairesi içinde ele almış; şeytanın şerri ile insanları doğru yoldan uzaklaştırmasından, şeytanın şerrinden korunmak için neler yapılması gerektiğinden bahsetmişler, davranışlarından ötürü bazı kimseleri şeytan ile aynı kefeye koymuşlardır. Hatâyî de şeytana aynı açılardan bakmakla beraber beşeri aşk içerisinde şeytanı ele almış ve rakibi şeytanın yerine koymuştur. Bu bakımdan şeytan, Ahmed Yesevî ile Yunus Emre'de ortak iken Hatâyî'de benzerdir.

4.1.5.3. Mü'min

“Sözlükte ‘güven içinde bulunmak, korkusuz olmak’ anlamındaki emn (emân, emânet) kökünün ‘if’âl’ kalıbından türeyen mü'min kelimesi ‘inanıp tasdik eden; başkalarının güvenli olmasını sağlayan, vaadine güvenilen’ mânalarına gelir” (Topaloğlu, 2020, 556).

Ahmed Yesevî, mü'min kimsenin ne gibi vasıflara sahip olduğunu şiirinde işlemiştir. Bu kimseler gece gündüz tefekkür eden, dilinden zikir düşmeyen kişilerdir:

“Mü'min değen bolur daim tefekkürde

Fikr eyleb zikrin aytur uzak tünde

Bolmas menlik bir zerre vücudında

Andağ erni eteğini tutmas musan?” (Bice, 2021, s. 394).

Ahmed Yesevî bir başka hikmetinde mü'minlerin secde etmesi gerektiğini ifade ederek, onların Allah'ın emirleri karşısında itaatkâr davranması gerektiğini vurgulamaktadır:

“Secde kıl dep Hakk'dın yine fermân yetti

Secde kılıb bârça mü'min ülüş aldı

Secde kılmay kalganları kâfir boldı

Men hem secde kılғанımı bilelmesmen” (Bice, 2021, s. 144).

Yunus Emre, dünya yaşamının mü'minler için bir sürgün yeri olduğunu söyler. Mü'minler dünyada asla gönlünce mutlu olamaz, doyasıya sevinç yaşayamazlar:

“Şol senün mü'min kullarun dünyâ zindânı anlarun

Bu dünyâda mü'min olan hurrem oluban şâd degül” (Tatçı C. II, 1997, s. 216).

Yunus Emre bu fikrini destekler nitelikte bir başka beyitinde cenneti mü'min kullar için bir tuzak olarak nitelendirerek mü'minlerin cennette dahi gözü olmadığını dile getirmek ister:

“Âşık mı diyem ben ana Tanrı'nun uçmagın seve

Uçmak dahı tuzagımış mü'min cânların tutmaga” (Tatçı C. II, 1997, s. 41).

Yunus Emre mü'minlerin şefkatli, merhamet sahibi sünnî müslümanlar olduğunu söyler:

“İy dünyâya aldanan hayırla ihsân kanı

Unutdun âhireti şefkatla îmân kanı

Kimde ki şefkat vardur rahmet dahı andadur

Şimdi bir gönli açık sünnî müsülmân kanı” (Tatçı C. II, 1997, s. 497).

Hatâyî, mü'minim diye dava kılan kişilerin bazı özellikleri olması gerektiğini söyler. Özellikle mü'minlerin yalan söylememesi gerektiğini ön plana çıkarır:

“Ben müminim deyu dava kılanlar

Gerektir müminin nişanı kardaş

Fahri âlem Muhammed'in nurudur

Müminler söylemez yalanı kardaş” (Birdoğan, 1991, s. 95).

Hatâyî bir başka şiirinde mü'minlik bahsi eden kimsenin hırsından ve nefsinden soyunmuş olması gerektiğini ifade eder:

“Müminlik bahsin edenin

Hırs u nefsi dolu gerek

Hak sıfatın isteyenin

Kıldan ince yolu gerek” (Birdoğan, 1991, s. 127).

Ahmed Yesevî, Yunus Emre ve Hatâyî de mü'min mefhumunu şiirlerine mü'min kimsenin ne gibi vasıflara sahip olması gerektiğini söylemek için taşımış, doğru olmak, merhamet sahibi olmak vs. gibi faziletli vasıfları mü'min kimseye layık görmüşlerdir. Bu bakımdan mü'min mefhumunu şairlerimizde ortak olarak değerlendiriyoruz.

4.1.5.4. Münkir

Münkir, “inkâr eden, kâbul etmeyen” (Devellioğlu, 2015, s. 853) manasına gelmektedir. Münkirler Allah'ın birliğini inkâr ederler ve İslâm dinini reddederler.

Ahmed Yesevî münafıkların içlerinde şüpheden ötürü münkir olacağını, bu tutumlarından ötürü cehenneme gideceklerini ve pişmanlık duymalarının onlara artık hiçbir fayda sağlamayacağını dile getirir. Gerçek ümmet dualar etmeli münkir olmamalıdır:

“Münâfıklar şek keltürüb boldı merdûd

Tanla dûzah dimâğdın çıkar bil dûd

Sonra kılğan peşîmândın sana ne sûd

Çın ümmetsen iştib dürûd aytın dostlar” (Bice, 2021, s. 197).

Yunus Emre, münkirin sözünü bilmediğini, sözün nereye varacağını kestiremediğini söyler ve idrak kabiliyetinin yetersiz olduğunu dile getirir:

“Münkir sözini bilmez sözi ileri varmaz

Neye teşbîh idersin anlanmaz düşe benzer” (Tatçı C. II, 1997, s. 123).

Münkirlerin gözü kördür. Dervişlerin makamını bu yüzden göremez, anlayamazlar:

“Devletlüler sever bizi her dem sorar hâlümüzü

Kördür münkirlerün gözi görmeyiser dervîşleri” (Tatçı C. II, 1997, s. 476).

Bir başka şiirinde Yunus Emre bu savını destekler nitelikte sözünün münkirler tarafından anlaşılmayacağını söyler. Yunus'un sözünde hata bulan kişi ömrünü zulmete salmış olan münkirlerden başkası değildir:

“Yûnus sözün tak kılan görmedi münkir olan

‘Ömrin zulmete salan ma'rifet yohsulıdır’ (Tatçı C. II, 1997, s. 71).

Hatâyî, münkirlerin mekânının cehennem olduğunu söyler. Mümin kimselerin mekânı cennet bahçeleri olacakken Allah, münkirlerin mekânını nar edecek yani onları cehennem ile cezalandıracaktır:

“Mü'mine mesken kılupdur bâg-ı cennât-ı na'îm

Kâfir ü münkir makâmın nâr iden Perverdigâr” (Macit, 2017, s. 233).

Hatâyî'ye göre münkir, aynı zamanda Hz. Ali'yi Haktan ayrı gören kişidir. Daha önce Hatâyî'nin Hz. Ali ile ilgili düşüncelerin ardında yatan ana fikrin tıpkı Yunus Emre'de olduğu gibi vücut birliği olduğunu ifade etmiştik. Burada da Hatâyî bu ifadeyle insanın Hak'tan izler taşıdığını, Hak'tan geldiğini inkâr edenlerin de münkir olduğunu dile getiriyor:

“Sözün beyân-ı Hâkdur özün Hak nişânısın

Münkirdür ol ki söyledi Hakdan cüdâ seni” (Macit, 2017, s. 237).

Ahmed Yesevî, Yunus Emre ve Hatâyî de münkiri, sözden anlamayan ve idraki kıt olduğu için doğru yolu göremeyen kimse olarak özetlemektedir. Ancak bunu yaparken farklı açılardan mefhuma yaklaşırlar. Ahmed Yesevî münkirlerin genel olarak içlerindeki şüpheden bahsederken Yunus Emre ve Hatâyî bu şüphelerini somut ifadeler ile betimlemiştir. Yunus Emre ve Hatâyî'nin de somut örneklerin muhtelif farklılıklar görülür. Bu bakımdan münkir mefhumunu şairlerimizde benzer olarak değerlendirmek gerekir.

4.1.5.5. Münafık

“Sözlükte ‘(tarla faresi) yuvasına girmek; (bir kimse) olduğundan başka türlü görünmek’ anlamındaki nifâk masdarından türemiş bir sıfat olan münâfık kelimesi ‘inanmadığı halde kendisini mümin gösteren’ kimse demektir” (Alper, 2020, s. 564).

Münâfıklar, müslümanlar için en tehlikeli gruplardan biridir çünkü onlardan gelecek tehditler karşı hazırlıklı olmak daha zordur. Ahmed Yesevî münâfıkların bu kötülüklerinden ötürü içini korku kapladığını söyler:

“Münâfıklar yürürler fışk u fücür kılurlar

Harâm şüphe yiyürler korkup yığlar Hoca Ahmed” (Bice, 2021, s. 118).

Bu bakımdan ibadetlere özen gösterilmeli, münâfıkların yoldan çıkarıcılığına kanılmamalıdır. Ahmed Yesevî bu yüzden münâfıklar halini sorarsa hiçbir şey söyleme diyerek onlara karşı çok dikkatli olunması gerektiğini ifade eder:

“Zâkir olsan zikrini demeden asla yatma

Câhil ile soysuzlara hiç söz katma

Münâfıklar halden sorsa bir söz deme

Gelin yığılın zâkir kullar zikir söyleyelim” (Bice, 2021, s. 166).

Yunus Emre, münâfıkların gözlerinin kör olduğunu söyler. Onlar apaçık olanı görememekte, bu yüzden yüzleri kara çıkmaktadır:

“Kördür münâfikun gözi yarın kara koyar yüzi

Halkun bana acı sözi gerek şekeristân ola” (Tatçı C. II, 1997, s. 47).

Gönül göz açık olan âşıklara değil de gözü kör olan münâfıklara uyan kimselerin sızka eremeyeceğini söyler Yunus Emre:

“Ta’n idersin ‘âşıklara gönül gözi açıklara

Uymışsın münâfıklara sızka gelmeysin bigi” (Tatçı C. II, 1997, s. 519).

Hakkın sırrına erenleri öldüren, doğru Müslümanların önüne taş koyup onları fitne ile kandıran münâfıklardır. Yunus Emre bir şiirinde kendisini Mansur’un yerine koyarak münâfıkların kendisini öldürmek istediğini ancak canını Allah’tan başka kimsenin alamayacağını ifade eder:

“Münkir-münâfıklar beni öldürelüm dirlerimiş

Beni yaradan öldürür yok-var iden gelsün berü” (Tatçı C. II, 1997, s. 371).

Ahmed Yesevî, münafıklara hiçbir söz söylenmemesi gerektiğini öğütleyerek, sözlerin münafıklardan gizlenmesi gerektiğini söylemiştir. Yunus Emre de tıpkı bu şekilde düşünmektedir. Sözünü münafıklarına karşı örter. Yunus Emre'nin bu ifadeden diğer bir kastı da yazdığı bu şiirin şathiye olması bakımından gönül gözü ile Hakka bakamayanların bu şiiri anlamakta güçlük çekeceğini bilmesidir. Bu kimseler idrak edemediği sözleri başka yerlere çekmeye ve o kişinin aleyhine kullanmakta maharetlidirler:

“Yûnus bir söz söylemiş hîç bir söze benzemez

Münâfıklar elinden örter ma'nî yüzini” (Tatçı C. II, 1997, s. 512).

Hatâyî de Yunus Emre gibi münafıkların kör olduğunu söyleyerek gönül gözlerinin kapanmış olduğunu dile getirir:

“Zuhûr itdi tecellîsi imâmün

Münâfık görmedi kör ü ker oldı” (Macit, 2017, s. 245).

Hatâyî, münafıkların Hz. Peygamber'i gönüllerinde inkâr ettiğini ve bu yüzden cehennemde ebediyen yanmalarının reva olduğunu söyler:

“Her münâfık kim sana gönlinde inkâr eyledi

Tâ ebed yanmag cehennemde revâdur yâ Nebî” (Macit, 2017, s. 235).

Münafıklar şariat yoluna uymamışlar ve bu yüzden doğru yoldan çıkarak sapkınlığa düşmüşlerdir. Hatâyî bir şiirinde de bunu ifade eder.

“Münâfık varmadı şer'ün yolına

Dalâletden itürdi dogrı râhı” (Macit, 2017, s. 239).

Hatâyî bir başka şiirinde bir münafık ordusunu koyuna teşbih eder ve münafıkların düşmanı olarak gösterdiği gazileri de kurda teşbih ederek koyunun kurt karşısındaki korkusuna ve acziyetine gönderme yapar ve deyim yerindeyse bu mefhumları sahneler. Öte yandan Hatâyî bu beyiti ile münafıklara karşı cesur olunması gerektiğini de ifade etmektedir:

“Münâfık leşkeri bir gâzi görse

Koyun kim gördi kurd andan beterdür” (Macit, 2017, s. 292).

Ahmed Yesevî, Yunus Emre ve Hatâyî münafıkların faaliyetlerine çok dikkat edilmesi gerektiğini şiirlerinde işlemiş, münafıkları gönül közü kapalı, kör ve doğru yoldan sapmış kimseler olarak anmışlardır. Bu bakımdan münafık mefhumunu şairlerimizde ortak olarak değerlendirmek gerekir.

4.1.5.6. Günah

“Allah’ın emirlerine ters düşen iş, dinî suç. Bu suçu işleyen kişiye de günahkâr denir” (Pala, 2015, s. 175).

Ahmed Yesevî günah işlemeye giden yolu nefis ile ilişkilendirir. Nefsine uyan kişi şeytanın yoldaşdır ve bu yoldaşlık onu günaha götürür:

“Nefs yolığa kirgen kişi resvâ bolur
Yoldın azıp tayıp tozub gümrâh bolur
Yatsa kopsa şeytân birle hemrâhı bolur
Nefsni tepkil nefsnî tepkil ey bed-kirdâr” (Bice, 2021, s. 216).

Günah öyle bir şeydir ki, en yüce insanlar bile ona kapılmıştır. Hz. Âdem işlediği günahıktan ötürü zari zari ağlamış, af dilemiştir. Ahmed Yesevî de insanların günah işleyebileceğini bilir. Ancak önemli olan bu günahın farkına varmak, gönülden tövbe edip Allah’tan bağışlanmayı niyaz etmektir:

“Günahinge Tевbe kılıp yığlap yürğil
Ketermen dep yol başığa barıp turgıl
Ketkenlerni körüp sen hem ibret algıl
İbret alsan yatmış yerin bolur gülzâr” (Bice, 2021, s. 217).

Ahmed Yesevî’nin kendisi de günahlarını kabul eder ve bundan son derece pişmanlık duyar. Öyle ki gıybet ettiği dilini yüz bin parçaya bölmeyi, günah işleyen organlarını kesip atmayı istemektedir:

“Astânenge başım koyub tevbe kılsam
Gıybet kılğan tillerimni yüz min tilsem
Günâh kılğan bendlerimni pâre kılsam

Dostlar Hâcem meni bendem degey mukin?" (Bice, 2021, s. 170).

Yunus Emre de tıpkı Ahmed Yesevî gibi gözyaşını günahlardan arınmanın bir vesilesi olarak kabul eder. Ağlamak, gözyaşı dökmek pişmanlığın sembolü, pişmanlıkta günahların farkında olup tövbe etmenin ifadesidir:

“Yûnus günâhun çokdur sen aglarısan hakdur

Yarın sana gerekdür Muhammed şefâ'atî" (Tatçı C. II, 1997, s. 488).

Yunus Emre bir başka şiirinde günah işlemeyi insanın kendisine yaptığı bir züllüm olarak niteler:

“Ben bana zulm eyledüm itdüm günâh

N'eyledüm n'itdüm sana iy pâdişâh" (Tatçı C. II, 1997, s. 522).

Yunus Emre bir beyitinde kendisinin Allah yolunun sadık bir yolcusu olmasına karşın günahkâr olduğunu söyler. Yunus'u görenler elini öper, haline, kılığına bakarak onu günah işlemez bir kul sanır:

“Görenler elüm öper tâc u hırkama bakar

Şöyle sanurlar beni zerrece günâh itmez" (Tatçı C. II, 1997, s. 172).

Hatâyî de Ahmed Yesevî ve Yunus Emre gibi günahsız kul olmayacağını farkındadır ve kendisinin de pek çok günahı olduğunu ifade eder. Ancak günah işleme karşısında umutsuz olmamalıdır yeter ki günahının bilincinde olsun. Hatâyî de umutlu olduğunu, günahlarından ötürü gam yemediğini söyleyerek Allah'ın bağışlayıcı olduğunu dile getirir:

“Ger günâhun çohdur ey miskîn Hatâyî gam yime

Rahmetine Hâlıkun ümmîd-vâr olmaz mısan" (Macit, 2017, s. 455).

“Ben feleğe zâr ederim

Daim Hakk'a fizahım var

Günahım çoktur, gamım yok

Muhammed gibi şahım var" (Birdoğan, 1991, s. 138).

Yine bir başka beyitinde de Hatâyî, günahsız, hatasız hiç kimsenin olmadığını söyler. Yeter ki bu kişiler günahını bilsin, fark etsin ve bunlar için Allah’tan bağışlanmayı dilesin:

“Hiç günâhsız bende olmaz hiç hatâsız kimse yoh

Sen günâhın göregörgil ‘afv iden Gaffâr bir’ (Macit, 2017, s. 365).

Ahmed Yesevî, Yunus Emre ve Hatâyî günah konusunda temel olarak herkesin günah işleyebileceğini ön plana çıkararak hiç kimsenin hatasız olmadığını ifade etmişler; bu yüzden telaşlanmanın, kahrolmanın yersizliğini belirterek günahların farkında olup Allah’tan af dilemenin en önemlisi olduğunu vurgulamışlardır. Bu bakımdan şairlerimizde günah mefhumunu ortak olarak değerlendirmek isabetli olacaktır.

4.1.5.7. Haram ve Helal

Haram ve helal, özellikle Allah yoluna yaraşır bir hayat sürmeyi gaye edinmiş insanların en çok dikkat ettikleri mefhumlardır. Haram olan şeylerden uzak durmak Müslümanların temel görevidir. Bu haram olan şeylerin yerine Allah tarafından helal kılınmış şeyleri tercih etmeli, yerine getirmelidirler.

Ahmed Yesevî, haram ve helal arasındaki farkın avam tarafından bilinemeyeceğini söyler. Ahmed Yesevî’nin burada ifade etmek istediği eğitimsiz kişinin haram ve helal hususunda yanlış düşünmeye ve hata yapmaya meyilli olmasıdır. Bu bakımdan bu kişileri eğitecek, yol gösterecek olan kimselere yani âlim ve münevverlere büyük bir düştüğünü dile getirir:

“Hak-nahaknı beyanını âlim bilür

Helal-haram farkın ami kaydın bilür?

Âlimlerdin âmiler köb fayda alır,

Bu dünyâda yahşi atın kollar dostlar” (Bice, 2021, s. 357).

Ahmed Yesevî, aşk yoluna girenlere dünyanın haram olduğunu söyleyerek bu mefhumu dallandırıp budaklandırmaktan ziyade bu yolcuya dünyaya ait, dünyanın hamurundan gelen her türlü işin haram olduğunu ifade eder:

“İşk bâzârı uluğ bâzâr sevda harâm

Âşıklarga sendin özge gavğa harâm

Işk yolığa kirgenlerge dünyâ harâm

Her ne kılsan âşık kılğıl Perverdigâr” (Bice, 2021, s. 124).

Ahmed Yesevî’ye göre derviş o kişidir ki her zaman helal lokma talep eyleyip haram lokmayı kursağından geçirmez:

“Gâfil bolmaz Hakk yâdının tünler tamam

Lokma helâl taleb kılur yemes harâm

Derviş kerek uşbu sıfat bile müdam

Kul boluban kulluğının tanmaz bolur” (Bice, 2021, s. 274).

Ahmed Yesevî gece uykusun dahi haram olarak görür. Zira Allah dostuna girmiş yolcu geceleri uyuklayarak değil; Allah’a yalvararak, yakararak geçirmeli, gözyaşları dökmelidir:

“Ey bulheves âşık bolsan cândın keçgil

Tün uykunı haram kılıb yaşın saçkıl

Andın sonra şevk şârabın toya içgil

Cânını kıynab cânân bolub dîdâr körün” (Bice, 2021, s. 495).

Ömür elbet bir gün son bulacaktır. Ahmed Yesevî, işte o gün geldiğinde helal dururken haram yemekten çekinmeyen ve bunu alışkanlık haline getiren kimselerin bu yaptığının karşılığını mutlaka ödeyeceklerini ve cezasını çekeceklerini söyler:

“Ümrin âhir bolgusıdır bir kün tamam

Bu iş birle barsan eger darü’sselâm

Helal koyub yeğen bolsan dâim haram

Azabını barıb anda tartmak kerek” (Bice, 2021, s. 242).

Yunus Emre bu dünyada zalimlik edip nefsinin haram ile doyuranın öbür dünyada alınının kara çıkacağını, rahat edemeyeceğini söyler:

“Bunda zâlimlik eyleyen nefsi harâmla toylayan

Yüzleri kara kopısar öz cânları râhat degül” (Tatçı C. II, 1997, s. 216).

Zira Yunus Emre insanın bu dünyada yediği haramın ve helalin öbür dünyada hesaba çekileceğini ve haramlara azap edileceğini ifade eder:

“Helâline ola hisâb harâmına ola ‘azâb

İsyânıla yüzüm kara ben n'ideyin n'eyleyeyin” (Tatçı C. II, 1997, s. 359).

Yunus Emre, Ahmed Yesevî'nin tüm dünya hayatının haram olduğunu söylediği gibi bu dünyanın ancak hamlara helal olduğunu haslar ise haram olduğunu söyler ve bu bakımdan kendisine ve kendi gibilere bu dünyanın hayatının murdar olduğunu ifade eder:

“Dünyâ harâmdur hâslara lâkin helâldür hamlara

Bu dünyâyı dost tutmazuz ol dünyâ murdârdur bize” (Tatçı C. II, 1997, s. 426).

Yunus Emre bir başka şiirinde yaşadığı devirden şikâyet eder ve helal ile haramın birbirine karıştığını dile getirir:

“Aceb mahlûk irişdi göz yumuban dürişdi

Helâl harâm karışdı assı-ziyân olısar” (Tatçı C. II, 1997, s. 115).

Hatâyî, Ahmed Yesevî ve Yunus Emre kadar haram ve helal mefhumlarına yer vermez. Bir beyitinde Hatâyî şarabın helal-haram oluşunu sorgular ve haram kılınmasından dolayı bir sitem dile getirir:

“Sâkiyâ ol câmı sen doldur tamâmet sun bize

Ömri noksân olsun anun kim didi anı harâm” (Macit, 2017, s. 438).

Bir başka şiirde Hatâyî yine şarabın haram olması meselesi üzerinden ilerler ve şaraba haram denmemesi gerektiğini söyler:

“Ey Hatâyî dimegil anun şarâbın sen harâm

Sînesine nûr tek dolmuş İlâhun rahmeti” (Macit, 2017, s. 545).

Ahmed Yesevî ve Yunus Emre'nin helal ve haram mefhumlarında aynı noktada olduğu görülmektedir. Her ikisi de bu kavramları fazla dallandırıp budaklandırmadan dünyaya ait her ne var ise haram sayılacağını ifade etmişlerdir. Ancak Hatâyî ise haram kavramını çok daha farklı bir noktadan ele almıştır. Bu bakımdan haram ve helal mefhumlarını Ahmed Yesevî ve Yunus Emre'de ortak olarak değerlendirirken Hatâyî'de ise farklı olarak değerlendireceğiz.

4.1.5.8. Gıybet

Gıybet, insanları bilhassa kötü ifadeler ile anmak anlamına gelmektedir. Kişilik hakların büyük bir önem verilen İslâm inancında gıybet büyük günahlardan biridir. Hatta gıybet eden biri için ölmüş bir din kardeşinin etini yemiş gibi olur benzetmesi gıybet etmenin ne denli küçük görülen ve tasvip edilmeyen bir davranış olduğunun en önemli ispatıdır.

Ahmed Yesevî için gıybet çok büyük bir günahdır ve kendisi de bu günaha bulaşmıştır. Gıybet mefhumunu da en çok bu yönüyle ele alır ve gıybet ettiği için pişmanlığını dile getirerek hem gıybetin kötü bir şey olduğunu ifade eder hem de bu vesile ile af diler:

“Allah teyu sıdkım bilen tevbe kılsam
Gıybet kılğan tillerimni yüz min tilsem
Hakdın korkub dünya işin artka salsam
Dergâhıda Hocam kabûl kılar mukin?” (Bice, 2021, s. 370).
“Eyâ dostlar hiç bilmedim men yolumnı
Saadetge bağlamadım men belimni
Gıybet sözdin hiç yığmadım men tilimni
Nâdânlığım meni resvâ kılur dostlar” (Bice, 2021, s. 202).

Yunus Emre de gıybet etmenin fenalığından söz eder ve gıybet ettiğin dilin kesilmesini öğütleyen bir ifade kullanarak Ahmed Yesevî ile aynı söyleyiş biçimini sergiler:

“Kesgil harâmdan elün kesgil gaybetden dilün
Azrâîl el'irmedin bu dükkânı dir gider” (Tatçı C. II, 1997, s. 83).

Hatâyî de tıpkı Ahmed Yesevî ve Yunus Emre gibi gıybetten dili kesmek ifadesini kullanarak gıybetin fenalığını ifade eder:

“Şeyh Hatayı'm nedir halin
Hakk'a şükr et kaldır elin

Gaybetten kese gör dilin

Her kula yeksan dediler” (Birdoğan, 1991, s. 139).

Ahmed Yesevî, Yunus Emre ve Hatâyî'nin gıybet etmek hususunda fikirleri ile birlikte ifade şekillerinin de hemen hemen aynı olduğunu görmekteyiz. Bu bakımdan gıybet mefhumunu şairlerimizde ortak olarak değerlendiriyoruz.

4.2.5.9. Şükür

Allah’a olan şükran ve minneti ifade etmek için kullanılır. Mehmet Ali Aynî şükür, her âzanın yaratıldığı şey için sarf etmesi olarak tanımlar (Aynî, 1939, s. 164).

Ahmed Yesevî şükürün önemini, şükürsüzlerin durumunu anlatarak ifade eder. Şükretmeyenlerin kötü-iyi herkes piridir, ihlası yoktur. Gönlü kirlenmiştir ve ne yaparsa yapsın bu kiri temizleyemez:

“Gilaranı yaman-yahşi her kim pîri,

İhlası yok pîrge malum daim sırrı

Neçe aytsam ketmes andın könül kiri

Gilaralar pirdin ülüş alğanı yok” (Bice, 2021, s. 338).

Yunus Emre, Allah’ı bulmak ve ona kavuşmak için en önemli şeylerden birisinin şükür olduğunu söyler. Allah’a ulaşmak için şükür, âşığın önemli sermayelerinden birisidir:

“Şükr eylegil Hâlik'a ol durur Hayyü'l-Bekâ

Ana varursın mutlaka bâri şükrlle varı dur” (Tatçı C. II, 1997, s. 81).

Hatâyî, her durumda ve şartta şükredilmesi gerektiğini söyler. Bir bakıma o da âşık için şükürün en önemli sermayelerden birisi olduğunu ifade etmekte ve şükürsüz âşık olmayacağını belirtmektedir:

“Kahrına şükr eylegil kim Hak sana rahm eyleye

Hem karîn olmuş ezelden küfr ü dîn îmân ile” (Macit, 2017, s. 503).

Ahmed Yesevî, Yunus Emre ve Hatâyî, şükür mefhumunu âşık için olmazsa olmaz olarak görmekte ve bu açıdan ifade etmektedir. Şükretmeyi bilmeden Hakka erişmek

mümkün değildir. Bu bakımdan şükür mefhumunu şairlerimizde ortak olarak değerlendiriyoruz.

4.2.5.10. Hamd

Hamd, Allah’a olan minnet duygusunu ifade eder. Şükür ile hamd arasında çok ince bir ayrım vardır. Fatiha sûresi “Âlemlerin Rabbine Hamd” ile başlar. Denilebilir ki her şükür bir hamd olmasına karşın her hamd bir şükür değildir. Kâinattaki bu sonsuz dengeye, bu bozulmaz nizama hamd edilir. Başına gelen musibetler için ise insan şükreder, şükretmelidir. Büyük halk ozanlarımızdan Ozan Arîf’te bir dördlüğünde hamd ve şükür arasındaki bu farka değinmiş, zengin ve fakirin birbirine düşman olmasının sebebini birinde hamd birinde de şükürün eksik olmasına yormuştur.

Ahmed Yesevî şiirlerinde sıklıkla Allah’a olan hamdını dile getirir. Bir şiirinde Evvela Allahâ hamd ettiğini ifade ederek hamdın diğer her şeyden önce geldiğini vurgular:

“Evvel senin hamdin aytay Kadir Hüdâ

Sen zebanım cariy kılğıl hâzır İlâh

Günah derdi bîmâr kıldı bergil deva

Günâhımdın sene yığlab keldim menâ” (Bice, 2021, s. 322).

Yunus Emre Allah’a olan hamdını dile getirdiği bir şiirinde Hak’tan gelen şerbete, kudret denizine hamd eder:

“Hak’dan gelen şerbeti içdük el-hamdüli’llâh

Şol kudret denizini geçdük el-hamdüli’llâh” (Tatcı, 1997, s. 375).

Hatâyî de şiirinde Allah’a hamd ettiğini ifade etmekle beraber Ahmed Yesevî ve Yunus Emre gibi hamd ile şükür arasındaki farkı hissettirir:

“Bi-hamdi’llâh ki der-‘âlem zuhûr-ı evliyâ geldi

Çerâğı yandı İslâmın ki dîn-i Mustafâ geldi” (Macit, 2017, s. 252).

Ahmed Yesevî, Yunus Emre ve Hatâyî de hamd mefhumunu, şükür mefhumundan ayrı olarak kullanmış, hamd edilen şeylerin farkını göstermişlerdir. Bu bakımdan hamd mefhumunu şairlerimizde ortak olarak değerlendiriyoruz.

4.2.5.11. Put

Put pek çok ilkel toplumda görülen; tahta, kil, toprak vb. malzemelerden yapılan yontudur. Bu toplumlarda bu yontulara tapılır, doğüstü güçler atfedilir.

Ahmed Yesevî, put mefhumunu şiirine putların yıkılması ve bu putlardan kurtulmanın neticesinde dine dönülmesi bağlamında ele almıştır:

“Hulklar kılıb, helâyıkka sözler ayttı

Yüz min kâfir butdın keçib dine kayttı

Hulklarıdın âlem heme nurga battı

Andın beri din-i İslâm ketgeni yok” (Bice, 2021, s. 438).

“Kâbe eşiğin açtırgan barça butnı sindurgan

Rasûl könlün tındurgan adâletliğ Ömer’dür” (Bice, 2021, s. 140).

Yunus Emre put mefhumunu, gönlün Allah’ı araması ve yine onu kendi içinde bulması ile ilişkilendirmiştir. Mademki Hak kendi ruhunda, içindedir, o zaman Kâbe de, put da iman da kendisidir:

“Ka’be vü büt-îmân benem çarh uruban dönen benem

Bulut olup göge agan yağmur olup yagan benem” (Tatcı, 1997, s. 268).

Hatâyî ise put mefhumunu klasik şiirimizdeki bakış açısıyla ele alır ve onu sevgiliye benzetir. Sevgilinin bir put kadar güzel olması, aklını başından alması ve ondan başka bağlanacak bir şey bulunamaması açısından şiire yansır:

“Sen büt-i Leylî elinden olmuşam Mecnûn kimi

İştîyâkundan dem-â-dem aglaram mahzûn kimi” (Macit, 2017, s. 558).

Put mefhumu Ahmed Yesevî’de daha somut bir biçimde kendine yer edinmişken Yunus Emre ve Hatâyî’de daha soyut bir biçimde ele alındığını görmekteyiz. Öte yandan Yunus Emre yine put mefhumunu da vahdet-i vücûd içerisinde ele almışken, Hatâyî ise beşeri aşk çerçevesinde işlemiştir. Bu bakımdan put mefhumunu şairlerimizde farklı olarak değerlendiriyoruz.

4.2.5.12. Tövbe

Tövbe, yapılan bir eylemden ötürü duyulan pişmanlığı ifade eder. Bu pişmanlık neticesinde Allah'tan bağışlanma ve merhamet beklenir.

Ahmed Yesevî, tövbe mefhumunu şiirinde çok fazla işlemiş, tövbe etmenin önemini vurgulamakla beraber kendisinin de ne kadar tövbe ettiğini ifade etmiştir. Eğer tövbesi kabul olmayacaksa canını vermeye hazırdır:

“Tevbe kıldım, tevbe kıldım kabûl kılğıl

Tevbem kabûl kılmas bolsan cânım algıl

Yolda kaldım, yolda kaldım kolum algıl

Dostlar Hâcem meni bendem degey mukin?” (Bice, 2021, s. 170).

Ahmed Yesevî, tövbe etmeyerek kendini dünyaya kaptırmış olanların hayvandan daha beter olduğunu söyler:

“Uşbu yolnı mezesini bilmegenler

Öz yakasın tutub tövbe kılmaganlar

Dünyâsığa mağrur bolub yürügenler

Hayvan erür belki andın better ermiş” (Bice, 2021, s. 244).

Yunus Emre de can tendeyken tövbe etmenin önemini vurgular. İş işten geçmeden âşık tövbe etmelidir:

“Yûnus var imdi tevbe kıl cân sendeyiken it ‘amel

‘Âşıkısan kuşanı gör dervîşlerün palhengini” (Tatçı C. II, 1997, s. 443).

“Bu dünya kahır evidür hem bâkî degül fânîdür

Aldanuban kalma buna tîz tevbeye gelmek gerek” (Tatçı C. II, 1997, s.

Hatâyî bazı kimselerin tövbe edip nefsin öldüremediğini söyler. Bu kimseler şüphe yok ki talihsiz kimselerdir, hâlini âşıklara bildiremezler, evlerinin yani gönüllerinin içi boş kalmıştır:

“Tevbe edüb nefsin öldürememiş

Halin âşıklara bildirememiş

Evin yapmış için dolduramamış

Mumu var balı yok kimi canların” (Birdoğan, 1991, s. 77).

Ahmed Yesevî, Yunus Emre ve Hatâyî de tövbe etmenin ne kadar önemli olduğunu ve aşk yolunda mutlaka hatalardan ve pişmanlıklardan arınmaz için tövbe edilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Bu bakımdan tövbe mefhumunu şairlerimizde benzer olarak tanımlamak doğru olacaktır.

4.2. Tasavvuf

“Türk Tasavvuf Edebiyatına Kısa Bir Bakış” başlıklı üçüncü bölümde tasavvufun pek çok yönüne parmak basmış, özellikle kökenini ve anlamsal boyutunu ön plana çıkarmaya çalışmıştık. Bu başlık altında ise şairlerimizin tasavvufi mertebeleri ve mefhumları şiirlerinde nasıl işlediklerini irdedeceğiz.

4.2.1. Tasavvufi Mertebeler ve Mefhumlar

4.2.1.1. Vahdet-i Vücûd

Vahdet-i Vücûd, varlığın birliği anlamına gelen ve Allah’ın birliğini tasavvufi yolla ifade eden bir yoldur. Vahdet-i Vücûd anlayışına göre dünyadaki tüm varlıklara Allah muhtelif şekillerde tecelli etmiştir. Allah’ın mevcudiyetinin olmadığı hiçbir şey yoktur. Yani diğer bir deyişle tek ve mutlak varlık yalnız Allah’tır. Çokluk, Allah’ın birliğinin tecellisinden başka bir şey değildir. Ahmed Yesevî, Yunus Emre ve Hatâyî’nin pek çok şiirinde vahdet-i vücûd anlayışının izlerini görmek mümkündür.

Ahmed Yesevî yerde ve gökte Allah’tan başka hiç kimsenin olmadığını söyler. Bu ifade ile tüm varlıkların Allah’tan geldiğini ve Allah’ın muhtelif şekillerde tecellisi olduğunu dile getirir:

“Heç kişi yok yerde kökde sensen Kadir

Şekkim yoktur bu sözümde özün nazır

Hem yekkesen yeganesen bî-şek hâzır

Kolum tutub yolga salgıl Ente’l-Hâdî” (Bice, 2021, s. 109).

Ahmed Yesevî, ne tarafa dönülürse, ne tarafa secde edilirse edilsin Allah’a secde edilmiş olur çünkü âlem Allah’ın ta kendisidir:

“Evvel Hû âhir Hû deb bî-hud bolgıl

Hakk cemâlin körsetmese damen bolay

Zâhir Hû bâtn Hû deb yolga kirgil

Hakk cemâlin körsetmese damen bolay” (Bice, 2021, s. 221).

Ahmed Yesevî bir başka şiirinde, canının cevher ve hazine olduğunu söyleyerek bu canı doğrudan Allah ile ilişkilendirir. Her yer Allah’ın mekânıdır ve can da bu mekânlardan birisidir.

“Miskin Hoca Ahmed cânı hem gevherdir hem kânı

Cümle anın mekânı ol lâ-mekân içinde” (Bice, 2021, s. 168).

Yunus Emre de Ahmed Yesevî ile aynı biçimde ne tarafa bakılırsa bakılsın, nereye gidilirse gidilsin Allah’ın görülebileceğini ifade eder. Bu görülen her şeyin önü de sonu da Hak yani Allah’dır:

“Sensin bu gözümde gören sensin dilümde söyleyen

Sensin beni var eyleyen sensin hemin öndin sona” (Tatçı C. II, 1997, s. 58).

Yunus Emre, insan ve diğer varlıkların mutlak varlık içerisinde gizli olduğunu düşünmektedir. Yani diğer bir deyişle insanın varlığı ayrı bir merhale değil bizzat Allah’ın varlığı ile ilişkilidir:

“Ne ogul vardı ne kız vâhid idük anda biz

Konşıydık cümlemüz nûr tagın yaylar iken” (Tatçı C. II, 1997, s. 326).

Bu düşüncesini bir başka şiirinde daha ifade eder Yunus Emre. Kulu da Allah gibi kadim sıfatı ile zikrederek bu bütünlüğü ortaya koyar:

“Tanrı kadîm kul kadîm ayrılmadum bir adım

Gör kul kim Tanrı kimdür anla iy sâhib-kabûl” (Tatçı C. II, 1997, s. 212).

Allah ile can birbirinden ayrılamaz. Öyle ise insanın Allah’ı bulmasının tek yolu kendisine bakması yani onu kendinde aramasıdır. Allah’ı kendinde bulmayan biri onu başka hiçbir yerde bulamayacaktır. Yunus Emre bu durumu da dile getirir:

“Yûnus imdi sen senden ayru degül hem cândan

Sen sende bulmazısan kanda bulasın anı” (Tatçı C. II, 1997, s. 496).

Yunus Emre, daha insan şekil olarak var olmadan dost ile sohbetinde olduğunu söyleyerek varlığın ezeli olduğunu ifade eder:

“Dostıla sohbetdeydüm içerü halvetdeydüm

Âdem niçe nesnedür hiç dahı anılmazdan” (Tatçı C. II, 1997, s. 315).

Hatâyî de vahdet-i vücûd inancını Ahmed Yesevî ve Yunus Emre gibi şiiirlerinde öne çıkarmıştır. Bir şiiirinde Yunus Emre’nin tahayyülüne benzer bir biçimde daha kalu beladan sevdik seviştik diyerek varlığı şekilden muaf tutar:

“Ta Kalu beladan sevdik seviştik

Ezel bizim ile yâdır mahabbet

Mahabbet eyleyüb birliğe yettik

Cesedin içinde birdir mahabbet” (Birdoğan, 1991, s. 98).

Hatâyî, Âdem olup âdem içine geldim diyerek Allah’ın tek varlık olduğunu ifade etmektedir:

“Âdem olub geldim âdem içine

Nasib olmaz dürlü candan içerü

Zenbur olub kândan kâna geçerken

Bir kâna uğradım kândan içerü” (Birdoğan, 1991, s. 100).

Hatâyî şiiirinde Lamekân ilinden misafir geldiğini söyleyerek varlığın ezeli olduğunu ifade eder:

“Lamekân ilinden misafir geldim

Şu fenâ mülküne bastım kademe

Nerenin selamın getürdün dersin

Şu fenâ mülküne gelüb bu deme” (Birdoğan, 1991, s. 49).

Hatâyî bir başka şiiirinde Ahmed Yesevî’ye çok benzeyen bir ifade şekli ile evvelin ve ahirin Allah’tan ibaret olduğunu söyler. Herkes, her şey Allah’ın varlığının bir parçasıdır, tek varlık Allah’tır:

“Evvel Hû ahir Hû Allah ekber

Sıfat-ı zatından doğdu bir güher

Muhammed Mustafa Şah imam Hayder

Oldu ol gevherden ayan Hû deyu” (Birdoğan, 1991, s. 101).

Burada aldığımız örnekler yalnızca şairlerimizdeki vahdet-i vücûd anlayışının çok kısa bir özetidir. Esasen pek çok ifade bu inancın izlerini görmek mümkündür. Şairlerimizin hem inanışı idrak etme biçimleri, hem de bu idraklerini şiirlerine yansıtırma biçimleri aynı denecek derecededir. Bu bakımdan vahdet-i vücûd inancının şairlerimizin şiirlerine olan yansımasını ortak olarak değerlendiriyoruz.

4.2.1.2. Dört Kapı

Tasavvufta dervişlik mertebesinin tamamlanması için kırk makam olduğu görüşü hâkimdir. Bu görüşü Ahmed Yesevî “Fakrname” adlı eserinde açıklamış ve bu kırk meretebe için dört kapı işaret etmiştir. Daha sonra Ahmed Yesevî’nin yolundan giden, tasavvuf cereyanının en mühim temsilcilerinden birisi olan Hacı Bektaş-ı Velî, “Makalat” adlı eserinde dört kapı kırk makam üzerine teferruatlı bir biçimde eğilmiştir. Kırk makamı ihtiva eden dört kapı; Şeriat, Tarikat, Marifet ve Hakikattir.

4.2.1.2.1. Şeriat

Şeriat kapısı içerisinde on makam vardır. Bu makamlar şöyledir: Birincisi iman getirmek, ikincisi ilim öğrenmek, üçüncüsü emredilen ibadetleri yerine getirmek, dördüncüsü helal kazanmak ve faizden kaçmak, beşincisi nikâh kıymak, altıncısı hayz ve lohusalık dönemindeki kadından cinsi münasebetten kaçınmak, yedincisi sünnet ehlinden olmak, sekizincisi şefkâtlî olmak, dokuzuncusu temiz yemek ve giymek, onuncusu ise yaramaz işlerden kaçınmaktır (Coşan, 1990, ss. 13-14).

Ahmed Yesevî şeriat kapısından henüz on beş yaşındayken geçtiğini şiirinde ifade eder:

“On beş yaşka kirgende şeriat üyiga kirdim

Şeriat hükmi bilen nihân etdim erkâna” (Bice, 2021, s. 450).

Ahmed Yesevî, âkil olan birinin şerîata uyacağını ve bu yoldan çıkmayacağını söyler:

“Eyâ dostlar bu pendimge kulak salgıl

Âkil ersen Mustafa’nı şerin tutgıl

Uşbu yanlıg gümrâh şeyhdin yırak kaçkıl

Yoksa seni şeytan yanlıg aldarlar â” (Bice, 2021, s. 441).

Tarikata girmenin şeriata uymak gerekir. Şeriat kapısından geçmeden diğer kapılar kapalıdır:

“Ârif uldur Hak emrini pes eylese

Mâsivâdın nefsin yığlb has eylese

Şeriat heme beş hurufdur rast eylese

Andın sonra tarikatga kirmek kerek” (Bice, 2021, s. 422).

Yunus Emre dört kapıyı peş peşe işlediği bir şiirinde şeriatın ilk kapı olduğunu söyler. Şeriat emirleri ve yasakları bildirir:

“Evvel kapu şerî’at emr ü nehyi bildürür

Yuya günâhlarını her bir Kur’ân hecesi” (Tatçı C. II, 1997, s. 444).

Yunus Emre şeriatın bizlere şartı bırakmamayı öğütlediğini söyleyerek şeriatın şart olduğunu ifade eder:

“Şerî’at eydür bize şartı bırakma

Şart ol kişiyedür ider hıyânet” (Tatçı C. II, 1997, s. 65).

Şeriat, dört kapının da kırk makamında temelidir. Rehberdir, pusuladır, yoldur. Yunus Emre bir beyitinde şeriatı gemiye, hakikati deryaya benzeterek bu düşünceleri dile getirir:

“Şer’ile hakikatün vasfını eydem sana

Şerî’at bir gemidür hakikat deryâsıdur” (Tatçı C. II, 1997, s. 76).

Yunus Emre, şeriatı hem okuyan hem kılan kişi için gündüzlerin ve gecelerin tek anlamı olduğunu ifade eder çünkü bu kimseler gece gündüz taat kılarlar:

“Her kim şerî’at bile hem okıya hem kıla

Ol gerek kim er ola dün-gün tâ‘at içinde” (Tatçı C. II, 1997, s. 380).

Yunus Emre bir şiirinde de şeriat edebinden ötürü her sözün söylenmeyeceğini ifade eder:

“Korkaram söylemege şerî‘at edebinden

Yohsa eydeydüm sana dahı ayruksı haber” (Tatçı C. II, 1997, s. 73).

Hatâyî, şeriat yoluna sıkı sıkıya bağlı olduğunu ifade eder ve Allah’a bu yoldan kendisini döndürmemesi için yalvarır, bu yolda canını feda etmek ister:

“Şerî‘atdan meni dönderme zinhar

Hatâ üste meni gönderme zinhar

Şerî‘at yolına cânım fedâ kıl

Hevâ-yı cânı cânımdan cüdâ kıl” (Macit, 2017, s. 577).

Hatâyî, münâfıkların şeriat yoluna varamadıklarını söyler. Çünkü şeriat yolu meşakkatlidir:

“Münâfık varmadı şer‘ün yolına

Dalâletden itürdi doğru râhı” (Macit, 2017, s. 239).

Şeriat yolunun meşakkatli oluşu hata etmeyi doğurur. Yani diğer bir deyişle bu kurallara münasip davranışların karşısında aykırı davranışlar da vardır ve bunların karlılığı da farklı olacaktır. Hatâyî, şeriat yolunda bu tarz bir davranış gösterip hata ettiğinde Allah’ın kendisin bağışlamasını diler:

“Şer‘ünüz yolında biz kılsag hatâ sen kıl kerem

Min bir adundan senün biri kerîm olmuş durur” (Macit, 2017, s. 321).

Ahmed Yesevî, Yunus Emre ve Hatâyî, dört kapının ilk aşaması ve olmazsa olması olan şeriata önemli ölçüde yer vermişler ve şeriatın olmazsa olmaz oluşunu muhtelif ifadeler ile ortaya koymuş ve ifade etmişlerdir. Bunu gerçekleştirirken yer yer farklı ifade şekillerine başvurdıklarını görürüz. Şeriatı şairlerimizde benzer olarak değerlendirmek isabetli olacaktır.

4.2.1.2.2. Tarikat

Tarikat kapısı içerisinde on makam vardır. Bu makamlar şöyledir: Birincisi pirden el alıp tövbe etmek, ikincisi mürit olmak, üçüncüsü tıraş olmak ve tarikata uygun giyinmek, dördüncüsü nefisle mücadele etmek ve olgunlaşmak, beşincisi hizmet etmek, altıncısı korku, yedincisi ümit etmek, sekizincisi hırka, zenbil, makas, seccade, subha (tesbih), iğne ve asa taşımak, dokuzuncusu muhabbet ve nasihat etmek, onuncusu ise aşk, şevk, sefa ve fakirliktir (Coşan, 1990, ss. 15-18).

Ahmed Yesevî tarikat ile şeriatı iç içe ele alır. Şeriatsız tarikata girilmemeleridir zira buna yeltenen kişilerin imanını şeytan alıp gidecektir:

“Tarikatga şeriatsız kirgenlerni
Şeytân kelip imânını alur ermiş
Uşbu yolı pirsiz da’vâ kılğanlarını
Sersân bolub ara yolda kalur ermiş” (Bice, 2021, s. 247).

Ahmed Yesevî, mürşitlere hizmet eylemeyi alışkanlık haline getirilmesi gerektiğini söyler. Zira tarikat kendiliğinden yol alınacak bir yer değildir ve kılavuzsuz kalınırsa tehlikeli olabilir:

“Mürşidlerni hizmetini kıl ihtiyâr
Özlügümdin yolga kirdim deme zinhâr
Yahşi bilsen tarikatnı hatarı bar
Kılavuzsız uşbu yolga kirmen dostlar” (Bice, 2021, s. 200).

Ahmed Yesevî şeriatı imanın postu olarak görmekle beraber tarikatı da imanın aslı olarak ifade eder. Tarikata girenler Haktan pay alacaklardır:

“Kul Hoca Ahmed kırkğa kirdin nefsinni kırk
Munda yığlap ahiretde bolgıl arık
Post-ı imân şeriatdur mağzı tarik
Tarik kirgen Hak’dın ülüş aldı dostlar” (Bice, 2021, s. 71).

Yunus Emre tarikatının ikinci kapı olduğunu söyler. Tarikat insanı kulluğa bağlar. Doğru yola varınca kişi mürşidi tarafından bağışlanır:

“İkincisi tarikat kulluğa bil bağlaya

Yolı togrı varanı yarlıgaya hocası” (Tatçı C. II, 1997, s. 444).

Yunus Emre tarikatının şeriatından içeri bir kapı olduğunu ifade ederek Ahmed Yesevî gibi şeriatlı tarikata girmenin mümkün olmadığını vurgular:

“Bular geldi tapuya şerî‘at tutdı turur

İçerü girübeni ne varın bilmediler” (Tatçı C. II, 1997, s. 86).

Tarikata girmek demek bir pirin eteğinden tutmak, onun yolunu yol edip ondan el almak demektir. Yunus Emre de böyle yapmış ve doğru yola girmiştir:

“N'itdi bu Yûnus n'itdi bir togrı yola gitdi

Pîrler etegin tutdı Allah görelüm n'eyler” (Tatçı C. II, 1997, s. 129).

Yunus Emre bir şiirinde şeriatı mumlu bala, tarikatı da tortusuz yağa teşbih eder. Dost için bal ile yağ karıştırılmalı, yani şeriatın kapısından girip tarikatta gereken yapılmalıdır:

“Mumlu baldur şerî‘at tortusuz yagdur tarikat

Dost içün balı yaga pes niçün katmayalar” (Tatçı C. II, 1997, s. 112).

Tarikat cana yoldaştır, işi de canladır. Tarikata giren kişi her gün ayrı bir ibret alır:

“Tarikat cân yoldaşı cân ile olur işi

Tarîka giren kişi dün-gün ‘ibret içinde” (Tatçı C. II, 1997, s. 379).

Hatâyî de tarikatı ikinci kapı olarak kabul eder. Bu kapı türlü zorluklar ile doludur, dayanılması zordur. Öyle ki Hatâyî tarikatı taş, ok, yay, kılıç bulunan meşakkatli bir yol olarak gösterir:

“Yolı ger daş ola ger yay ola ger oh u kılıç

Mürşidinden dönenün ma‘nide ismi lâş ola” (Macit, 2017, s. 533).

Hatâyî bir başka şiirinde yine tarikatın zorluklarına parmak basar. Bu zorluklar nefsi sınaııcı, keskindir. Ancak bunların bir önemi yoktur. Bu düşünceyi “Kalsun gönöl yol kalmasun” mısrası ile ifade eder:

“Başındadır altun tacı

Budur erenler mi’racı

Keskindir yolun kılıcı

Kalsun gönöl yol kalmasun” (Birdoğan, 1991, s. 138).

Tarikat içerisinde pirin önemine Hatâyî de ezelden beri pir aşkının takipçisiyiz diyerek vurgu yapar. Tarikat ehli olarak faziletin rehberidirler:

“Ezelden pîr-i ‘ışkun peyreviyüz

Tarikât ehli fazlun reh-beriyüz” (Macit, 2017, s. 240).

Ahmed Yesevî, Yunus Emre ve Hatâyî, tarikatı ikinci kapı olarak ele almış ve şeriattan ayrı düşünmemekle beraber çok daha zorlu bir yol ve süreç olduğunu belirtmişler, mürşid hizmetinin de önemini vurgulamışlardır. Ancak özellikle Yunus Emre’nin farklı teşbihler yaptığını, Hatâyî’nin ise en çok tarikatın zorluklarına eğildiğini görüyoruz. Bu bakımdan tarikatı şairlerimizde benzer olarak değerlendirmek isabetli olacaktır.

4.2.1.2.3. Marifet

Marifet kapısı içerisinde on makam vardır. Bu makamlar şöyledir: Birincisi edep, ikincisi korku, üçüncüsü perhizkârlık, dördüncüsü sabır ve kanaat, beşincisi utanmak, altıncısı cömertlik, yedincisi ilim, sekizincisi miskinlik, dokuzuncusu marifet, onuncusu ise kendini bilmektir (Coşan, 1990, s. 19).

Ahmed Yesevî, marifet bostanının içerisinde girdiğinde ilk olarak tevhid ağacını gördüğünü söyler. Allah’ın izniyle marifet bostanındaki bu ağaçtan meyve alabilmiştir:

“Marifet bostanı içre kirib

Evvel tevhid darahtını kördüm anda

Ol darahtın her şahıda mevası bar

Sübhân İzim rûzî aldım menâ” (Bice, 2021, s. 366).

Ahmed Yesevî bir başka şiirinde dört kapının bir sırası olduğunu dile getirerek şeriatın meydanına benliğini bırakmadan, tarikatın bahçesinde gezinmeden marifet adabının bilinmesinin bir anlamı olmadığını dile getirir:

“Şeriatın meydanığa özin salmay

Tarikatnın bostanıda cevlân kılmay

Hakikatnın deryasından gevher almay

Marifet âdâbını bilse bolmas” (Bice, 2021, s. 271).

Yunus Emre, marifetin gönül şehri olduğunu söyler. Fakra erişen kişilerin gönlü marifetle dolacaktır:

“Ma’rifet gönül şehri makâmın bulur fakrı

Bahrî gerekdür bahrî bu ma’rifet içinde” (Tatçı C. II, 1997, s. 380).

Marifeti artıran erenlerin sohbetidir. Bu sohbete dalmış kişiler aşk derdine düşmüş kişilerdir ki Yunus Emre dertsizleri bu sofradan atmak istediğini söyler:

“Erenlerün sohbeti arturur ma’rifeti

Bî-derdleri sohbetden her dem süresüm gelür” (Tatçı C. II, 1997, s. 97).

Marifet makamı ancak aşk ile ele geçer. Yunus Emre de âşıktır ve tüm bu söylediklerini marifet makamından söylediğini ifade eder:

“Turmuş ma’rifet söyler erene Yûnus Emrem

Yol eriyle yoldadır yolsuza yoldaş degül” (Tatçı C. II, 1997, s. 224).

Hatâyî de marifeti Yunus Emre gibi aşk ve can ile ilişkilendirir. Marifet canın içerisinde iken güzeldir:

“Şerî’atdur tarîkatdur hakîkat

Güzîndür ma’rifet bu cân içinde” (Macit, 2017, s. 524).

Hatâyî’ye göre marifet bir sırdır ve içinde hazineler, gizli ilimler saklıdır. Hatâyî, marifeti aşkın varlığını temizlemesine vesile olacak bir suya benzetir:

“Özünü meskenet babında hâk et

Bu cismi marifet âbında pâk et” (Birdoğan, 1991, s. 365).

Marifet, hakikat kapısından öncedir ve hakikate ulaşmanın son basamağıdır. Bu bakımdan Hatâyî marifet kapısının, hakikat tarlasına serpilen tohumlar olduğunu söyler:

“Beş vakit farzıdır sünneti de kaç

Özünü tanış da müşkilini seç

Hakikat tarlasına ma’rifet saç

Ek nazar eyle de heman arif ol” (Birdoğan, 1991, s. 67).

Hatâyî bir başka şiirinde marifeti içinde aş pişen bir kazana benzetir. Bu öyle bir kazandır ki içinde aşk pişer:

“Hakk’ın kapusundan girdim

Kendi vücudumu gördüm

Ma’rifet kazanın kurdum

Aşk kaynadan küreye” (Birdoğan, 1991, s. 115).

Ahmed Yesevî, Yunus Emre ve Hatâyî marifeti aşk ve âşıkla ilişkilendirmiş, hakikat öncesindeki son kapı olması vesilesi ile ona büyük bir önem atfetmiştir. Marifet kapısını şairlerimizde benzer olarak değerlendirmek doğru olacaktır.

4.2.1.2.4. Hakikat

Hakikat kapısı içerisinde on makam vardır. Bu makamlar şöyledir: Birincisi toprak olmak, ikincisi yetmiş iki milleti ayıplamamak, üçüncüsü elinden geleni esirgememek, dördüncüsü dünyadaki her nesneye güven vermek, beşincisi mülkün gerçek sahibi Allah’a itibar etmek, altıncısı sohbet hakikat sırlarını söylemek, yedincisi seyr-i sülûk etmek, sekizincisi sır, dokuzuncusu münacaat, onuncusu ise Allah’a ulaşmak, kavuşmaktır (Coşan, 1990, s. 20).

Ahmed Yesevî hakikati bilmeyenin, ona erişemeyenin insan olmadığını dile getirir:

“Hakikat bilmegen âdem emesdür

Biliniz hiç nimege ohşamasdur” (Bice, 2021, s. 127).

Ahmed Yesevî bir başka şiirinde hakikatin hikmet olduğunu ve âşıklara uygun olduğunu söyler:

“Efsânedür şeriat ferzânedür hakikat

Dürdânedür tarikat âşıklarga münâsib” (Bice, 2021, s. 226).

Yunus Emre, hakikatin aşk olduğunu ve dört kapının nihayeti olduğunu söyler. Hakikat donunu giymek ifadesini kullanarak ona çok ayrı bir önem atfeder:

“Evvel kapu şerî‘at geçse andan tarîkat

Gönül evi ma‘rifet ‘ışk hakîkat içinde

(...)

Hakîkat ‘ışkdur ‘ıyân görsün ol şebih beyân

Hakîkat donın geyen ağır hil‘at içinde” (Tatçı C. II, 1997, s. 379).

Yunus Emre hakikate erenlerin çok talihli olduğunu ifade eder. Çünkü onların canları artık hep muhabbet içinde olacaktır:

“Hakîkate irenler hakîkati bulanlar

Ne bahtlıdur cânları hep mahabbet içinde” (Tatçı C. II, 1997, s. 380).

Hakikat kapısına erişenler kanaat etmeyi kendisine yar edinmiş, nefesine uymayan kimselerdir:

“Kanâ‘ati yar idin uyma nefis dileğine

İresin hakîkate yirün buldun tur indi” (Tatçı C. II, 1997, s. 485).

Hatâyî, hakikat meclisinin içerisinde “ben benim, sen de ben” der ve bu son mertebede dahi şah ile birlikte olduğunu ifade eder:

“Ey hakîkat meclisinde men senem sen dahı men

Öyle sanma senden özge sevmedüm sevmem dahı” (Macit, 2017, s. 564).

Hatâyî bir başka şiirinde sevgilinin yokluğundan mecnun olduğunu söyler ve hakikat makamında bu derdine çare umar. Bu ifadede Hatâyî’nin hakikat makamına büyük bir önem atfettiğini ve yüce bir konuma yerleştirdiğini görürüz:

“Mest ü mecnûn olmışam men firkatünden yâ habîb

Ey hakikat ‘âleminde ince erkânım meded” (Macit, 2017, s. 284).

Hatâyî, arif olan kimsenin hakikate erişme hedefinden asla ayrılmaması gerektiğini söyler. Gafil olup gaddar dünyaya ihtiyar vermemek lazımdır:

“Ârif isen koymagil elden hakikat menzilin

Gâfil olma dünya-i gaddâra virme ihtiyâr” (Macit, 2017, s. 357).

Ahmed Yesevî, Yunus Emre ve Hatâyî dört kapı kırk makamın nihayeti olan hakikat kapısına büyük bir önem atfetmişler, arif ve âşık olan kimselerin hayattaki tek gayelerinin bu kapıya erişmek olduğunu ifade etmişlerdir. Bunu yaparken yer yer farklı ifadeler kullandıkları görülür. Bu bakımdan hakikati şairlerimizde benzer olarak değerlendiriyoruz.

4.2.1.3. Fenâ

“Yok olma, yokluk, geçip gitme. Ölümlülüğü ifade eder ve bekanın zıddıdır” (Pala, 2015, s. 150). Fenâ ve fenâfillâh ifadeleri genellikle Allah’ın varlığında kaybolmayı, dünya ile ilgili her şeyden geçerek Allah ile bir olmayı betimler.

Ahmed Yesevî ölümlülerin fenâ olmadan, yani dünya işlerinden vazgeçip Allah’ın varlığında kaybolmayı hedeflemeden fenâ mülkünü göremeyeceğini ifade eder:

“Fâni, fenâ bolmay, körmes fenâ mülkin

Âşık bolsa pinhân kılur vücûd körkin

Hasret tanı hasret birle öter mukin?

Gam tağdın emganmeyin ötmes bolur” (Bice, 2021, s. 341).

Ahmed Yesevî kendisinin bu dünyadan geçtiğini ve Allah’ın varlığında yok olduğunu söyler. Fenâ olup ev-barktan geçmiştir:

“Eyâ dostlar, dîdâr üçün edâ boldum

Bu dünyâda mihnet tartıb geda boldum

Fenâ bolub hanümandın cüdâ boldum

Dîdâr üçün ölmesburun ölmeyin mü?” (Bice, 2021, s. 381).

Ahmed Yesevî aynı gaye ile fenâfillâh ifadesini de kullanır. Kendisinin nefis dağından uzaklaşıp Fenâfî'llâh makamına yaklaştığını ve bu yüzden yüreğinin coşup kaynadığını dile getirir:

“Kul Hoca Ahmed nefis tağdın çıkıp aştı

Fenâfillah makâmıga yavuklaştı

Yürek bağrım cuş uruban kaynab taşdı

Bu hal birle yığlab dua kılây sene” (Bice, 2021, s. 116).

Yunus Emre’de Ahmed Yesevî ile aynı şekilde fenâ olmayanın vuslat edemeyeceğini söyleyerek dünyaya ait her şeyden geçilmesi gerektiğini vurgular:

“Yûnus cânunı berk it bildüklerünü terk it

Fenâ olmayan sûret şâhına vâsıl olmaz” (Tatçı C. II, 1997, s. 165).

“Fenâ ol kim bulasın zevk-i vuslat

Bu sözüm düş midür sana yor indi” (Tatçı C. II, 1997, s. 515).

Yunus Emre fenâfillâh makamında varlık defterinin kapandığını ifade ederek tam da Allah’ın varlığında kaybolmayı ifade eder:

“Beni benlikden kodı varlık defterin yudı

Havf u recâ göstermez hayr u şer elden koyan” (Tatçı C. II, 1997, s. 348).

Hatâyî bir şiirinde fenâyı tevriyeli olarak kullanır. Fenâ mülküne aldananların ârif olmadığını söyleyen Hatâyî böylece hem dünyanın fenalığına değinirken hem de fenâ makamına erişmeyi dert etmenin âriflere yakışmayacağını ifade eder. Ârif kişinin tek derdi bu cihan kavgasını terk etmektir:

“Bu fenâ mülkine her kim aldanur ‘ârif degül

‘Ârif oldur terk ide işbu cihân gavgâsını” (Macit, 2017, s. 566).

Ahmed Yesevî, Yunus Emre ve Hatâyî fenâ makamını arzulayan şairlerdir ve bu arzularını şiirlerinde ifade etmişler, fenâ makamına erişmek için dünyadan vazgeçilmesi

gerektiğini söylemişlerdir. Fenâ mefhumunu şairlerimizde benzer olarak değerlendiriyoruz.

4.2.1.4. Bekâ

“Devam, evvelki hâl üzerinde kalma. Fenâ (yokluk) zıddı olarak kullanılır” (Pala, 2015, s. 63). Tasavvufta bekâ ve bekâbillâh, fenâfillâhın bir sonraki aşaması olup Allah’ın varlığı ile var olmayı ifade eder.

Ahmed Yesevî bekâ şarabının tatlı bir şarap olduğunu söyler ve bu şaraptan içmiş olanların sırdan anlam kaptığını ifade eder:

“Bekâlıkni şarâbı, ne huş tatlığ şarâb ol

Sırdın ma’ni tuyganlar ol şarâbdın içkerler” (Bice, 2021, s. 449).

Ahmed Yesevî bir başka beyitinde fenâfillâh makamına erişmiş olanların bekâbillâhı kucaklayacağını dile getir:

“Bekâbillah makâmın kılub cândın keçerler

Fenâfillah bolganlar ol menzilge köçerler” (Bice, 2021, s. 449).

Yunus Emre, bekânın, fenâdan sonra erişilebilecek bir makam olduğunu söyler. Bekâ sarayına geçenler bu tatlı aşk şarabından kana kana içecektir:

“Fenâ sarâyından göçüp bekâ sarâyına geçüp

‘İşkun şarâbından içüp kansa gerek şimden girü” (Tatçı C. II, 1997, s. 370).

Yunus Emre bir başka şiirinde gözünü açıp bu dünyadan geçerek bekâyâ ulaşanların menzillerinin Arş olacağını söyler:

“Anlar ki göz açdılar bu dünyeden geçdiler

Bekâyâ ulaştılar menzilleri ‘Arş oldu” (Tatçı C. II, 1997, s. 495).

Hatâyî dünyaya nicelerinin geldiğini daha da nicelerinin geleceğini söyler. Aslanan bekâ yurdunu tutmak, bu geçici dünyaya aldanmamak ona yuf demektir:

“Niçeler dünyâyâ geldi niçeler dahı gelür

Bir bekâ yurdın dutuben yuf digil fenâsına” (Tatçı C. II, 1997, s. 517).

Ahmed Yesevî, Yunus Emre ve Hatâyî, bekâ makamının fenâdan sonra geldiğini ifade etmiş, mutlaka bekâ yolunun tutulması gerektiğini belirtmişlerdir. Bekâyı şairlerimizde benzer olarak değerlendirmek isabetli olacaktır.

4.2.1.5. Didâr

Didâr, sözlükte “yüz, çehre” (Devellioğlu, 2015, s. 208) manasına gelmektedir. Tasavvufî görüşte Hakk’ın didârı her yere ve her şeye tecellî etmiştir. Ancak didârı görebilmek de önemli bir meseledir zira ancak bu yola girmiş olan, gerektiği gibi davranan ve gönlünden bu arzuyu geçiren kimseler onu görebilir. Bu bakımdan tasavvuf şairleri sıklıkla Allah’ın didârını görebilme arzularını dile getirmiş, bu uğurda pek çok şeyi yapmayı göze almışlardır.

Ahmed Yesevî, dünyaya geliş sebebinin didâr olduğunu söyleyerek tüm arzusunun Allah’ın didârını görmek olduğunu ifade eder:

“Karanguluk şehristandın tağlar aşıb
Bu dünyâğa dîdâr üçün keldim, dostlar!
Muhabbetnin deryâsıdek kaynab-taşıb
Bu dünyâğa dîdâr üçün keldim dostlar!” (Bice, 2021, s. 490).

Ahmed Yesevî, müridlerinin de dîdâr görmesi için onlara nasihatlerde bulunur. Ayetlere, hadislere tabi olup uyan kimseler dîdâr görecektir:

“Hak Rasûlnın inâyeti boldı mene
Ayet-hadis sözün beyan kıldım sene
Tabı bolub aytganların kılğıl ana
Tabı bolub dîdâr körün dostlarım â” (Bice, 2021, s. 363).

Didâr için bu dünya yaşamında gerekenler yapılmalı, Ahmed Yesevî’nin deyimiyle ölmeden önce ölmeli, dünya malında geçilmelidir. Ahmed Yesevî, dîdâr için bu dünyada köle olduğunu söyler:

“Eyâ dostlar, dîdâr üçün edâ boldum
Bu dünyâda mihnet tartıb geda boldum
Fenâ bolub hanümandın cüdâ boldum

Dîdâr için ölmesburun ölmeyin mü?” (Bice, 2021, s. 381).

Yunus Emre de dîdâr için yaşayanlardan biridir ve didârı pek çok kez gördüğünü ifade eder:

“Bundan böylesi bilgil pâdişâh iklîmidür

Dört yanum dîdâr oldu gör ne hûb yire geldüm” (Tatçı C. II, 1997, s. 244).

Dostun yüzü âşığın başını çevirdiği her yerdedir ancak onu sadece bakmasını bilen görür. Yunus Emre dostun dîdârını bu dünyada göremeyenlerin bir daha dost dîdârını göremeyeceğini ifade eder:

“Her kim ol dost dîdârını bunda ‘ıyân görmezise

Yarın ol ser-gerdân geze hîç bilmeye n’itdüğünü” (Tatçı C. II, 1997, s. 503).

Yunus Emre bir başka şiirinde dîdârı görmek için çok emek verilmesi gerektiğini söyler. Bunun başında da özünden vazgeçmek vardır. Benliğini bu yolda yitirenler elbette dîdârı görecektir:

“İrmek dilersen maksûda çok hizmet eyle her işde

Sen senligünden usan nûr-ı dîdâr olan gelsün berü” (Tatçı C. II, 1997, s. 372).

Hatâyî de bu dünyadaki en büyük arzusunun dîdârı görmek olduğunu ifade etmektedir:

“Dünye vü ‘ukbâda sen tek yâr-ı gam-hâr isterem

Halk ider dîvâre secde men de dîdâr isterem” (Macit, 2017, s. 430).

Öte yandan Hatâyî’nin dîdârı daha çok beşeri aşk mahiyetinde ele aldığını görürüz. Dîdârı görme arzusu Hatâyî’de sevgilinin cemaline duyulan hasrete dönüşmüştür:

“Bu cihân mülkinde men sen yâra muhtâc olmuşam

Her zamân ol yâr ile dîdâra muhtâc olmuşam” (Macit, 2017, s. 444).

Ahmed Yesevî ve Yunus Emre’nin dîdârı Allah’ın cemalini görme arzusu içerisinde ele alırken Hatâyî de aynı arzuyu ortaya koymakla birlikte bu ifadeyi sevgili için de kullanmıştır. Bu bakımdan dîdâr mefhumunu Ahmed Yesevî ve Yunus Emre’de

ortak olarak değerlendirmek mümkün iken Hatâyî de benzer olarak değerlendirmek doğru olacaktır.

4.2.1.6. Nefis (Nefs)

Nefis, varlığın özüdür. Tüm insanların bir nefisten yaratılmasına karşın her bir insanın varlığında nefis şekil değiştirir. Nefis daha çok insanı kötüye teşvik eden, arzuları ve dürtüleri kışkırtan bir unsur olarak algılanmaktadır. Diğer bir deyişle nefis insanın kendisi ile mücadelesi, doğru ile yanlış ayırt etmede verdiği mücadeledeki çeldiricidir. Tasavvuf yoluna girmiş kişilerin en büyük gayesi nefisini kontrol altına alarak onun kışkırtmalarına boyun eğmemek, böylece doğru olanı görüp, doğrunun izinden gidebilmektir.

Ahmed Yesevî, nefsine kurban olan kişinin rezil olacağını, yoldan çıkıp türlü günahlara batacağını ve yoldaşının şeytan olacağını söyler.

“Nefs yolığa kirgen kişi resvâ bolur

Yoldın azıp tayıp tozub gümrâh bolur

Yatsa kopsa şeytân birle hemrâhı bolur

Nefsni tepkil nefsnı tepkil ey bed-kirdâr” (Bice, 2021, s. 216).

Nefis insanı köleye dönüştürür. İnsanın dinini alıp götürür, imanından uzaklaştırır. Akıllı insanlar nefisten şikâyetçi olup ondan kurtulmalıdırlar:

“Nefsin seni âhir demde gedâ kılğay

Din üyini ğaret kılıp eda kılğay

Öler vaktda imânındın cüdâ kılğay

Âkil ersen nefs-i beddin bolgıl bî-zâr” (Bice, 2021, s. 216).

Ahmed Yesevî, nefsi ifade etmek için “benlik” ifadesini de kullanır. Benlik kılan kişinin kalbine sefa kılınmayacaktır:

“Hakk zikrini aytganların düşman tutkan

Menlik kılıb yahşilerni basıb ötgen

Helal-haram farkın kılmay alıb yutkan

Ol fâsıkı dilin ne deb sefa kıl sun” (Bice, 2021, s. 404).

Ahmed Yesevî yine pek çok şiirinde nefisten bahsetmekle beraber, nefisi ifade ediş biçimi verdiğimiz örneklerin dışına çıkmamaktadır.

Yunus Emre nefisi ve nefisle ilgili unsurları şiirinde çokça işlemiştir. Bir şiirinde Yunus Emre nefsin insanın düşmanı olduğunu, ona uyanın yolda kalacağını söyler. Nefis ile savaşılmalı, ona hırsla karşı çıkılmalıdır:

“Hakîkate bakarısın nefsün sana düşmân yiter

Var imdi ol nefsünile vuruş-tokuş savaş yürü

Nefsdür eri yolda koyan yolda kalur nefse uyan

Ne işün var kimseyile nefsüne kakı buş yürü” (Tatçı C. II, 1997, s. 504).

Nefis, insan için bir tuzaktır. Yunus Emre, kişinin kendini bilmeyince bu nefis tuzığına düşeceğini ifade eder:

“Sen seni bilimeyince ere nazar kılmayınca

Senligi bu ara yirden gidermezsen oldı duzak” (Tatçı C. II, 1997, s. 184).

“Zinhâr gözünü açagör nefis duzagını seçegör

Dost mahfiline geçegör andan yigrek turak nedür” (Tatçı C. II, 1997, s. 85).

Yunus Emre bir başka şiirinde nefsi ejderhaya benzetir. Bu ejderha dönüp insanın kendi bedenine saldırır. Zira sinsi ve kötü niyetlidir. Bu ejderhadan kurtulmak için onun başını kesmek gerekir:

“Nefsümün ejdehâsı döndi bana haml'itdi

Kanâ'at hay dimezse hakîkatdür yir indi” (Tatçı C. II, 1997, s. 485).

“Hayra döndi benüm işüm endişeden âzâd başum

Nefsüm başını kesüben şer işlerden kaçır oldum” (Tatçı C. II, 1997, s. 291).

Yunus Emre de tıpkı Ahmed Yesevî gibi nefis için benlik ifadesini kullanır. Derviş olacak kişi benlikten kaçmalıdır zira gönlünde benlik olan kişi dervişlikten çok uzaktır:

“Miskîn olugör bâri benlikden ırak yûri

Gönlinde benlik olan dervîşlikden ırakdur” (Tatçı C. II, 1997, s. 141).

Hatâyî de nefsin kötülüğünden bahsetmekle beraber Ahmed Yesevî ve Yunus Emre kadar nefis mefhumuna şiirinde yer vermemiştir. Hatâyî, kişinin nefsin tanıması ve bilmesi gerektiğini söyler. Nefsin bilmeyen kimseler çok sıkıntılar çekecektir:

“Gel ey ‘ârif sen öz nefsüni tanı

Ki nefsin bilmeyen dûr ez-Hudâdur” (Macit, 2017, s. 250).

“Cânunı şükrâne vir başun ile çarh oynagil

Tanıyup nefsüni çalgil ka‘beteynün tâsına” (Macit, 2017, s. 517).

Hatâyî de tıpkı Ahmed Yesevî ve Yunus Emre gibi nefis için benlik ifadesini kullanır. Eğer bir kişinin özünde benlik var ise tövbe edilmelidir:

“Hasan Hüseyin’im balkır nur ise

İmam Zeynel sır içinde sır ise

Eğer özümüzde benlik var ise

Tövbe günahıma estağfirullah” (Birdoğan, 1991, s. 54).

Nefsin kötülüğü, yoldan çıkarıcılığı ve insanın en büyük belası olduğu Ahmed Yesevî, Yunus Emre ve Hatâyî’nin dile getirdiği temel noktadır. Ancak bunu yaparken yer yer ifadeler kullanmayı tercih etmekle beraber hemen hemen aynı noktaya varmayı amaçlamışlardır. Bu bakımdan nefis mefhumunu şairlerimizde benzer olarak değerlendirmek doğru olacaktır.

4.2.1.7. Ruh

Ruh, insana ana rahminde üflenir ve ölüm ile birlikte bedeni terk eder. Esasında ruh ile nefsin çoğu zaman aynı şey olduğu dile getirilse de nefis ve ruhun aynı mı yoksa farklı mı olduğu üzerine çeşitli görüş ayrılıkları mevcuttur. Nefis çirkin hareketlerin,

kötülüğün kaynağı iken, ruh daha üst bir mertebede olduğu için nefsin bu çirkin hallerinden çok uzaktadır. Diğer bir deyişle nefis, kalbin bayağı bir hali iken ruh, nefis mertebelerini aşmayı başarmış birisi için ulaşabileceği nihai noktadır.

Ahmed Yesevî, ruh mefhumunu tıpkı ömrü benzettiği gibi kuşa benzetir ve ruh kuşunu yakmak ifadesini kullanır. Burada Ahmed Yesevî'nin kastettiği ruhun beden içerisinde hapsedildiğini vurgulamaktır. Bedene hapsedilmiş ruhun yanması özgür kalması demektir:

“İman şemin yandursan ruh kuşını küydürsen

Hüdâyınga sığınsan seher vakti bolganda” (Bice, 2021, s. 219).

“Kelin dostlar zâkir bolıb zıkr aytalın

Allah yadın aytsan aklın artar dostlar

Ruh kuşını titrer bolsa bal u peri

Pervaz kılıb arşdın arşga konar dostlar” (Bice, 2021, s. 208).

Yunus Emre de tıpkı Ahmed Yesevî gibi ruhu bedene tutsak olmuş bir unsur olarak ele alır. Ruh bu kafesten kurtulup Hazrete uçar:

“Kan degül benüm aşum hırs u hevâ yoldaşum

Hazret'e uçar kuşum meger tene girmişem” (Tatçı C. II, 1997, s. 309).

Yunus Emre bu bakımdan zindanda kalmamasını kendine öğütleyerek bir bakıma ruhunu uçurmasını yani özgür kılmasını tembihlemektedir:

“Yûnus Emre sen kanda kalmayasın zindânda

Zindân kanda ben kanda kimün mâlın yimişem” (Tatçı C. II, 1997, s. 310).

Bir başka şiirinde de Yunus Emre ruhun niteliğinin asla bilinemeyeceğini dile getirir:

“Rûhumdan kimsene haber viremez

Emrdür kâdırlığı virür hareket” (Tatçı C. II, 1997, s. 64).

Hatâyî de ruh için uçmak ifadesini kullanarak ona tıpkı Ahmed Yesevî ve Yunus Emre de olduğu gibi bir kuş benzetmesi yapar. Yar gizli bir şekilde ayrılınca ruhu da uçmuş gitmiştir:

“Ey müselmânlar bugün ol yâr pinhân ayrılır

Uçdı rûhum gitdi ‘aklum gövdeden cân ayrılır” (Macit, 2017, s. 370).

Yine Hatâyî bir başka şiirinde kuşunun her daim kafesten uçtuğunu söyleyerek ruhu kasteder:

“Kuşum pervâz ider her dem kafesden

Karâr itmez meger vaslundan ayru” (Macit, 2017, s. 488).

Ahmed Yesevî, Yunus Emre ve Hatâyî, ruhu varlığın en üst ve değerli mertebesi olarak görmektedir. Özellikle üç şairimizin de ruhu ifade etmek için aynı teşbih unsurlarını kullandığını görürüz. Bu bakımdan ruh mefhumunu şairlerimizde ortak olarak değerlendiriyoruz.

4.2.1.8. Yakîn

“Yakîn, açık, kesin şüphe edilmeyecek bilgidir” (Tatçı C. I, 1997, s. 434). İlme’l-yakîn, Ayne’l-yakîn ve Hakka’l-yakîn olmak üzere üç makamı vardır. İlme’l-yakîn kesin, akli ve delillere dayanan bilgidir. Ayne’l-yakîn müşahede yoluyla edinilen bilgidir. Hakka’l-yakîn ise bu bilgi makamlarının en üstünü olup tecrübe ile elde edilen bilgidir.

Ahmed Yesevî bir hikmetinde bu makamların üçünü de zikreder ve İlme’l-yakînı şeriatla, Ayne’l-yakînı tarikatla, Hakka’l-yakînı hakikat ile ilişkilendirir:

“Kul Hoca Ahmed Hak sözünü sözleple ötdi

Ayne’l-yakîn tarikatde bozlap ötdi

İlme’l-yakîn şeriatnı közleple ötdi

Hakka’l-yakîn hakikatdın aydım menâ” (Bice, 2021, s. 85).

Yunus Emre şiirine Ayne’l-yakîn ve Hakka’l-yakînı şiirine konu etmiştir çünkü Yunus’un en büyük amacı Hakk’ı aramak ve bulmaktır. Yunus Emre Aynel-yakînı gördüğünden beri Mecnûn olduğunu ve Hakka’l-yakîn içerisinde bir yanı Allah ile bir olduğunu söyler:

“Ayne'l-yakîn görüpdür Yûnus Mecnûn olupdur

Bir ile bir olupdur Hakke'l-yakîn içinde” (Tatçı C. II, 1997, s. 394).

Hatâyî yalnızca Ayne'l-yakîna şiirinde yer vermiş, İlme'l-yakîn ve Hakke'l-yakîndan söz etmemiştir. Ayne'l-yakîni ise beşeri aşk ifadeleri içerisinde ele almıştır. Hatâyî sevgilinin zülf ü haliyle gönlüne yüz türlü kapı açıldığını ve Ayne'l-yakîna bu şekilde inandığını ifade eder:

“Zülf ü hâlünden açıldı gönlüme yüz dürlü bâb

Bilmişem ‘ayne'l-yakîn senden hidâyetdür bugün” (Macit, 2017, s. 482).

Ahmed Yesevî, yakîn makamlarının üçünü de şiirinde işlemiş, Yunus Emre Hakk'ı aramak ve bulmak arzusunu ön plana çıkarmasından dolayı İlme'l-yakîna yer vermemiş, Hatâyî ise sadece Ayne'l-yakîna yer vermiş, onu da beşeri aşk içerisinde ele almıştır. Bu bakımdan yakîn mefhumunu şairlerimizde farklı olarak değerlendiriyoruz.

4.2.1.9. Fakr

Fakr, dünyanın her türlü arzularını kalbinden söküp atmak, varlığın daim ve mutlak varlık içerisinde olduğunu idrak etmektir.

Ahmed Yesevî, evrenin övücü olan Hz. Peygamber'in Miraç'ta fakr yolunu tuttuğunu söyler:

“Âlem fahri Mustafa andağ aydı merhabâ

Mi'râc tûni aytıp fakr yolını almışlar” (Bice, 2021, s. 229).

Ahmed Yesevî bir başka şiirinde ise daha on bir yaşında kendi nefesine bekçi olarak fakr makamından geçtiğini dile getirir:

“Tokkuzumda tûkel kozdum tokunmadum

On yaşımda on yanıma örgülmedim

Onbirimde öz nefsimge zâbit boldum

Fakr u rıza makâmâtın keçtim dostlar” (Bice, 2021, s. 104).

Yunus Emre fakrın makamının gönül olduğunu düşünür. Fakra ulaşmak demek marifet kapısından geçmek demektir:

“Ma’rifet gönül şehri makâmun bulur fakr

Bahrî gerekdür bahrî bu ma’rifet içinde” (Tatcı C. II, 1997, s. 380).

Yunus Emre bir şiirinde de “varlığın degşür yokluğa” ifadesini kullanarak fakr makamının önemini vurgular:

“İy Yûnus sen ‘âşıkısan îmân biligin berk kuşan

Varlığın degşür yokluğa cümle eksüklük sendedür” (Tatcı C. II, 1997, s. 94).

Hatâyî, fakr mefhumunu fakr evi olarak ele alır. Bu eve erişenler sabra da erişirler:

“Ey Hatâyî fakr evinde kim ki buldı genc-i sabr

Kayluga virmez ele ol köhne-i ‘abâsını” (Macit, 2017, s. 566).

Ahmed Yesevî, Yunus Emre ve Hatâyî’de fakr makamını varlığı yokluk ile değiştirerek sabra ve gerçek varlığa erişmek için bir durak olarak görmektedir. Fakr mefhumunu şairlerimizde benzer olarak değerlendiriyoruz.

4.2.1.10. Terk

Fakr makamına erişmek için, dört terk mertebesinden geçmek gerekir. Bu dört terk mertebesi terk-i dünya, terk-i ukbâ, terk-i hesti ve terk-i terktir.

Ahmed Yesevî, terki-i dünya makamı için dünyayı terk etmeyenler Allah’ı sevdiğini iddia etmemelidir der:

“Şeriatda tecriddür dünyâsını terk etmek

Terk etmeyin dünyânı Hakk’ını süydüm demesün” (Bice, 2021, s. 215).

Ahmed Yesevî bir başka şiirinde dünyayı terk etmeyen kişilere er bile denilemeyeceğini dile getirir:

“Er demeniz terk etmese dünyâsını

Şeyh boluban yığsa dünyâ iflasını

Salıb keter munda mülki eşyasını

Resvâ bolur kuruk da’vâ kılğan kişi” (Bice, 2021, s. 473).

Ahmed Yesevî, canı ve bedeni terk etmeye de değinir. Canı ve bedeni terk etmek kolay bir iş değildir ancak terk etmek gerekir:

“Tarikatda ten-cânın terk etmek müşküldür

Terk etmeyin ten-cânın tecrid boldum demesün” (Bice, 2021, s. 215).

Yunus Emre terk-dünyanın tüm ibadetlerin başı olduğunu belirtir. Mümin kişi de buna böyle inanmalıdır:

“İbâdetler başıdır terk-i dünyâ

Eger mü'minsen ana inanasın” (Tatçı C. II, 1997, s. 363).

Yunus Emre canı terk etmeye de değinir. Canından geçmeyen âşık âşık olamaz, mâşuku bulamaz:

“Âşık ki câna kaldı ‘âşık olmaz

Cânın terk itmeyen ma'şûkı bulmaz” (Tatçı C. II, 1997, s. 168).

Hatâyî, her kim ki dünyayı terk ederse, ârif olacağını ve gerçek zenginliklere erişeceğini dile getirir:

“Her kim ki ‘ârif oldı cihân terkin eyledi

Bu dünyanın metâ‘ı katında kelîl durur” (Macit, 2017, s. 368).

Hatâyî yine Yunus Emre gibi cânı terk etmeyenin canana kavuşamayacağını ifade eder:

“Cânı terkin kılmayan cânâna vâsıl olmadı

Kul gerek kim mahrem ola hazret-i sultân ile” (Macit, 2017, s. 503).

Ahmed Yesevî, Yunus Emre ve Hatâyî dünyadan ve candan geçilmesi gerektiğini şiirlerinde ön plana çıkarmışlar, dünyadan ve candan geçmeyi olmazsa olmaz olarak değerlendirmişlerdir. Bu bakımdan terk mefhumunu şairlerimizde ortak olarak değerlendiriyoruz.

4.2.1.11. Nazar

Nazar, tasavvufta çok önemli bir yere sahiptir. Daha çok bakma, bakış manası ile görmeye alıştığımız nazar mefhumu tasavvuf için çok derin bir mana ihtiva eder. “Evliyanın, mürşidin hayat bahşeden ve ölü kalpleri diriltten bakışı nazar adını alır, böyle bir bakışa sahip büyüklere de sahibnazar, safa-nazar denir” (Kara, 1986, s. 537). Bu

bakımdan nazardan düşmek şeyhin gözünden düşmek demek olur ki tasavvuf yolcusu için bu olabilecek en elem verici hadiselerden birisidir.

Ahmed Yesevî, nazar etmek, nazar kılmak şekliden nazar mefhumu ele almakla beraber şeyhlerin, dervişlerin nazar ettiği kişilerin meziyet kazanması hususuna parmak basar. Dervişler kime nazar etse onun dilinin, gönlünün kilidi açılır. Şimdi örnek vereceğimiz dörtlük, Yunus Emre'nin, Tapduk Emre'nin nazarıyla dilinin kilidinin açılması hadisesini de hatırlatmaktadır:

“Ol suhbetde erenler Halka olturur

Kimge nâzar kılsalar kulfi dili açılır

Halka içre Hakk yâdın, aytıb tildin koymaslar

Tuğyan kılıb ruhları lâ-mekânğa ulanur” (Bice, 2021, s. 424).

Ahmed Yesevî kendisi de müridlerine nazar etmektedir. Yoldan sapanları yola yöneltip bir nazarda gönüllerini huzura kavuşturmuştur:

“Bende bolsan men-menlikni zinhâr taşla

Seherlerde cânın kıynap tınmay işle

Yoldın azgan gümrâhlarnı yolga başla

Bir nâzarda dillerini safâ kıldım” (Bice, 2021, s. 157).

Yunus Emre, yola düşmüş kuru bir dal iken birisinin kendisine nazar kıldığını ve sayede taze bir civan olduğunu; yine bir göl iken erenlerin nazarıyla deniz olduğunu ve dört bir yana ırmakla aktığını söyler:

“Bir kurı agacıdum yol üzre düşmişidüm

Bir bana nazar kıldı tâze cüvân oldum ben” (Tatçı C. II, 1997, s. 364).

“Bir gölidüm kıldı erenler nazar

Deniz oldum dört yana ırmagıla” (Tatçı C. II, 1997, s. 382).

Hatâyî, üstad nazarında yanıp kül olmak ifadesini kullanır. Bu ifade de tıpkı Ahmed Yesevî ve Yunus Emre'nin ifade ettiği bir şeyhin veya erenlerin nazarı ile meziyet kazanma hususu ile aynı anlamı ihtiva eder:

“Evvel ibtidadan musahib bulup

Mürebbi yanında pişip hall olup

Üstad nazarında yanup kül olup

Külli varlığını verebilersen” (Birdoğan, 1991, s. 77).

Öte yandan Hatâyî, nazar mefhumunu beşeri aşk için de kullanır, sevgiliden bir nazar bekler:

“Hatâyî’ye nazar kıl çeşmün ilen

Kapunda subh u şâm giryân oturmuş” (Macit, 2017, s. 384).

Ahmed Yesevî, Yunus Emre ve Hatâyî’de pirden, şeyhten nazar olarak meziyet kazanma mevzunu işlemekle beraber Hatâyî nazar mefhumunu sevgilinin bakışı için de kullanmıştır. Bu bakımdan nazar mefhumunu Ahmed Yesevî ve Yunus Emre’de ortak olarak değerlendirirken; Hatâyî’de benzer olarak nitelendiriyoruz.

4.2.1.12. Sabır

Sabır, nefsin mücadelesi, zorluklara karşı direnişidir. Özellikle peygamberler için sabır her zaman en önemli sermaye olmuştur. Tasavvuf yoluna giren âşık içinde sabır en önemli merhalelerden biridir. Sabır muhabbete, muhabbet vecde, vecd ise vuslata açılır.

Ahmed Yesevî bu aşamalar için sabrın muhakkak gerekli olduğunu söyler. Acı meyve yutmayınca, dertli, şaşkın olmayınca vuslata erişmek mümkün değildir:

“Emgeksizin yetmekligi ermes âsân

Neçük çiner yetmegünçe humı humdan

Bolmağunça bu yol içre munluğ hayrân

Kuruğ otun küymeğünçe gürlenmez ul” (Bice, 2021, s. 281).

Ahmed Yesevî kendisinin de aynı dertleri çektiğini ve sabrettiğini söyler. Aşkta kendisine yüz bin bela gelse de o sabretmiş ve Hakkın vuslatına ermiştir:

“Meyhanega tâ kirgunça heç uymadım

Tesbih, tahlilni şevk üçün men süymedim

Işkdın yüz min belâ tegdi sabr eyledim

Sâbir bolub Hak vaslıga yettim menâ” (Bice, 2021, s. 486).

Yunus Emre de Ahmed Yesevî gibi bu dünyanın cefasına katlanılması gerektiğini söyler. Sultana yani Hakka eren kişi işte tüm bu zahmetlere katlanan, onlara göğüs geren kişidir:

“Miskîn Yûnus sabr eylegil bu dünyânun zahmetine

Dürlü cefâyâ katlanur sen sultâna iren kişi” (Tatçı C. II, 1997, s. 475).

Yunus Emre öğüt istediği her kişinin ona sabrı işaret ettiğini dile getirir. Sabrın perdesini ise yakıp kaldıracak olan muhabbet ateşidir:

“Kimden öğüt istersem sabır gösterür bana

Sabrumun perdesini mahabbet odı yakdı” (Tatçı C. II, 1997, s. 462).

Hatâyî de çok dert ve gam çektiğini ancak bu aşk yolunda sabrettiğini söyler ve artık dermanını beklediğini dile getirir:

“Çoh belâ vü derd ü gam çekdüm yolunda sabr idüp

Derd-i hicrân hadden ötdi şimdi dermânım gerek” (Macit, 2017, s. 391).

Ahmed Yesevî, Yunus Emre ve Hatâyî, sabrın önemine vurgu yapmış, dert ve gam çekmeyi bu yolda mübah görmüşlerdir. Sabrın neticesinde muhabbet, vecd ve vuslat yani derman vardır. Bu bağlamda sabır mefhumunu şairlerimizde ortak olarak değerlendiriyoruz.

4.2.1.13. Hicâb/Nikâb

“Sûfîler, sâlikle Hak arasında bulunan ve O’nu tanımaya (mârifet) engel olan her şeye hicâb (nikâb) demişler ve kendileriyle Hak arasında kalan perdelerden daima yakınmışlardır” (Uludağ, 1998, s. 430). Dünyadaki maddi her şey bu perdelerdendir. Bu şeylere olan bağıllık azaldıkça perdeler de bir bir kalkmış olur.

Ahmed Yesevî, kıyamet günü yola hicâbsız çıkılması gerektiğini söyleyerek, âşıkların bu vakte erişmeden perdelerden kurtulması gerektiğini ifade etmektedir:

“Kıyâmet kün iş kılğanlar muzdin olsa

Hicabsızın yolga kirib, kükreb yansa

Mendek yolda kalganlarga hasret bolsa

Siyasetliġ uluġ künde ne kılgaymen” (Bice, 2021, s. 456).

Yunus Emre, yetmiş bin hicâb olduğunu söyler ve bu hicâbların insanın kendi vücudunda bulunduğunu belirtir:

“Bu çizginen gökleri tahte's-serâ yirleri

Yitmiş bin hicâbları cümle vücûdda bulduk” (Tatçı C. II, 1997, s. 191).

Yunus, dostun bize bizden daha yakın olduğunu, hicab ve perdenin bu sebepten dost ile aramızda bulunmadığını bulunamayacağını söyler:

“Sensin bize bizden yakın görünmezsın hicâb nedür

Çün ‘aybı yok görklü yüzün üzerinde nikâb nedür” (Tatçı C. II, 1997, s. 145).

Hatâyî, hicâb çekmenin erdemli bir davranış olduğu düşüncesindedir. Bir kişi kötü, namussuz, arsız olunca hicâb çekmez:

“Varub bir kötüye sen olma nöker

Çerhine değer de dolunu döker

Ne Huda'dan korkar ne hicap çeker

Bir kötude namus ar olmayınca” (Birdoġan, 1991, s. 37).

Ahmed Yesevî, hicâblardan arınılması gerektiğini belirtirken Yunus Emre’nin hicâbın içimizde olduğunu Allah’ın da bize bu hicâblardan daha yakın olduğunu söylemektedir. Hatâyî ise hicâbı utanma olarak ele almış, hicâb etmeyen bir kimsenin arsız olduğunu ifade etmiştir. Bu bakımdan hicâb kavramını şairlerimizde farklı olarak değerlendiriyoruz.

4.2.1.14. Sıdk

Sıdk; sözün, davranışın, düşüncenin doğruluğudur. Ahmed Yesevî pek çok şiirinde sıdk mefhumuna yer vermiştir. Ahmed Yesevî, Allah’ı sıdk ile anmak gerektiğini söyler:

“Sıdkın bilen Allah değil hala fursat

Hak zikrini vird eylegil dem ganimet

Halka içre figân kılğıl berur kuvvet

Yedin aytıb cânım kurban kılsam mukin?” (Bice, 2021, s. 452).

Yunus Emre de Allah yoluna sıdk ile girilmesi gerektiğini ifade eder. Bu beyitte Yunus kendi nefesine de seslenir:

“Yûnus özün yalvarursan sıdkıla yola girürsen

El alup tevbe kılursan mahrûm kalmayasın bigi” (Tatçı C. II, 1997, s. 519).

Hatâyî, nefsin sıdk ile tutulması gerektiğini dile getirir. Her kim ki nefsinin sıdk ile tutmazsa yeri cehennemdir:

“Ali talibini yaban istemez

Müminler haricin sohbetin etmez

Kim ki bu nefesi sıdk ile tutmaz

Cehennemin azabına dolunca” (Birdoğan, 1991, s. 40).

Ahmed Yesevî, Yunus Emre ve Hatâyî, tasavvuf yolunun yolcusunun gönlünün sıdk ile dolu olması gerektiğini düşünmekte ve bunu şiirlerinde dile getirmektedir. Sıdk mefhumunu şairlerimizde benzer olarak değerlendiriyoruz.

4.2.2. Tarikatla İlgili Mefhumlar

4.2.2.1. Mürşid

Mürşid, dervişe yol gösteren, yolunu aydınlatan kişidir. Âşıkların en büyük mürşidi her daim Hz. Peygamber’dir. Ahmed Yesevî şiirinde mürşid mefhumuna sıkça yer vermiştir. Mürşid dert çeken kişidir. Âşıklar da mihnet çekip mürşidinden pay almalıdır:

“Çın dertlikler devâ sormay cefâ tiler

Ol sebebdin hocasının ülüş alar

Dünyâ demes cennet demes dîdâr tiler

Haknı izleb dîdâr tiler dostlarım-â”

Ahmed Yesevî daha çok dervîşin mürşidden” (Bice, 2021, s. 222).

Ahmed Yesevî, daha çok dervîşin mürşidden alacağı paya odaklanırken, Yunus Emre mürşidin vasıflarına odaklanmaktadır. Yunus için mürşid çok yüksek hususiyetleri olan bir kimsedir. Yüzü aydır, mumdur:

“Bir meclisdür meclisümüz anda ciger kebâb olur

Bir şem‘adur anda yanar ay u güneş pervânesi” (Tatçı C. II, 1997, s. 508).

Mürşidin yüzü güneşten daha temizdir, sözü şekerden daha tatlıdır:

“Gevherdür senün özün güneşden arı yüzün

Şekerden datlu sözün her kim gördi utandı” (Tatçı C. II, 1997, s. 502).

Hatâyî, mürşidin nefesinin Hak nefesi olduğunu söyler. Onun sözünü tutmayanlar asidir:

“Mürşidin nefesi Hak nefesidir

Mürşid sözün tutmayanlar asidir

Mürşidin rızası Hak rızasıdır

Hak deyüp tuttuğum yoldan ayrılmam” (Birdoğan, 1991, s. 68).

Bunun yanı sıra Hatâyî de genel olarak Ahmed Yesevî gibi, dervîşin mürşide muhtaç olduğunu belirtir:

“Yürü sofi yürü yolundan azma

İlin gıybetine kuyular kazma

Varub her dükkânda metain çözme

Yanında mürşidin var olmayınca” (Birdoğan, 1991, s. 37).

Ahmed Yesevî ve Hatâyî’nin mürşid mefhumuna yaklaşımında daha çok dervîşin ona olan bağlılığı ve doğru yolu bulması için peşi sıra gitmesi gerektiği belirtilirken Yunus Emre’nin daha çok mürşidin vasıflarına odaklandığını görmekteyiz. Bu bakımdan mürşid mefhumunu Ahmed Yesevî ve Hatâyî’de benzer olarak nitelendirirken, Yunus Emre’de farklı olarak tanımlıyoruz.

4.2.2.2. Derviş

Derviş bir tarikata katılan ve mürşidin peşinden giden kişidir. Ahmed Yesevî derviş mefhumunu çokça zikreder. Onun için gerçek derviş ibadetini gizli eyleyen kişidir:

“Âşık bolsan taat kılğıl kılma riyâ

Taat kılğıl keçe kobup hiç yatmagıl

Âkil bolsan nâdânlarga sır aytmagıl

Çın dervişler tâatların pinhân kılur” (Bice, 2021, s. 284).

Yunus da şiirlerinde dervişin ibadet eden, riyaadan, kötülüklerden arınmış kişiler olduğunu, olması gerektiğini söyler. Dervişlik yoluna sıdk ile gelen gelmeli kötü her şeyden sıyrılmalıdır. Dervişin gönlünde Hak’tan özge hiçbir nesne olmamalıdır:

“Dervîşlerün yolına sıdkıla gelen gelsün

Hak’dan özge nesneyi gönlinden süren gelsün” (Tatçı C. II, 1997, s. 320).

Hatâyî kendisine derviş diyen kimsenin hangi vasıflara sahip olması gerektiğini diler getirir. Bu kişi aşk tavaasında yanmalı, yanıp kül olmalı, benliğinden geçmelidir:

“Men dervişem deyen kişi

Evvel neden geçmek gerek

Bilisini terk eyleyüb

Rıza ile uçmak gerek

Aşk tavaasında kavrulup

Yanub kül olup savrulup

Benlik dıvarın devirüp

Hak’tan yana geçmek gerek” (Birdoğan, 1991, s. 127).

Ahmed Yesevî, Yunus Emre ve Hatâyî de dervişte olması gereken temel vasıflardan bahsetmiş, dervişin muhakkak benliğinden geçmiş, aşk oduna yanmış bir kimse olması gerektiğini söylemişlerdir. Derviş mefhumunu şairlerimizde ortak olarak değerlendiriyoruz.

4.2.2.3. Pîr

Pîr, tarikat kurucusu manasına gelmektedir. Pîr mefhumu Ahmed Yesevî'nin hikmetlerinde en çok mefhumlardan biridir. Ahmed Yesevî pek çok yerde pîr mefhumu derviş ile eş manada kullanmıştır. Âşıklar, dervişler pîrin hizmetinde kalmalıdır:

“Pîr ü mürşid kılrsa müdam emr-i ma'ruf

Mürüvvetlik şirin sözlük yahşi huyluk

Keçe-kündüz Riyâzetni çekse ol hûb

Andağ pîrni hizmetide yürün dostlar” (Bice, 2021, s. 353).

Yunus Emre de kendisinin pîr eteğini tutmuş, pîr makamına erişmiş bir kimse olduğunu diler getirir:

“Şükür şükür ol Çalab'a maksûduma irdüm bugün

Müştâkıdum bunca zamân pîrüm yüzün gördüm bugün” (Tatçı C. II, 1997, s. 321).

Hatâyî kendisine seslendiği mısralarında pîre hizmet etmesi gerektiğini söyler. Pîre hizmet ederek üstad olunabilir:

“Pîre hizmet eyle Sultan Hatayi

Pîre hizmet eden üstad olubdur” (Birdoğan, 1991, s. 111).

Ahmed Yesevî, Yunus Emre ve Hatâyî, pîr mefhumunu mürşid ile eş değer görmüş ve aynı kişi için kullanmışlar, pîre hizmet etmenin önemine vurgu yapmışlardır. Pîr mefhumunu şairlerimizde ortak olarak değerlendiriyoruz.

4.2.2.4. Dergâh

Dergâh, dervişin mürşidi ile buluştuğu, meşk ettiği yerdir. Hakkın huzuru da çoğu zaman dergâh olarak zikredilmiştir. Hakkın, mürşidin dergâhına varmak âşıkların, dervişlerin en büyük arzusudur. Ahmed Yesevî, Hakkın dergâhına sığındığını söyler:

“Bu dünyânı muni yokın emdi bildim

Bu âsî işlerimdin emdi yandım

Kul Hoca Ahmed dergâhinga sığnıp keldim

Korkadurman kayu sözde tutulgayman” (Bice, 2021, s. 368).

Yunus Emre de Allah’ın dergâhında olduğunu orada seyrân u cevâlânda olduğunu söyler:

“Yûnus senün ‘âşık cânun ezelî ‘âşıklarıla

Ol Allah'un dergâhında seyrân u cevâlâdayıdum” (Tatçı C. II, 1997, s. 231).

Hatâyî de yolunun ulu bir dergâha eriştiğini ifade ederek Hakkın dergâhına vardığını söylemektedir:

“el düşünme akla sığmaz bu ilim

Kudret hazinesi miftahı dilim

Bir ulu dergâha ulaştı yolum

Bilmeyen sanur ki dükkândan aldım” (Birdoğan, 1991, s. 69).

Ahmed Yesevî, Yunus Emre ve Hatâyî de dergâh mefhumunu pek çok yönden ele almakla beraber bu mefhumu en önemli gördükleri noktada Hakkın dergâhını kastetmişlerdir. Bu bakımdan bu mefhumu şairlerimizde benzer olarak nitelendiriyoruz.

4.3. Şahsiyetler

Bu başlıkta altında belirli şahsiyetlerin Ahmed Yesevî, Yunus Emre ve Hatâyî’nin şiirlerindeki mevcudiyetleri ve bu mevcudiyetlerin işleniş biçimleri irdelenip karşılaştırılacaktır.

4.3.1. Peygamberler

Bu başlık altında on altı peygamber yaklaşık kronolojik sıra ile ele alınarak Ahmed Yesevî, Yunus Emre ve Hatâyî’nin şiirlerinde nasıl işlendiği ve şairlerin şiirlerine hangi açılardan ilham verdiği tespit edilip karşılaştırılacaktır.

4.3.1.1. Hz. Âdem

“İlk insan ve ilk peygamber. Rivayetlere ve mukaddes kitapların beyanlarına göre Cenâb-ı Allah Âdem’i topraktan, eşi Havvâ’yı, Âdem’in kürek kemiğinden yarattı” (Onay, 2021, s. 31). Allah, Âdem’i yarattıktan sonra Meleklerin ona secde etmesini istemiş, sadece İblis ateşten yaratılmasından ötürü Âdem’den daha üstün olduğunu iddia

ederek Âdem'e secde etmemiştir. “İblis, Tanrı'nın emrine itaat etmeyip Âdem'e secde etmeden isyanında ısrarla azgınlık ve bozgunluğunda devam ettiğinde, Tanrı onu cennetten sürüp çıkardı. Dünya göğünün ve yeryüzünün hâkimiyetini elinden aldı, onu cennet muhafızlığı hazinedarlığından azletti” (Taberî C. I, 2019, s. 91). İblis Âdem ile Havva'nın yasak meyveden tatmasını sağlayarak onların da kendi gibi cennetten kovulmasına vesile olmuştur. Hz. Âdem, “İslâmî kaynaklarda insanlığın atası olması sebebiyle ebü'l beşer, Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın seçkin kıldığı kişiler arasında sayılmış olduğundan safiyyullah unvanlarıyla da anılmaktadır” (Bolay, 1988, s. 358).

Ahmed Yesevî, Hz. Âdem'im tüm insanlığına atası olması meselesine değinir. Öyle ki Hz. Âdem kendisine evladım demektedir:

“On altımda barça ervâh ülüş berdi
Hay Hay sizge mübârek dep Âdem keldi
Ferzendim dep boynum kuçup könlüm aldı
Onyettimde Türkistan'da turdum menâ” (Bice, 2021, s. 66).

Ahmed Yesevî, mahşer günü geldiğinde tüm insanların atası olmasından ötürü bütün halkların Hz. Âdem'e döneceğini ve kendilerini gözetmesini isteyeceğini söyler:

“Barça halklar Âdem Ata sarı bargay
Ey atamız emdi bizni kollan degey” (Bice, 2021, s. 252).

Hz. Âdem yasak meyveyi yemesinin ardından cennetten kovulunca çok gözyaşı döker, bağışlanmak için yalvarır, tövbe eder. Ahmed Yesevî'de tıpkı Hz. Âdem gibi tövbe etsem, gözyaşları döksem ben de bağışlanır mıyım diyerek Hz. Âdem'in bu kıssasına atıfta bulunur:

“Âdem safî sünnetlerin tilge alsam
Yâ Rabbenâ zalemnâ dep nâle kılsam
Beyâbanda köz yaşımı jale kılsam
Bir u Bârım meni yolga salar mukin?” (Bice, 2021, s. 172).

Hiz. Âdem'in günahından duyduğu pişmanlıktan ötürü ağlamasındaki samimiyet Hiz. Âdem kıssasından, Ahmed Yesevî'nin hikmetlerine en çok yansıyan noktadır. Hiz. Âdem'in yıllar yılı ağlamasına nihayetinde Allah merhamet etmiştir:

“Neçe yıllar yığlab ötti Âdem Ata

Andın sonra rahm eyledi bakıb Allah” (Bice, 2021, s. 331).

Ahmed Yesevî de Hiz. Âdem'in bu gözyaşlarını kendine örnek alır. O da aynı şekilde pişmanlığından, günahlarından ötürü ağlamaktadır:

“Günâhımın beyan kılsam, yerge sığmas,

Sendin özge kime baray, kolum alması,

Hadi özüñ, sensiz heç kim yolga salmas,

Günâhımdın sene yığlab keldim menâ” (Bice, 2021, s. 322).

Yunus Emre evvela Hiz. Âdem'in yaratılması meselesine odaklanır ve bu meseleyi şiirine taşır. Yunus'a göre insanoğlu yani Âdem dört aletten yaratılmıştır:

“Topragı kadarladı sureti hat bağladı

Durgırdı dört âleti adın insân eyledi” (Tatçı C. II, 1997, s. 456).

Yunus Âdem'in tek bir maddeden yaratıldığını söyler ki bu madde de topraktır:

“Çün yaratdı Âdem'i bileydük biz kamu

Bu kamu hâs u âmı bir madenden eyledi” (Tatçı C. II, 1997, s. 456).

“Çalap Âdem cismini toprakdan var eyledi

Şeytân geldi Âdeme tapmağa âr eyledi” (Tatçı C. II, 1997, s. 451).

İblis'in Hiz. Âdem'e secde etmemesi de bu yüzdendir. Hiz. Âdem topraktan, kendi ateşten yaratıldığı için kendini üstün görmekte ve Hiz. Âdem'e secde etmeyi reddetmektedir:

“Âdem toprakdanıdı Azâzil oddanıdı

İşütdük Azâzil'i Âdem'e bakdı güldi” (Tatçı C. II, 1997, s. 467).

Yunus, İblis'in Hz. Âdem'in, halka önder, efendi olarak geldiğini bilmediğini söyler:

“Zâhir gördi Âdem'ün bâtınına bakmadı

Bilmedi kim Âdem'i halka server eyledi” (Tatçı C. II, 1997, s. 451).

Yunus'a göre insanın varlığı Hz. Âdem'in yaratılması ile zuhur etmemiştir. Bu ruh evvelinde vardır:

“Dostıla sohbetdeydüm içeri halvetdeydüm

Âdem niçe nesnedür hiç dahı anılmazdan” (Tatçı C. II, 1997, s. 315).

“Çalap ışkî cândaydı bu bilişlik andaydı

Âdem-Havvâ kandaydı biz anunla yâr iken” (Tatçı C. II, 1997, s. 325).

Hz. Âdem yalnızca önceden var olan bu ruhun donudur:

“Et ü deri endâm çatan âlemlere gönül katan

Âdem tonın tananuban mülke kadem basan benem” (Tatçı C. II, 1997, s. 270).

Hz. Âdem'in insan donunda dünyaya gelmesinin ardında derin bir kudret vardır. Bu bir nevi yalnız bir cisimdir, şekildir. Bu şeklin içindeki mana Nur-ı Muhammed'dir. Aynı zamanda Allah insanoğluna kendi ruhundan üflemiştir. (bkz. Secde Sûresi 4-9. Ayet). Yunus Emre bu derin meseleyi, yıllar yılı dillere pelesenk olmuş şu beyiti ile ele almıştır:

“Et ü deri büründüm geldüm size göründüm

Adımı Âdem kodum andan zuhura geldüm” (Tatçı C. II, 1997, s. 243).

Hz. Âdem yanılmış, kendisi için yasaklanmış meyveden yemiştir. Yunus meyve kelimesi yerine buğday kelimesini kullanır:

“Miskîn Âdem yanıldı uçmakda buğday yidi

İşi Hak'dan bilenler şeytandan tutmayalar” (Tatçı C. II, 1997, s.112).

Bildiler ki Âdemin cisminde cânı şâhdur” (Macit, 2017, s. 375).

Yine aynı şiirinde Hatâyî tekrar tekrar Hz. Âdem’in yalnız bir don olduğunu söylemektedir:

“Giydi Âdem donını döndi cihânı ser-be-ser

Bilgil ey ibn-i fülânı kim fülânı şâhdur” (Macit, 2017, s. 375).

Hatâyî’nin bir başka beyiti ise adeta yukarıda verdiğimiz Yunus Emre’nin beyiti ile neredeyse aynıdır. Bu hem şairlerin aynı tefekkür dairesi içinde bulunduğunun ispatı olmakla birlikte Hatâyî’nin Yunus Emre’den ne denli etkilendiğini anlayabileceğimiz en bariz noktalardan biridir:

“Girdüm âdem cismine kimsene bilmez sırrumu

Men bu beytu’llâh içinde tâ ezelden var idüm” (Macit, 2017, s. 439).

Hatâyî nefesine yenik düşüp günah işlemesi bakımından da Hz. Âdem’i zikreder. Bu beyitte her ne kadar Âdem derken insanoğlunu kastetse de Hz. Âdem’in kıssasına bir atıfta bulunduğu muhakkaktır. Hatâyî dünyaya gönül vermenin cahillik olacağını söyler:

“Âdem eger ‘âkil isen dünyeye virme gönül

Dünyeye viren gönül bu yolda nâdandur bugün” (Macit, 2017, s. 476).

Hz. Âdem kıssası üç şairimizde de oldukça önemli bir yer edinmiştir. Burada Ahmed Yesevî’nin bu kıssanın daha çok Hz. Âdem’in günah işledikten sonra yıllarca zari zari ağlaması ve bunun neticesinde bağışlanması noktasını ele aldığını görürüz. Ahmed Yesevî, Hz. Âdem’in yaratılması mevzusuna ise parmak basmaz. Zira bu daha derin bir mevzu olmakla birlikte daha felsefik bir bakış açısı da gerektirdiği muhakkaktır. Yunus ve Hatâyî de kıssanın bu noktasını ele almakla beraber daha çok yaratılış meselesi üzerinde durmuştur. Yunus Emre’nin kıssayı daha bütünü ile ele aldığını, felsefik bakış açısının dışında aynı zamanda meselenin somut bir özetini de yansıttığını görürüz. Hatâyî de kıssanın yaratılış noktasına eğilmekle beraber Yunus’un mısralarına oldukça benzerlik gösteren ifadeleri vardır. Hz. Âdem kıssası üç şairimizde de benzer noktalardan ele alınmakla beraber, Yunus Emre ve Hatâyî’de meselenin daha derinlemesine ve felsefik olarak ele alınmasından dolayı Ahmed Yesevî’den farklı olduğunu söyleyebiliriz.

4.3.1.2. Hz. İdris

“Şîit peygamberden sonra gelmiştir. Kendisine 30 sahife ilahi emir gönderilmiştir. İlk defa rakam ve yazı yazıp elbise diken odur. Bu yüzden kâtip ve terzilerin pîri sayılır” (Pala, 2015, s. 227). Ayrıca “Kur’an’da İdrîs’le ilgili olarak ağlayarak secde etme, doğruya ulaştırılma, seçkin kılınma (Meryem 19/58); şanın ve mekânının üstün ve yüce olması (Meryem 19/57); sabredici olma (el-Enbiyâ 21/85); siddîk ve nebî olma (Meryem 19/56) gibi nitelikler de yer almaktadır” (Harman, 2000, s. 478).

Ahmed Yesevî, Hz. İdris’i tek bir hikmetinde zikreder ve onun sabredici olmasından dem vurur. Zira o da dünyasını Hz. Âdem gibi, Hz. Şit gibi ağlayarak, matem tutarak geçirmiştir:

“Âdem Safiy bu dünyadan yığlab ötti,
Şit ü İdris bu âlemde matem tuttu,
Nuh-ı Nebi yığlay-yığlay kanlar yuttu,
Mustafa’ga ümmet bolsam yığlamaymu?” (Bice, 2021, s. 489).

Yunus Emre’de tıpkı Ahmed Yesevî gibi Hz. İdris’i tek bir yerde anmakla beraber Hz. İdris’in farklı bir yönüne, terziliğine parmak basar:

“Ben oldum İdrîs-i derzi Şîit oldum tokıdum bizi
Dâvûd’un görklü âvâzı âh idüp nâlişe geldüm” (Tatçı C. II, 1997, s. 305).

Hatâyî de tıpkı Ahmed Yesevî ve Yunus Emre’de olduğu gibi Hz. İdris’i tek bir yerde zikreder. Bu beyitte Hatâyî, Yunus Emre’nin bahsettiği gibi Hz. İdris’in terziliğinden bahseder. Hz. İdris cennette, cennet elbisesi hulleyi biçmektedir:

“İdris de cennette hulle biçerken
Gözümden yaş elem can sindi düştü” (Birdoğan, 1991, s. 112).

Hz. İdris’in hakkındaki anlatılar ve rivayetlerin şairlerimizin işleyişi bakımından Yunus Emre ve Hatâyî’de benzer olduğunu görürken Ahmed Yesevî’de farklı olduğunu görmekteyiz.

4.3.1.3. Hz. Nûh

“Hz. Nûh, Kur’ân-ı Kerîm’de ve hadislerde diğer peygamberlere oranla geniş bir şekilde tanıtılan ve “ülû’l-azm” olarak isimlendirilen beş büyük peygamberden biridir. Kur’an’da yirmi sekiz sûrede hakkında bilgi verilmiş ve kırk üç yerde ismen zikredilmiştir.” (Harman, 2007, s. 226). Hz. Nûh yıllarca kavmini imana davet etse de başarılı olamaz hatta kendisinin bir oğlu da iman etmez. Nihayetinde Hz. Nûh ümitsizliğe kapılır ve kavmine beddua eder. Bu bedduası Allah katında kabul görür ve kendisine gemi yapmasını buyuran bir vahiy iner. Taberî’nin naklettiğine göre “Kavmi onun yanından geçerken ne yaptığını soruyor, gemi yapmakta olduğunu bildirince kavmi alay ediyor ve sen sahra bir yerde gemi yapıyorsun, gemi karada nasıl seyir ve hareket eder diyordu” (Taberî C. I, 2019, s. 154). Nitekim iman etmeyenler bir tufan neticesinde helâk olur. Yalnızca Hz. Nûh’un gemisine binen iman edenler ve birer çift hayvan kurtulur. “Edebiyatımızda Hz. Nûh, Tufan mucizesi, ömrünün uzun olması unsurlarıyla birlikte ele alınır” (Erverdi vd., 1990, s. 79).

Ahmed Yesevî, tufan hadisesine telmihte bulunmaktadır. Hz. Nûh’un kavminin başına gelen bu belayı veren Allah’dır:

“Sertaseri cehanğa, baksa belâyı tûfan,

Ey kavm-i Nuh korkın, Hak kistiban imes mü?” (Bice, 2021, s. 428).

Yunus Emre Hz. Nûh’un çektiği cefaya değinip tufan hadisesine telmih yapmaktadır:

“Bin yıl cefâ çekmeyince Nûh gibi

Tûfânında gemiye bindürmeye” (Tatçı C. II, 1997, s. 419).

Başka bir şiirinde Yunus Emre, tıpkı daha önce de gördüğümüz bir üslupla kendini Hz. Nûh’un yerine koyarak din için çok çalıştığını söylemektedir:

“Nûh oldum Tûfân için çok dürişdim dîniçün

Dînüme dönmeyeni suya gark idüp geldüm” (Tatçı C. II, 1997, s. 263).

Yunus Emre cisme dönüşmeden evvelde var olma düşüncesini yansıttığı, cismin nefesinde Allah’ın nefesi olduğunu ifade ettiği şiirinde Hz. Nûh’dan da bahseder:

“Ben bu yiri yaradıcak yir üstine gök turıcak

Ulu deniz mevc urıcak Nûh’a tûfân viren benem” (Tatçı C. II, 1997, s. 270).

Hatâyî de Hz. Nûh’u şiirlerinde zikretmektedir. Bir şiirinde Hatâyî, Yunus Emre ile benzer bir düşünce içerisinde tufanın evveline, ezele bakmaktadır. Bu beyit Hatâyî’nin de tıpkı Yunus gibi bu kıssayı yalnız beşeri hadiseler üzerinde kullanmadığını, kıssayı mevcudiyetin anlamlandırılmasındaki sır ile harmanladığını bizlere göstermektedir:

“Ger ezelden olmasaydı lutf u ihsânun senün

Nûh bulmazdı necât ez-hevl-i tûfân yâ ‘Âlî” (Macit, 2017, s. 257).

Yine aynı zihniyet ve tefekkürün ürünü bir başka beytinde daha yansıtır Hatâyî. Hz. Nûh, tufan hadisesi, bunlar ezelden gelme insan cisminin yeni görmesine karşın varlığının çoktan görmüş olduğu hadiselerdir:

“Görmüşdi tâ Hatâyî ezelden yakîn munı

Nûhun ‘alâmeti gelür andan tûfân kopar” (Macit, 2017, s. 126).

Yunus Emre ve Hatâyî’nin Hz. Nûh ve onun kıssasına bakışı ve şiirlerinde işleyiş biçimi aynıdır. Ahmed Yesevî’de ise kıssadan yalnız tek bir yerde bahsedilmesi ve orada da yalnızca tufan hadisesine telmihte bulunması açısından Yunus Emre ve Hatâyî’den farklı olarak değerlendirmek mümkündür.

4.3.1.4. Hz. İbrâhim

Hz. İbrâhim Kur’ân-ı Kerim’de zikredilen büyük peygamberlerdendir. “Hz. İbrâhim tarihte Babil Devleti’nin hâkim olduğu zamanda peygamber olmuştu. Devletin başında Nemrut adlı bir hükümdar vardı. Bazıları bu hükümdarın Hammurabi olduğunu ileri sürmektedirler” (Kara, 1981, s. 321). Hz. İbrâhim ile alakalı; onun Nemrut ile giriştiği mücadele, ateşin onu yakmaması, oğlu Hz. İsmâil’i kurban etme hadisesi, ona göklerin açılması, Kâbe’yi inşa etmesi, putları yıkması ve benzeri daha birçok anlatıyı da içeren çok geniş bir anlatı havuzu vardır ki bu anlatılar edebiyatın her sahasına sirayet etmiş, zaman ve devir fark etmeksizin karşımıza çıkmıştır. Ayrıca Hz. İbrâhim’in sıklıkla Halilullâh olarak anıldığına tanıklık ederiz. Halilullâh Allah’ın dostu manasına gelmektedir.

Ahmed Yesevî, Hz. İbrâhim'in ateşe atılmasına ancak Allah tarafından ateşin bahçeye çevrilmesi neticesinde yanmamasına, Hz. İbrâhim'in Allah'tan başkasından bir şey dilememesine ve Allah'ın adını anmasına telmih yapar:

“Allah deben otka kirdi Halîlullâh

Oşal otnı bostân kıldı körün Allah

Boynın kısıp yığlab aytdı Şey'en li'llâh

Fakîr miskin unda ne dep hevâ kılsun?” (Bice, 2021, s. 296).

Hz. İbrâhim'e inanmayanlar, ondan şüphe edenler onun ateşte yanmadığını, ateşin bir bahçeye dönüştüğünü gözleri ile görmüşlerdir:

“İbrahimğa şek kılğan ot yakıb gül açılğan

İnanmasan kelib bak körüb bilib aytdı ya” (Bice, 2021, s. 259).

Ahmed Yesevî bir başka hikmetinde de kurban hadisesinden bahseder. Allah'dan gelen emre Hz. İbrâhim boyun eğmiş, buyrulanı yapmıştır:

“Boyun sundı Hak emrige Halîlullâh

Kurban kıldı İsmâilni eşitib nidâ

Hak senasın sedâ kılıb dedi: Allah,

Müşahede kılıb, ibret alın, dostlar” (Bice, 2021, s. 354).

Yunus Emre Hz. İbrâhim'in Nemrut ile olan mücadelesini ve Nemrut'un onu ateşe atmasını konu edinir. Burada yine daha önceki peygamberlerde gördüğümüz üslubuyla kendini Hz. İbrâhim'i ateşe atan hem de ateşte yandırmayan olarak ifade eder. Zira Yunus yalnızca cismin adıdır. İçindeki ruh Allah'tan gelmektedir:

“Nemrûd'daki suret kılan İbrâhim'i oda atan

Bir kılını yandırmayan od u kül ü reyhân benem” (Tatçı C. II, 1997, s. 275).

Yine aynı tefekkür ve bakış açısı ile bir başka şiirinde de Nemrut'un ateşini Hz. İbrâhim'e bahçe eyleyenin kendisi olduğunu ifade eder:

“Nemrûd odın İbrâhîm'e ben bâg u bostân eyledüm

Küfür yüzinden toguban gine odı yakan benem” (Tatçı C. II, 1997, s. 259).

Bir başka şiirde Yunus Emre, Hz. İbrâhim'e ateşi bahçe eyleyenin aşk olduğunu söyler. Burada elbette kastettiği Hz. İbrâhim'in yüreğindeki Allah sevgisi ve Allah'a karşı duyduğu sonsuz bağlılık ve güvendir:

“İbrâhîm'e Nemrûd odın 'ışkdur gülistân eyleyen

'İşkdan çün irdi bir nazar gül-zâr oldu nâr olmadı” (Tatçı C. II, 1997, s. 489).

Yunus Emre, Hz. İbrâhim'in Kâbe'yi inşasına ve oğlu Hz. İsmâil'i kurban etmesi meselesine de değinir:

“İbrâhîm Halîl geldi Ka'be'ye bünyâd urdı

Oğlınâ bıçak çaldı İsmâîl kurbân kanı” (Tatçı C. II, 1997, s. 497).

Hatâyî bir münacatında Hz. İbrâhim'in ateşte yanmaması meselesini ele alır. Burada Allah'a Perverdigâr diye hitap eder:

“Yûnusı deryâ içinde yudduran bir balığa

Âteşi İbrahîme gül-zâr iden Perverdigâr” (Macit, 2017, s. 233).

Bir başka şiirinde Hatâyî, Hz. Ali'nin lütfu olmasaydı Hz. İbrâhim'in atıldığı ateşin bahçeye dönüşmeyeceğini söyler:

“Ger Halile olmasaydı lutf u mihrün hem-nişîn

Âteş-i sûzânı olmazdı gül-istân yâ 'Alî” (Macit, 2017, s. 257).

Ahmed Yesevî, Yunus Emre ve Hatâyî de Hz. İbrâhim'i, ateşe atılması ve oğlu Hz. İsmâil'i kurban etme hadisesi çerçevesinde şiirine taşımıştır. Yunus Emre ve Hatâyî'de yine varlığın ezeli oluşuna dikkat çekildiğini görürüz. Bu kıssa şairlerimizde benzer olarak değerlendirilebilir.

4.3.1.5. Hz. İsmâil

“İbrâhim peygamberin ilk oğlu olan peygamber. Kur'ân-ı Kerîm'de birçok yerde adı geçen bu peygamberin annesi Hacer'dir” (Pala, 2015, s. 238). Hz. İsmâil birçok yerde babası Hz. İbrâhim ile birlikte anılmaktadır. O pek çok yönden Türk edebiyatına konu olmuş “özellikle annesi Hâcer'le birlikte Mekke'de bırakılması, burada zembem fışkırması, babası İbrâhim tarafından Allah'a kurban edilmek istenmesi, buna razı olup

sabır göstermesi ve Kâbe'nin inşaatında babası ile beraber çalışmasından bahsedilmiştir” (Uzun, 2001, s. 80).

Ahmed Yesevî bütünü ile Hz. İsmâîl'in kurban edilmesi hadisesi üzerinde durmuş, hikmetlerinde Hz. İsmâîl'in geçtiği yerlerde hep bu meseleyi işlemiştir. Ahmed Yesevî, elli dört yaşında tıpkı Hz. İsmâîl gibi tatlı candan geçtiğini ve böylesi bir teslimiyet içerisine girdiğini söyler:

“Ellig törtde vücudlarım nâlân kıldım

Marifetni meydânıda cevân kıldım

İsmâîl dek aziz cânım kurbân kıldım

Bir u Barım dîdârını körrermen mü” (Bice, 2021, s. 74).

Bir başka hikmette Ahmed Yesevî yine Hz. İsmâîl gibi candan geçilmesi gerektiğini söyler ve bunu can ve canın getirdiği nefsi bir kenara bırakıp tarikata girmek gerektiğini ifade ederek tamamlar:

“Dîdâr için cânını kurbân kılmagunça

İsmâîl dek dîdâr ârzu kılman dostlar

Cândın keçip tarikatga kirmegünçe

Âşıkmen dep yalğan da'vâ kılman dostlar (Bice, 2021, s. 200).

Hz. İsmâîl, kurban edilmesi yönünde Allah'tan buyruk geldiğini öğrenince tam bir teslimiyet göstermiş, tek bir itiraz etmemekle beraber babasının acısını hafifletmek için onu teskin bile etmiştir:

“Hakk'a âşık bolgan kullar dâim bidâr

Rızvan emes maksûdları berür dîdâr

Ehl ü ayâl hanümandın bolur bî-zâr

İsmâîl dek aziz cânın kurbân kılur” (Bice, 2021, s. 283).

Ahmed Yesevî, Hz. İsmâîl'in kurban edilmesine meleklerin de ağladığını söyler. Hz. İsmâîl de ağlıyor ancak Rabbinin dergâhına sonsuz bir hürmet ve teslimiyet gösteriyordu:

“Melâyikler Hakk’a bakıb zâri kıldı,
İsmâil özin tileb, zâri kıldı,
Sübhan İzim dergâhige senâ aydı,
Hüdâyimnin kudretige bakın dostlar” (Bice, 2021, s. 354).

Yunus Emre, şimdi adı Yunus olsa da o zaman adının İsmâil olduğunu ve kurban edilenin de kendi olduğunu söyler. Bu ifadesi de yine varlığın ezeli oluşuyla ilgili olmakla beraber sülûk ile de alakalıdır:

“Şimdi adum Yûnus durur ol demde İsmâ’îl idi
Ol dost için ‘Arâfat’a kurbân olup çıkan benem” (Tatçı C. II, 1997, s. 259).

Yine aynı tefekkür ve ifade ile Hz. İsmâil’e bıçak salanın da kendisin olduğunu söylemektedir:

“İsmâ’îl ile çaldum bıçak bıçak ana kâr itmedi
Hak beni âzad eyledi koçıla kurbândayıdum” (Tatçı C. II, 1997, s. 230).

Yunus Emre de Ahmed Yesevî gibi kurban olmayı göze almak gerektiğini söyler. Kurban olmayı, candan geçmeyi göze almayınca koç neden insin? Bu bağlamda Yunus aynı zamanda teslimiyetçi, sabırlı ve iyi kulların bu şekilde ödüllendirileceğini de belirtmektedir:

“Kurbân olmayınca İsmâîl gibi
Kimse için gökden koç indürmeye” (Tatçı, 1997, s. 419).

Hatâyî bir şiirinde bütünü ile Hz. İsmâil’in kurban edilme hadisesini işlemiştir. Allah Hz. İbrâhim’e sözünü hatırlatmış ve sözünü tutması için buyruk vermiştir:

“Hak Taala Cebrail’e
Cebrail’im gelsün dedi
Carın söylen Halil’ime
Ahdi yerin bulsun dedi” (Birdoğan, 1991, s. 121).

Bu buyruk karşısında Hz. İsmâil’in sonsuz bir teslimiyet göstermesi ve tek bir itiraz etmez, başım Allah’a kurban olsun der:

“Hak kabul ederse meni

Ata sen hiç çekme gamı

Koç kuzu kurban olmazsa

Serim Hakk’a kurban dedi” (Birdoğan, 1991, s. 121).

Ancak onların bu teslimiyeti Allah katında merhamet görür. Allah onlara bir koç gönderir ve Hz. İbrâhim’in bu teslimiyetçi cömertliğini ödüllendirir:

“Kurbanı gönderdi delil

Cebrail önünce gelür

Men senden cömerdim Halil

Kaldır İsmail’i dedi” (Birdoğan, 1991, s. 121).

Ahmed Yesevî, Yunus Emre ve Hatâyî’de Hz. İsmâil kıssasının yalnızca kurban hadisesini işlemiş, bu meseleyi şiirlerine taşımışlardır. Yunus Emre’de yine felsefik bir bakış açısının ve sülûkun ön plana çıktığını görmemizle beraber üç şairimizin de meseleyi aynı kulptan tuttuğunu ve aynı yolda aynı amaçlar için kullandığını söyleyebiliriz. Bu bakımdan Hz. İsmâil’i üç şairimizde ortak olarak değerlendirmek mümkündür.

4.3.1.6. Hz. Yakûb

“İbrâhim Peygamberin torunu ve İshâk peygamberin oğludur. Eyyûb peygamber onun yeğeni olur. Dayısının iki kızıyla evlenmiş ve bunlardan 12 oğlu dünyaya gelmiştir. Oğulları içinde Yûsuf ve Bünyamîn aynı anneden doğmuşlardır” (Pala, 2015, s. 478). Türk edebiyatında ismi genelde oğlu Yûsuf ile birlikte anılmakla beraber “duasının bereketiyle bir koyunun tek batında dört kuzu doğurması, sesinin üç konak mesafeden duyulacak kadar gür olması, attığı okun çok uzaklara gitmesi, duasıyla dağları yerinden oynatması, oğlu Yûsuf hakkında kurtlarla konuşması, çok uzak mesafeden Yûsuf’un kokusunu alması gibi mûcizeleri nakledilir” (Uzun, 2013, s. 276).

Ahmed Yesevî, Hz. Yakûb’u oğlu Hz. Yûsuf ile birlikte anar ve onun oğlunun hasretinden duyduğu eleme dile getirir. Hz. Yakûb oğlunun hasretinden, ağlamaktan Allah’ı bulmuş, ona kavuşmuştur. Ben de böyle yapsam Rabbi bulur muyum der:

“Yâkub gibi Yûsuf için ağlayıp inlesem,

Bu iş ile yâ Rab, seni bulur muyum?” (Bice, 2021, s. 160).

Hız. Yakûb ağlaya ağlaya gözlerini kaybetmiştir. Ancak Yûsuf, Bünjamin ile gömleğini gönderince gözleri açılmıştır:

“Yûsuf için Yakub ağlayıp, edâ oldu,

Ağlaya-ağlaya gözlerinden cüdâ oldu” (Bice, 2021, s. 484).

Yunus Emre Hız. Yakûb ile birlikte çok acılar çektiğini söyler. Burada yine aşına olduğumuz üslubunu kullanır:

“Yûsuf'ıla ben kuyıda yatdum bile çekdüm cezâ

Ya'kûb'ıla çok agladum bulınca figândayıdum” (Tatçı C. II, 1997, s. 231).

Yunus Yakûb olduğunu, Yûsuf için ağladığını, hasret çektiğini söylemektedir:

“Ya'kûb'am agladum Yûsuf için çekdüm firâk” (Tatçı, 1997, s. 310).

Bir başka şiirinde Yunus Emre, Hız. Yakûb'un ağlaya ağlaya gözlerinin görmeyişine değinir. Nasıl ki Yakûb'u ağlata ağlata gözünü alan Allah ise oğlu Yûsuf'u Mısır'a sultan eden de Allah'tır:

“Ya'kûb'ı agladup aldun gözlerin

Yûsuf'ı Mısır'un sen itdün sultânı” (Tatçı C. II, 1997, s. 481).

Yunus Emre bir başka şiirinde ise bu kıssayı kesret-vahdet ilişkisi içerisinde ele alır ve ilahî bir aşk penceresinden Allah'a seslenir. Kesret âleminde Yunus Emre Yakûb'dur, Allah'a kavuşmak için ağlamaktadır. Ancak vahdet âleminde Ne Yûsuf vardır ne de Yakûb. Kısacası vahdet âleminde böyle bir hasret olmayacağı için ağlamaya da lüzum yoktur:

“Bu 'âlem-i kesretde sen Yûsuf u ben Ya'kûb

Ol 'âlem-i vahdetde ne Yûsuf u ne Ken'ân” (Tatçı C. II, 1997, s. 344).

Hatâyî bir beytinde Yakûb'u dert ile hasta eden de, bir kul iken Yûsuf'ı Mısır'a sultan eden de Allah'tır der. Bu beyit Yunus Emre'nin beyiti ile tıpatıp aynıdır:

“Mısır içinde Yûsuf'ı bir kul iken sultân iden

Derd ilen Ya'kûb'ını bîmâr iden Perverdîgâr” (Macit, 2017, s. 233).,

Bir başka şiirinde Hatâyî daha önceki şiirlerinde de gördüğümüz üzere varlığın ezeli oluşu meselesi ile ilgili Hz. Yakûb'u da anar. Aynı zamanda bu da sülûk ile doğrudan ilişkilidir:

“Menem Ya’kûb-ı ser-geşte cihânda

Menüm Yûsuf-ı Ken’ânum ‘Alîdür” (Macit, 2017, s. 302).

Bir şiirinde de Hatâyî yine Hz. Yakûb’un, Hz. Yûsuf’a olan hasretinden bahsetmekle beraber kendini bu ahval içerisindeki Yakûb’dan bile bedbaht görmektedir. Hatâyî kendinin daha çaresiz olduğunu söyler:

“Gerçi Ya’kûbı za’îf itdi firâkı Yûsufun

Za’f içinde ol dahı men nâ-tüvândan yahşıdır” (Macit, 2017, s. 353).

Hatâyî, Yûsuf gibi güzel bir yârin kendine gelmediğini bu bakımdan gönlünün Yakûb gibi bir melal çekmediğini söylemektedir:

“Yûsuf cemali gelmedi yâr tek Hatâyîye

Ya’kûb-ı haste çekmedi gönlüm melâli tek” (Macit, 2017, s. 389).

Hz. Yakûb kıssasının Ahmed Yesevî, Yunus Emre ve Hatâyî de daima Hz. Yûsuf ile birlikte anılmış olduğunu görmekteyiz. Genel çerçevede Ahmed Yesevî Hz. Yakûb’un gözyaşlarına bir bağışlanma yolu olarak bakıp bu timsalde ele alırken Yunus Emre ve Hatâyî meseleye daha derinlemesine bakmaktadır. Yunus da kıssa ilahî bir aşkın tasavvuru haline de dönüşürken Hatâyî’de bunun yanı sıra beşeri bir bakış ile de ele alınmaktadır. Bu bakımdan Hz. Yakûb kıssasını şairlerimizde benzer olarak değerlendirmek mümkündür.

4.3.1.7. Hz. Yûsuf

Hz. Yûsuf, Hz. Yakûb’un oğlu olan peygamberdir. “Yûsuf çok güzeldi. Babası çok severdi. Diğer kardeşleri onu çekemiyordu. Bir gün av bahanesiyle kıra çıkardılar; Yûsuf’u bir kuyuya attılar. Gömleğini bir tavşan kanına batırıp Ya’kûb’a getirdiler ve Yûsuf’u kurt yediğini söylediler” (Onay, 2021, s. 391). Kardeşleri daha sonra geri döner ve onu çok ucuz bir paraya satarlar. Hz. Yûsuf’u satın olan kişi Tevrat’ta “Potifar”, Kur’an da ise “Aziz” olarak geçmektedir. Burada Aziz’in karısı Züleyha, Hz. Yûsuf’a göz koymuştur. Hz. Yûsuf, Züleyha’nın iftirasını yüzünden zindana atılmış, daha sonra

bir rüya vesilesiyle Mısır'a sultan olmuştur. "Yusuf'un, Yakub'dan ayrılmasıyla Mısır'da babasına kavuşması arasında yirmi iki yıl geçmiş, Yakub ailesiyle birlikte Mısır'a geldikten sonra, Yusuf'la birlikte on yedi yıl yaşamış ve ölürken Yusuf'a vasiyetini söylemiştir" (Taberî C. I, 2019, ss. 286-287). Türk edebiyatında Hz. Yûsuf, güzelliği, kuyuya atılması, Züleyha ile olan münasebeti, zindana atılması, rüya tabirinde bulunması, babası ile ayrı düşmesi, köle iken Mısır'a sultan olması vb. yönlerinden sıklıkla geçmektedir.

Ahmed Yesevî, Hz. Yûsuf'un kardeşleri tarafından köle olarak satılmasına değinir:

"Âdem oldur fakîr bolup yerde yatsa

Tufram-sıfat âlem anı basıp ölse

Yûsuf-sıfat birâderi kul dep satsa

Kulnı kulı ol kün ne dep hevâ kılsun" (Bice, 20212, s. 296).

Hz. Yûsuf Kenan ilinden zorla ayrılmıştır. Fakat bu bir bakıma Allah'ın takdiri neticesinde gerçekleşen hadiselerdir. Ahmed Yesevî de çok sevdiği, doğduğu yer olan Türkistan'dan ayrılmak durumunda kalmıştır. Bu durumu, kendisinin doğduğu yere karşı duyduğu bu özlemi Hz. Yûsuf'un özlemi ile ilişkilendirir:

"Neler kelse körmek kerek ol Hûda'dın

Yûsufını ayırdılar ol Kenândın

Topgan yerim ol mübârek Türkistan'dın

Bağırımğa taşnı urup keldim menâ" (Bice, 2021, s. 96).

Yunus Emre, Hz. Yûsuf ile kuyuda yattığını onunla birlikte bu cezayı çektiğini söylemektedir:

"Yûsuf'ıla ben kuyıda yatdum bile çekdüm cezâ

Ya'kûb'ıla çok agladum bulınca figândayıdum" (Tatçı C. II, 1997, s. 231).

Allah kime isterse inayeti ona verir, köle iken sultan eder. Yunus Emre bunu söyler ve örnek olarak da Hz. Yûsuf'un başından geçenleri dile getirir:

"Înâyeti kime irse ol kul iken sultân olur

İşitmedün mi Yûsufı bâzîrgâna satmış iken” (Tatçı C. II, 1997, s. 231).

Yunus Emre, Hz. Yûsuf’un güzelliğini de şiirlerinde işlemiştir. Güneşin tutulacağı, ayın doğmaya utanacağı bir güzelliştir bu:

“Yüzünden gün tutulur ay togmaya utanur

Gören heybete kalur Yûsuf-ı Ken’ân mısın” (Tatçı C. II, 1997, s. 340).

Bu öylesine bir güzelliştir ki Yunus Emre gelin varalım Yûsuf’u görmeye gidelim, onun güzelliğinin sofrasında binlerce aç doyar der:

“Gelün biz varalum Yûsuf’ı görelüm

Cemâli honından bin açlar toyalar” (Tatçı C. II, 1997, s. 117).

Hatâyî, eğer Mısır azizi olmayı diliyorsan Hz. Yûsuf gibi zindana atılmaktan imtina etmemek, bu bile hoş karşılamak gerek der:

“Ger ‘azîz-i Mısır-ı ‘ışk olmag dilersen ey gönül

Yûsuf-ı Mısırî kimi zindâna hoş gelmek gerek” (Macit, 2017, s. 393).

Hatâyî bir başka şiirinde Hz. Yûsuf’u düştüğü kuyunun belasından kurtaranın şâh olduğunu dile getirmektedir:

“Çıharan Yûsufî çâh-ı beladan

Mısır tahtında sultân eyleyen şâh” (Macit, 2017, s. 505).

Hatâyî, Hz. Yûsuf’u güzelliği açısından da şiirlerinde işlemiştir. Dostun yüzü Hz. Yûsuf gibidir. Bu yüzden şair Hz. Yakûb’a yakındır, onun gibi ağlamaktadır:

“Men ol Ya’kûba nisbet zâr boldum

Cemâlün Yûsuf-ı Ken’ândur ey dost” (Macit, 2017, s. 278).

Yine bir başka şiirinde Hatâyî, sevgilinin güzelliğini Hz. Yûsuf’un güzelliğine yakın görür:

“Hüsnüni men Yûsuf-ı Ken’âna nisbet kılmışam

Kılmışam nisbet velî şâhâna nisbet kılmışam” (Macit, 2017, s. 445).

Hz. Yûsuf kıssası Ahmed Yesevî’de köle olarak satılması ve Kenan ilinden ayrılması bakımından yer almakla birlikte, Yunus Emre ve Hatâyî’de hem kuyuya

atılması ile anılırken hem de güzelliği ile anılmaktadır. Hatâyî’de bu güzellik mefhumu ilahî bir aşk cezvesinden taşmakta beşerî ifadelere yaklaşmaktadır. Bu bakımdan Hz. Yûsuf kıssasını Yunus Emre ile Hatâyî’de benzer olarak değerlendirmek mümkün iken Ahmed Yesevî’de bu iki şairden farklı olduğunu belirtmekte fayda vardır.

4.3.1.8. Hz. Eyyûb

Sabır ile nam salmış peygamberdir. “Çok zengin olduğu, Şam taraflarında birçok emläke sahip bulunduğu, Rahme adında bir hanım ve birçok evlâdı olduğu, kısacası dünya saadetine mâlik olduğu için Allah onu imtihan etmek istedi” (Pala, 2015, s. 143). “Bütün malını kaybetti. Oğulları öldü. Sonra pek şiddetli bir illete tutuldu. Kurtlar vücudunu yemeye başladı. Asla şikâyet etmeyip Tanrı’ya şükretti. Çünkü Allah bu felâketlere onu tecrübe için düçâr etmişti” (Onay, 2021, ss. 151-152). Hz. Eyyûb çok zaman sabretti ancak Allah’ın onu unuttuğu üzerine sözler işitince bu ona ağır geldi. “Allah’a yalvardı, merhamet diledi. Allah ona ayağını yere vur su çıksın diye buyurdu. Eyyûb ayağını yere vurunca bir kaynak belirdi. Hz. Eyyûb o sudan içerek ve yıkanarak bütün dertlerinden kurtuldu” (Erverdi vd., 1979, s. 133). Türk edebiyatında Hz. Eyyûb sabır ve tahammülün timsali olarak işlenegelmiştir.

Ahmed Yesevî, Allah’tan gelen her türlü musibeti sırtlanabileceğini söyler. Yeter ki Allah Eyyûb gibi kendisini sınanacak bu kul olarak görsün, Ahmed Yesevî Allah’a bağlı gerçek bir âşık olabilsin:

“Hâs ışıknı körset mene şâkir bolay

Erre koysa Zekeriyâ dek zâkir bolay

Eyyûb-sıfat belâsığa sâbir bolay

Her ne kılsan âşık kılğıl Perverdigâr” (Bice, 2021, s. 123).

Bir başka şiirinde de Ahmed Yesevî, her türlü cefaya, belaya şükreder, sabreder olsam bu yoldan geçenler gibi bu sevgiye ulaşabilir miyim diyor. Acaba bunlar Allah’ın Ahmed Yesevî için “Bana bağlı bir kul” demesi için yeterli midir:

“Yahşilernin suhbetinde zâkir bolsam

Her ne cefâ tekse mene şâkir bolsam

Eyyûb sıfat belâsığa sâbir bolsam

Dostlar Hâcem meni bendem degey mukin?" (Bice, 2021, s. 170).

Bu dünyada ağlayanlar ahirette gülecektir. Ahmed Yesevî buna inanmaktadır ve bu inancını da şiirine taşımıştır. Bu dünyada kurtların elinde fena olan Hz. Eyyûb bu sabrının ve teslimiyetinin karşılığını asıl ahirette alacaktır:

“Eyyûb sâbir kirm ilkida fenâ boldı,

Munda yığlab, âhiretde külmes müsen?" (Bice, 2021, s. 484).

Yunus Emre, Hz. Eyyûb ile birlikte dertten inlediğini, onun beraber ceza çektiğini söyler:

“Eyyûb'ıla derde esîr iniledüm çekdüm cezâ

Belkîs'ıla taht üzere mühr-i Süleymân'dayıdum" (Tatçı C. II, 1997, s. 230).

Bir başka şiirinde de Yunus Emre, cefayı çeken ten olan Hz. Eyyûb de, bu tene cefa veren de benim der. Bu tenle kurtları doyurmuştur. Burada çok derin bir tefekkür ve çok derin bir sevgi yoğunluğu olduğu muhakkaktır. Yunus Emre beşere yalnız beşer olarak bakmadığı gibi cefaya da yalnız cefa olarak bakmaz. Gördüğün be tahayyül ettiği çok daha farklı şeyler vardır:

“Eyyûb oldum tenüme cefâ kıldum cânuma

Çagurdum Sübhân'uma kurtlar toyurup geldüm" (Tatçı C. II, 1997, s. 264).

Hz. Eyyûb'e musallat olan illetin en sonunda gönlüne sirayet etmeye başladığı ve Hz. Eyyûb'un da en çok bu durumdan teessür duyduğu anlatılır. Zira Allah'ı zikreden gönüldür, onun sevgisi gönlün en hoş yerinde durmaktadır. Yunus Emre de bir şiirinde Hz. Eyyûb gibi gönül derdine düştüğünü ve derman istediğini dile getirmektedir:

“Eyyûb'am dil mübtelâyam derde dermân isterem

‘Âşıkam dil-hastayam cânâ cânân isterem" (Tatçı C. II, 1997, s. 310).

Hz. Eyyûb tüm belalara göğüs germiş, şifaya sabır yoluyla ulaşmıştır. Yunus Emre dosttan gelen bu belaya her daim katlanılması gerektiğini zira şifanın da bu belaya katlanarak bulunabileceğini söyler:

“Dostdan belâ gelicegiz Eyyûb'layın sabreylegil

Niçe sıhhât buldı teni bunca belâ çekmiş iken" (Tatçı C. II, 1997, s. 358).

Hatâyî’de Hz. Eyyûb’un sabrından bahsetmektedir. Allah Hz. Eyyûb’a yedi yıl cefa vermişti ama şifasını bulduktan sonra bir daha ah bile demedi. Sabrının karşılığını aldı:

“İrmiş idi Eyyûba ol yedi yıl derd ü belâ

Andan özge hergiz ana bir dahı âh olmadı” (Macit, 2021, s. 554).

Allah, Hz. Eyyûb’e çok dert ve bela çektirmiş, onun sabrını sınamış ancak nihayetinde Hz. Eyyûb şifa dileyince ona şifayı veren de o olmuştur:

“Eyyûba çekdüirdi çoh derd ü belâ vü miḥneti

Gel meni isteş vireyüm derde dermân mendedür” (Macit, 2021, s. 299).

Hz. Eyyûb çok sıkıntı çekmiş, çok gözyaşı dökmüştür. Öyle ki bu gözyaşları taşı delemek kadardır. Hatâyî’de bu taş için günahlarının bağışlanmasını niyaz etmektedir:

“Eyyub Peygamber’in gözü yaşıyçün

İnüb inüb deldüceği taş için

Yusuf Peygamber’ün aziz başıyçün

Hata ettim günahımı bağışla” (Birdoğan, 1991, s. 42).

Ahmed Yesevî, Yunus Emre ve Hatâyî; Hz Eyyûb kıssasını aynı açılardan ele almış, çektiği cefaların ve sabrının yanısıra onu bağışlanmanın bir sembolü olarak görmüşlerdir. Ahmed Yesevî ve Hatâyî’de bu durum daha düz bir anlatım ile ifade edilirken Yunus Emre’de daha felsefik bir bakış açısıyla ele alındığı ve daha derin bir tefekkür ihtiva ettiği muhakkaktır. Bu kıssayı üç şairimizde ortak olarak değerlendirmek mümkündür.

4.3.1.9. Hz. Mûsâ

“Hem Yahudilik ve Hıristiyanlığa hem de İslâm’a göre büyük bir peygamber ve İsrâiloğulları’nı Firavun’un zulmünden kurtarıp hürriyete kavuşturan bir liderdir” (Harman, 2020, s. 207). “Firavun’a İsrâiloğullarından doğacak çocuğun büyüünce kendisine zarar vereceğini söylemişler. Bunun üzerine adı Velid bin Mus’ab olan Firavun doğacak çocukların öldürülmesini ferman etmiş. Anası Mûsâ’yı doğurunca korkusundan, bir sandığa koyup Nil nehrine atmış[tır]” (Onay, 2021, s. 271). Firavun’un karısı Asiye Hz. Mûsâ’yı almış ve sarayda büyütülmüştür. “Hz. Mûsâ büyüdükten sonra bir gün

Mısır’da gezerken kaza neticesi bir Kıptî’yi öldürdü, Firavun’un gazabından korkup Mısır’dan kaçtı” (Pala, 2015, s. 334). Hz. Mûsâ, Mısır’dan kaçınca Medyen’e gitmiş, orada Hz. Şuayb’a sığınmış, onun yanında senelerce çobanlık yapmıştır. Buna mukabil Hz. Şuayb da, Hz. Mûsâ’ya kızını vermiştir. Hz. Mûsâ Türk edebiyatında Tûr dağında Allah ile konuşması, ejderhaya dönüşen asası, denizi ikiye ayırıp geçmesi ve Firavun’u boğması vs. yönlerinden ele alınmaktadır.

Hz. Mûsâ, Tur dağında Allah ile konuşmuş, bu konuşmadan cesaret alarak Allah’ın zatını görmek istemiştir. Allah da dağa tecelli edeceğini ve eğer dağ dayanabilirse Hz. Mûsâ’nın da dayanabileceğini ve böylece Allah’ın tecellisini görebileceğini söylemiştir. Fakat dağ Allah’ın tecellisinden paramparça olur ve Hz. Mûsâ da bayılır. Ahmed Yesevî de hikmetinde bu hadiseye değinmekle beraber Hz. Mûsâ gibi “Rabbim bana kendini göster” demek istediğini belirtir:

“Erenler barça barıp boldı mezar
Kattıġlanıp ey dostlarım bolgıl bidâr
Mûsâ sıfat Tur taġıda körüb didâr
Rabbenzuru ileyke deb aygum kelür” (Bice, 2021, s. 151).

Ahmed Yesevî bir başka hikmetinde Hz. Mûsâ’nın, Tûr dağında yaşadıklarını hatırlatıyor ve acaba ben de onun gibi niyaz etsem bu Allah’a baġlılıġımı gösterir mi diyor:

“Her kün yüzmin kolum açıb âmin desem
Mûsâ sıfat Tur taġıda râzın aytsam
Toksan tokkuz râzın aytıb cânım bersem
Dostlar Hâcem meni bendem degey mukin?” (Bice, 2021, s. 169).

Bir başka şiirinde yine Ahmed Yesevî Tûr dağında cereyan eden hadiselerle telmihte bulunur. Allah’ın tecellisini Tûr daġına yansıttasından ötürü gönlündeki aşkı Tûr olarak ifade eder:

“Könlümde ışk Turı, tüşti tecelli nuri
Her bir atın zuhuru, şemi cehan imes mü?” (Bice, 2021, s. 428).

Yunus Emre, Hz. Mûsâ'nın çoban oluşuna değinir ve Mûsâ gibi çobanlık yapmayanın Tûr dağına Kelîm'üm diyerek gitmemesi gerektiğini söyler:

“Çobanlık itmeyince Mûsâ'layın

Kelîm'üm diyüp Tûr'a göndermeye” (Tatçı C. II, 1997, s. 419).

Allah'ın tecellisinin Tûr dağına yansması neticesinde Hz. Mûsâ'nın kendinden geçmesini Yunus Emre de konu edinir. Bu tecelli Hz. Mûsâ'ya neler etmiştir:

“Tûr Tagı'nda bir tecellî gör Mûsâ'ya neler kıldı

Yûnus eydür Hak katında sözüm girü kalmaz benüm” (Tatçı, C. II, s. 239).

Bir başka şiirde Yunus Emre yine Tûr dağında yaşanan hadiseye değinmekle beraber bu kez daha farklı bir açıdan ele alır. Kendini Hz. Mûsâ'nın yerine koyarak gözlerinin dosttan başka bir şey görmediğini söylemektedir:

“Mûsî varur Tûr'a çıkar anda varur nûra bakar

Dostdan gayrı zerre kadar bu gözlerüm görmez benüm” (Tatçı C. II, 1997, s. 233).

Yunus Emre gönlündeki dileklerinin yerinin Tûr dağı olduğunu söylemektedir. Burada doğrudan belirtmese de dileğinin Hz. Mûsâ gibi Allah'ın cemalini görmek istemesi olduğu aşikârdır:

“Şu benüm hâcet-gâhum Tûr tagı oldı meger

Mûsî'leyin bu gönlüm hoş münâcât eyledi” (Tatçı C. II, 1997, s. 463).

Önceki şiirlerinde de aşına olduğumuz bir üslupla Yunus Emre yine bir şiirinde Hz. Mûsâ ile birlikte Tûr dağında olduğunu söylemektedir:

“Asâyıla Mûsâ'yıla kaçdum çıkdum Tûr Tagı'na

İbrâhîm'ile Mekke'ye bünyâd bıragandayıdum” (Tatçı C. II, 1997, s. 230).

Hatâyî, Hz. Mûsâ'nın asasını ejderhaya dönüştürmesini şiirinde işler. Hz. Mûsâ'nın asasının dönüştüğü ejderha Firavun'un sihir ile kendine tabi ettiği bu düzeni yutacaktır:

“Cihânı sihr ilen Fir'avn özine tâbi' itmişdi

Oları yutmaga Mûsâ 'aşâsı ejdehâ geldi” (Macit, 2017, s. 254).

Bir başka şiirinde Hatâyî yine Hz. Mûsâ'nın asasına bahşedilen mucizeyi dile getirmektedir:

“Ey be-hakk-ı mu‘cizâtı virdün ol Mûsâya sen

Kim mana Mûsî-i ‘İmrânun ‘aşâsından meded” (Macit, 2017, s. 282).

Ahmed Yesevî ve Yunus Emre, Hz. Mûsâ kıssasını Tûr dağında yaşanan hadise çerçevesinde şiirine taşımış, bu bakımdan işlemiş, Allah'ın cemalini görme arzularını dile getirmişlerdir. Hatâyî ise Hz. Mûsâ'nın asası ile gerçekleştirdiği mucize üzerinde durmuştur. Bu bakımdan Hz. Mûsâ kıssası Ahmed Yesevî ve Yunus Emre'de ortak olarak değerlendirilebilecekken Hatâyî'de bu iki şairden farklı olarak değerlendirilmelidir.

4.3.1.10. Hz. Hızır

Hz. Hızır'ın peygamber olup olmadığına dair bir takım farklı görüşler olmasına karşın biz bu şahsı “Peygamberler” başlığı altında vermeyi daha münasip gördük. Efsaneye göre Zülkarneyn, Hızır ve İlyas ile âb-ı hayatı aramaya koyulmuştur. Âb-h hayatı Hızır ve İlyas bulmuş, ondan içerek ölümsüzlüğe kavuşmuşlardır. Zülkarneyn'e bunun haberini vermelerine karşın bir daha bu pınarı bulamamışlardır. Zülkarneyn'in Büyük İskender olduğuna dair de söylentiler mevcuttur. Bu hadiseden sonra Hızır'ın denizde İlyas'ın karada insanların yardımına koşmaya başladığına dair bir inanış vardır. Yine efsaneye göre Hızır ile İlyas'ın senede bir defa 6 Mayıs'ta buluştuğuna inanılır ki bu gün de halk arasında Hıdırellez olarak anılmakta ve Türkler arasında kutlanmaktadır. Bu günde “hasta olanlara şifa dlenir, evde kalmış kızların evlenmelerinin kolaylaşması için bazı işler yapılır, fallara bakılır, dilekler bir kâğıda yazılarak suya atılır, onun gidişine göre mânalar çıkarılır, hastalığı ilerlemiş kişilere aya gösterilir, o gece yemekler açık bırakılır” (Kara, 1981, s. 219). Türk edebiyatında en çok âb-ı hayatı bulması ile ele alınır ve birçok yerde İlyas ile birlikte anılır.

Ahmed Yesevî, Hz. Hızır'ın ölümsüzlüğünden yola çıkarak gerçek âşıkların ölümsüz olduğunu ve daima diri kaldığını söyler. Bu gerçek âşıklar halkın Hızır'ıdır:

“Çın âşıklar dâim tirik ölgen emes

Ervâhları yer astığa kirgen emes

Zâhid âbid bu manânı bilgen emes

Çın âşıklar halâyıkını Hızır bolgay” (Bice, 2021, s. 236).

Ahmed Yesevî, otuz bir yaşında Hızır’ın kendisine mey içirdiğini ifade etmektedir. Bu mey sayesinde şeytan vücudundan kaçmış, sevdalanmış ve günahlarından arınmıştır. Bu durum âşık şiirinde sıklıkla tesadüf ettiğimiz bade içip âşık olma meselesi ile birebir aynıdır:

“Ottuz birde Hızr babam mey içürdi

Vücûdımdın azâzilni pâk kaçurdi

Sevda kıldım yazuklarım Hak keçürdi

Andan sonra Hakk yolığa saldı dostlar” (Bice, 2021, s. 70).

Ahmed Yesevî’nin dediğine göre onu bu yola sokan Hızır’ın ta kendisidir. Hızır Ahmed Yesevî’yi bu yola koyduktan sonra o belli bir mertebeye ulaşmış, kendi deyimiyle dolup taşmıştır:

“Cebrâil vahiy keltürdi Hak Rasûlge

Ayet keldi zıkr etgin deb cüz vü küllge

Hızr babam saldı meni Uşbu yolga

Adın sonra derya bolub taşıdı dostlar” (Bice, 2021, s. 105).

Bir başka şiirinde yine yolsuz, ne yapacağını bilmeyen biri iken Hızır’ın da vesilesiyle erdem gördüğünü dile getirmektedir:

“Hızr babam hâzır bolub, kıldı şefkat,

Şefkatidin hasiyetler kördüm menâ” (Bice, 2021, s. 320).

Hızır’ın muhtaç olanlara yardım ettiği çok yaygın bir inanıştır. “Kul sıkışmayınca Hızır yetişmez” atasözü de bu bakımdan çok yaygın bir şekilde kullanılagelmiştir. Ahmed Yesevî kimin Hızır olduğunun bilinemeyeceğini söyler. Bu bakımdan kimi görsen Hızır belle, elini öp derken aynı zamanda insanlara karşı genel bir hoşgörü tutumunun altını çizer:

“Ukbâ aşıb, köksün teşib, yolını tabkıl,

Yahşilerdin her sır körsen, bukup yapkıl,

Kimni körsen, Hızır bilib, kolun öpgil,

Erenlerni yolın izleb yürsem mukin?” (Bice, 2021, s. 452).

En başta Hızır’ın denizde, İlyas’ın karada insanların yardımına koştuğuna dar bir inanışın olduğunu belirtmiştik. Yunus Emre de şiirinde bu inanışa sahip olduğunu ispatlar:

“Girdüm ‘ışkun denizine bahrileyin yüzer oldum

Geşt idüben denizleri Hızır'layın gezer oldum” (Tatçı C. II, 1997, s. 303).

Bir başka şiirinde Yunus Emre yine varlığın ezeli ve bir oluşu fikrinden yola çıkmaktadır:

“Benem ebed benem bekâ ol Kâdir ü Hay mutlaka

Hızır ola yarın saka anı kılan Gufrân benem” (Tatçı C. II, 1997, s. 294).

Yunus Emre bir şiirinde de Hızır ile birlikte karanlığa erdiğini ve vardığı bu yerin kendi yurdu olmadığını söyler. Burada anlatılmak istenen âb-ı hayatı bulma serüvenidir:

“Bir mekâna varmışam ki ol benüm yurdum degül

Hızır'ıla zulmete irdüm Âb-ı Hayvân isterem” (Tatçı C. II, 1997, s. 310).

Hatâyî, sevgilinin saçının karanlığında kendini Hızır’a benzetmektedir. Ancak kendisine ölümsüz suyu yoktur, görünmemektedir:

“Zulmet-i zülfünde gönli bu Hatâyî hastenün

Hızra benzer kim görünmez çeşme-i hayvân ana” (Macit, 2017, s. 260).

Hatâyî bir başka şiirinde sevgilinin dudağını kendisi için bir ölümsüzlük suyu olarak görmektedir:

“Nutk-ı enfâs-ı Mesîhün dem-be-dem cândur maña

Çünkü men Hızram dudagun âb-ı hayvândur maña” (Macit, 2017, s. 271).

Bir başka şiirinde Hatâyî, insanlara ve misafire hoş davranmak gerektiğini ifade eden bir ana fikir çerçevesinde misafir olarak Hızır’ın da gelebileceğini, bu bakımdan her misafire hoş davranılması gerektiğini belirtir:

“Misafir gelir ki kısmeti bile

Misafir Hızır'dır ömrünü dile

Hatayi'm uğruyu tut ver gel ele

Mihmanlar siz bize safa geldiniz" (Birdoğan, 1991, s. 109).

Ahmed Yesevî, Hızır'ı kendisine mey içirmesi bakımından ele almakla birlikte, erdemli yola girişini Hızır'a borçlu olduğunu belirtmektedir. Yunus Emre Hızır'ı âb-ı hayatı bulma serüveni bakımından şiirine konu etmiş, varlığın bir oluşu meselesi ve görüşü ile işlemiştir. Hatâyî ise Hızır'ı daha çok beşeri bir ifadenin parçası haline getirmiştir. İşlenişte farklılıklar olmakla beraber konunun çıkış kaynağını yansıtmaması açısından Hızır kıssasını şairlerimizde benzer olarak değerlendirmek doğru olacaktır.

4.3.1.11. Hz. İlyâs

Kur'ân-ı Kerim'de adı geçen peygamberlerdendir. İsrailoğullarına gönderilmiştir." (Erverdi vd., 1981, s. 374). Hz. Hızır başlığında belirttiğimiz şekli ile Hz. Hızır ile birlikte, âb-ı hayatı bulup içmesi ve ölümsüzlüğe kavuşması ile nam salmıştır. Bunun yanı sıra "İlyas Peygamber bir ara çok sıkıntıya uğradı. Kırılarda, mağaralarda yaşadı. Allah ona bir şehre gitmesini, orda ne görürse korkmadan binmesini söyledi. İlyas orada ateşten bir ata bindi ve gözden kayboldu" (Pala, 2015, s. 231). Türk edebiyatında Hızır ile birlikte anılmakta beraber bu at mevzusu ile de konu olmaktadır.

Ahmed Yesevî Hz. İlyâs'ı, Hz. Hızır ile birlikte anmaktadır. Aşk atını binip koşayım derken de Hz. İlyâs'ın yukarıda bahsettiğimiz at hadisesine bir gönderme yaptığı aşikârdır:

"İşkım taşı ruhım kaçtı kaydın tapay

Arkasıdın ışk atını minib çapay

Kimni görsem Hızır bilib kolın tutay

Hızır u İlyas meded kılıb uşlasam men" (Bice, 2021, s. 154).

Ahmed Yesevî bir başka şiirinde Hz. Hızır ve Hz. İlyas'ın ölümsüz oluşuna telmihte bulunur:

"Hakk'a âşık bolgan kullar tabtı murad,

Hızır, İlyâs dâim berür âb-ı hayat,

Tâ kıyamet körmegeyler hergiz memat,

Gor içinde agâh yatar, dostlarım-â” (Bice, 2021, s. 444).

Ahmed Yesevî, Hızır ve İlyas’ın cennet kıyafeti olan hülle biçeceğini söyleyerek onlara bir terzilik atfetmiştir:

“Andağ âşık çöllar arâ kılğay vatan,

Vahşiy yanlığ hemrahları zağu zağan

Rihlet kılsa, çuruk egni ana kefen

Hızr, İlyâs hülle tonlar biçer bolğay” (Bice, 2021, s. 463).

Yunus Emre Hz. İlyâs’ı, Hz. Hızır ile birlikte anar. İkisi beraber âb-ı hayattan içtiğini belirtir:

“Şol Hızır’ıla İlyâs Âb-ı Hayât içdiler

Bu bir kaç yıl içinde bunlar ölesi degül” (Tatçı C. II, 1997, s. 220).

Yunus Emre bu dünyada yalnız iki kişinin kalacağını söyler. Bunlarda Hızır ile İlyas’tır:

“Yûnus Emre bu dünyâda iki kişi kalur dirler

Meger Hızır-İlyâs ola Âb-ı Hayât içmiş gibi” (Tatçı C. II, 1997, s. 491).

Hatâyî de tek bir yerde, onda da Hz. Hızır ile birlikte anar Hz. İlyâs’ı:

“Kemîne çâkeridür Hızr ü İlyâs

Emîr-i Kanber ü Selmân ‘Alîdür” (Macit, 2017, s. 348).

Hz. İlyâs kıssası üç şairimizde de çok fazla dallanıp budaklanmamıştır. Üçü de Hz. İlyas’ı, Hz. Hızır ile birlikte anar ve âb-ı hayatı bulup ondan içerek ölümsüzlüğe kavuşması meselesine değinir. Bu bakımdan Hz. İlyâs kıssasını üç şairimizde ortak olarak değerlendirebiliriz.

4.3.1.12. Hz. Yûnus

Kur’ân-ı Kerîm’de adı geçen peygamberlerden biridir. Hz. Yûnus, “Ninova şehri halkına gönderildi. Onlar ise puta tapmaya devam ettiler. Onlara Allah’ın azabını haber verdiyse de aldırış etmediler. O zaman Yûnus öfkelenerek Dicle kenarına indi ve dolmuş

bir gemiye kimseden habersiz bindi” (Pala, 2015, s. 483). Ancak Hz. Yûnus bu gemiye Allah’ın izni olmadan bindiği için gemi yürümedi. Bu yüzden gemiciler birini denize atmak üzere kura çektiler ve üç defa da Hz. Yûnus çıktı. Denize atılınca onu büyükçe bir balık yuttu. Bunun üzerine Hz. Yûnus Allah’ın rızası olmadan Ninova’yı terk ettiği için pişman oldu. Allah’ın onu affetmesi ile birlikte balık onu kıyıya bıraktı. Türk edebiyatında da Hz. Yûnus bu bakımdan ele alınmaktadır.

Ahmed Yesevî, Yûnus gibi deniz içine balık olsam Allah’ı bulabilir miyim der. Burada Hz. Yûnus’un balığın karnında sabırla af dilemesi ve netice olarak da Allah tarafından bağışlanması meselesi vardır:

“Yûnus dek deryâ içre balık bolsam
Yûsuf dek kuduk içre tün-kün bolsam
Yakûb dek Yûsuf üçün zâr inresem

Bu iş birle yâ Rab sen tapkay mu men? (Bice, 2021, s. 160).

Bir başka hikmetinde Ahmed Yesevî, Hz. Yûnus’u balık yutmasının bir çeşit imtihan olduğunu dile getirmektedir:

“Yahyânı yiği tuttı, Âdem özin unuttı

Yûnusnı nahen yuttı, bu imtihan imes mü?” (Bice, 2021, s. 428).

Yunus Emre, balık Hz. Yûnus’u yuttuğunda onun ile birlikte olduğunu söylemektedir:

“Yûnus'ıla balık beni çekdi deme yutdı bile

Zekeriyyâ'yıla kaçdum Nûh'ıla tûfândayıdum” (Tatçı C. II, 1997, s. 230).

Bir başka şiirinde Yunus Emre, Hz. Yûnus’un balığın karnında bile inancını ve itaatini kaybetmediğini belirtir:

“İşkıla gelsen yola Yûnus'layın olsan n'ola

Tâ‘atini terk itmedi balık anı yutmuş iken” (Tatçı C. II, 1997, s. 358).

Hatâyî, Hz. Yûnus’u balığın yutturanın Allah olduğunu söyleyerek tıpkı Ahmet Yesevî gibi bunun bir imtihan olduğunu ima etmektedir:

“Yûnusı deryâ içinde yudduran bir balığa

Âteşi İbrahîme gül-zâr iden Perverdigâr” (Macit, 2017, s. 233).

Bir başka şiirinde Hatâyî yine benzer bir ifade ile Hz. Yûnus’u balığın karnına sokanın bu kez Alî olduğunu söyler. Burada esasen kastedilen yukarıda ile aynı şeydir. Bu meseleyi Alî’ye atfederek daha önce de birçok kere yaptığı gibi varlığın ezeli oluşu ve vahdet-i vücûd anlayışını göstermektedir. Bu da Yunus Emre’nin anlayışının ve tefekkürünün ürünüdür:

“Yûnusı sensin salan deryâda balığ karnına

Sen çıhardun Yûsufî ez-çâh-ı Ken‘ân yâ ‘Alî” (Macit, 2017, s. 257).

Ahmed Yesevî, Yunus Emre ve Hatâyî, Hz. Yûnus kıssasını aynı noktadan ele almış, bunun bir imtihan olduğunu dile getirmiş ve Hz. Yûnus’un bu durum karşısındaki itaatini ve sabrını ön plana çıkarmıştır. Bu kıssayı şairlerimizde ortak olarak değerlendirmek mümkündür.

4.3.1.13. Hz. Süleyman

Hz. Davûd’un oğlu olan peygamberdir. “Söylendiğine göre Süleyman beyaz ciltli, iri gövdeli, nur saçan yüzlü bir zat olup, tüy ve kılları çoktu. Beyaz elbise giyer, olgunluk çağına geldiğinde, babası Davûd’un zamanında bile onunla devlet işleri hakkında istişarede bulunurdu” (Taberî C. I, 2019, s. 418). “Kur’an’da on yedi yerde ismen geçen Süleyman’ın Hz. Dâvûd’un oğlu ve vârisi olduğu, üstün kılındığı, şükreden, sâlih, hakîm, anlayışlı bir kul olduğu bildirilmekte, keskin zekâsı, engin bilgisi ve hikmetiyle karmaşık meseleleri kolayca çözüme kavuşturma yeteneğinden söz edilmektedir” (Harman, 2010, s. 59). “İsm-i a’zam yazılı hâtemi (yüzüğü) ile dünyaya, hatta bütün mahlûkata, rüzgârlara hükmetmiştir. Tahtını rüzgârlar taşımıştır” (Onay, 2021, s. 340). “Hz. Süleyman kıssa ve menkıbeleriyle başta Fars ve Türk edebiyatı olmak üzere Doğu edebiyatlarında sıkça ele alınmış, telmih, teşbih, tenâsüp gibi sanatlar dolayısıyla şiirlerde yer almış ve müstakil mesnevi konusu olarak işlenmiştir” (Akkaya, 2010, s. 60). Türk edebiyatında Hz. Süleyman “özellikle yüzük, karınca, Hüdhdüd ve Belkıs ile birlikte çok anılır” (Pala, 2015, s. 412).

Ahmed Yesevî, edebiyatta Hz. Süleyman kıssasının en bilinen söylemlerinden birini dile getirmiş, bu kadar görkemli bir saltanat sürmüş, tahtı ile uçan Hz. Süleyman’ın bile bu dünyadan göçtüğünü dile getirmektedir:

“Koymadı Mustafadek neçe yârân,

Ebûbekr, Ömer, Alî, bilgil Osman.

Tahtı birle uçar erdi ol Süleyman,

Bu ölüm çengelige almadı mu?” (Bice, 2021, s. 389).

Hız. Süleyman bunca vasıfları ve görkemli hükümdarlığı ve mülküne karşın geçimini zenbîl örüp satarak sağlamış, devlet hazinesinden geçinmemiştir. Yunus Emre, Hız. Süleyman’ın bu özelliğine dikkat çekerek zaten böyle bir davranış gösterebilen iyi karakterinden ve teslimiyetçiliğinden ötürü onun peygamber olduğunu dile getirir:

“Süleymân zenbîl ördi kendü emegin yirdi

Anunıla buldılar bunlar peygamberligi” (Tatçı C. II, 1997, s. 460).

Bir başka beyitte Yunus Emre, Ahmed Yesevî gibi bu dünyanın Hız. Süleyman’a bile kalmadığını söyler:

“Bu dünyâ kime kaldı kimi ber-hûrdâr kıldı

Süleymân'a kalmadı anun ber-hûrdârlığı” (Tatçı C. II, 1997, s. 460).

Yunus Emre diğer tüm peygamberleri işlediği şiirlerinde olduğu gibi kendini bu kez de Hız. Süleyman’ın yerine koyar. Devlere hüküm veren, rüzgârda tahtını uçuran, bu mülke sultan ta kendisidir:

“Kâf'dan Kâf'a hükm eyleyen dîvleri hükmüne koyan

Yile binüp seyrân kılan bu mülke Süleymân benem” (Tatçı C. II, 1997, s. 270).

Yunus Emre, Hız. Süleyman-karınca meselesine de şiirlerinde işlemiştir:

“Erenlerün yolları inceden inceyimiş

Süleymân'a yol kesen şol bir karıncayımış

Ol karınca söyledi Süleymân'a yol didi

Ol karınca söylediği cevâb alıncayımış” (Tatçı C. II, 1997, s. 179).

Hız. Süleyman kuşdili bilmektedir. Yunus Emre kendisinin de kuşdili bildiğini bunu kendisine Hız. Süleyman’ın söylediğini belirtir:

“Âşık dilin bilmeyen yâ delüdür yâ dehrî

Ben kuşdilin bilürem söyler Süleymân bana” (Tatçı C. II, 1997, s. 56).

Yunus Emre, Hz. Süleyman ile Belkıs’ın aşkına da değinir. Bir zamanlar onların âşka düştüğünü ama dermanını bulamadıklarını söyler:

“Belkîs’ila Süleymân ‘ışka düşdi bir zamân

İsteyüp bulmadılar bu derdün dermânını” (Tatçı, 1997, s. 500).

Hatâyî, Hz. Süleyman ile Hz. Alî arasında güç bakımından bir benzerlik görmektedir:

“Terk eyler idi küfrini bî-şekk Hatâyî

Her dîv-i la‘în bilse Süleymân ‘Alîdür” (Macit, 2017, s. 243).

Hatâyî bir başka şiirinde de Hz. Süleyman’ın mührü üzerinde ismi olduğunu söylemektedir:

“Olmasaydı hâtemi üstinde ism-i a‘zamun

Handan alurdu bu ta‘zîmi Süleymân yâ ‘Alî” (Macit, 2017, s. 257).

Hatâyî Hz. Süleyman kıssasını beşeri bir aşk çerçevesinde de işler. Sevgilinin ayağını bastığı her yer kendisi için Hz. Süleyman mülküdür:

“Âsitânun hâkini virmen cemî‘-i ‘âleme

Her ayagun topragı mülk-i Süleymândur mana” (Macit, 2017, s. 266).

Hatâyî bir başka şiirinde de Hz. Süleyman’ın yüzüğünün çalınması meselesine değinmekle beraber başkalarının bu yüzüğü ele geçirme hevesinden bahseder. Burada sevgiliyi yüzük olarak düşünmekte iken yüzüğü çalanları ise rakip olarak tasavvur etmektedir:

“İster rakîb vasf-ı dehânun hayâlini

Ol dîvi gör ki mühr-i Süleymân diler yine” (Macit, 2017, s. 515).

Ahmed Yesevî, Hz. Süleyman kıssasına çok az yer vermiş, sadece onun da görkemli saltanatına rağmen diğer herkes gibi bunu bırakıp dünyadan göçtüğünü söylemiştir. Yunus Emre neredeyse Hz. Süleyman kıssasında geçen her ismi ve hadiseyi

şiiirine taşırken Hatâyî, Hz. Süleyman kıssasını daha çok beşeri bir aşk ile harmanlayarak âşık, mâşuk, rakip üçgeni içerisinde değerlendirmiştir. Bu bakımdan Hz. Süleyman kıssasını üç şairimizde farklı olarak değerlendirmek doğru olacaktır.

4.3.1.14. Hz. Lokman

Hz. Lokman, peygamber olup olmadığına dair çeşitli görüşler vardır. “Kur’ân-ı Kerîm’in Mekke’de nâzil olan 31. sûresi Lokmân adını taşımaktadır. Fakat bu sûrede Lokman’ın kimliğine dair bilgi bulunmadığı gibi Âd kavminden ve onlara gönderilen Hûd peygamberden bahseden diğer sûrelerde de onun adından söz edilmemektedir” (Harman, 2003, s. s. 206). Hz. Lokman, filozof ve hekim kimliğiyle ön plana çıkmakla beraber Türk edebiyatında daha çok hekim kimliği, her derdin devasını bilmesi açısından karşımıza çıkmaktadır. Öte yandan Hz. Lokman’ın Allah’tan uzun bir ömür dilediği ve dileğini gerçekleşmesi neticesinde çok uzun bir ömür sürdüğüne inanılmaktadır ki Türk edebiyatında bu açıdan da Hz. Lokman kıssasını görmekteyiz.

Ahmed Yesevî, Hz. Lokman’ın çok uzun bir ömür sürmesine değinir. Yesevî, Hz. Lokman’ı örnek göstererek ne kadar uzun bir ömür sürersen sür mutlaka bu dünyadan göçüleceğini hatırlatmaktadır:

“Mûsâ, İmrân kalmadı taht-ı Süleyman kalmadı

Min yaşlığ Lokman kalmadı, dünyâ salıb keterem” (Bice, 2021, s. 181).

Bir başka şiirinde Ahmed Yesevî, yine Hz. Lokman’ın dahi öldüğü bu dünyada kimsenin ölmeden kalamayacağını dile getirmektedir. Ahmed Yesevî’nin bunu ifade etmesindeki maksat hiç şüphe yoktur ki dünyanın geçiciliğini vurgulamak, bilinen bir sona karşı hazırlıklı olmayı tavsiye etmektir:

“Min yaşagan Lukman Hekim öler bolsa,

Yoktur ölmey kalgan munda, bilin dostlar” (Bice, 2021, s. 351).

Yunus Emre, gönlün bazen cehalette kalıp hiçbir nesneyi bilmediğini, bazen de hikmete daldığını ve Lokman olduğunu söyler. Yunus Emre bu beyitte ünlü Grek hekim ve filozof Câlînûs’tan da bahseder:

“Bir dem cehâletde kalur hîç nesneyi bilmez olur

Bir dem talar hikmetlere Câlînûs u Lokmân olur” (Tatçı C. II, 1997, s. 102).

Hatâyî, Hz. Lokman'ın her derde deva bulmasından dem vurarak bu hikmeti Hz. Alî'den aldığını ifade etmektedir:

“Hak bilür ki her devâsız derde dermân sendedür

Hikmeti hem senden hâsıl kıldı Lokmân yâ ‘Alî” (Macit, 2017, s. 257).

Ahmed Yesevî, Hz. Lokman'ı yaşadığı uzun ömür ile anarken, Yunus Emre ve Hatâyî onun hekimliğinden ve bilginliğinden bahsetmektedir. Hz. Lokman kıssasını Yunus Emre ve Hatâyî'de benzer olarak değerlendirmek mümkünken, Ahmed Yesevî'de bu iki şairden farklı olarak değerlendirmek gerekir.

4.3.1.15. Hz. İsâ

Hz. İsâ “Kur’ân-ı Kerîm’de İsâ, İbn Meryem ve Mesîh şeklinde zikredilen, kendisine İncil’in verildiği, Hz. Muhammed’i müjdelediği bildirilen, “Allah’tan bir ruh ve kelime” olarak tavsif edilen, ancak kul olduğu vurgulanan peygamberdir. Hristiyanlık’ta ise İsâ Mesîh Tanrı’nın oğlu, dolayısıyla tanrı kabul edilmektedir” (Harman, 2000, s. 465). Hz. İsâ, Türk edebiyatında “Meryem’in, İsâ’ya gebe kalışı, doğumu esnasında ve bebekken gerçekleşen olağanüstü haller, peygamberlik mucizeleri, özellikle elle dokunması ve nefesi ile körleri gördürüp hastaları iyi etmesi, ölüleri diriltmesi, dünyaya değer vermemesi, bir merkep sırtında gezmesi, kendi söküğünü dikmesi, ölmeyip göğe çekilmesi” (Pala, 2015, s. 235) vb. birçok yönden ele alınır.

Ahmed Yesevî, Hz. İsâ’dan tek bir şiirde bahseder ve onun göğe yükselip, dördüncü kat gökte olması meselesine değinir:

“İsây-ı ruhperver, terk-i taalluk eyler,

Kök sahnıda kalender, yahşi mekân imes mi?” (Bice, 2021, s. 428).

Yunus Emre, Hz. İsâ’nın Allah’ın kudretiyle babasız dünyaya geldiğini ve ölüleri diriltip mucize gösterdiğini dile getirir:

“İsâ oldum kudretten bahâne bir avretten

İnâyet oldı Hak’dan ölü dirgürüp geldüm” (Tatçı C. II, 1997, s. 264).

Bir başka şiirde Yunus Emre yine Hz. İsâ’nın ölüleri diriltmesine vurgu yapar. Yunus Emre’nin ölüleri diriltmekten kastı yalnız somut olarak bir ölünün dirilmesi değil aynı zamanda gaflet içinde bulunan gönüllerin dirilmesi, can bulmasıdır:

“Ölü görse dirilür kalıbına cân gelür

Toprakdan âvâz gelür ‘Îsâ bin Meryem misin” (Tatçı C. II, 1997, s. 340).

Hız. İsâ, Cebrail’in getirdiği nefes ile olmuştur. Bu bakımdan kendisi safî nurdan ibaretti. Yunus Emre bu meseleye değinir, nur bana İsâ oldu der:

“Nûr bana ‘Îsâ oldu erenler du‘â kıldı

Niçe kez in toprakdan ben öri turup geldüm” (Tatçı C. II, 1997, s. 300).

Hatâyî, Hız. İsâ’nın ölüleri diriltmesinden yola çıkarak sevgilinin dudaklarının Hız. İsâ’nın ölüleri dirilttiği gibi âşıka can vereceğini ifade etmektedir:

“Gel ki derd-i bî-devâ dermâna gelsün yeniden

Ten Mesîhâ lebleründen cânâ gelsün yeniden” (Macit, 2017, s. 457).

Ahmed Yesevî, Hız. İsâ’nın göğe yükselmesini şiirine konu edinmiş, Yunus Emre daha çok onun nurdan ibaret olduğunu ve ölüleri dirilttiğini vurgulamış, Hatâyî ise Hız. İsâ’nın ölüleri diriltmesi üzerinde dururken bunu beşeri bir aşk çerçevesinde işlemiştir. Bu bakımdan Hız. İsâ kıssasını üç şairimizde farklı olarak değlendirmek mümkündür.

4.3.1.16. Hız. Muhammed

İslâm peygamberi ve yine İslâm inancına göre peygamberlerin sonuncusudur. Hız. Muhammed’in soyu şöyledir: “Muhammed b. Abdullah b. Abdulmuttalib b. Hâşim b. Abdimenaf b. Kusayy b. Kilab b. Mürre b. Kab b. Lüey b. Galip b. Fihri b. Malik b. İlyas b. Mudar b. Nizar b. Mead b. Adnan” (Pala, 2015, s. 330). “Hız. Muhammed, farklı rivayetler arasında genel kabul gören kanaate göre Fil Vak‘ası’ndan elli (veya elli beş) gün sonra Rebûlevvel ayının 12’sinde Pazartesi günü Adnânîler’in ana yurdu kabul edilen Mekke’de dünyaya geldi” (Fayda, 2020, s. 406). Hız. Muhammed’e 40 yaşlarında peygamberlik gelmiştir. Hız. Muhammed’e peygamberliğin Cebrail tarafından bildirilmiştir. Cebrail Hira Dağı’nda Hız. Muhammed’e gelerek onun Tanrı elçisi olduğunu bildirir. Taberî bu anda Hız. Muhammed’in durumunu şöyle nakletmektedir: “Tanrı elçisi diyor: Ben bu hitabı işittiğimde ayakta olduğum hâlde iki dizim üzerine çöktüm. Bundan sonra mememin alt tarafındaki damarlarım titrediği halde, yerimden kalktım. Hatice’nin yanına döndüm, üzerimi örtünüz, üzerimi örtünüz dedim. Korkum bitinceye kadar bu hâlde yatakta kaldım” (Taberî C. II, 2019, s. 63). Hız. Muhammed “Allah’ın kendisine

verdiği peygamberlik vazifesini bihakkın ifa eyledikten sonra, hicretin on birinci yılı, rebiülevvel ayının 12'sinde Pazartesi günü güneşin zevailinden sonra ve gurutpan önce irtihal etmişlerdi” (Pala, 2015, s. 331).

Türklerin İslâmiyet’e geçişi ile birlikte doğal olarak Hz. Muhammed Türk edebiyatında büyük bir zenginlikle yer edinmiştir. Hatta Hz. Peygamber’in muhtelif edebi verimlerde farklı özellikleri ile yer edinmesinden başka yalnızca ona ait türler de gelişmiştir. Bu türlerin belli başlıları şunlardır: Na’t, Siyer, Mevlid, Mu‘cizâtü’n-nebî, Esmâü’n-nebî, Evsâfü’n-nebî, Şemâil, Hilye, Mi‘râciyye, Regâibiyye, Gazavatnâme, Hicretnâme, Faziletnâme, Şefaatinâme, Kırk Hadis. Türk edebiyatında işlenen şekliyle “cihan güzelliğinin tecellisidir. İnsanların efendisi, ezel ve ebedin tek hâkimidir. İncil onun gelişini haber vermiştir. Arş’a çıkmış, çerh ü zemin ona secde etmiştir. Ondandır daha üstün şefaatchi yoktur. Onun ümmeti olmakla Müslümanlar övünür. Onun vasıflarını hakkıyla kimsecikler övemez, bitiremez, anlatamaz” (Pala, 2015, s. 331). Esasen Hz. Peygamber’in Türk edebiyatında işlenmiş özelliklerini yazmakla bitirmek mümkün değildir. O hayatın her devresine ve sahnesine dâhil olduğu gibi Türk edebiyatının da her türlü verimine, tefekkürüne ve tahayyülüne dâhil olmuştur. Çalışmamıza konu olan Ahmed Yesevî, Yunus Emre ve Hatâyî de doğal olarak Hz. Muhammed’den fazlaca bahsetmişler, onun birçok özelliğini dile getirmişlerdir. Biz tabi ki çalışmamızın muhtevası gereği tüm bu şiirleri teferruatıyla incelemeyip yalnızca belirli kalıpları ve ifadeleri irdelemekle yetineceğiz.

Ahmed Yesevî, Türk milletinin gönlündeki Hz. Peygamber sevgisinin mimarlarından biridir. O hikmetlerinde Hz. Peygamber’e birçok açıdan yer vermiş, deyim yerindeyse hikmetlerinin başköşesine oturtmuştur. Ahmed Yesevî, Hz. Peygamber’in soyu hakkında bilgiler verir, onun Arap olduğunu söyler:

“Muhammedni bilin zâtı arabdur

Tarikatnı yolu külli edebdür” (Bice, 2021, s. 127).

Bu beyit ile başladığı hikmetinde Hz. Peygamber’in hayat hikâyesi hakkında bilgi verir Ahmed Yesevî. Hikmet içerisindeki bir beyitte ise bunu yapmaktaki gayesini ifade eder.

“Râsulnı bilse her kim dört puştın

Kıyâmetde kezer sekiz behiştin” (Bice, 2021, s. 128).

Ahmed Yesevî kendisi de bir yetim olduğu için Hz. Peygamber’in yetimlere karşı olan tavrından bahseder ve onun örnek alınması gerektiğini ifade eder zira o bir rehberdir:

“Âkil ersen gariblerni könlün avla

Mustafa dek elni kezip yetim kavla

Dünyâ-perest nâcinslerdin boyun tavla

Boyun tavlap deryâ bolup taşım menâ” (Bice, 2021, s. 60).

Bir başka hikmette Ahmed Yesevî yine onun yetimlere, fakirlere, gariplere karşı çok cömert olduğunu söyler:

“Miskîn Ahmed kulığa kitâbetliğ Muhammed

Yetîm fakîr garîbğa sehâvetliğ Muhammed” (Bice, 2021, s. 136).

Ahmed Yesevî bir hikmetinde de 444 peygamber geldiğini ve Hz. Peygamber’in bunların sonuncusu olduğunu söyler. Hiçbiri bu dünyada kalmamış hepsi göçmüştür ki bu durum son peygamber için bile geçerlidir:

“Tört yüz kırk dört peygamberi, Mürsel, nebi

Kalmadı bu cehandın ötti barı

Küllü nefsin zâikatü’l-mevt ayeti

Kur’an içre andın haber berür bolgay” (Bice, 2021, s. 239).

Ahmed Yesevî 63 yaşına geldiğinde Hz. Peygamber’in vefat ettiği yaştan daha fazlasını yaşamak istemediği için yere girmiştir. Ahmed Yesevî bu durumu Hz. Muhammed’in sünneti olarak görmektedir:

“Gorğa girmek Rasûlullâh sünnetleri

Tâat kılmak Hakk Rasûlni âdetleri

Gariblerge rahm kılmak şefkatleri

Ol sebebdin Hakk’dın korkub gorğa girdim” (Bice, 2021, s. 79).

Ahmed Yesevî bir bakıma Hz. Peygamber’e layık olabilmek için yere girmiştir. Çünkü onun ve Allah’ın karşısında kendisini yetersiz görür, günahkârdır. Zira bir hikmetinde ümmetin Hz. Peygamber’e layık olamadığını dile getirmektedir:

“Bizler için cânlar çekti ol Muhammed

Ümmet bolsan gam yemezsen yalغان ümmet

Keçe kündüz hasılların ayş u işret

İşitib okup yerge kirdi Kul Hoca Ahmed” (Bice, 2021, s. 81).

Daha evvelki bölümlerde tasavvufun Hz. Peygamber’in yolu olduğunu ve bu maksat ile ortaya çıktığını belirtmiştik. Bu bağlamda Ahmed Yesevî, Hz. Peygamber’i bir sûfi olarak görür. O dünya malına kıymet vermemiş, dünya malını sevmemiştir:

“Ahmedâ sen sûfi bolsan sûfilig âsân emes,

Hak Rasûl sûfi bolub dünyâ malın süygen emes.

Dünyânı süygen kişi bî-şek bilin insân emes.

Sûfi-nakş boldun veli hergiz müsülman bolmadın” (Bice, 2021, s. 262).

Allah’ın yolundaki âşıklar kendilerini Hz. Peygamber’i lider seçmişlerdir. Onun yolundan gitmektedirler. Ahmed Yesevî bu durumu dile getirir:

“Gâhi yüzi sarğarıp gâhi yolıda ğarib

Tesbihleri yâ Habib cevân bolgan âşıklar” (Bice, 2021, s. 227).

Hz. Peygamber dünyanın ahirete giden bir yol olduğunu ve bu yolu iyi değerlendirmek gerektiğini söyler. Ahmed Yesevî bunu dile getirir. Bu dünyadaki düğümler ahirette açılacaktır:

“İşk otıga küygen âşık rengi uçar

Ukbâ sarı cedel kılıb mundın köçer

Munda bolgan kirihlerni anda açar

Rasûl dünya cide dedi koydum menâ” (Bice, 2021, s. 87).

Ahmed Yesevî, Miraç hadisesinden de çokça bahseder. Bir şiirinde Miraç sırasında Hz. Peygamber’in meleklerin toplanıp sohbet ettiğini, raks ve sema yapmak için

yürüdüklerini ve Hz. Peygamber'in bunu gördüğünü söyler. Bu bakımdan Ahmed Yesevî de raks ve sema etmek ister:

“Melâyikler yığılıp bir kün suhbet kurdı

Raks u semâ urmak için yügrüb yürdi

Mi'rac üzre Hak Mustafa mumı kördi

Emdi men hem raks u semâ urgum kelür” (Bice, 2021, s. 150).

Ahmed Yesevî, Miraç hadisesinin çok önemli bir mucize olduğunu ve gerçek ümmetin bu mucizeye kulak vermesi gerektiğini söyler:

“Mustafa'nı mirâcığa salgıl kulak

Kim işitse könlü bolgay hub suvdın ak

Çın ümmetsen iştip yığla misl-i bulak

Çın ümmetsen iştib dürûd aydın dostlar” (Bice, 2021, s. 197).

Ahmed Yesevî daha pek çok hikmette Hz. Peygamber'den bahsetmekle beraber genelinde bu konular içinde kaldığını söylemeliyiz.

Yunus Emre, Hz. Peygamber'in peygamberlerin serveri ve dinin direği olduğunu dile getirmektedir:

“Peygamberler serveri dîn diregi Muhammed

Gör ne gevherler kodı bu bizüm kânumuza” (Tatçı C. II, 1997, s. 403).

Yunus Emre, Allah'ın Hz. Peygamber'i dostum diyerek yarattığını ve onu ümmetten yana koyduğunu söyler:

“Dostum dimiş yaratmış hem anun kaydın yimiş

Ümmetden yana komiş yönini Muhammed'ün” (Tatçı C. II, 1997, s. 206).

Yunus Emre'de Ahmed Yesevî gibi, Hz. Peygamber'in dünya malına hiç önem vermediğini belirtir:

“Dünyâ mâlın dutmamış hiç emânet artmamış

Derzi biçüp dikmemiş tonını Muhammed'ün” (Tatçı C. II, 1997, s. 206).

Yunus Emre, Hz. Peygamber'in Miraç hadisesine de değinir. Miraç'a Hz. Peygamber'i Cebrail davet etmiştir. Burada Yunus Emre Cebrail'in, Hz. Peygamber'e "hocam" diye hitap ettiğini belirtir:

"Muhammed'e bir gice Çalap'dan indi

Burâk Cebrâîl eydür hâcem Mi'râc'a kıgurdı Hak" (Tatçı C. II, 1997, s. 192).

Yunus Emre, Hz. Peygamber'in fiziki bir betimlemesini de yapar. Buna göre alnı dolunaya, kaşı hilale benzer:

"Ayu bedr ü hilâl alnı vü kaşı

Günün nuru ziyâsı Mustafâ'dur" (Tatçı C. II, 1997, s. 155).

Hz. Peygamber'in yüzünü gören kendi canını unutmaktadır. Yunus bu duruma parmak basar:

"Yüzün dîdâr nûrîdur saçun Mi'râc dünüdür

Gören cânın unıdur Fahr-ı 'âlem sen misin" (Tatçı C. II, 1997, s. 341).

Yine Yunus Emre'nin pek çok şiirinde Hz. Peygamber'den izler görmek mümkündür. Birçok ifadesinde, söyleyişinde ona ithaf edilen bir şeyeler vardır. Ancak Yunus Emre'nin Hz. Peygamber tasavvuru hemen hemen yukarıda belirttiğimiz sınırlar içerisinde cereyan etmektedir.

Hatâyî'nin şiirlerinde de tahayyül sınırlarının ötesinde bir Hz. Peygamber sevgisi görülür. Hatâyî, âlemin Hz. Peygamber'in aşkına yaratıldığını ifade eder ve onun son peygamber olduğunun altını çizer:

"Ey yaradan 'âlemi ol şâh-ı hûbân 'ışkına

Ol resûl-i âhirâtun mu'cizasından meded" (Macit, 2017, s. 283).

Tasavvufta, yaratılan ilk şeyin nur-ı Muhammed olduğu inancı hâkimdir. Hatâyî göklerde melekler dahi yokken Hz. Peygamber'in cihanda var olduğunu söylemektedir:

"İnsân yirde gökde melek yoh idi henüz

Sen var idün cihânda eyâ dürr-i ibtidâ" (Macit, 2017, s. 270).

Hatâyî, Hz. Peygamber'in doğumunu anlattığı bir şiirinde genel ifade ile âlemin onun doğumu ile ayağa kalktığını ifade etmektedir. Öyle ki onun doğduğu gece âleme bir nur doğmuştur:

“Şu âleme bir nur doğdu

Muhammed doğduğu gece

Yeşil kandilden nur indi

Muhammed doğduğu gece” (Birdoğan, 1991, s. 115).

Hatâyî, Hz. Peygamber'in son peygamber ve tüm peygamberlerin en büyüğü olduğunu defaatle dile getirmiştir:

“Gerçi çoh geldi nebî bu devr-i Âdemden berü

Hatmi cümle enbiyânun Mustafâdur bilmiş ol” (Macit, 2017, s. 409).

Hatâyî, Hz. Peygamber'i sık sık güneşe benzetmiştir. Genelde bu yerlerde de Hz. Alî'yi aya benzeterek Hz. Peygamber ile Hz. Alî'nin yakınlığını göstermek istemiştir. Burada yapmak istediği çok defa yorumlandığı gibi peygamber ile Alî arasında bir mukayese yapmak değildir:

İ'tibar etmezler bunda yalana

Verir nasibin yüz sürüb gelene

Ay Ali'dir gün Muhammed bilene

Gerçek isen ikrarına dur imdi” (Birdoğan, 1991, s. 61).

Yine Ahmed Yesevî ve Yunus Emre'de olduğu gibi Hatâyî de pek çok yerde Hz. Peygamber'i anmış, onunla ilgili anlatılardan izleri şiirine taşımıştır. Şairlerimin Hz. Peygamber hakkındaki meseleleri şiirlerinde yoğun bir şekilde işlemelerine rağmen her şairin özellikle farklı bir meseleyi ön plana çıkardığını görüyoruz. Bu durumda şüphesiz Hz. Peygamber'in, müslüman halk için hayatın pek çok alanında örnek olması yatmaktadır. Ahmed Yesevî daha çok onun fakirlere, gariplere ve yetimlere olan şefkatinden, onun müslümanlar için bir rehber olduğundan ve Miraç hadisesinin ehemmiyetinden bahsetmektedir. Yunus Emre de Miraç hadisesine ve Hz. Peygamber'in rehberliğine değinmekle beraber Hz. Peygamber'in fiziki güzelliklerini de dile getirmiştir. Hatâyî ise Hz. Peygamber'in büyüklüğünden, dünyayı nurla doldurduğundan

ve daha kâinatta hiçbir nesne yok iken onun var olmasından bahsetmiştir. Bu açılardan baktığımızda Hz. Muhammed kıssasını şairlerimizde benzer olarak değerlendirmek isabetli olacaktır.

4.3.2. Hulefâ-yi Râşidîn

Hulefâ-yi Râşidîn Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin hilafetlerinin kapsadığını dönemi ifade etmek için kullanılan bir ifadedir. “Hulefâ halîfe kelimesinin, râşidîn ise doğru yolda olan, doğruya ve hakka sınıksız sarılan, kemale ermiş anlamındaki râşid kelimesinin çoğuludur” (Fayda, 1998, s. 325). Bu dönem Türk edebiyatı içerisinde önemli bir yer edinmiş, dört halife için övgü mısraları yazılmıştır. “Medh-i çehâr-yâr güzîn ya da na't-ı çehâr-yâr-ı güzîn adıyla yazılan dört halîfe övgüleri, mesnevîlerin içerisinde na'ttan, mûcizâtan ya da mîrâcdan sonra yazılan manzumelerdir” (Kurt, 2015, s. 110). Türk tasavvuf edebiyatı içerisinde de dört halife övgülerine sıkça rastlanır.

4.3.2.1. Hz. Ebû Bekir

Hz. Ebû Bekir, Hulefâ-yi Râşidîn'in birincisidir. “Künyesi Ebu Bekr, lâkabı Sıddîk ve Atîk'tir. 571 yılında Mekke'de doğdu. Peygamberimiz'in İslâm'dan önce ve sonraki dönemde en yakın dostu oldu” (Pala, 2015, s. 131). Atîk, “eski, azatlı, hür, güzel” (Devellioğlu, 2015, s. 57) gibi anlamlara gelmektedir. Çakan (1991) Tirmizî'den naklettiği şekliyle Hz. Ebû Bekir'in Atîk lakabını almasını şöyle açıklar:

Atîk lakabının Hz. Ebû Bekir için kullanılması, Peygamber'in ona 'Sen Allah'ın cehennemden âzat ettiği kimsesin' diye iltifat etmesiyle başlar. Her ne kadar yüzü güzel olduğu veya annesi tarafından böyle vasıflandırıldığı için Ebû Bekir'in atîk diye anılmış olabileceği ileri sürülüyorsa da kızı Âişe tarafından rivayet edilen Tirmizî hadisi birinci görüşü teyit etmektedir (s. 64).

Hz. Ebû Bekir'in diğer bir lakabı olan Sıddîk ise “sözlükte ‘gerçeği konuşmak, gerçeğe uygun bilgi vermek, dürüst ve güvenilir olmak’ anlamlarına gelen sıddık masdarından isim olan sıddîk ‘son derece doğru sözlü, asla yalan söylemeyen, sözünde duran, gerçek olduğuna inandığı şeyi onaylamakta tereddüt göstermeyen kimse’ şeklinde tanımlanmaktadır” (Çağrı, 2009, s. 91). Aynı zamanda Hz. Ebû Bekir bu en çok bilinen iki lakabı dışında “servetini Allah yolunda harcayıp eski elbiseler giydiği için

‘Zü’l-hilâl’, çok şefkatli ve merhametli olduğu için ‘Evvâh’ lakaplarıyla da anılmıştır.” (Fayda, 1994, s. 101).

“Hz. Peygamber’e olan inanç ve bağlılığı, bütün varını inancı için harcaması, Hz. Peygamber’in de ona olan sevgi ve saygısı ile onun hakkında söylemiş olduğu övgü dolu sözleri dolayısıyla Müslümanlar onu çok sevmişler[dir]” (Çavuşoğlu, 2005, s. 238).

Ahmed Yesevî ve Yunus Emre’nin şiirlerinde Hz. Ebû Bekir’den övgü ile bahsedildiğini görürüz. Hatâyî’de ise Hz. Ebû Bekir’den hiç bahsedilmez. Bunun sebebi Şia inancında Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman’ın hilafetlerinin kabul görmeyişidir.

Ahmed Yesevî, Hz. Ebû Bekir’i ilk olarak andığı yerde diğer üç halifeyi de hilafet sırasına göre anar. Ömrünü doğup büyüdüğü yerlerden uzakta geçiren Yesevî, halifelerin de böylesi bir hasret içerisinde olduğunu söyleyerek teselli bulur:

“Gurbet tegdi Mustafa dek erenlerge
Otuz üç min sahâbe hem yârânlarğa
Ebûbekr Ömer Osman Murtazağa
Gurbet tegdi alarga hem aygum menâ” (Bice, 2021, s. 96).

Ahmed Yesevî, dört halifeyi sırası ile anmış ve onlara övgüler sıralamıştır. Hz. Ebû Bekir’i övdüğü hikmetinde onun Hz. Peygamber’e gördüğü an inanmasından ve sadakatinden dem vurur:

“Körgezen zamân inanan Ebûbekr-i Sıddıkdur
Üstün bolup tayanın Ebûbekr-i Sıddıkdur
Munlaşkanda yığlagan kullukla bel bağlagan
İç bağrını dağlagan Ebûbekr-i Sıddıkdur” (Bice, 2021, s. 139).

Hz. Ebû Bekir kızı Âişe’yi Hz. Peygamber ile evlendirmiştir ve Peygamber ile hısımlı olmuştur. Yesevî bu hususa da aynı hikmet içerisinde değinir:

“Muhammedge kaynata kılğan emes heç hatâ
Boynığa salğan futa Ebûbekr-i Sıddıkdur” (Bice, 2021, s. 139).

Yunus Emre, dört halifeyi aynı anda andığı beyitte Hz. Ebû Bekir'i dört halifenin en ulusu olarak görür. Bu beyit, Ahmed Yesevî'nin hikmeti ile aynı kaleminden çıkmışçasına benzerlik gösterir:

“Ömer ü Osmân Ali Mustafâ yârenleri

Bu dördinün ulusu Ebu Bekr-i Sıddîk'dur” (Tatçı C. II, 1997, s. 147).

Yunus Emre'de Ahmed Yesevî gibi dört halifenin tamamını sahiplenir bir üslup kullanmasına karşın Hz. Ebû Bekir'i Hz. Ömer ile birlikte din ulusu sayar.

“Ebu Bekr ü ‘Ömer ol dîn ulusu

‘Aliyy-i Murtaza ‘Osmân benümdür” (Tatçı C. II, 1997, s. 78).

Yunus'un özellikle Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer'i eşit değerde gördüğünün bir başka delili de Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in yüzlerinden nur damladığını söylediği mısradır:

“Ebubekr ile ‘Ömer yüzlerinden nûr tamar” (Tatçı C. II, 1997, s. 497).

Hz. Ebû Bekir, konu ve işleniş bakımından Yunus Emre ve Ahmed Yesevî'nin şiirlerinde ortak olmakla beraber Hatâyî'de hiç bahsi geçmediği için farklı olarak değerlendirilebilir.

4.3.2.2. Hz. Ömer

Hz. Ömer Hulefâ-yi Râşidîn'in ikincisidir. Hz. Ebû Bekir'in önerisi ile halifelik postuna oturmuştur. “Milâdî 591 yılında dünyaya gelmiştir. Önceleri koyu bir İslâm düşmanı iken 26 yaşında kırkinci kişi olarak Müslüman olmuştur” (Pala, 2015, s. 367). Hatta önceki İslam düşmanlığını Hz. Peygamber'i öldürmeyi tasavvur edecek kadar ileri götürmüştür. “Müslüman olmadan önceki hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Babasının develerini güttüğü, içkiye ve kadına çok düşkün olduğu, iyi ata bindiği, iyi silâh kullandığı ve pehlivan yapılı olduğu belirtilmektedir” (Fayda, 2007, s. 44). Hz. Ömer adaleti, haklıyı ve haksızı ayırmaktaki başarısı ile nam salmış ve bu bakımdan Fârûk lakabı ile anılmıştır. Fârûk “haklıyı haksızdan ayırmakta pek mâhir olan, keskin” (Devellioğlu, 2015, s. 287) gibi anlamlara gelmektedir. “Hz. Ömer dinî-tasavvufî edebiyat verimlerinde daha çok adaleti, yardımseverliği, şeytanı bile korkutan celâdeti ve idarecilikteki maharetleriyle yer alır” (Erverdi vd., 1990, s. 180).

Ahmed Yesevî ve Yunus Emre'nin şiirlerinde Hz. Ömer'den bahsedilmesine karşın Hatâyî de hiç bahsedilmez. Ahmed Yesevî'nin diğer halifelerle ortak olarak andığı yerler haricinde sadece Hz. Ömer'i övdüğü bir hikmeti vardır. Bu hikmette Yesevî çoğunlukla Hz Ömer'in adaletinden dem vurmakla beraber onun ne kadar adil olduğu göstermek için oğlunu bile yasalardan muaf tutmadığını belirtir:

“Şeriatnı pes tutkan tarikatnı râst tutkan

Hakikatnı hûb bilgen adâletliğ Ömerdür

Oğlın çarlap keltürgen dırra urup öltürgen

Adl kılıp yol sorgen adaletliğ Ömerdür” (Bice, 2021, s. 140).

Hz. Ömer'in, Hz. Peygamber'in ölümü neticesinde büyük bir sarsıntı geçirdiği, dini kaidelerin içerisine sığmayacak derecede bir tepki verdiğine dair birçok rivayet vardır. Öyle ki bu rivayetlere göre Hz. Ömer, Hz. Peygamber'in ölmediğini iddia edecek derece bir teessüre kapılmıştır. Yesevî de Hz. Peygamber'in ölüm döşeğinde sahabeleri ile konuşmalarını anlattığı hikmetinde Hz. Ömer'in onun hastalığı neticesinde duyduğu aşırı tepkiyi gözler önüne serer:

“Uşbu halde arslan Ömer keldi yetib,

Közleridin kan yaş akıb, yaka yırtıb,

Hak habibin ayağını kuçdı öpüb,

Ol hem keldi aydı, nekim körgenini” (Bice, 2021, s. 499).

Yunus Emre'de tıpkı Ahmed Yesevî gibi Hz. Ömer'in oğlu ile ilgili meseleye parmak basmakla beraber bunu Ahmed Yesevî'nin oldukça düz olan anlatımına karşı çok daha farklı bir üslupla, bu hadiseler yaşanırken oradaymış ve şahitlik etmiş gibi anlatır:

“Ömer-i Hattâb'ıla çok ‘adl ü dâd işledüm

Oğlıla fisk içinde hadde basılan benem” (Tatçı C. II, 1997, s. 256).

Yine bir başka şiirde aynı tarz ve üslupla Hz. Ömer ile beraber adaletle hükmettiğini belirtir:

“Alî'yile urdum kılıç Ömer'ile ‘adl eyledüm

Onsekiz yıl Kâf Tagında Hamza'yla meydândayıdum” (Tatçı C. II, 1997, s. 231).

Hız. Ömer, Ahmed Yesevî ve Yunus Emre’de benzer olarak değerkendirilebilir. Zira adalet konusu ekseninde Yesevî ve Yunus Emre’de farklı biçimlerde işlenmişlerdir. Yesevî’nin bahsettiğı Hz. Ömer’in aşırı teessürü ise Yunus Emre’de bulunmaz. Hatâyî’de ise Hz. Ömer ile ilgili hiçbir ibare bulunmadığı için farklıdır.

4.3.2.3. Hz. Osman

Hız. Osman Hulefâ-yi Râşidîn’in üçüncüsüdür. “Gençliğinde babasının yanında ticaretle uğraşan Osman, İslâm öncesinde Mekke’nin önemli tüccarları arasına girdi. İslâmî davetin ilk safhasında Hz. Ebû Bekir’in delâletiyle Resûlullah’ın yanına giderek müslüman oldu ve ilk on müslüman arasında yer aldı” (Yiğit, 2007, s. 438). “Ümeyye oğullarından ve İslâm’ı ilk kabul edenlerden olan Hz. Osman, Hz. Peygamber’in iki kızıyla nikâhlandığı için Zi’n Nûreyn (iki nur sahibi) lakabıyla anılır. (Erverdi vd., 1990, s. 143). Hz. Osman en çok Kur’an-ı Kerim’i çoğaltması ile bilinir. “Dinî-tasavvufî edebiyat verimlerinde halifeliliğı, hayâsı, ilmi ve z’in-nûreyn oluşu gibi unsurlarla geçer” (Erverdi vd., 1990, s. 143).

Ahmed Yesevî ve Yunus Emre’de Hz. Osman’dan bahsedilmesine karşın Hatâyî’de hiç geçmez. Ahmed Yesevî halifeleri bir arada andığı yerler haricinde bir hikmetini yalnızca Hz. Osman’a adamıştır. Yesevî Hz. Osman’ın, Hz. Peygamber’in damadı olmasına değinmekle beraber her beyti onun güzel ahlakına atıfta bulunarak bitirir:

“Hak Rasûlnı dâmâdı dinimizni âbâdı

Bendelerini âzâdı Osman-ı bâ-hayadur” (Bice, 2021, s. 141).

Türk tasavvuf edebiyatında ilmi ile öne çıkan Hz. Osman’ı, Ahmed Yesevî de bu yönü ile anar:

“Okuganı şâtibi âyet hadis kâtibi

Minber üzre hatibi Osman-ı bâ-hayâdur” (Bice, 2021, s. 141).

Ahmed Yesevî bir başka dörtlüğünde Hz. Osman’ın, Hz. Peygamber’in ölüm döşeginde olmasından ötürü duyduğu teessürü dile getirir:

“Bu haletde yetip geldi, körün, Osman

Öz tüşidin özi korkub, bolub giryân,

İçu taşı Rasûl için bolub biryân,

Sordı Rasûl bolub giryân bolganını” (Bice, 2021, s. 500).

Yunus Emre ise Hz. Osman’ı Kur’an-ı Kerim’i çoğaltması bakımından onu Kur’an-ı Kerim ile birlikte anar. Hz. Osman’ın sinesi Kur’an ile doludur:

“Ebubekr ile ‘Ömer yüzlerinden nûr tamar

Sînesi tolu Kur’an Osmân-ı Âffân kanı” (Tatçı C. II, 1997, s. 497).

Hz. Osman, Ahmed Yesevî’de daha çok geçmekle beraber Yunus Emre’de oldukça sınırlı olmasına karşın ilmi yönünün her ikisinde de ön plana çıkarılması bakımından benzer olarak değerlendirilebilir. Hatâyî’de ise hiç geçmemesi bakımından farklıdır.

4.3.2.4. Hz. Ali

Hz. Ali Hulefâ-yi Râşidîn’in dördüncüsüdür. Hz. Peygamber’in hem damadı hem de amcasının oğludur. Babası Ebû Tâlib’dir. “Hz. Peygamber amcası Ebû Tâlib’in yükünü hafifletmek için onu himayesine almış, Hz. Ali beş yaşından itibaren hicrete kadar onun yanında büyümüştür. Hz. Muhammed’in peygamberliğine ilk iman edenlerdendir” (Fırlı, 1989, s. 371). “Bedir, Uhud, Hendek gibi muharebeler yanında birçok gazvelere de katılmış ve Hayber’de destanlaşan bir sancaktarlık yapmıştır” (Pala, 2015 ss. 18-19). Hz. Ali Türk edebiyatı içerisinde çok önemli bir yer tutmakla beraber çeşitli lakaplarla anılmaktadır. “Bunlardan en meşhurları onun kahramanlığından kinaye olan arslan manasına gelenlerdir. Muhtelif tamlamalarla da kullanılan bu lakaplar Esed, Haydar-ı kerrâr (düşman üzerine döne döne saldıran aslan) ve Şîr’dir. Öte yandan Mürteza ve Ebu Tûrab lakaplarına da sık sık rastlanır” (Debbâğ, 1977, s. 111).

Hz. Ali hem Ahmed Yesevî, hem Yunus Emre hem de Hatâyî’nin şiirlerinde geçer. Ahmed Yesevî diğer üç halifeyi müstakil olarak hikmetlerinde andığı gibi Hz. Ali’yi de dördüncü sırada anar. Hz. Ali ile özdeşleşmiş kılıcı Zülfikâr’dan, atı Duldül’den bahseder ve Hz. Ali’nin en çok bilinen özelliği olan yiğitliğinden bahseder:

“Aytgan sözi rahmâni körsen yüzi nurânî

Kâfirlerni kırânı şîr-i Hüdâ Alidür.

Himmet kurı belide Mevlâm yâdı tilide,
Zülfikârı elkide şîr-i Hüdâ Alidür.

Minip çıksa Düldülge yerge tüşer zelzele,
Kâfirlerge ğulğule, şîr-i Hüdâ Alidür” (Bice, 2021, s. 142).

Ahmed Yesevî bir başka hikmetinde yine Hz. Ali’nin yiğitliğinden dem vurur. Ona bir sıfat versem aslandı ve kılıç ile kâfirleri kırar der:

“Sıfat kılsam Alî şîr-i Hüdâdur,
Ki şemşir birle kâfirni kıradır” (Bice, 2021, s. 129).

Hz. Ali kılıç çekip Düldül’e bindiğinde kâfirleri velvele alır. Silahı Zülfikâr’dır ve kırk karış öteye bile uzanır:

“Ki şemşir kolğa alıp minse düldül
Tüşedür kavm-i Kâfirlerge ğulğul.
Kolıdağı yerâğı Zülfikârı

Çapuşkanda uzalur kırk karı” (Bice, 2021, s. 129).

Hz. Ali İslâm için çok sıkıntılar çekmiş, çok cenkler etmiş ama İslam’ın sancağını hep yüksekte tutmuştur. Ahmed Yesevî buna da değinir:

“Alî İslam için kanlar yutadır
Ki İslâm tuğını mehkem tutadır” (Bice, 2021, s. 130).

Hz. Ali’nin hep yiğitliğini anlatan Ahmed Yesevî bir hikmetinde Hz. Peygamber vefat ettiğinde onu yıkayanın Hz. Ali olduğunu belirtir:

“Pazartesi günü Hakk Mustafa dünyâyı bıraktı,
Hakk Teâlâ fermanına boyununu sundu,
İbn-i Abbas suyunu koydu, Ali yıkadı,
Cennet içinde hülle giysisini giymek için” (Bice, 2021, s. 143).

Yunus Emre Hz. Ali'yi Tanrı'nın aslanı olarak anar ve Hz. Peygamber'in sağında olduğunu söyler:

“Tanrı Arslanı Ali sağında Muhammed'ün

Hasan'ıla Hüseyin solunda Muhammed'ün” (Tatçı C. II, 1997, s. 206).

Bir başka şiirde yine Hz. Ali'yi aslan olarak anar, kılıcı Zülfikâr'dan, atı Düldül'den bahseder:

“Bineridi Düldül'e bilinde Zülfekâr'ı

Erenler açdı dîni Tanrı Arslanı kanı” (Tatçı C. II, 1997, s. 497).

Yunus Emre bir başka mısra da yine Hz. Ali'nin gerçek mana bir er olmasından dem vurur:

“Yüri var epsem ola (ne) simsarlık satarsın

Ali gibi er gerek iş bu sırra eresi” (Tatçı C. II, 1997, s. 480).

Allah, Hz. Peygamber'i mahlûkat şefkatinden, Hz. Ali'yi de müminlere fazlından (lütuf ve ihsanından, cömertliğinden) yaratmıştır.

“Muhammed'i yaratdı mahlûkat şefkatinden

Hem Ali'yi yaratadı mü'minlere fazlından” (Tatçı C. II, 1997, s. 331).

Yunus Emre devriye türündeki bir şiirinde Ali olup cenk ettiğini söylemektedir. Burada Yunus Emre kendisinin de Hz. Ali gibi İslâm'ın ve tasavvufun yolunda mücadele ettiğini ifade etmeye çalışmıştır:

Mûsâ oldum Tûr'a vardum koç olup kurbâna geldüm

Ali olup kılıç saldum meydâna güreşe geldüm” (Tatçı C. II, 1997, s. 306).

Hatâyî'de Hz. Ali'nin çok özel bir yeri vardır. Onun divanı ve nefeslerinin her bir zerresinde Hz. Ali'den, onun lakaplarından ve ona atfedilen menkıbelerden izler bulmak mümkündür. Hatta Hz. Ali'nin adının veya lakabının geçmediği birçok yerde bile ona olan sevgi ve bağlılık dile getirilmiştir. Hz. Ali'nin, Hatâyî'nin şiirlerindeki yeri şüphesiz ki başlı başına farklı bir çalışma konusudur ve bu konu hakkında muhtelif çalışmalar da yapılmış ve yapılmaktadır. Bu bakımdan biz Hatâyî'de Hz. Ali'yi belirli sınırlar ve diğer şairlerimizde tespit edilmiş ölçütler ekseninde inceleyeceğiz.

Hatâyî bir kasidesinde Hz. Ali'yi övenin yalnız insanlar olmadığını onun Allah tarafında övüldüğünü ve “Şirim” diye hitap edildiğini söyler. Hatâyî'nin bunu söylemekteki maksadı Hz. Ali'nin övülmeye değer olduğunu ortaya koymaktır:

“Heycâ güninde durmadı hiç kimse tîguna

Şîrüm diyüp bu ma'niden öğdi Hudâ seni” (Macit, 2017, s. 237).

Hatâyî, Duhâ suresinde Hz. Ali'nin vasıflarından bahsedildiğini söyleyerek bir önceki ifadesini destekler:

“Men şî'r ilen haçan yetem evsâf-ı zâtuna

Kur'ânda çünki vasfın ider ve'd-duhâ seni” (Macit, 2017, s. 237).

Hatâyî Hz. Ali'den medet umar. Mahşer günü hiç kimse susuz kalmayacaktır çünkü Hz. Ali herkesi susuzluktan kurtaracaktır:

“Kim kalur rûz-ı kıyâmet hevl-i mahşerde susuz

Anda sensin sâki-i ebrâr u kevser yâ 'Alî” (Macit, 2017, s. 246).

Hz. Ali'nin yiğitliğini simgeleştiren en önemli ifade şüphesiz Arapça “La feta illa Alî la seyfe illa Zülfikâr” cümlesidir. Bu cümle “Ali'den üstün yiğit, Zülfikâr'dan gayri kılıç yoktur” anlamına gelir. Hatâyî de bu cümleyi şiirinde geçirir:

“Handa varsan ey Hatâyî sen bu lafzı söylegil

Lâ fetâ illâ 'Alî lâ seyfe illâ Zü'l-fekâr” (Macit, 2017, s. 312).

Hatâyî Hz. Ali'nin yiğitliğine, cesurluğuna ve gücüne çokça değinmekle beraber onun Zülfikâr adlı kılıcından bahseder. Nasıl ki Ahmed Yesevî, Hz. Ali Zülfikâr'ı çektiğinde kâfirleri velvele aldığını söylerse Hatâyî'de Zülfikâr'ın heybetinden yerkürenin titrediğini söyler:

“Zü'l-fekârün heybetinden titreşür arz u semâ

Murg u mâhî korhudan çün bîd-i lerzân yâ 'Alî” (Macit, 2017, s. 256).

Zülfikâr kâfirler için büyük bir gazaptır. İnkârında ısrarcı olanlara karşı Zülfikâr kınında duramaz:

“Kılavdur Zü'l-fekârum kında durmaz

Kim inkâr ehlidür î mânâ gelsün” (Macit, 2017, s. 472).

Hız. Ali'nin kılıcı Zülfikâr da, atı Döldöl' de kâfirlere karşı kullanıp din açması için bizzat Allah tarafından verilmiştir.

“Alî oldur ki Döldöl Zü'l-fekâr virildi kudretten

Birin mindi birin çaldı dîn açdı cümle kâferden” (Macit, 2017, s. 486).

Hız. Ali, üç şairimizde de en çok yer alan halife olmakla dikkat çekmektedir. Ahmed Yesevî ve Yunus Emre dört halifeye de aynı kıymeti vermekle beraber yine de en çok Hız. Ali'den bahsederek onun hem İslam tarihinde hem Türk tasavvuf edebiyatı verimlerindeki önemini ortaya koymuştur. Üç şairimizde de en çok Hız. Ali'nin kahramanlığı, yiğitliği ve cesareti işlenmiştir. Üç şairimizde onu en çok aslan lakabı ile anmış, atı Döldöl'den, kılıcı Zülfikâr'dan bahsetmişlerdir. İnancı gereği Hatâyî'nin Hız. Ali'ye çok daha fazla yer verdiği ve Ahmed Yesevî ile Yunus Emre'de bulunmayan bazı hususi noktalara da parmak bastığını söylemekte yarar vardır. Hız. Ali'yi konu ve işleniş bakımından şairlerimizde benzer olarak değerlendirebiliriz.

4.3.3. Ehl-i Beyt

“Ev halkı” anlamına gelen Ehl-i beyt (ehlü'l-beyt) terkibi ev sahibiyle onun eşini, çocuklarını, torunları ve yakın akrabalarını kapsamına alır” (Öz, 1994, s. 498). İslâmiyet'in gelmesinden sonra ise Ehl-i Beyt kavramı Hız. Peygamber'in ailesini ifade etmek için kullanılmıştır. “Hız. Ali ve O'nun reisi olduğu Ehl- beyt kadrosu Hız. Fatma, Hasan ve Hüseyin, İslâm peygamberi nezaretinde müstakbel Allah yolcuları için şaşmaz örnek kabul edilen bir hayat yaşamışlardır” (Öztürk, 1988, s. 70). Ahmed Yesevî, Yunus Emre ve Hatâyî yüreklerinde derin Ehl-i Beyt sevgisi barından şairlerdir. Biz şairlerimizin şiirleri çerçevesinde hareket ettiğimiz için bu başlık altına Ehl-i Beyt'ten Hız. Peygamber'in kızı Fâtma ve Hız. Peygamber'in torunları Hasan ve Hüseyin'i almakla yetineceğiz.

4.3.3.1. Fâtma (Fâtıma)

Hız. Peygamber'in soyunun devam ettiği kızı ve Hız. Alî'nin karısıdır. Annesi Hatice'dir. “Fâtıma'nın yüzü pek beyaz olduğundan ‘Zehrâ’ lakabıyla anılmıştır” (Pala, 2015, s. 149). Fâtıma'nın, Hız. Peygamber'in vefatından sonra bir daha hiç gülmediği rivayet edilir.

Ahmed Yesevî, Fâtma'yı Zehra lakabıyla birlikte anar ve Hz. Peygamber'in vefatı karşısındaki yoğun teessürünü tasvir eder. Öte yandan Hz. Peygamber'in kızına duyduğu sevgi de bu hikmette yer alır ve dikkat çekilmesi gereken önemli bir noktadır. Ahmed Yesevî, Hz. Peygamber'in Fâtma için "bin oğuldan daha üstün" dediğini ifade eder:

"Bu haletde Fâtıma-ı Zehrâ kirib keldi

Babam teyu yığlab közi yaşka toldı

Min oğuldın artuk degan kızı keldi

Zâr yığlattı nekim hâzır turganını" (Bice, 2021, s. 500).

Fâtma da babası için gözünü kırpmadan canını vermeye hazırdır. Hz. Peygamber ölüm döşeğinde iken bunu söylediğini belirtir Ahmed Yesevî:

"Aydı: meni dünyâ-ukbâ mehrîbânım

Fidâ bolsun, eyâ baba, sizge cânım

Tüş körübmen tozub ketdi kiygenlerim

Neçuk bolur uşbu tüşni dermânını?" (Bice, 2021, s. 500).

Ahmed Yesevî, Fâtma'yı teselli etmek için Hz. Peygamber'in kızının kulağına bir şeyler fısıldadığını söyler. Hz. Peygamber, kızını teselli etmiş, ona olan sevgisini göstermiştir:

"Va'de buldur, közüm nuri, ey çırağım

Sabr kılğıl, aştı aydur bu firâkim

Andın sonra kelgin mene ey dilbendim

Seyr etermiz anda Haknı bostanını" (Bice, 2021, s. 501).

Yunus Emre ise Fâtma veya Zehrâ olarak Fâtma'dan hiç bahsetmediği gibi herhangi bir gönderme veya hatırlatmada da bulunmaz. Hatâyî ise Fâtma'nın anası Ali'nin atası olduğunu söyler ve Hz. Peygamber'in soyunun Fâtma'dan devam etmiş olmasına dikkat çeker:

"Anamdur Fâtıma atam 'Alîdür

Bu on iki imâmın peyreviyem" (Macit, 2017, s. 441).

Bir başka şiirinde Hatâyî, Fâtma'nın cennetten bir gül olduğunu söyleyerek onun güzel ahlakına ve güzelliğine değinir. Hz. Peygamber bu güzel gülü Hz. Alî'ye vermiştir. Hz. Peygamber'in "bin oğuldan daha üstün" dediği Fâtma'yı Hz. Alî'ye layık görmesi aynı zamanda Hz. Alî için de hem ahlak hem güzellik bakımından bir övgüdür:

“Elinde Zülfikar altında Düldül

Önünde Kanber'i dilleri bülbül

Hazret-i Fatıma cennette bir gül

Anı Ali'ye verdi Habibullah” (Birdoğan, 1991, s. 53).

Ahmed Yesevî, Fâtma için Hz. Peygamber'e olan sevgisini ve Hz. Peygamber'in de kızına olan sevgisini şiirine taşıırken Hatâyî bundan ziyade Fâtma'nın Hz. Alî ile evlenmesi meselesine ve Fâtma'nın güzelliğine değinmiştir. Yunus Emre'de ise Fâtma'dan hiç bahsedilmemiştir. Bu bakımdan Fâtma'yı şairlerimizde farklı olarak değerlendirmek doğru olacaktır.

4.3.3.2. Hasan ve Hüseyin

Hasan ve Hüseyin, Alî ve Fâtma'nın oğulları, Hz. Peygamber'in torunlarıdır. Hz. Peygamber'in torunları Hasan ve Hüseyin'e çok büyük bir sevgi beslediği pek çok kaynakta ifade edilmiştir. Bu kaynaklar Hz. Peygamber'in, torunlarının “isteklerini tereddütsüz yerine getirdiğini, onlarla oyun oynadığını, sırtına bindirip gezdirdiğini, hatta secdede iken sırtına bindiklerinde ininceye kadar kalkmadığını belirtir” (Fırlıklı, 1997, s. 283). Hasan ve Hüseyin arasında bir yaş olup Hasan daha büyüktür.

Hasan, Hz. Alî'nin ölümünden sonra müslüman kanı dökülmemesi adına Muaviye ile anlaşmış ve halifeliği ona bırakmıştır. Karısı tarafından zehirlenerek öldürülmüş, bu hadisede Hasan'ı hilafet için bir tehdit olarak görmeye devam eden Muaviye'nin parmağı olduğu rivayet edilmiştir. Hüseyin, abisinin ölümünden sonra Muaviye'ye karşı; Muaviye, oğlu Yezid'e biat edilmesini isteyene kadar herhangi bir olumsuz tavır takınmamıştır. Ancak Muaviye'nin ölümü üzerine Yezid'in halifeliğini kabul etmemiş ve Kerbelâ'da Yezid taraftarları tarafından öldürülmüştür. Kerbelâ, yüzyıllarca tüm Müslümanların kırık kanadı olmuş ve keder içinde yâd edilmiştir.

Hasan ve Hüseyin'i bir arada andığı yerde onların Hz. Peygamber'in ölüm döşeginde bulunduğu sıradaki teessürlerinden bahseder. Hz. Peygamber canını teslim etme vaktinin geldiğini ifade edince figan etmişlerdir:

“Râsul aydı: tabut tahtın keltürgeyler

Ol sidretül-muntehâga yetkürgeyler

Meni alıb ferîşteler kötergeyler

Hasan-Huseyn kıldı anda efgânını” (Bice, 2021, s. 501).

Ahmed Yesevî bir başka hikmetinde Hüseyin'in Kerbelâ'da öldürülmesine değinir. Yezid, Hüseyin ve ailesinin susuz kalması için onların su ile bağlantısını kesecek tedbirler almış, Hüseyin ve ailesi acı verici bir susuzluk çekmiştir. Bu bakımdan Ahmed Yesevî, Hüseyin gibi Kerbelâ'da susayıp ölsem diyerek bu hadiseye telmihte bulunur:

“Garib cânım Hakk yolıda nezr eylesem

Şah Hasan dek Kerbelâda suvsâb ölsem

Hakk şarâbın içermen deb teşne ketsem

Anda barsam suvsunlarım kanar mukin?” (Bice, 2021, s. 173).

Yunus Emre ise bir şiirinde Allah'ın aslanı olarak nitelendirilen Hz. Alî'nin Hz. Peygamber'in sağında, Hasan ve Hüseyin'in ise Hz. Peygamber'in solunda olduğunu ifade etmiştir:

“Tanrı Arslanı ‘Alî sagında Muhammed'ün

Hasan'ıla Hüseyin solunda Muhammed'ün” (Tatçı C. II, 1997, s. 206).

Yunus Emre bir başka şiirinde içinde ısıldayan nurun Hasan'dan içindeki irfanın ise Hüseyin'den geldiği dile getirir:

“Hasan'dur cismüm içre nûr-ı îmân

Hüseyin-i sâhibü'l-'irfân benümdür” (Tatçı C. II, 1997, s. 79).

Hatâyî, Hasan'ın zehir içirilerek öldürüldüğünü, Hüseyin'in ise Kerbelâ'da şehit edildiğini ve bunda Yezid'in parmağı olduğunu ifade eder:

“Hasan içdi aguyı zehr-i kâtil

Şehîd-i dîn Hüseyin-i Kerbelâdur” (Macit, 2017, s. 249).

“Hasan ilen Hüseyini Kerbelâda

Yezîd eliyle kurbân eyleyen şâh” (Macit, 2017, s. 505).

Hatâyî, bir başka şiirinde Hüseyin’in Kerbelâ’da susuz kalışını dile getirir. Kerbelâ’nın susuz çölünde onun su tuluğunu kuzgun delmiştir:

“Şehitliğin gitti buldu

Aradı kalbine doldu

Su tuluğun kuzgun deldi

Ah Hüseyin Şah Hüseyin

Su vermediler ol cana

İçe idi kana kana

Ağlaşurlar yana yana

Ah Hüseyin Şah Hüseyin” (Birdoğan, 1991, s. 137).

Hasan ve Hüseyin, Hatâyî’nin sürekli aklındadır, dilindedir. Özellikle elim Kerbelâ hadisesinin hiçbir zaman aklından çıkmadığını bir şiirinde şöyle dile getirir:

“Gündüz hayalimde gece düşümde

Ah senin dertlerin imam Hüseyin

On iki ayların hem sabahında

Dilimde ivirdim imam Hüseyin” (Birdoğan, 1991, s. 79).

Ahmed Yesevî, Kerbelâ olayını anarak Hüseyin’in öldürülmesine şiirinde yer vermiş ancak Hasan’ın zehirlenmesinden bahsetmemiştir. Öte yandan Hz. Peygamber’e olan bağlılıklarından dem vurmıştır. Hatâyî ise hem Hasan’ın zehirlenmesini hem de Hüseyin’in Kerbelâ’da öldürülmesine değinmiş, bu olanlardan da Yezid’i mesul tutmuştur. Bunun yanı sıra Hasan’ın yüz güzelliğinden bahsetmiş, onu padişah kendisini de köle olarak nitelendirmiştir. Yunus Emre, Hasan ile Hüseyin’in öldürülmesi

meselelerine hiç değinmemiştir. Bunun yerine onları övmekle yetinmiştir. Tüm bunlar göz önünde bulundurulduğunda Ahmed Yesevî ve Hatâyî'nin, Hasan ve Hüseyin'i şiirlerinde benzer olarak işlediğini söylemek mümkün iken, Yunus Emre'nin farklı olarak ele aldığını söylemek isabetli olacaktır.

4.3.4. Bazı Ünlü Mutasavvıflar

4.3.4.1. Selmân-ı Fârisî

Selmân-ı Fârisî, Türk tasavvuf edebiyatı verimlerinde adı en çok geçen şahsiyetlerde biridir. En başta Mecûsî olduğu, daha sonra Hristiyanlığa geçtiği kaynaklarda nakledilmiştir. Hz. Peygamber ile karşılaştıktan sonra ise Müslüman olmuştur. Selmân-ı Fârisî, Hz. Peygamber'i tıraş etmesi hasebiyle berberlerin piri olarak kabul edilmektedir (Hatiboğlu, 2009, s. 442). “Rivayete göre Selmân, başkanlığını Hz. Ali'nin yaptığı kırklardanmış. Kırklar için eline keşkûl alıp halktan bir şeyler toplarmış. Bunun için tasavvufta Selmân'a çıkmak deyiimi yaygınlaşmıştır” (Pala, 2015, s. 398).

Ahmed Yesevî'nin şiirinde Selmân-ı Fârisî'nin adı tek bir yerde, Hz. Ebû Bekir ile birlikte geçer:

“Bir kün keldi Ebubekr, Selman birle

Hak Mustafa râzın açtı Rahman birle

Bârça barur bu dünyâdın erman birle

Elkin bolub Hakk'a vasıl bolmak üçün” (Bice, 2021, s. 143).

Yunus Emre de tek bir yerde Selmân-ı Fârisî'yi zikreder ve onun makamına göndermede bulunur:

“Gah batn-ı Hût içinde Yûnus'ıla söyleşem

Geh çıkam ‘Arş üzere bir cân olam Selmân olam” (Tatçı C. II, 1997, s. 277).

Hatâyî ise Selmân-ı Fârisî'ye şiirlerinde oldukça fazla yer vermiştir. Onun Hz. Ali'nin lalası olduğunu söyler:

“Kırmızı gülün âlâsı

Can cinin mübtelası

Ali cihana geldi

Selman oldu lalası” (Birdoğan, 1991, s. 153).

Anlatılan bir rivayete göre, daha Hz. Âlî hayatta değilken Selmân-ı Fârisî bir gün yıkanmak için elbisesini çıkarıp nehre girer. Ancak çıktığında elbiselerinin üstünde bir aslanın yattığını görür, ne yapacağını bilemez:

“Selman korktu havf etti

Elif lal kaf etti

Selman’ın hırkasına

Geldi bir aslan yattı” (Birdoğan, 1991, s. 153).

O sırada at üstünde bir yiğit yetişir ve Selman’ı aslandan kurtarır. Hatâyî yardıma ihtiyaç duyduğunu belirttiği bir şiirinde “Selman’ın carına erişen Haydar” ifadesini kullanarak bu hadiseye telmihte bulunur:

“Neçedir ağlarsın ey kaşı keman

Bu duman başım[ız]dan kalkmaz mı dersin

Selman’ın carına erişen Haydar

Bir kere yüzüm[üz]e bakmaz mı dersin¹¹”

¹¹ Bu şiir çalışmamızda kullandığımız kaynaklarda geçmemesine karşın önemli halk ozanları tarafından sıklıkla seslendirilmiştir. Ayrıca bu deyiş cem evlerinde de söylenmekte ve halk tarafından tamamı ile Hatâyî’ye mâl edilmektedir. Bu bakımdan bu şiiri çalışmamızda kullanmakta herhangi bir beis görmedik. Şiirin tamamı ise şöyledir:

“Neçedir ağlarsın ey kaşı keman
Bu duman başım[ız]dan kalkmaz mı dersin
Selman’ın carına erişen Haydar
Bir kere yüzüm[üz]e bakmaz mı dersin

Yayımı da açtım okumu attım
Eşimden dostumdan umudum kestim
Ehl-i Beyt’ten başka yok mudur dostum
Yolum[uz] Kerbelâ’dan geçmez mi dersin

Şah Hatâyî’m eydir senindir ferman
Olursun her kulun derdine derman
Güzel şahım sana bin canım kurban
Gel desen imdada gelmez mi dersin”

Bunun üzerine Selman bu yiğide teşekkür edebilmek için ona bir demet nergis verir. Bu olaydan epey bir zaman sonra Selman, Muhammed adında bir peygamberin ortaya çıktığını duyar ve onun yanına gidip iman ederek Müslüman olur. Hz. Alî'nin lalası olan Selman'ın boynuna bir gün yedi yaşındaki Alî hurma çekirdeği atar. Buna kızan Selman kendisinin ulu bir kişi olduğunu söyler:

“Oku derim ben bunda

Ne oyunun var bende

Ben bir ulu kişiyim

Ne oyunun var bende” (Birdoğan, 1991, s. 154).

Bunun üzerine yedi yaşındaki Alî kendisinin daha ulu olduğunu iddia eder:

“Can cana sulu musun

Dedim yâr uslu musun

Söyle Selman göreyim

Sen benden ulu musun” (Birdoğan, 1991, s. 154).

Bunun üzerine Alî, bir demet nergis çıkarmış ve Selman'a uzatmıştır. Selman bunun üzerine zamanında kendisini aslandan kurtaranın Hz. Alî olduğunu anlamış ve af dilemiştir. Rivayete göre aradan üç yüz yıl geçmiş olmasına rağmen nergisler hâlâ ilk günkü tazeliği ile durmaktadır:

“Alî oldur ki Selmâna ‘aceb bir deste nergisni

Hemân-dem tâze gösterdi üç üz yıl dirdügi yirden” (Macit, 2017, s. 486).

Ahmed Yesevî Selmân-ı Fârisî'ye şiirinde hiç yer vermezken Yunus Emre yalnızca onun ulu bir kimse oluşunu zikretmekle yetinmiştir. Hatâyî ise Selmân-ı Fârisî'yi teferruatlı bir şekilde rivayetler üzerinden de şiirine taşımıştır. Bu bakımdan Selmân-ı Fârisî'yi şairlerimizde farklı olarak değerlendirmek gerekir.

4.3.4.2. Bâyezîd-i Bistâmî

Bâyezîd-i Bistâmî, pek çok şiirde ve kitapta adı geçmesine karşın hayatı hakkında çok az şey bilinen mutasavvıflardan biridir. “Tasavvufun doğuş devrinde yaşayan Bâyezîd-i Bistâmî'nin, çağdaşı mutasavvıfların birçoğu ile ilgili menkıbeleri vardır”

(Uludağ, 1992, s. 239). “O derece âbid imiş ki namaz kılarken Allah korkusundan göğüs kemikleri gıcırdarmış” (Pala, 2015, s. 60).

Ahmed Yesevî, birçok hikmetinde Bâyezîd-i Bistâmî'nin Allah yolunda örnek alınması gereken bir kişi olmasından dem vurur ve tıpkı onun gibi olmak istediğini belli eder:

“Muhabbetni şarâbıdın tatmaganlar

Bâyezîd dek herkun özin satmaganlar

Bu dünyânı izzetidin ötmegenler

Hayvan erür belki andın beter dostlar” (Bice, 2021, s. 190).

Âşık olanlar Bâyezîd gibi olmalı, tıpkı onun gibi dünyadan vazgeçmeli ve gece gündüz ibadet etmelidir:

“Âşık bolsan Bâyezîd dek özün satgıl

Vallah-Billah dünyâ harâm taşlap atgıl

Kanlar döküp gözlerinden, geceleri don

Bir anda şeytan mülkü viran olur” (Bice, 2021, s. 293).

Yunus Emre'de Bâyezîd-i Bistâmî'nin önemli bir şahsiyet olduğuna değinir. Öyle ki onu erenlerin sultanı olarak zikreder:

“Bâyezîd-i Bestâmî yidi kat gök seyrânı

Ol erenler sultânı gevher-i ma'den kanı” (Tatçı C. II, 1997, s. 498).

Hatâyî de Bâyezîd-i Bistâmî'yi şiirinde anar ve onun yüksek bir mertebede olduğunu ifade eder. Bâyezîd bu mertebeye kendine uygun bir mürşid bularak gelmiştir. Bunu ifade ederek Hatâyî aynı zamanda herkesin de kendine münasip bir mürşid bulmasını öğütler:

“Sil süpür kalbini süttten beyaz it

Öldür nefsinı şeytandan arıt

Doksan dokuz ere çıktı Bayezîd

Haline münasib eri bulunca” (Birdoğan, 1991, s. 38).

Ahmed Yesevî, Yunus Emre ve Hatâyî, Bâyezîd-i Bistâmî'nin yüksek bir mertebede olduğunu ifade etmişler ve bu mertebeyi belirli bir öğüt ifadesi olarak kullanmışlardır. Bu bakımdan Bâyezîd-i Bistâmî'yi şairlerimizde ortak olarak değerlendirmek isabetli olacaktır.

4.3.4.3. Cüneyd-i Bağdâdî

“Cüneyd tasavvuf terimlerini, usul ve esaslarını tesbit ederek tasavvufun ortaya çıkışını sağlayan büyük sûfilerden biridir. Tasavvufî görüşleri hem kendi risâleleri hem de kaynak eserler yoluyla günümüze ulaşmıştır” (Ateş, 1993, s. 120). İskender Pala, onun asrının kutbu olduğunu, tedrisinden pek çok velinin geçtiğini, otuz defa hac yaptığını yazmıştır (Pala, 2015, s. 94).

Ahmed Yesevî, Cüneyd-i Bağdâdî'nin Mecnun gibi aşkıdan çöller gezdiğini ifade eder. Şüphesiz Yesevî'nin bu ifadede kastı Cüneyd'in hacca gitmek için otuz kere yürüyerek çölleri geçmesidir:

“Ferhad sıfat mihnet tartıb tağlar kesgil

Bâyezid dek tünler kobub özün asgıl

Cüneyd dek çöller kezib harlar basgıl

Hakk cemâlin körsetmese damen bolay” (Bice, 2021, s. 224).

Yunus Emre de Cüneyd-i Bağdâdî'den bahseder ve onun irfanının aşktan geldiğini ifade eder:

“Ene'l-Hak çağırur Mansûr dilinden

Cüneyd'de cübbe vü ‘irfân-ı ‘ışkdur” (Tatçı C. II, 1997, s. 147).

Hatâyî'nin şiirinde ise Cüneyd ismi geçmekle beraber bu kişi Cüneyd-i Bağdâdî değil, dedesi Cüneyd'dir.

Ahmed Yesevî, Cüneyd-i Bağdâdî'nin otuz kere hacca gitmesinden bahsederken, Yunus Emre de onun irfanından dem vurmıştır. Bu bakımdan Cüneyd-i Bağdâdî'yi şairlerimizde farklı olarak değerlendirmek doğru olacaktır.

4.3.4.4. Hallâc-ı Mansûr

Hallâc-ı Mansûr, Türk edebiyatı verimlerinde adı en sık geçen mutasavvıflardan biridir. “İbnü’n-Nedîm onun, halkının çoğunluğunu Araplar’ın meydana getirdiği Beyzâ’dan olduğunu ifade ettikten sonra babasının mesleğinden dolayı ‘Hallâc’ diye tanındığını söyler” (Uludağ, 1997, s. 377). Mansûr, tasavvuf yoluna çok küçük yaşlarda girmiş, onun hakkında pek çok menkıbe anlatılmıştır. Ancak en çok idam edilmesi sebebi ile anılmaktadır. İki kere hacca giden Mansûr “üçüncü haccı sırasında halktan kendisine işkence yapılması yolunda ricalarda bulundu. Bağdat’a geldiği zaman hemen herkesi şaşırtacak bir tarzda Müslümanlar uğruna koçlar gibi kurban edilmesini istedi. Bu sıralarda ağzından Ene’l Hakk sözü çıktı ve kısa sürede her yana yayıldı” (Uçman, 1981, s. 74). Mansûr bu sözü sebebi ile pek çok düşman edinmiş, siyasi hiçbir meseleye karışmamasına rağmen bazı isyanlardan sorumlu tutulmuş ve bu iftiralarda idam edilmesine delil olarak gösterilmiştir. Nihayetinde “300/921 senesinde fakihlerin fetvâsıyla ve Muktedir’in veziri Ebû Hamid’in emriyle ibtidâ bin değnek vurdular, sonra el ve ayaklarını kestiler, nihayet astılar ve vücudunu yakıp külünü Dicle’ye attılar” (Onay, 2021, s. 257).

Hallâc-ı Mansûr, Ahmed Yesevî’nin şiirlerinde en çok yer verdiği mutasavvıftır. Yesevî onu en çok Ene’l Hakk deyişi ve idam edilişi ile anar. Ahmed Yesevî’ye göre Mansûr’un Ene’l Hakk deyişi boşuna olmadığı gibi bu ifade de küfre giren bir mana da yoktur:

“Şah Mansûrını ‘Ene’l Hakk’ı bîcâ emes

Yolnı tabkan bizge ohşaş gümrâh emes

Her nâcinsler bu sözlerdin âgâh emes

Âgâh bolup buy-ı Hüdâ aldım menâ” (Bice, 2021, s. 84).

Mansûr’un idam edilmesinin altında yatan en önemli sebep sözünün anlaşılamamış olmasıdır. Ahmed Yesevî bunun sebebini cahillik olarak verir. Cahillerin Ene’l Hakk’ın manasını anlayamamıştır:

“Ene’l Hakknı manasını bilmes nâdân

Dânâ kerek bu yollarda pâk-ı merdân

Âkil kullar Hakk yâdını aydı cânân

Cândın keçib cânâneni süydüm menâ” (Bice, 2021, s. 84).

Mansûr’un canını vermesi onun yüreğinden gelen bir şeydir. Ene’l Hakk ifadesinin cahiller tarafından anlaşılmadığını bile bile lafını çevirmemiş, darağacına gitmeyi göze almış bunu da yüreğindeki Allah sevgisi ile yapmıştır. Ahmed Yesevî’de tıpkı onun gibi darağacına gitsem, cefalar çeksem Allah’ın cemalini görebilir miyim diye sormaktadır:

“Muhabbetni meydânda cân oynatsam

Mansûr-sıfat başım berib dâr oynatsam

Yüz min türlü cefâ tartıb cân kıynatsam

Aciz kulun cemâlini körer mukin” (Bice, 2021, s. 174).

Bir başka hikmetinde Ahmed Yesevî, Ene’l Hakkın manasını anlamayan cahillerin mollalar olduğunu söyler. Mollalar Mansûr’un böyle diyerek kâfir ve hatta sapık olduğunu söylemiş, onu taşlamış, öldürmüşlerdir:

“Aytmagıl Ene’l Hakk erenler işi berhak

Mollâlar aytur nahak könlüğe yaman alıb” (Bice, 2021, s. 225).

“Bigâne dep mollâlar Şeyh Mansûr’ nı öldürdi

Kâfir dep öltürdiler üç yüz molla talaşp” (Bice, 2021, s. 225).

Yunus Emre’nin de tıpkı Ahmed Yesevî gibi şiirlerinde en çok bahsettiği mutasavvıf Hallâc-ı Mansûr’dur. Yunus Emre, Hallâc-ı Mansûr’a Ene’l Hakk dedirten şeyin gönlündeki aşk olduğunu söyler. Aşk gönlü sarhoş eder, somut olarak düşünüldüğünde sarhoş birinin cüretinin arttığı bilinir. Yunus Emre buradan yola çıkarak aşktan sarhoş olmuş gönlün kimseden korkusunun kalmadığını ve Allah aşkı ile Ene’l Hakk dediğini dile getirir:

“İşk esritdi cânımı uş Ene'l-Hak didürür

Korku gitdi gönlümden Mansûr'am dâra geldüm” (Tatçı C. II, 1997, s. 243).

Mansûr'un Ene'l Hakk demesinin sebebini bir başka şiiirinde Yunus Emre, Mansûr'un Allah'ın cemalini görmesini ve ben oyum demesine bağlar:

“Çün Mansûr gördi ol benem didi

Oda yakdılar işitdün anı” (Tatçı C. II, 1997, s. 447).

Yunus Emre, Mansûr ile dara çekilenin kendisi olduğunu söyler. Yunus Emre'de alıştığımız bu üslupla birlikte Yunus Emre aynı zamanda Ene'l Hakk sözüne sahip çıkarak kendisinin de bu ifadeyi kullandığını veya kullanabileceğini ifade eder:

“Abdü'r-rezzâk ol dervîş yoldaş idindi beni

Hallâc-ı Mansûr'ıla dâra asılan benem” (Tatçı C. II, 1997, s. 256).

Dara Mansûr ile dara çekilen Yunus Emre ise onun boynuna ipi geçiren kimdir? Ahmed Yesevî'nin cahil mollalar dediği kişileri Yunus Emre çok daha derin bir şekilde ele alır. Ona göre Mansûr'un boynuna ipi geçiren de kendisidir. Bu ifade ile Yunus Emre varlığın birliğini çok güzel bir şekilde gözler önüne sererek her kulun Allah'ın nefesini taşıdığını söylemeye çalışmıştır:

“Ol Hallâc-ı Mansûr'ıla söyleridüm Ene'l-Hakk'ı

Hem yine anun boynına dâr urganun dakan benem” (Tatçı C. II, 1997, s. 259).

Bir şiiirinde de Yunus Emre, Mansûr'un vücudunun yakılıp Dicle nehrine atılması meselesine değinmek için Mansûr olup dara geldiğini ve kül olup uçtuğunu söylemektedir:

“Çünkü ben bunda geldüm ben anı bunda buldum

Mansûr'am dâra geldüm kül oluban tozaram” (Tatçı C. II, 1997, s. 235).

Hatâyî de tıpkı Yunus Emre gibi Mansûr'a Ene'l Hakk dedirtenin de onun boynuna ipi geçirenin de Allah olduğunu ifade eder. Yunus'un “benem” ifadesine karşılık o da “Şâh” ifadesini kullanır:

“Ene'l-Hak çağırın Mansûr donında

Yine Mansûr'ı uryân eyleyen şâh” (Macit, 2017, s. 505).

Yine Yunus Emre gibi Hatâyî de Mansûr'un Allah'ın tecellisini görmesi vesilesi ile bu gönül sarhoşluğuna gark olduğunu ifade etmekle birlikte kendisinin de şimdi Mansûr olduğunu vara gönderilmesini gerektiğini ifade eder:

“Çün tecellî nûrını görmek temennâ eylerem

Şimdi Manşûram meni ber-dâra göndermek gerek” (Macit, 2017, s. 396).

Bir başka şiirinde Hatâyî, Yunus Emre'yi andıran bir söyleyiş tarzı ile Mansûr'la beraber darda olduğunu söyler:

“Mansur ile dârda idim

Halil ile nârda idim

Musa ile Tûr'da idim

Gaziler deyin şah menem” (Birdoğan, 1991, s. 130).

Ahmed Yesevî, Yunus Emre ve Hatâyî de şiirlerinde Hallâc-ı Mansûr'a çokça yer vermiş, onu Ene'l Hakk demesi ve bu sebep altında idam edilmesi yönünden ele almışlardır. Bu meseleye Ahmed Yesevî'nin daha somut ifadelerle ve Mansûr'u idam edenlere karşı eleştirel bir tutumla baktığını görmekteyiz. Buna karşın Yunus Emre ve Hatâyî birçok yerde kendilerini Mansûr olarak ve Mansûr'u idam edenler olarak anmakla birlikte aynı tefekkür dairesi içerisinde hareket ettiklerini göstermişlerdir. Tüm bunları göz önünde bulundurduğumuzda Hallâc-ı Mansûr'u, Hatâyî ve Yunus Emre'de ortak olarak değerlendirmek mümkün iken Ahmed Yesevî'de benzer olarak değerlendirmek doğru olacaktır.

4.3.4.5. İbrahim Edhem

İbrahim Edhem, Türk edebiyatı verimlerinde adı sıklıkla geçen meşhur mutasavvıflardan biridir. “Babası Belh sultanlarındandır. Edhem gençliğinde tahta çıkmışsa da kısa zamanda sultanlık yolunu terk etmiştir” (Pala, 2105, s. 133). Tahtı tacı bırakması yönünde genellikle iki rivayet anlatılır. Birincisine göre bir gün ceylan peşinde iken kervan soyguncularının ağaca bağladığı bir adamın karga tarafından beslendiğini görür ve karganın eli kolu bağlı bir adama yiyecek taşımasının ardındaki hikmeti kavrayarak her şeyden vazgeçer. İkincisine göre yine ceylan peşinde koşarken gaipten

“Seni bunun için mi yarattık?” denildiğini duymuş, bunun üzerine tacından ve tahtından vazgeçmiştir.

Ahmed Yesevî, İbrahim Edhem’in tacı tahtı elinin tersi ile bir kenara itip aşk yoluna girmesini şiirine konu edinir ve gerçekten aşk yoluna girmek isteyenlere Edhem’in bu durumunu örnek gösterir:

“Çın âşıklar keçken ermiş cânın taşlap
Edhem-sıfat berhem urup mâlın taşlap
Hû Hû teyü Hakk zikrini aytıp hoşlap
Îmân tasdik kılıp bağrın kebâb etti

“Âşık bolsan ışk yolığa koygıl kadem
Dünyâ ukbın talak koygıl misl-i Edhem
Âkıl ersen dünyâ üçün yemegil gam
Kıyâmet kün cezaların berer dostlar” (Bice, 2021, s. 190).

Edhem, tahttan taçtan vazgeçince üstündeki değerli kıyafetleri bir çobanla değiştirmiş, sırtına çobanın abasını alıp yalnız bir şekilde riyazet yapmıştır. Ahmed Yesevî de yere girmesinde Edhem’in bu davranışını örnek aldığını söyler:

“Allah yâdı könüllerni kıldı hürrem
Belh mülkini taşlab gilem kiydi Edhem
Gilem kiyib hidayetge urdı kadem
Hidayetge andağ kadem urgum kelür” (Bice, 2021, s. 147).

“Sizni bizni Hak yarattı tâat üçün
Ey bul-aceb içmek yemek râhat üçün
Kâlû belâ dedi ruhum mihnet üçün
Edhem bolup yer astığa kirdim menâ” (Bice, 2021, s. 89).

Yunus Emre de İbrahim Edhem'in tacını tahtını Allah aşkı için bir kenara bırakmasından bahseder.

“İbrâhîm Edhem vakti terk itdi tâc u tahtı

Allâh ‘ışkına bakdı ol sırrı tuyan benem” (Tatçı C. II, 1997, s. 256).

“Koyup İbrâhîm Edhem tâc u tahtı

Yiri külhân olupdur ‘ışk elinden” (Tatçı C. II, 1997, s. 327).

Yunus Emre İbrahim Edhem'in üstündeki değerli kıyafetleri çıkarıp çobanın abasını giymesine de değinir. Üstündeki kıyafetler için “atlas” aba için “palas” ifadelerini kullanır:

“Kodı atlası geydi palâsı

İbrâhîm Edhem sırdan duyandı” (Tatçı C. II, 1997, s. 447).

Hatâyî ise İbrahim Edhem'den şiirlerinde hiç bahsetmemektedir. Ahmed Yesevî ve Yunus Emre, İbrahim Edhem'le alakalı aynı noktalara parmak bastığı için bu şairlerimizin şiirlerinde onu ortak olarak değerlendirmek mümkün iken Hatâyî'de farklı olarak değerlendirmek gerekir.

4.3.4.6. Şiblî

Şiblî, hakkında fazla bilgi bulunmayan mutasavvıflardan biridir. “Sâmerrâ'nın Şibliye köyünde doğdu. Türk asıllı bir ailenin çocuğu olduğu, babasının Abbâsî sarayında hâcibü'l-hüccâblık, dayısının İskenderiye'de emîrülümerâlık görevinde bulunduğu kaydedilir” (Gürer, 2010, s. 125). Şiblî, iyi bir din bilginidir ve tasavvufta yüksek mertebelere ulaşmıştır. Türk edebiyatı verimlerinde de bu bakımdan kendine yer bulmuştur.

Şiblî, sûfilerin tacı olarak bilinir. Ahmed Yesevî, onun Allah yolunda bir âşık olduğunu ifade eder:

“Şeyh Şiblî âşık bolub bilmey ötti

Şeyh Bâyezid yetmiş yolu özin sattı

Bu dünyânı izzetlerin taşlab attı

Ötken işge nedâmet def efgân kılır” (Bice, 2021, s. 288).

Ahmed Yesevî’nin Şiblî ve Şiblî gibi kulların dünya derdini ve dünya nimetlerini bir kenara bırakıp aşk ile sema ve raks ettiğini söyler:

"Şiblî âşık semâ urdı Pertev körüp

Mustafa’nı hâzır körüp seval sorup

Dünyâ ukbın arka taşlap közin yumup

Andağ kullar raks u semâ urdı dostlar” (Bice, 2021, s. 213).

Yunus Emre ise tek bir yerde Şiblî’den bahseder ve ona olan hürmetini gösterir:

“Cüneyd-i Bagdâdî vü Şiblî vü Ma’rûf-ı Kerhî

Anlar vardı bu yolu şimdi ol erkân kanı” (Tatçı C. II, 1997, s. 398).

Hatâyî ise Şiblî’yi beşeri bir aşk çerçevesinde ele alır. Şiblî’nin aşk sarhoşu olduğunu ifade ettiği bu beyitinde Hatâyî, sevgilinin dudaklarını şaraba benzetir ve bu şaraptan içenlerin onun gibi sarhoş olacağını söyler:

“Leblerün peymânesinden Şiblî vü Mansûr mest

Kim ki içdi şol şarâbı sâhib-i temcîd imiş” (Macit, 2017, s. 385).

Ahmed Yesevî Şiblî’yi aşk sarhoşluğundan raks etmesi ile andığını, Yunus Emre’nin ondan sadece hürmet göstermek için bahsettiğini; Hatâyî’nin ise beşeri bir aşk tasvirinde teşbih unsuru olarak kullandığını görürüz. Bu bakımdan Şiblî’yi şairlerimizde farklı olarak değerlendirmek doğru olacaktır.

4.3.5. Tarihi ve Efsanevi Şahıslar

4.3.5.1. Leylâ ve Mecnûn

Leylâ ve Mecnûn şark edebiyatlarında büyük ilgi görmüş bir aşk hikâyesidir. Leylâ ve Mecnûn hikâyesi pek çok şair tarafından yazılmış, pek çok dile çevrilmiş büyük bir klasiktir. Bu hikâye bütün Türk edebiyatını etkilemiş, Mecnûn aşktan divaneye dönmenin, çöllere düşmenin sembolü haline gelirken; Leylâ kimi zaman sevgiliyi tasvir etmek için kullanılmış, kimi zamanda ilâhi aşkın sembolü haline gelmiştir. Öte yandan Leylâ ve Mecnûn bu dünyada tüm arzularına rağmen kavuşamamış, deyim yerindeyse

kavuşmaları mahşere kalmıştır. Türk edebiyatı verimleri açısından hikâyenin bu kısmı da önemli bir teşbih ve ifade gücü oluşturmuştur.

Ahmed Yesevî, aşka düşenin rezil olduğunu söyler ve bu ifade ile Mecnûn'un aşktan aklını yitirmesine ve düştüğü vaziyete telmihte bulunur. Aşktan aklı yiten kişinin bu dünyadan ne beklentisi kalmıştır? Dünyadan, dünya hayatından geçmek Ahmed Yesevî'nin temel arzusudur. Bu bakımdan Mecnûn onun felsefesi için ideal bir tiptir:

“İşk sevdası kimge tüşse resvâ kılur

Pertev salıp Hak özige şeydâ kılur

Mecnûn sıfat aklın alıp Leylâ kılur

Allah hakı bu sözlerni yalganı yok” (Bice, 2021, s. 298).

Mecnûn aşka düşünce divane olmanın, candan, dünyadan geçmenin yanı sıra eşini dostunu da unutmuş, onları da dünyanın herhangi bir parçası sayarak bir tarafa itmiştir. Ahmed Yesevî'de tıpkı Mecnûn gibi aşk divaneliği ile eşten dosttan uzaklaştığını ifade etmektedir:

“Muhabbetnin camın içib divânemen

Mecnûnsıfat hilu heşdin bigânemen

Ey yârânlar şem'in körüb pervânemen

Yığlamay mu cân mahremin tabmasmen â” (Bice, 2021, s. 316).

Mecnûn'u aşkından çöllere düşmesini de Ahmed Yesevî şiirine taşır ve bu durumu âşıklara örnek gösterir. Kendisi de çölleri vatan bilip yürümüştür:

“İşkî tüşti ğarib başğa turalmadım

Halk içinde takat kılıb yürälmädım

Mecnûn sıfat helu heşim köralmadım

Beyâbannı vatan kılıb yürdüм menâ” (Bice, 2021, s. 325).

Mecnûn'un çöllere düşmesi hikâyede somut bir anlatı olmasının yanı sıra aynı zamanda önemli bir metafor da içermektedir. Öyle ki Mecnûn'un çöllere düşmesi aynı zamanda hem her yerde hem de hiçbir şeyde olma durumudur. Bu durum yani mekânsızlık tasavvufta Lâ-mekân olarak ifade edilmektedir.

“Çöller kezip halkdın bezip ıskın sorgıl

Bende bolsan Hakdın korkup yığlap yürgil

Dîdârını taleb kılsan hâzır bolgıl

Lâ-mekânda Hakdın sebak aldım menâ” (Bice, 2021, s. 99).

Ahmed Yesevî bir başka şiirinde de çöllere düşen Mecnûn’un Leylâ’yı görünce şuurunu kaybettiğini, serseme döndüğünü ifade etmektedir. Burada Ahmed Yesevî’nin Leylâ’ya bakışında ilahi aşk ve Allah’ın tecellisini görme halini tasvir ettiği muhakkaktır:

“Leyli teyu sahralarda Mecnûn ötti

Leylini körge zaman huşı ketti

Hayrân bolub sersân bolub başı kattı

Ötgen âşık erenlerni körge bar mu?” (Bice, 2021, s. 413).

Yunus Emre de Mecnûn’un Leylâ’nın aşkından mest olmasından ötürü divane olduğunu ifade eder. Kendisi de bir Mecnûn’dur ve kadehini Leylâ’nın gönlüne daldırarak mest olmuştur:

“Mecnûn kadehin aldım Leylî gönline taldım

Çün Hakk’ı ‘ıyân bildüm andan sınura geldüm” (Tatçı C. II, 1997, s. 244).

Yunus Emre bir başka şiirinde Mecnûn gibi olmak istediğini dile getirir. Mecnûn dağ taş yürümüş, mum gibi eriyip yanmıştır:

“Mecnûn oluban yürüyem yüce tagları büriyem

Mûm olubanı eriyem yanam hey dost diyü diyü” (Tatçı C. II, 1997, s. 375).

Yunus Emre Leylâ ve Mecnûn’un aşkının halka acayip geldiğini, böylesi bir aşkı anlamlandıramadığını söyleyerek bu aşkın büyüklüğünü dile getirir. Ancak buradan bir diğer kastı kendini Allah yoluna veren, dünyayı, dünya varlıklarını bir kenara iten kimselerin halk gözünde acayip görünmesi ve kavranabilmesi zor bir kimlik oluşudur:

“Leylî’yle Mecnûn işi ‘aceb gelür bu halka

Abdül-rezzâk terk itdi ‘ışk için îmânını” (Tatçı C. II, 1997, s. 500).

Yunus Emre de Mecnûn'un Leylâ'nın yüzünü gördüğü andaki durumunu tasvir eder. Mecnûn Leylâ'yı görünce gözünden yaşlar akıtmıştır. Bu bakımdan Yunus Emre Mecnûn'un Leylâ'nın yüzünde ne gördüğün sorar. Yoksa Mecnûn'un gördüğü Allah'ın tecellisi midir?

“Ne gördi Leylâ'nun yüzinde Mecnûn

Akıdup göz yaşın âb u sel eyler” (Tatçı C. II, 1997, s. 151).

“Ne gördi Leylî'nün yüzinde Mecnûn

Ki ser-gerdân olupdur ‘ışk elinden” (Tatçı C. II, 1997, s. 327).

Yunus Emre bu merakından ve Mecnûn'un Allah'ın tecellisini gördüğünü düşünmesinden dolayı Leylâ'nın yüzünü görmek için Mecnûn olmak istediğini ifade etmektedir:

“Leylî-i Mecnûn benem şeydâ-yı Rahmân benem

Leylî yüzün görmege Mecnûn olasum gelür” (Tatçı C. II, 1997, s. 97).

Hatâyî, Leylâ ve Mecnûn'u daha ziyade beşeri aşk ile ele alır ve kendisini Mecnûn yerine koyup sevgiliyi Leylâ'ya teşbih ederek sevgilinin uzuvlarını ve güzelliğini över. Hatâyî'de Leylâ gibi sevgilinin elinden Mecnûn olmuştur:

“Sen büt-i Leylî elinden olmuşam Mecnûn kimi

İştîyâkundan dem-â-dem aglaram mahzûn kimi” (Macit, 2017, s. 558).

“Görelî âhû gözün ‘ışk ile Mecnûn olmuşam

Ol sebebdan kûh u sahrâ hânümânumdur menüm” (Macit, 2017, s. 425).

Hatâyî de Mecnûn'un Leylâ'nın cemalini görmesi hadisesine çok fazla yer vermiştir. Sevgiliyi Leylâ'ya teşbih eden Hatâyî, sevgilinin cemalini görmek için nice âşıkların beklediğini ifade ederek divan edebiyatının en klasik meselelerinden birisi olan âşık-rakip meselesini bu teşbih ile değerlendirmiştir:

“Senün Leylî cemâlün görmek için

Nice Mecnûnleyin hayrân oturmuş” (Macit, 2017, s. 384).

Ahmed Yesevî’nin Leylâ ve Mecnûn hikâyesinde, Mecnûn’un Leylâ’nın cemalini görmesine, Mecnûn’un çöllere düşmesine ve divaneliğine yer verilmiş ve bunlar ilâhi aşk olarak ele alınmıştır. Yunus Emre de Leylâ ve Mecnûn’u ilâhi aşk olarak ele almakla beraber Mecnûn’un çöllere düşmesini konu edinerek mekân içinde mekânsızlık ifadesine girişmemiştir. Hatâyî’nin ise Mecnûn’un meftunluğuna odaklandığı ve Leylâ’nın cemalini görmesi neticesindeki ahvali beşeri aşk unsurları ile ifade edilmiştir. Bu bakımdan Leylâ ve Mecnûn’u Ahmed Yesevî ile Yunus Emre’de benzer olarak değerlendirmek mümkün iken Hatâyî’de farklı olduğunu söylemek gerekir.

4.3.5.2. Ferhad ve Şirin

Ferhad ve Şirin, “Nizâmî-i Gencevî’nin *Hüsrev ü Şîrîn*’inden çıkmış ve zamanla müstakil hale gelmiş klasik bir mesnevi konusudur. Kahramanları Şîrin ile onu seven ve birbirlerine rakip olan Hüsrev ve Ferhad üçlüsüdür” (Albayrak, 1995, s. 388). Ferhad ve Şirin müstakil bir konu olarak Türk edebiyatının hemen hemen tüm unsurlarına sirayet etmiştir. Klâsik şiirden, halk şiirine; modern şiirden geleneksel sahne oyunlarına kadar bu etkiyi görmek mümkündür. Ferhad ve Şirin aşk uğruna neler yapılabileceğini gösteren bir hikâyedir. En çok da Ferhad’ın “Şîrin’e kavuşmak için dağı yarm[ası] ve Şîrin’in emriyle Cûy-ı Şîr adlı suyu getirm[esi]” (Onay, 2021, s. 157) ile anılır.

Ahmed Yesevî, Ferhad ve Şirin hikâyesini de ilahi aşk çerçevesinde Allah’a kavuşma yolundaki mücadele ile anar. Âşıklar Allah yolunda Ferhad gibi mücadele etmeli, sıkıntı çekmelidir:

“Ferhad sıfat mihnet tartıb tağlar kesgil

Bâyezid dek tünler kobub özün asgıl

Cüneyd dek çöller kezib harlar basgıl

Hakk cemâlin körsetmese damen bolay” (Bice, 2021, s. 224).

“İşk istegil, ışk istegil, âşık bolgıl

Bu yollarda napâk yürme, sâdık bolgıl

Leyli, Mecnûn, Şirin, Ferhad, Vâmık bolgıl

Âşık kullar dîdâr körîb toyar ermiş” (Bice, 2021, s. 435).

Bir başka şiirinde Ahmed Yesevî yine Ferhad’ın Şirin için dağları aşması hadisesine değinir ve Şirin’i gördüğü zaman feryat kopardığını söyler. Bu ifade ile yine Ahmed Yesevî, Mecnûn’un Leylâ’nın cemalini görünce düştüğü hal gibi Ferhad’ın da aynı hale büründüğünü söyleyerek Allah’a kavuşma, Allah’ın cemalini görmeyi kastetmektedir:

“Şirinni deb tağlar kezib âşık Ferhad

Şirinni körge zaman kıldı feryâd

Aklu huşın tarac kılıb berdi berbad

Âşık bolub ölmey turub ölge bar mu?” (Bice, 2021, s. 414).

Yunus Emre, Ferhad’ın eline kazma alıp su getirmek için dağları delmesine telmih yapar. Allah yolunda yüz binlerce Ferhad bu işe girişmiştir. Amaçları ise âb-ı hayatı getirmek yani Allahâ ve ebedi huzura kavuşmaktır:

“Yüz bin Ferhâd külüng almış kazar tağlar bünyâdını

Kayalar kesüp yol eyler Âb-ı Hayât akıtmaga” (Tatçı C. II, 1997, s. 42).

Yunus Emre Mecnûn için kullandığı ifadeyi Ferhad içinde kullanır ve gözüne ne göründü de Şirin için böylesi bir işe girişti diye sorar. Burada yine Allah’ın cemalini görme arzusunun izleri vardır:

“Ne göründi şu Ferhâd’un gözine

Kayalar kesüben dosta yol eyler” (Tatçı C. II, 1997, s. 151).

Ferhad ve Şirin hikâyesi kaderin galip geldiği bir hikâyedir ve sonunda mutluluk yoktur. Ferhad, aslında yalan olan Şirin’in ölüm haberini alınca elindeki kazmayı havaya atıp altında kalarak canını vermiştir. Yunus Emre, Ferhad’ın ölümüne çokça değinir. Ferhad, Şirin’in derdinden başını külüng denen kazmanın altına sunmuştur:

“Ferhâd bu ‘ışk yolında başın külünge tutdı

Hüsrev Şîrîn derdinden dosta virdi cânını” (Tatçı C. II, 1997, s. 500).

Hatâyî, sevgiliyi Şirin’e teşbih eder ve sevgilinin dudaklarını gördüğünden beri Ferhad olduğunu söyler, Şirin’in dudağından şifa bekler:

“Görelî Şîrîn lebûn ‘ışkında Ferhâd olmuşam

Olmuşam Mecnûn kimi ol Leylinün âvâresi” (Macit, 2017, s. 555).

“Leylî cemâlünden cüdâ ser-geşteyem Mecnûn kimi

Ferhâd-vâr ister gönül şîrîn dudagundan şifâ” (Macit, 2017, s. 271).

Hatâyî, Ferhad’ın Şirin uğruna dağları delmesi hadisesine de değinir. Âşığın dağlarda Ferhad olmasını olağan görür:

“Gussa vü derd-i firâk ilen eyâ Şîrîn-misâl

Âşıkı dağlarda Ferhâd itdigün ya‘ni ki ne” (Macit, 2017, s. 507).

Tıpkı Leylâ ve Mecnûn’da olduğu gibi Ferhad ve Şirin’i de Ahmed Yesevi ile Yunus Emre ilahi aşk penceresinden ele almıştır. Ahmed Yesevî tamamen Ferhad’ın Şirin için yatığı fedakârlığa odaklanmış iken Yunus Emre Ferhad’ın ölümü hadisesine de değinerek hikâyenin hüznü mizacını da ortaya koymuştur. Hatâyî ise yine tıpkı Leyla ve Mecnûn’da olduğu gibi Ferhad ve Şirin’i de beşeri aşk çerçevesinde ele almış, özellikle Şirin’in dudakları üzerinden sevgilinin dudaklarını ön plana çıkarmış ve bu dudaklarda hem ıstırap hem de şifa bulmuştur. Tüm bunlar göz önünde bulundurulduğunda Ferhad ve Şirin’in, Ahmed Yesevî ile Yunus Emre’de benzer, Hatâyî’de ise farklı olduğunu söyleyebiliriz.

4.3.5.3. Kârûn

“Hazret-i Mûsâ’nın akrabasından olup delâletiyle toprağı altın yapma sanatı olan kimyâyı öğrenmiş ve bu sâyede çok zengin olmuştu[r]” (Onay, 2021, s. 223). Hz. Mûsâ malının zekâtını vermesini söylemiş ama Kârûn vermek istemeyince yere gömülmüştür. Türk edebiyatı verimlerinde zenginliğinin yanı sıra bu zenginliği harcama karşısındaki cimriliğinden ve bu cimriliği yüzünden toprağa gömülmesi yönüyle anılır.

Mala mülke tamah etmemek ve edinilen malı bu dünyada vermek Türk geleneğinin ve Türk ifade gücünün önemli bir unsurudur. Dede Korkut’un mukaddime kısmında geçen “Bir yiğidin kara tağ yumrısınca malı olsa yığar direr taleb eyler, nasibinden artuğın yiye bilmez” (Ergin, 2018, s. 73) ve “Er malına kıymayınca adı çıkmaz” (Ergin, 2018, s. 74) ifadeleri bunun en önemli örnekleridir. Ahmed Yesevî de bu

tefekür ile Kârûn'un malının çok olduğunu ancak mal ile gözü doymadığı için en sonunda bir avuç toprak ile doyduğunu söyler.

“Sığmas Karun malı anın yaban yazı

Âlem içre meşhur turur anın sözi

Dünyâ malın yığıb alsa toymas közi

Bir avuç Tufrak birle toymadı mu?” (Bice, 2021, s. 390).

Yine aynı düşüncenin bir örneği olarak Ahmed Yesevî, er kişinin malını ölmeden önce vermesi gerektiğini ifade eder. Kârûn bu öğüde uymayarak gafillik etmiştir:

“Er ol bolur ölmesburun malın berse

Karun turur oşal kişi gâfil tursa

Yalguzgına şumluğıdın oşal İsâ

Törtünçi kökde yalguz kalmadı mu?” (Bice, 2021, s. 390).

Dünya üzerinde hiç kimse yoktur ki Kârûn kadar dünya malına erişmiş olsun. Ahmed Yesevî bunu da dile getirir:

“Taşkın turgan deryalardek kaynab yürüen

Dünyâ malın körüb ana mağrur bolgan

Hâyuheves mâumenlik da'vâ kılğan

Karun yanlıg dünyâ malın körgeen bar mu?” (Bice, 2021, s. 413).

Yunus Emre de Kârûn'un çok malı olmasından söz eder. Birinin malı ne kadar çok da olsa ecel elini uzatacaktır. O kadar mal mülk Kârûn'a fayda etmemiş, yere batmasını engelleyememiştir:

“Ne kadar çok ise mâlun ecel sana sunar elin

Ne assı eyledi Kârûn bu dünyâya batmış iken” (Tatçı C. II, 1997, s. 358).

Bir başka şiirinde Yunus Emre Kârûn gibi dünya malına batanların yerine altına çabuk ineceğini ifade eder:

“Tîz indürürler tahte's-serâyâ

Şol Kârûn gibi dünyâ kovan” (Tatçı C. II, 1997, s. 447).

Hatâyî, Kârûn’un açgözlülüğünü dile getirir ve buldukça bunadığını ve felek yüzüne güldükçe inandığını söyler. Hatâyî’nin öğüdü Kârûn gibi yapmamak, şu dünyadaki ömrünü iyilik ile geçirmektir. Yani diğer bir ifadeyle diğer şairlerimiz gibi erin malına bu dünyada kıymasını, aksi halde bu maldan bir hayır göremeyeceğini ifade eder:

“Karun’u gör bunadı ya buldukça

İnandı felek yüzüne güldükçe

Sen iyilik et durma elden geldikçe

Dediler halk bilmezse Hâlik bile” (Birdoğan, 1991, s. 41).

Ahmed Yesevî, Yunus Emre ve Hatâyî de, Kârûn’u çok zengin olması ancak bu zenginlikten ötürü açgözlülüğe ve cimriliğe kapılınca belasını bulması hadisesine değinirler ve bunu bir öğüt malzemesi olarak kullanırlar. Dede Korkut’tan verdiğimiz örnekteki gibi er kişinin malını bu dünyada vermesini ve bu malla iyilik etmesini tembihlerler. Bu bakımdan Kârûn’u şairlerimizde ortak olarak değerlendiriyoruz.

4.3.5.4. Firavun ve Hâmân

Firavun, Antik Mısır hükümdarlarına verilen bir isim olmakla beraber bugün Firavun denilince akla Hz. Mûsâ zamanında yaşamış olan Mısır hükümdarı gelmektedir. “Firavun Hz. Mûsâ’nın karşısında yer alan, büyüklük taslayan, böbürlenene, ilâhlık iddiasında bulunacak kadar kendini beğenen, Mûsâ’nın tanrısına ulaşmak için kuleler yaptıracak kadar taşkınlık gösteren, halkını küçümseyip zayıfları ezen, gerçeklere sırt çeviren bir kral olarak tasvir edilmektedir” (Harman, 1996, s. 119). Hâmân ise Firavun’un veziridir ve Hz. Mûsâ’nın doğacağını öğrenerek tüm erkek çocukların katledilmesini Firavun’a öneren kişidir.

Ahmed Yesevî, Firavun’u zalimliği neticesinde cezalandırılması ile anar. Firavun da Kârûn gibi şeytana uymuş, şeytanın dediklerini kendine yol edinmiş ve bu sebepten ötürü de yer onu yutmuştur:

“Firavn-Kârûn şeytân sözün mehkem tuttı

Bul sebebden yer yarıldı anı yuttı

Mûsâ kelim nâsih bolup sözler ayttı

Kulak tutmay ol ikkisi öldü murdâr” (Bice, 2021, s. 277).

Ahmed Yesevî, Hâmân’ı da Firavun’la birlikte anar. Cennet-cehennem çekişmesini aktardığı hikmetinde cehennem Firavun ve Hâmân cehennemde olduğu için cehennem kendisinin üstün olduğu söyler. Diğer bir deyişle Ahmed Yesevî Firavun ve Hâmân’ın mutlak cehennemlik kul olduğunu belirtir:

“Behişt dūzah talaşur talaşmakda beyân bar

Dūzah aytur: Men artuk mende Fir’avn Hâmân bar” (Bice, 2021, s. 303).

Yunus Emre de Firavun ve Hâmân’ın cehennemde olduklarını ifade eder. Hem de bu isimleri kullanarak kendi durumunu ortaya koyar. Firavun ve Hâmân cehennemde yaptıklarını acılar içerisinde ödeyecektir. Yunus Emre gâh Firavun Hâmân olam diyerek bu acılara bile katlanabileceğini söyler:

“Gâh duzahda yanam Firavn’ıla Hâmân’ıla

Gâh Cennet’de varam Gilmân’ıla Rıdvân olam” (Tatçı C. II, 1997, s. 278).

Bir başka şiirinde Yunus Emre Firavun’un kibre kapılması neticesinde Allahlık iddiasında bulunmasına da değinir ve bu kibir evine Hâmân’ın da ortak olduğunu dile getirir:

“Bir dem gelür Mûsâ olur yüz bin münâcâtlar kılur

Bir dem girer kibr evine Firavn’ıla Hâmân olur” (Tatçı C. II, 1997, s. 103).

Hatâyî ise Firavun’un sihir ile cihanı hâkimiyet altına aldığını söyler. Onun bu hâkimiyetini Hz. Mûsâ bozmuştur:

“Cihânı sihr ilen Fir’avn özine tâbi’ itmişdi

Oları yutmaga Mûsâ ‘asâsı ejdehâ geldi” (Macit, 2017, s. 254).

Ahmed Yesevî ve Yunus Emre hem Firavun ile Hâmân’ı birlikte anmışlar, kibre ve kötülüğe kapıldıklarını ifade edip ikisini de cehennemlik kullar olarak zikretmişlerdir. Hatâyî ise Firavun’un sihir ile cihana hükmetmesine değinmiş ve bunun Hz. Mûsâ tarafından bozulduğunu söylemekle yetinmiştir. Hâmân’dan ise hiç bahsetmemiştir. Bu bakımdan Firavun ve Hâmân Ahmed Yesevî ile Yunus Emre’de ortak iken Hatâyî’de farklı olarak değerlendirilmelidir.

4.3.5.5. Şeddâd

Şeddâd, Âd kavminin sultanıydı. Tanrılık iddiasında bulunmuş, bunu kanıtlamak için de Bâğ-ı İrem denilen yeri yaptırmış ve burasının cennetten daha güzel bir yer olduğunu söylemiştir. Rivayete göre bahçenin yapımı tamamlanıp Şeddâd ve ordusu oraya giderken yolda helâk olmuştur.

Ahmed Yesevî, Şeddâd'ı cennetten daha iyi olduğunu iddia ettiği bahçenin yapımı ile anar ve onun nice yıllar emek ettiği bu bahçeye girememesinden ibret alınması gerektiğini ifade eder:

“Kim ki Allah dedi, anda özin tabtı

Hakikatnin sözün sözler öler vakti

Neçe yıllar Şeddad körün uçmah yaptı

Kirelmedi andın ibret alın dostlar” (Bice, 2021, s. 351).

Yunus Emre de, Şeddâd'ı cennete benzer bir bahçe yapması ancak bu bahçeye giremeden helâk olmasına değinir:

“Şeddâd yapıdı Uçmagını girmedin aldı cânını

Bir dem amân virdürmedi yidi iklîm dutan ana” (Tatçı C. II, 1997, s. 55).

Ahmed Yesevî ve Yunus Emre Şeddâd'ın bahçe yaptırması ancak bu bahçeye giremeden helâk olması meselesine şiirinde değinirken Hatâyî'nin şiirinde Şeddâd'dan bahsedilmez. Bu bakımdan Şeddâd'ı Ahmed Yesevî ve Yunus Emre'de ortak, Hatâyî'de ise farklı olarak değerlendirmek mümkündür.

SONUÇ

Ahmed Yesevî, Yunus Emre ve Hatâyî, kendi dönemlerine damga vurmuş büyük şairlerdir. Asırlar onların izini silememiş bilâkis okundukça daha büyümüşler, kendi devirlerindeki ünlerini ve şöhretlerini de aşarak ölümsüz bir kimliğe bürünmüşlerdir.

Ahmed Yesevî, Yunus Emre ve Hatâyî'nin şiirlerinin karşılaştırılması neticesinde dikkat çeken ilk ve en önemli unsur muhteva seçiminin neredeyse tamamen aynı oluşudur. Kendilerini bütünü ile aşk yoluna vermiş şairler, tasavvufun odu ile de kavrulmuş ve aynı çerçevede aynı düşüncelerin tezahürü ile ürün vermişlerdir.

Şairlerin şiirlerinde zincirleme bir görüntünün olduğunu söylemekte yarar vardır. Öyle ki Ahmed Yesevî ve Yunus Emre'nin şiirlerindeki benzerlik ve ortaklıklar ile Yunus Emre ve Hatâyî'nin şiirindeki benzerlik ve ortaklıklar kendilerini belli etmektedir. Bu bağlamda şiirlerin benzerlik ve ortaklık yönlerinde Ahmed Yesevî-Yunus Emre, Yunus Emre-Hatâyî ve bundan dolayı da Ahmed Yesevî-Hatâyî şeklinde eşleştirmelerle durum daha iyi anlaşılacaktır. Burada söylenmesi gereken diğer bir önemli söz, Yunus Emre'nin diğer pek çok mutasavvıftan ve kendisi üzerinde iz bırakan kimselerde söz etmesine karşın Ahmed Yesevî adını hiç anmamasıdır. Şiirlerinde önemli benzerlik ve ortaklıkların görüldüğü böylesi bir şairin adının Yunus Emre'nin şiirlerinde hiç geçmemesinin muhakkak bir sebebi olmalıdır. Muhtemelen Yunus Emre, Ahmed Yesevî adını hiç bilmemektedir. Yunus Emre'nin şiirleri ile Ahmed Yesevî'nin şiirlerindeki benzerlik ve ortaklıkların sebebi aynı şekilde düşünmek, aynı şeklide hissetmek ve yansıtmaktır. Öte yandan Hatâyî üzerinde Yunus Emre'nin tesiri ise çok daha belirgin ve açıktır.

Şairlerimizin şiirlerinde muhteva açısından görülen yer yer farklılıkların temelinde ise görüş farklılıkları yatmaktadır. Bu unsurlar genellikle şahsiyetler başlığı altında karşımıza çıkmakta, özellikle halifelerde kendini göstermektedir. Öte yandan Hatâyî'nin aruzla yazdığı şiirlerde divan şiirine kayan üslubu ve söyleyiş tarzı da farklılıkların temelinde yatan diğer bir sebep olarak karşımıza çıkmaktadır. Genel olarak ilahi çerçevede ele alınan unsurlar yer yer Hatâyî'de beşeri aşkın bir parçası olarak karşımıza çıkmakta ve bu bağlamda da Ahmed Yesevî ve Yunus Emre'nin şiirlerinden uzak bir görüntü çizmektedir.

KAYNAKÇA

- Akarpınar, B., & Arslan, M., (2008). Tekke Tasavvuf Edebiyatı. İçinde M. Öcal Oğuz (ed.), *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı* (279-324). Grafiker Yayıncılık.
- Akarpınar, B., (2019). Tasavvufi halk şiiri. İçinde T.S. Halman (ed.) & M. İsen (ed.) & O. Horata (ed.) vd., *Türk Edebiyatı Tarihi Cilt I* (ss. 786-818). T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Akkaya, H., (2010). Süleyman, Edebiyat. İçinde TDV İslâm Ansiklopedisi Cilt XXXVIII (ss. 60-62). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Akpınar, Y., (1981). Hatâi. İçinde *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, Devirler/İsimler/Eserler/Terimler Cilt IV* (ss. 152-153). Dergâh Yayınları.
- Aktaş, Ş., (2009). Edebi Metin ve Özellikleri. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 15(39), 187-200.
- Albayrak, N., (1995). Ferhad ve Şirin. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi Cilt XII* (ss. 388-389). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Albayrak, N., (2002). Koşma. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi Cilt XXVI* (ss. 226-227). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Albayrak, N., (2003). Mânî. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi Cilt XXVII* (ss. 572-573). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Algar, H., (1991). Arslan Baba. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi Cilt III* (s. 400). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Alper, H. (2020). Münâfık. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi Cilt XXXI* (ss. 564-566). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Alptekin, A.B., (2019). *Halk Hikâyelerinin Motif Yapısı* (9. bs.). Akçağ Yayınları.
- Alptekin, A.B., (1986). Motif. İçinde *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, Devirler/İsimler/Eserler/Terimler Cilt VI* (ss. 401-402). Dergâh Yayınları.
- Altıntaş, H., (1986). *Tasavvuf Tarihi*. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Anıl, A.Y., (2010). Şah İsmail, Edebiyat. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi Cilt XXXVIII* (s. 256). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Araz, N., (1988). *Anadolu Evliyalrı* (7. bs.). Atlas Kitapevi.
- Arnold, M., (1857). *Madness and Civilization, Cosmos and History: An Anthology*. (t.y.). On the Modern Element in Literature.
<http://ahistoryofthepresentanthology.blogspot.com/2015/01/on-modern-element-in-literature-by.html>.
- Artun, E., (2013). *Dinî Tasavvufî Halk Edebiyatı, Edebiyat Tarihi/Metinler* (5. bs.). Karahan Kitapevi.
- Artun, E., (2011). *Dinî Tasavvufî Halk Edebiyatı Metin Tahlilleri* (2. bs.). Karahan Kitapevi.
- Artun, E., (2018). *Halk Edebiyatına Giriş* (13. bs.). Karahan Kitapevi.
- Ateş, S., (1993). Cüneyd-i Bağdâdî. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi Cilt VIII* (ss. 119-121). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Aydın, E., (2019). Türkiye'deki Karşılaştırmalı Edebiyat Çalışmaları. *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, RumeliDE 2019.Ö6 - Bandırma Onyediy Eylül

Üniversitesi Uluslararası Filoloji Çalışmaları Konferansı, 148-156. DOI: 10.29000/rumelide.648462

- Aydın, K., (2008). *Karşılaştırmalı Edebiyat, Günümüz Postmodern Bağlamında Algılanışı* (2. bs.). Birey Yayıncılık.
- Aynî, M.A., (1939). *Türk Ahlakçıları*. Marifet Basımevi.
- Aytaç, G., (2021). *Karşılaştırmalı Edebiyat Bilimi* (3. bs.). Doğubatı Yayınları.
- Banarlı, N.S., (1987). *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi, Destanlar Devrinden Zamanımıza Kadar, Cilt I-II*. Milli Eğitim Basımevi.
- Barthold, V.V., (2021). *Moğol İstilasına Kadar Türkistan* (5. bs.). Kronik Kitap.
- Barthold, V.V., (2017). *Orta Asya Türk Tarihi Dersleri* (3. bs.). TDK Yayınları.
- Bayraktar, D., (1977). Cebriîl. İçinde *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, Devirler/İsimler/Eserler/Terimler Cilt II* (ss. 21-22). Dergâh Yayınları.
- Bayram, Y., (2004). Karşılaştırmalı Edebiyat Bilimi ve Bir Uygulama. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı 16, 69-93.
- Beksaç, E., (2008). Safevîler, Sanat. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi Cilt XXXV* (ss. 457-459). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Bice, H., (2021). *Hoca Ahmed Yesevî, Dîvân-ı Hikmet* (10. bs.). TDV Yayınları.
- Bilgegil, K., (1977). Edebiyat. İçinde *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, Devirler/İsimler/Eserler/Terimler Cilt II* (ss. 428-436). Dergâh Yayınları.
- Bilgin, A.A., (2011). Tekke Edebiyatı. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi Cilt XL* (ss. 381-384). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Birdoğan, N., (1991). *Alevilerin Büyük Hükümdarı Şah İsmail Hatai*. Can Yayınları.
- Bolay, S.H., (1988). Âdem. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi Cilt I* (ss. 358-363). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Boratav, P.N., (2019). *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı* (5. bs.). BilgeSu Yayıncılık.
- Bulduk, Ü., (2021). Yunus Emre Çağında Anadolu'nun Siyasal ve Sosyal Durumu. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, Yunus Emre Özel Sayısı*, 57-67.
- Cezar, M., & Sertoğlu, M. (2021). *Mufasssal Osmanlı Tarihi Cilt I-VI* (2. bs.). TTK Yayınları.
- Coşan, E., (1990). *Makâlât, Hacı Bektaş Velî*. Sad. Hüseyin Özbay, Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Cuma, A., (2019). Neden Komparatistik?. İçinde A. Cuma (ed.), *Genel ve Karşılaştırmalı Edebiyat Çalışmaları* (ss. 9-14). Çizgi Kitapevi.
- Cunbur, M., (1995). Ahmed Yesevî'nin Anadolu'nun Türkleşmesindeki Yeri. *Erdem*, (7)21, 833-853.
- Çağrııcı, M., (2009). Sıddîk. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi Cilt XXXVII* (ss. 91-92). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Çakan, İ.L., (1991). Atîk. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi Cilt IV* (s. 64). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Çavuşoğlu, A., (2005). İslamî Türk Edebiyatının İlk Ürünlerinde Hulefâ-yı Râşidîn. *İstem*, (3)6, 237-244.

- Çelebi, L., (2010). Şeytan. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi Cilt XXXIX* (ss. 99-101). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Çetin, N., (2019). *Şiir Çözümleme Yöntemi* (15. bs.). Akçağ Yayınları.
- Çobanoğlu, Ö., (2021). *Âşık Tarzı Şiir Gelenegi ve Destan Türü* (2. bs.). Akçağ Yayınları.
- Çobanoğlu, Ö., (2019). *Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş* (10.bs.). Akçağ Yayınları.
- Çubukçu, İ.A., (1960). İslam'da Tasavvuf. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (1)8, 99-108.
- Debbağoglu, A., (1977). Ali Bin Ebî Talib. İçinde *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, Devirler/İsimler/Eserler/Terimler Cilt I* (ss. 110-111). Dergâh Yayınları.
- Devellioğlu, F., (2015). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat* (31. bs.). Aydın Kitapevi Yayınları.
- Dilçin, C., (2016). *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi* (11. bs.). TDK Yayınları.
- Eagleton, T., (2018). *Edebiyat Kuramı, Giriş* (6. bs.). Ayrıntı Yayınları.
- Eagleton, T., (2021). *Edebiyat Nasıl Okunur?* (5. bs.). İletişim Yayınları.
- Eliot, T.S., (2008). Gelenek ve Şair. Çev. Sevim Kantarcıoğlu. *Mavi Yeşil Sayı 53*.
- Emecen, F., (2010). Şahkulu Baba Tekeli. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi Cilt XXXVIII* (ss. 284-286) TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Enginün, İ., (1992). *Mukayeseli Edebiyat*. Dergâh Yayınları.
- Eraslan, K., (1989). Ahmed Yesevî. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi Cilt II* (ss. 159-161). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Eraslan, K., (1994). Dîvân-ı Hikmet. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi Cilt IX* (ss. 429-430). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Eraslan, K., (1991). *Divan-ı Hikmet Seçmeler*. Kültür Bakanlığı.
- Ercilasun, A.B., (1985). Başlangıçtan XIII. Yüzyıla Kadar Türk Nazım ve Nesri. İçinde *Başlangıçtan Günümüze Kadar Büyük Türk Klasikleri, Tarih, Antoloji, Ansiklopedi Cilt I*. Ötüken Neşriyat.
- Ergin, M., (2018). *Dede Korkut Kitabı I-II* (2. bs.). TDK Yayınları.
- Ergun, S.N., (2017). *Bektaşî Şairleri ve Nefesleri*. Çolpan Kitap.
- Ergun, S.N., (1956). *Hatâyî Dîvânı, Şah İsmail Safevî Edebî Hayatı ve Nefesleri* (2. bs.). İstanbul Maarif Kitaphanesi.
- Ertem, R., (1981). Hece vezni. İçinde *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, Devirler/İsimler/Eserler/Terimler Cilt IV* (ss. 194-202). Dergâh Yayınları.
- Erverdi, E. & Kutlu, M. & Kara, İ., (1979). Eyyûb. İçinde *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, Devirler/İsimler/Eserler/Terimler Cilt III* (s. 133). Dergâh Yayınları.
- Erverdi, E. & Kutlu, M. & Kara, İ., (1981). İlyâs. İçinde *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, Devirler/İsimler/Eserler/Terimler Cilt IV* (s. 374). Dergâh Yayınları.
- Erverdi, E. & Kutlu, M. & Kara, İ., (1990). Nûh. İçinde *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, Devirler/İsimler/Eserler/Terimler Cilt VII* (ss. 79-80). Dergâh Yayınları.
- Erverdi, E. & Kutlu, M. & Kara, İ., (1990). Ömer b. Hattab. İçinde *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, Devirler/İsimler/Eserler/Terimler Cilt VII* (ss. 179-180). Dergâh Yayınları.

- Erverdi, E. & Kutlu, M. & Kara, İ., (1990). Osman b. Affan. İçinde *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, Devirler/İsimler/Eserler/Terimler Cilt VII* (s. 143). Dergâh Yayınları.
- Fayda, M., (1994). Ebû Bekir. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi Cilt X* (ss. 101-108). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Fayda, M., (1998). Hulefâ-yi Râşidîn. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi Cilt XVIII* (ss. 324-338). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Fayda, M. (2020). Muhammed. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi Cilt XXX* (ss. 406-421). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Fayda, M., (2007). Ömer. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi Cilt XXXIV* (ss. 44-51). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Fığlalı, E.R., (1989). Ali. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi Cilt II* (ss. 371-374). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Fığlalı, E.R., (1997). Hasan. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi Cilt XVI* (ss. 282-285). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Gordlevski, V.A., (1988). *Anadolu Selçuklu Devleti*. Onur Yayınları.
- Göçgün, Ö., (2011). *Edebiyatımızdan İzler I*. Pamukkale Üniversitesi Yayınları.
- Gölpınarlı, A., (2013). *Kaygusuz Abdal, Hatâyî, Kul Himmet*. Kapı Yayınları.
- Gölpınarlı, A., (1936). *Yunus Emre Hayatı*. Bozkurt Basımevi.
- Gölpınarlı, A. (2017). *Yunus Emre Hayatı ve Bütün Şiirleri* (8. bs.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Gölpınarlı, A., (1985). *100 Soruda Tasavvuf* (2. bs.). Gerçek Yayınevi.
- Gölpınarlı, A., (1999). *100 Soruda Türkiye’de Mezhepler ve Tarikatler*. Gerçek Yayınevi.
- Gülensoy, T., (1977). Divân-ı hikmet. İçinde *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, Devirler/İsimler/Eserler/Terimler Cilt II* (s. 352). Dergâh Yayınları.
- Günay, U., (2018). *Türkiye’de Âşık Tarzı Şiir Gelenegi ve Rüya Motifi* (8. bs.). Akçağ Yayınları.
- Gündüz, T., (2008). Safevîler. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi Cilt XXXV* (s. 451-457). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Gündüz, T., (2010). Şah İsmail. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi Cilt XXXVIII* (ss. 253-255). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Gürer, D., (2010). Şiblî, Ebû Bekir. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi Cilt XXXIX* (ss. 125-126). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Güzel, A. (2013). Tekke Şiiri. İçinde *Türk Dili, Türk Şiiri Özel Sayısı (Halk Şiiri)*. TDK Yayınları.
- Güzel, A., & Torun, A., (2003). *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*. Akçağ Yayınları.
- Güzel, A. (2021). *Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı El Kitabı* (9. bs.). Akçağ Yayınları.
- Harman, Ö.F., (1996). Firavun. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi Cilt XIII* (ss. 118-121). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Harman, Ö.F., (1996). Hac. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi Cilt XIV* (ss. 382-386). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Harman, Ö.F., (2000). İdrîs. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi Cilt XXI* (ss. 478-480). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.

- Harman, Ö.F., (2000). İsâ. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi Cilt XXII* (ss. 465-472). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Harman, Ö.F., (2003). Lokman. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi Cilt XXVII* (ss. 205-206). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Harman, Ö.F., (2020). Mûsâ. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi Cilt XXXI* (ss. 207-213). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Harman, Ö.F., (2007). Nûh. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi Cilt XXXIII* (ss. 224-227). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Harman, Ö.F., (2010). Süleyman. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi Cilt XXXVIII* (ss. 56-60). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Hatiboğlu, İ., (2009). Selmân-ı Fârisî. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi Cilt XXXVI* (ss. 441-443). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Hulusi, Ş. (1937, 20 Mayıs). Mukayeseli Edebiyat. *Her Ay Siyasa, İlim, Sanat*. 146-157.
- İnalcık, H., (2018). *Devlet-i 'Aliyye, Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar I* (62. bs.). Türkiye İş Bankası Yayınları.
- İpekten, H., (1999). *Eski Türk Edebiyatı Nazım Şekilleri ve Aruz* (3. bs.). Dergâh Yayınları.
- İşkodralı, M.E., (2019). Cumhuriyet, Türk Müziği ve Türk Beşlileri. *Balkan Müzik ve Sanat Dergisi*, 1(1), 22-30.
- Kabaklı, A., (1994). *Türk Edebiyatı Cilt I* (9. bs.). Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları.
- Kabaklı, A., (1997). *Türk Edebiyatı Cilt II* (9. bs.). Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları.
- Kafkasyalı, A., (2009). *İran Türk Âşıkları ve Milli Kimlik* (2. bs.). Salkımsöğüt Yayınevi.
- Kafkasyalı, A., (2002). *İran Türk Edebiyatı Antolojisi Cilt I-VI*. Atatürk Üniversitesi Basımevi.
- Kafkasyalı, A., (2010). *İran Türkleri*. Bilgeoğuz Yayınları.
- Kaplan, M., (2018). *Edebiyatımızın İçinden* (5. bs.). Dergâh Yayınları.
- Kaplan, M., (1999). *Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar I* (5. bs.). Dergâh Yayınları.
- Kara, İ., (1981). Hızır. İçinde *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, Devirler/İsimler/Eserler/Terimler Cilt IV* (ss. 218-220).
- Kara, İ., (1981). İbrâhim. İçinde *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, Devirler/İsimler/Eserler/Terimler Cilt IV* (ss. 320-322). Dergâh Yayınları.
- Kara, İ., (1986). Nazar. İçinde *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, Devirler/İsimler/Eserler/Terimler Cilt VI* (ss. 537-538). Dergâh Yayınları.
- Kara, M., (1986). Mutasavvıf. İçinde *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, Devirler/İsimler/Eserler/Terimler Cilt VI* (s. 460). Dergâh Yayınları.
- Karaalioğlu, S.K., (1973). *Resimli-Motifli Türk Edebiyatı Tarihi Cilt I-III*. İnkılâp ve Aka Kitapevleri.
- Karaca, B., (2002). Safevî Devleti'nin Ortaya Çıkışı ve II. Bayezid Dönemi Osmanlı-Safevî İlişkileri. İçinde C. Güzel (ed.) & Ç. Kemal (ed.) & S. Koca (ed.) *Türkler Ansiklopedisi Cilt IX* (ss. 759-779). Yeni Türkiye Yayınları.
- Karakoç, S., (2011). *Yunus Emre* (13. bs.). Diriliş Yayınları.
- Kefeli, E., (2006). Karşılaştırmalı Edebiyat: Tanım, Yöntem ve İncelemeler. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 4(8), 331-350.

- Kocatürk, V.M., (2018). *Büyük Türk Edebiyatı Tarihi, Başlangıçtan Bugüne Kadar Türk Edebiyatının Tarihi, Tahlili ve Tenkidi*. İKÜ Yayınevi.
- Köprülü, M.F., (2018). *Edebiyat Araştırmaları I* (2. bs.). Alfa Yayınları.
- Köprülü, M.F., (2015). *Türk Edebiyatı Ders Notları*. Alfa Yayınları.
- Köprülü, M.F., (2020b). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (5. bs.). Alfa Yayınları.
- Köprülü, M.F., (2020a). *Türk Edebiyatı Tarihi* (3. bs.). Alfa Yayınları.
- Kösoğlu, N., (1986). On altıncı Yüzyılda Türk Dünyası. İçinde *Başlangıçtan Günümüze Kadar Büyük Türk Klasikleri, Tarih, Antoloji, Ansiklopedi Cilt III*. Ötüken Neşriyat.
- Kudret, C., (2018). *Örneklerle Edebiyat Bilgileri*. Kapı Yayınları.
- Kurt, A., (2015). Türk Edebiyatında Çehâr-Yâr-ı Güzîn: Abdî'nin Fezâil-i Hulefâ-i Râşidîn ve Hâşâil-i Çehâr-Yâr-i Güzîn Adlı Mesnevisi Üzerine Bir İnceleme. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2(3) 107-126.
- Küçükaya, M.A., (2017). Hoca Ahmed Yesevî'nin Tarihi ve Tasavvufi Şahsiyeti. İçinde Y. Salman (y.y.), *Pîr-i Türkistân Hoca Ahmet Yesevî* (ss. 7-24). DİB Yayınları.
- Levend, A.S., (2015). *Divan Edebiyatı, Kelimeler, Remizler, Mazmunlar ve Mefhumlar*. Dergâh Yayınları.
- Levend, A.S., (1988). *Türk Edebiyatı Tarihi Cilt I*. TTK Yayınları.
- Macit, M., (2017). *Hatâyî Dîvânı*. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Macit, M., (2016). Hatâyî'nin Yayımlanmamış Gazelleri. *Türklük Bilimi Araştırmaları*, Sayı 39, 115-153.
- Mazıoğlu, H., (2017). *Eski Türk Edebiyatı Makaleleri* (3. bs.). TDK Yayınları.
- Merçil, E., (1991). Anadolu Beylikleri. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi Cilt III* (138-139). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Moran, B., (2021). *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri* (31. bs.). İletişim Yayınları.
- Mutluay, R., (1970). *100 Soruda Türk Edebiyatı* (2. bs.). Gerçek Yayınevi.
- Nâcî, M., (2021). Tasavvuf. İçinde *Lügat-i Nâcî*. Haz. Ahmet Kartal. TDK Yayınları.
- Neuman, W.L., (2012). *Toplumsal araştırma yöntemleri: Nicel ve Nitel Yaklaşımlar I-II*. Cilt (5. bs.). Yayın Odası.
- Ocak, A.Y., (2019). Ahmed-i Yesevi ve Yesevîlik. İçinde T.S. Halman (ed.) & M. İsen (ed.) & O. Horata (ed.) vd., *Türk Edebiyatı Tarihi Cilt I* (ss. 275-282). T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Oğuz, M.Ö., (2013). *Türk Dünyası Halk Biliminde Yöntem Sorunları* (2. bs.). Akçağ Yayınları.
- Okay, O., (2013). *Poetika Dersleri* (2. bs.). Dergâh Yayınları.
- Onay, A.T., (2021). *Açıklamalı Divan Şiiri Sözlüğü, Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı*. Bilge Kültür-Sanat.
- Onay, A.T., (2022). *Türk Halk Şiirinde Şekil ve Türler*. Bilge Kültür-Sanat.
- Ögel, B., (2014). *Türk Mitolojisi Cilt I-II* (5. bs.). TTK Yayınları.
- Öngören, R., (2008). Safeviyye. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi Cilt XXXV* (ss. 460-462). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Öngören, R., (2011). Tasavvuf. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi Cilt XL* (ss. 119-126). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.

- Özcan, A., (2003). Lâle Devri. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi Cilt XXVII* (ss. 81-84). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Özgüdenli, O.G., (2003). Mâverâünnehir. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi Cilt XXVIII* (ss. 177-180). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Özkırmı, A., (1990). *Türk Edebiyatı Ansiklopedisi Cilt I-V* (5. bs.). Cem Yayınevi.
- Öz, M., (1994). Ehl-i Beyt. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi Cilt X* (ss. 498-501). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Özşener, F., (2009). Edebi Motif: Bir Tanım ve Değerlendirme. *Yedi*, Sayı 2, 61-66.
- Özelli, C., (1997). *Yunus Emre* (5. bs.). Özgür Yayınları.
- Öztürk, Y.N., (1988). *Tasavvufun Ruhu ve Tarikatler*. Sidre Yayıncılık.
- Pala, İ., (2012). *Akademik Divan Şiiri Araştırmaları* (4. bs.). Kapı Yayınları.
- Pala, İ., (2015). *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü* (25. bs.). Kapı Yayınları.
- Rais, X., (12 Aralık, 2017). “Şah İsmayıl” operasının maraqlı debütleri, *Kaspi*, <https://kaspi.az/az/sah-ismayil-operasinin-maraqli-debutleri/>.
- Rousseau, A.M., & Pichois, Cl., (1994). *Karşılaştırmalı Edebiyat*. Milli Eğitim Basımevi.
- Sakallı, C., (2014). *Karşılaştırmalı Yazınbilim ve Yazınlararasılık/Sanatlararasılık Üzerine* (3. bs.). Seçkin Yayınları.
- Sak, R., vd. (2021). Bir Araştırma Yöntemi Olarak Doküman Analizi. *Kocaeli Eğitim Dergisi*, 4(1), 227-256.
- Sevengil, R.A., (1964). *Eski Şiirimizin Ustaları*. Atlas Kitapevi.
- Sevengil, R.A., (1965). *Yüzyıllar Boyunca Halk Şairleri*. Atlas Kitapevi.
- Sevük, İ. H., (1942). *Edebiyat Bilgileri*. Remzi Kitapevi.
- Şahin, H., (2011). Tapduk Emre. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi Cilt XL* (ss. 12-13). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Şahin, M.S., (1993). Cennet. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi Cilt VII* (ss. 374-376). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Sümer, F., (1970). Anadolu’da Moğollar. *Selçuklu Araştırmaları Dergisi I* 1-147.
- Sümer, F., (2009). Anadolu Selçukluları. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi Cilt XXXVI* (ss. 380-384). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Sümer, F., (2002). Köseadağ Savaşı. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi Cilt XXVI* (ss. 272-273). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Sümer, F., (2021). *Safevî Devleti’nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü* (4. Bs.). TTK Yayınları.
- Şener, H.İ., (2002). Karahanlılarda Dil ve Edebiyat. İçinde C. Güzel (ed.) & Ç. Kemal (ed.) & S. Koca (ed.) *Türkler Ansiklopedisi Cilt V* (ss. 1498-1513). Yeni Türkiye Yayınları.
- Taberî, (2019). *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi I-II*, çev. Z.K. Ugan, A. Temir. Bilge Kültür-Sanat.
- Tanpınar, A. H., (1998). *Edebiyat Üzerine Makaleler* (5. bs.). Dergâh Yayınları.
- Tatçı, M., (1997). *Yunus Emre Dîvânı Cilt I-IV*. Milli Eğitim Basımevi.
- Tek, A., (2020). *Tasavvufun Ana Konuları* (2. bs.). DİB Yayınları.
- Tieghem, P.V., (2017). *Mukayeseli Edebiyat*, çev. Y.Ş. Kılıçel. Büyüyen Ay Yayınları.

- Timurtaş, F.K., (2013). *Makaleler, Dil ve Edebiyat İncelemeleri* (2. bs.). TDK Yayınları.
- Timurtaş, F.K., (1972). *Yunus Emre Divanı*. Tercüman 1001 Temel Eser.
- Topaloğlu, B., (2020). Mü'min. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi Cilt XXXI* (s. 556). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Toprak, S., (2006). Münker ve Nekîr. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi Cilt XXXII* (14-15). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Turan, Ş., (1992). Bayezid II. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi Cilt V* (ss. 234-238). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Türk Dil Kurumu Sözlükleri (t.y.). Motif. İçinde *Güncel Türkçe Sözlük*. <https://sozluk.gov.tr/>.
- Türk Dil Kurumu Sözlükleri (t.y.). Tasavvuf. İçinde *Güncel Türkçe Sözlük*. <https://sozluk.gov.tr/>.
- Uçman, A., (1986). XV. Yüzyıl Tekke Şiiri. İçinde *Başlangıçtan Günümüze Kadar Büyük Türk Klasikleri, Tarih, Antoloji, Ansiklopedi Cilt III*. Ötüken Neşriyat.
- Uçman, A., (1981). Hallâc-ı Mansur. İçinde *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, Devirler/İsimler/Eserler/Terimler Cilt IV* (ss. 74-75). Dergâh Yayınları.
- Uludağ, S., (1992). Bâyezîd-ı Bistâmî. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi Cilt V* (ss. 238-241). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Uludağ, S., (1997). Hâllac-ı Mansûr. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi Cilt XV* (ss. 377-381). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Uludağ, S., (1998). Hicâb, Tasavvuf. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi Cilt XVII* (ss. 430-431). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Uzunçarşılı, İ.H., (2019c). *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu Karakoyunlu Devletleri* (7. bs.). TTK Yayınları.
- Uzunçarşılı, İ.H., (2019a). *Osmanlı Tarihi Cilt I, Anadolu Selçukluları ve Anadolu Beylikleri Hakkında Bir Mukaddime İle Osmanlı Devleti'nin Kuruluşundan İstanbul'un Fethine Kadar* (13. bs.). TTK Yayınları.
- Uzunçarşılı, İ.H., (2019b). *Osmanlı Tarihi Cilt II, İstanbul'un Fethinden Kanunî Sultan Süleyman'ın Ölümüne Kadar* (12. bs.). TTK Yayınları.
- Uzun, M.İ., (2001). İsmâîl, Türk Edebiyatı. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi Cilt XXIII* (80-82). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Uzun, M.İ., (2013). Yâkub. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi Cilt XLIII* (276-277). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Ülken, H.Z., (1997). *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*. Ülken Yayınları.
- Üzümlü, İ., (2002). Kirâmen Kâtibîn. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi Cilt XXVI* (59-60). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Varlık, M.Ç., (1993). Çaldıran Savaşı. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi Cilt VIII* (ss. 193-195). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Wellek R., & Warren A., (2010). *Edebiyat Teorisi*. Dergâh Yayınları.
- Yaşaroğlu, M.K., (2006). Namaz. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi Cilt XXXII* (350-357). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Yiğit, İ., (2007). Osman. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi Cilt XXXIII* (ss. 438-443). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.

- Yinanç, M.H., (2020). *Türkiye Tarihi Selçuklular Devri Cilt I-II* (2. bs.). TTK Yayınları.
- Yitik, A.İ., (2007). Oruç. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi Cilt XXXIII* (ss. 414-416). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Yıldırım, A., & Şimşek, H., (2011). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (8. bs.). Seçkin Yayıncılık.
- Yıldırım, C., (2020). *Şah Hatâyî Soyu, Yaşamı, Sanatı*. Dorlion Yayınları.
- Yusifli, X., & Seferli, Ə., (2005). *Şah İsmayıl Xətayi, Əsərləri*. Şərq-Qərb.

