

**T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI**

**YUNUS EMRE'DE "DİRLİK" DÜŞÜNCESİ**

**FATMA NUR ÇETİN**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**DANIŞMAN:  
DR. ÖĞR. ÜYESİ MEHMET HARMANCI**

**KONYA-2019**



T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



YÜKSEK LİSANS TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	Fatma Nur Çetin
	Numarası	168102021003
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı/İslam Felsefesi Bilim Dalı
	Programı	Yüksek Lisans
	Tez Danışmanı	Dr. Öğretim Üyesi Mehmet HARMANCI
	Tezin Adı	Yunus Emre'de "Dirlik" Düşüncesi

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan Yunus Emre'de "Dirlik" Düşüncesi başlıklı bu çalışma 14/10/2019 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğu ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Sıra No	Danışman ve Üyeler		
	Unvanı	Adı ve Soyadı	İmza
1	Dr. Öğr. Üyesi	Mehmet Harmancı	
2	Prof. Dr.	İsmail Taş	
3	Dr. Öğr. Üyesi	Ömer Ali Yıldırım	

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ KONYA SOSYAL BİLİMLER ENSTITÜSÜ
--	---	---

### Bilimsel Etik Sayfası



Öğrencinin	Adı Soyadı	Fatma Nur ÇETİN		
	Numarası	168102021003		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri / İslam Felsefesi		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
Tezin Adı	Yunus Emre'de "Dirlik" Düşüncesi			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Fatma Nur ÇETİN

18./12/2019

*[Handwritten Signature]*

 <b>KONYA</b>	<b>T.C.</b> <b>NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ</b> <b>Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü</b>	 <b>SOSYAL BİLİMLER</b> <b>ENSTİTÜSÜ</b>
---	--	---

## ÖZET

<b>Öğrencinin</b>	Adı Soyadı	Fatma Nur ÇETİN		
	Numarası	168102021003		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri / İslam Felsefesi		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	<b>X</b>	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Dr. Öğr. Üyesi Mehmet HARMANCI		
	Tezin Adı	Yunus Emre’de “Dirlik” Düşüncesi		

**Yunus Emre Türk İslam düşüncesinin önemli isimlerindedir. Anadolu coğrafyasında yaşamını süren Yunus Emre, yazı dili olarak Türkçeyi kullanmasıyla dikkat çeker. Anadolu’nun Türklere yurt olmasında askeri ve siyasi nedenlerin altını dolduran asıl saik gönül ehli birey kitlesidir. Hem toplum hem birey olarak Anadolu, dirliğini birlik ilkesinden almaktadır. Bu çalışmada Yunus Emre’nin düşüncesinde “dirlik” fikrinin incelenmesi yapılmaya çalışılmıştır.**

**Anahtar Kelimeler: Yunus Emre, Dirlik, Ahlak, Siyaset, Birlik.**

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
--	---	---

### ABSTRACT

Author's	Name and Surname	Fatma Nur ÇETİN		
	Student Number	168102021003		
	Department	Philosophy and Religious Studies / Islamic Philosophy		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)	<b>X</b>	
		Doctoral Degree (Ph.D.)		
	Supervisor	Dr. Fac. Member Mehmet HARMANCI		
Title of the Thesis/Dissertation	The Thought of "Dirlik" in Yunus Emre			

**Yunus Emre is one of the important names of Turkish Islamic thought. Yunus Emre, who lives in Anatolia, draws attention with his use of Turkish as a written language. The main reason why the Turks of Anatolia are dictated by military and political reasons for the Turks to be dormitories. As a society and an individual, Anatolia takes its serenity from the principle of unity. In this study, it is tried to examine the idea of "dirlik" in the thought of Yunus Emre.**

**Key Words: Yunus Emre, Serenity, Morality, Politics, Unity.**

## İÇİNDEKİLER

YÜKSEK LİSANS TEZİ KABUL FORMU.....	i
Bilimsel Etik Sayfası.....	i
ÖZET.....	ii
ABSTRACT.....	iii
İÇİNDEKİLER .....	iv
KISALTMALAR LİSTESİ.....	vi
ÖNSÖZ.....	vii
GİRİŞ.....	1
YUNUS EMRE VE YAŞADIĞI DÖNEMİN SİYASİ- KÜLTÜREL ORTAMI .....	1
1. Yunus Emre'nin Yaşadığı Dönemdeki Siyasi ve Kültürel Ortam .....	1
2. Yunus Emre'nin Hayatı ve Eserleri .....	9
2.1. Yunus Emre'nin Hayatı.....	9
2.2. Yunus Emre'nin Eserleri .....	20
2.2.1. Risâletü'n-nushiyye.....	21
2.2.2. Divan.....	21
I. BÖLÜM .....	24
DİRLİK KAVRAMININ AKSİYOLOJİK BAĞLAMINI .....	24
1.1. Dirlik Kavramı .....	25
1.1.1. Diri Kökünden Türeyen Sözcükler: .....	27
1.1.2. Dirlik Kelimesinin Kullanım Alanları .....	28
1.1.3. Dirlik Kelimesinin İstılâhi Anlamı .....	31
1.2. Dirlik Kavramının Oturduğu Felsefi Saha .....	31
1.2.1. Dirlik ve Ahlak.....	32
1.2.2. Dirlik ve Siyaset .....	36
1.2.3. Dirlik ve Birlik .....	41
II. BÖLÜM .....	43
YUNUS EMRE'DE "DİRLİK" .....	43
2.1. Dirlik ve Birey .....	43
2.1.1. Baki Dirlik.....	46
2.1.2. Derviş Dirliği .....	49
2.2. Dirlik ve Toplum .....	57

<b>SONUÇ VE DEĞERLENDİRME .....</b>	<b>61</b>
<b>BİBLİYOGRAFYA.....</b>	<b>63</b>
<b>Öz Geçmiş.....</b>	<b>70</b>



**KISALTMALAR LİSTESİ**

a.s.	Aleyhisselam
age.	Adı geçen eser
agm.	Adı geçen makale
Bkz.	Bakınız
Çev.	Çeviren
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
düz.	Düzenleyen
Ed.	Editör
Haz.	Hazırlayan
M.E.B.	Milli Eğitim Bakanlığı
r.a.	Radıyallahu anh
SÜSBE	Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
T.D.K.	Türk Dil Kurumu
T.D.V.	Türkiye Diyanet Vakfı
t.y.	Tarih Yok



## ÖNSÖZ

Türklerin İslam diniyle buluşmaları ve takip eden süreçte Anadolu'ya muhaceretleri; dinî, fikrî, siyasî ve kültürel dinamikleri ile tarihin kayda aldığı büyük vakalardandır. Belirli bir coğrafyayı yurt kılan temeller, askerî ve siyasî erkin sağladığı başarının yanı sıra, toplumu oluşturan bireylerin düşünce ve inançları ile ortaya koydukları eylemlerde aranmalıdır. Bunun arka planında ise ortak bir ülkü vardır. Ortak bir ülkünün, toplumun her kesiminden bireylere ulaşması dil aracılığıyla olmaktadır. Yunus Emre bu bağlamda kullandığı dil ve bahsettiği konularla toplumun her katmanından insana ulaşmıştır. Öyle ki yedi asrı aşan soluğunun tazeliğiyle şimdi dahi onu anmakta ve anlamaya çalışmaktayız.

Bu çalışmada, dirlik kelimesinden yola çıktık. Kelimenin kullanım alanları ve kavramlaşma sürecinde kelimeye yüklenen yeni anlamlara, felsefî bir açıdan bakmaya gayret ettik. Dirlik kelimesi içerdiği anlamların boyutlarıyla, bizi *değer felsefesi* başlığında incelenen, felsefenin ahlak ve siyaset alanlarına yönlendirmiştir. Anadolu'nun fikir ve inanç açısından büyük dönüşümlere ev sahipliği yaptığı; siyaseten büyük çalkantıların yaşandığı bir dönemin insanı olarak Yunus Emre'nin düşünce dünyası, bize dirlik mefhumu çerçevesinde birtakım veriler sunmaktadır. Bu veriler nazari metinlerde birer ilke halini almış akli çıkarımların inceltip kavranmasını kolaylaştırmaktadır. Çalışmada ortaya koyulmaya gayret edilen, Yunus Emre'nin düşüncesini oluşturan saiklerin izini sürerek, ulaşılan ilkelerin felsefî arka planını çıkarmaya çalışmaktır. Böylece Yunus'un sadece birer şiirden ibaret olmayan sözlerine bir yorum getirmek amaçlanmıştır.

Çalışmamızın giriş bölümünde, Yunus Emre'nin yaşadığı dönemin siyasî ve kültürel öğelerinden yola çıkarak, düşüncesini oluşturan sosyolojik ortama değinilmiştir. Yunus Emre'nin hayatı genel hatlarıyla anlatılmaya çalışılmış ve eserlerinin içeriğinden bahsedilmiştir.

Birinci bölümde, dirlik kelimesinin anlam haritası çıkarılmaya çalışılmıştır. Çeşitli kullanım şekilleri dile getirilen kelime daha sonra felsefî bağlamıyla ele alınarak bir incelemeye tabi tutulmuştur. Ahlak ve siyaset felsefesinin sahasına tabi olan kelimenin kavramsal kullanımını ele alınmış, ayrıca dirlik fikri, birlik düşüncesiyle incelenmiştir. Çalışmamızın ikinci bölümünde ise, Yunus Emre'nin düşüncesinde dirlik kavramı incelenmeye gayret edilmiştir.

Konumuza dair, İslam felsefesi çerçevesinde pek fazla çalışmanın olmaması, karşımıza birtakım zorluklar çıkarmıştır. Ayrıca meselenin oldukça geniş ve başka alanlarla da ilintili olması ise çalışmamızı sınırlandırmayı güçleştirmiştir. Yine de biz olabildiğince kavram çerçevesinde kalarak, konuyu ele almaya gayret gösterdik.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında, başından sonuna kadar büyük desteği ile katkılarını esirgemeyen, eğitim sürecimizde yaptığımız tüm çalışmalarımızı büyük bir titizlikle takip eden, danışman hocam Sayın Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Harmancı Bey'e müteşekkir olduğumu ifade etmeliyim. Ayrıca hem lisans hem de lisanüstü eğitim sürecinde bilgi ve birikimleriyle kendilerinden büyük istifadede bulunduğum hocalarım Sayın Prof. Dr. İsmail Taş Bey'e ve Sayın Prof. Dr. Tahir Uluç Bey'e teşekkür ediyorum. Çalışmanın son şeklini almasında kıymetli fikirleriyle yardımını gördüğüm Abdullah Kasay Bey'e de ayrıca şükranlarımı sunarım.

**Fatma Nur Çetin**

## GİRİŞ

### YUNUS EMRE VE YAŞADIĞI DÖNEMİN SİYASİ- KÜLTÜREL ORTAMI

Yunus Emre'nin içinde bulunduğu siyasi ve kültürel ortamlarla düşünce dünyası, bireysel ve toplumsal anlamda birbirine denk düşmektedir. Bir buhran döneminin insanı olarak Yunus siyasi çalkantıları, zulüm ve isyanları, ekonomik açmazları yaşamıştır. Bireysel yaşantısı da insani oluş evrelerinin gelgitleriyle örülüdür. Yunus Emre'nin fikri dünyasını ele alıp çıkarımlar yapma konusunda, yaşam hikâyesi bize elbet birtakım ipuçları verecektir. Bunun evvelinde ise Yunus Emre'nin döneminin ve coğrafyasının insanı olarak ele alınmasının dirlik mevzusunun anlaşılması açısından da uygun olacağı düşüncesindeyiz.

#### 1. Yunus Emre'nin Yaşadığı Dönemdeki Siyasi ve Kültürel Ortam

Yunus Emre 13.-14. yüzyıl Anadolu'sunun İslam kültür geleneği içinde yetişmiş bir sufidir. Yunus Emre'yi doğru anlayabilmenin yolu içinde yaşadığı sosyal çevreyi siyasi, sosyo-ekonomik, kültürel ve psikolojik yönleriyle tanıyıp değerlendirmek ve tasavvufi düşünce ve anlayışının oluşmasına geniş ölçüde katkı sağlayan zamanının tasavvuf akımlarını ve bunlara bağlı mektepleri bilmekten geçmektedir.<sup>1</sup> Çünkü insanın fikri dünyasını şekillendiren, yaşadığı zaman ve zeminin ruhudur. Bunlardan mücerret olarak ele alınması, doğru ve tam anlaşılmasını zorlaştırır.

Büyük Selçuklu Devleti'nin kurulması ile Türkler İslam dünyasına hâkim oldular. Bu durum İslam medeniyeti ve Müslüman kavimler tarihinde bir dönüm noktası teşkil etmektedir. İç ve dış buhranlara düşen İslam âlemini taze bir kuvvetle siyasi birliğe kavuşturan Selçuklu, getirdiği yeni unsur ve müesseseler sayesinde İslam medeniyetini yeni bir safhaya erdirmişti. Büyük Selçuklu Devleti'nin kurulmasıyla husule gelen inkılapların biri de Yakın Şarkın ve özellikle Anadolu'nun fethi ve Türkleşmesidir. Eski kavimlere yurt olan ve birçok medeniyetin sahne aldığı, aynı zamanda medeniyetler arasında köprü vazifesi gören Anadolu, yerli unsurların tesirine

<sup>1</sup> Ahmet Yaşar Ocak, "13.-14. Yüzyıllar Anadolu'sunun İki Büyük Cezbeci ve Estetikçi Şair Sufisi: Celâleddîn-i Rûmî ve Yunus Emre", *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2016, s. 120-122.

rağmen, tarihinde ilk defa ırk, din, dil, kültür ve sanat bakımından külli bir inkılap ile çehresini değiştirmiştir.<sup>2</sup>

Türkiye Selçukluları Devleti, İran'da 1040'ta kurulan Büyük Selçuklu devletinden otuz beş yıl sonra, 1075'te teşekkül etmiştir. Bu hadise Malazgirt zaferiyle büyük bir Türk nüfusunun Anadolu'ya göçmesi ile mümkün olmuştur. Anadolu'ya Çağrı Bey (1059) ile 1018'de başlayan ve 1040'a kadar devam eden Türk akınları bir keşif hareketi mesabesindeydi. Lakin devletin kuruluşundan Malazgirt zaferine kadar geçen bu otuz yıllık süre içindeki gaza ve savaşlar, Anadolu'da Bizans mukavemetinin kırılması ve burada yerleşme imkânlarını hazırlaması bakımından büyük önem arz eder. Selçuklu Devleti'ni kuruluşundan beri uğraştıran meselelerden biri de yurt bulmak ve geçinmek zorunda kalan yoğun nüfuslu Türkmenleri bu yeni coğrafyaya yerleştirmektir. Tuğrul Bey (1040-1063), Alparslan (1064-1072) ve Melikşah (1072-1092) gibi büyük sultanlar, Selçuklu Devleti için bir emniyetsizlik ve asayişsizlik amili de olan Türkmen kitlelerini, Anadolu gazalarına sevk etmekle hem İslam ülkelerini akınlardan kurtarıyor hem Bizans'a karşı büyük bir kuvvet kazanıyordu. Bununla birlikte Türkmenlere yurt ve geçim sağlıyordu. Anadolu'nun fethi ve Türkleşmesi tutulan bu siyaset ve zaruretlerin bir neticesi olarak tecelli etmiştir.<sup>3</sup>

Selçuklu Devleti'nin kurulması ile Malazgirt Zaferi arasında geçen sürede Türkmenler Anadolu'nun doğu ve orta kısımlarına dağılmış olmalarına rağmen henüz bu toprakları kendileri için emin bir yurt saymıyorlardı. Fakat Malazgirt Zaferi ile Bizans'ın mukavemetinin kalmaması, Türklerin bu topraklara muhaceretini adeta sel haline getirmiştir.<sup>4</sup>

Gaza düşüncesi, hayatını daha iyi bir mekânda sürdürebilmek ve yeni açılan bir diyarın sağlayabileceği maddi zenginlik ümidi gibi sebeplerle 11. yüzyılın son çeyreğinden itibaren öncelikle askerler, ardından aileleri ve ardından bunların ihtiyaçlarını karşılayan çeşitli sınıftan insanlar Anadolu'ya akın etti. Yunus Emre'nin atalarının (4-5 nesil önceki dedeleri) bulunduğu bu grubun hayatı, silahlı çatışma halinde geçmiştir. Çünkü bu topraklarda temelli kalıp kalamayacakları belirsizdi. Yunus Emre ise 1250'lerde artık Bizans'tan endişe duymayan, kendi dinamikleri ile

<sup>2</sup> Osman Turan, *Selçuklular ve İslamiyet*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2015, s. 47.

<sup>3</sup> *age.*, s. 48.

<sup>4</sup> Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1999, s. 37.

gelişen ve oluşan bir ortamın insanıdır. Ama onun hayatını da bu defa dışarıdan gelen bir faktör olarak Moğollar etkileyecektir. Yunus Emre Anadolu'yu ciddi şekilde sarsan Babailer isyanının ve Moğol işgalinin tahminen birkaç yıl sonrasında doğmuş olup sıkıntılı yılların çocuğudur.<sup>5</sup>

Peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkan Türkmen şeyhi Baba İshak, göçebe halka yeni bir devri müjdeleyerek ekonomik açıdan bunalım içinde olan Türkmenleri etrafında toplayarak onları devrin hükümdarı 2. Gıyâseddin Keyhusrev'in (1237-1246) bozuk idaresine karşı ayaklanmaya davet ediyordu. Babai hareketi ile bu defa Selçuklu devletinin zayıf duruma düşmesini fırsat bilen Moğolların bu topraklara istilası başladı. Köseadağ mevkiinde Moğollara karşı Selçuklu ordusu mağlup oldu. Bu mağlubiyet "*Baycu yılı*" (1243) adıyla bütün felaketlerin başı sayılmıştır. Bu buhranlı devrede Anadolu'da Moğol valilerin isyanları da zulüm ve sefaletin artmasına yardım etmiştir.<sup>6</sup>

Moğollar 1277'den sonra Anadolu'da yönetimi fiilen ele aldılar. Onların takip ve baskısından kaçan Türkmen beyleri batıdaki Bizans sınırlarına akarak aldıkları topraklarda birtakım küçük devletler kurmayı başardılar. Bizans'ın bunlarla ilgilenmeye pek zamanı ve gücü olmadı. Aydın, Karesi, Menteşe, Germiyan vd. bunlardandır.<sup>7</sup> İlerde Osmanlı Devleti'ni kuracak olan Osmanoğulları ise Anadolu Selçuklu Sultanı Alaaddin Keykubat'ın (1298-1302) Ertuğrul Bey'e (1281-82[?]) Anadolu'nun batı uçlarını Bizans birliklerinden korumak için toprak verdiği bir Türk boyudur.<sup>8</sup>

13. yüzyıl Anadolu'sunun iskân durumu ile ilgili ilk zümre tam göçebe toplumlardır. Doğudan yeni gelenler de dâhil olmak üzere bir kısım halk, hayvan besleyicisidir. Bunun yanı sıra bu topluluk yöre beylerinin veya yöneticilerinin asker taleplerini de karşılamaktadırlar. Anadolu'nun en kalabalık ve etkin toplumsal zümresi ise yarı göçebe toplumlardır. Bu boylar ve aşiretler belirli bir coğrafyada geniş sayılabilecek mekânları benimsemişlerdir. Bu halkın geçimi de hayvansal kaynaklıdır.

<sup>5</sup> Tuncer Baykara, "Sufi ve Çevre: Yunus Emre Anadolu'sunda Siyasal ve Toplumsal Ortam", *Yunus Emre*, Ed: Ahmet Yaşar Ocak, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012, s. 16-18.

<sup>6</sup> Osman Turan, *Selçuklular ve İslamiyet*, s. 69-71.

<sup>7</sup> Ahmet Yaşar Ocak, "Ortaçağlar Anadolu'sunda Toplum, Kültür ve Entelektüel Hayat", *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri: Selçuklu Dönemi*, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2016, s. 253.

<sup>8</sup> Mustafa Tatcı, *Yunus Emre Divanı İnceleme*, İstanbul: H Yayınları, 2008, s. 3.

Kışın sert geçen iklim şartları gereği kışlaklarda daha uzun süre kalmaktadırlar. Yaz mevsimlerinde yazlak ve yaylaklara göçerek birkaç aylarını orada geçirirlerdi. Kışlak bir bakıma sabit yerleşmenin ilk merhalesi olmak sıfatıyla Türklerin kurduğu köylerin çekirdeği sayılabilir. İşte Yunus Emre'nin yaşadığı dönem Anadolu'daki etkin demografik görünüm tam yerleşik olmasa bile köy merkezlidir.<sup>9</sup>

11. yüzyılın sonlarından itibaren Anadolu'ya gelen Türklerin, Türkistan'daki hayatlarında şehir etkin bir görünümde idi. Şehir yaşantısına aşına olan Türklerin bu yeni coğrafyada temas ettikleri ilk şehirler, kale-şehirlerdi. Kalelerdeki Türkler geçimlerini kendilerine dirlik olarak tahsis edilen civar köylerin gelirleri ile sağlıyorlardı. Artan nüfus ile şehir kale dışına taşmaya başladı. Bu yeni iskân alanları 1. Gıyâseddin Keyhusrev (1192-1196) devrinde koruma duvarları içine alınmaya başladı. 1. Alâeddin Keykubad (1220-1237) devrinde şehirlerin yeni iskân sahalarına büyük bir cami yapılması gerekmiştir. Hepsi Alâeddin Keykubad devrinde yapılmamış olsa da daha sonra gelen Osmanlılar bu yeni ve büyük camileri hep "Alâeddin Cami" diye adlandırmışlardır. Takriben 13. yüzyılın başlarına gelindiğinde Anadolu sahasındaki şehirler, Türk-İslam şehri görüntüsü ve çehresini almıştır. Şehirlerin çoğalmasında Azerbaycan ve İç Asya'dan şehirliler buraya çekmiştir.<sup>10</sup>

Şehir halkının çoğunluğu dükkân sahibi ve esnaf idi. Şehirlerdeki çarşı düzeni, canlı ekonomik hayatın bir göstergesidir. Köylüler ve yarı yerleşikler şehirlere gelerek kolaylıkla ihtiyaçlarını giderebiliyorlardı.<sup>11</sup> Kuruluşu bu devirlere tekabül eden Ahi Teşkilatı ve bu teşkilatın kadınlar kolu olan Bacılar Teşkilatı (Bacıyân-ı Rûm) da ekonomik olduğu kadar sosyal, kültürel, ticari ve hatta siyasi kuruluşların başında gelmektedir. Teşkilatın kurucusu ve ilk mimarı sayılan Ahi Evren, dericilerin (debbağların) piri ve 32 çeşit esnaf ve sanatkâr zümresinin başı olarak bilinmektedir.<sup>12</sup>

Selçuklular zamanında Anadolu'nun çeşitli şehirlerinde faaliyet gösteren Ahilik teşkilatı, bir esnaf cemiyeti olmakla beraber aynı zamanda bir tasavvuf yoludur. Bu cemiyetin mensupları *fütüvvet* mesleğine girdiklerini ve silsilesinin Hz. Ali (r.a.) kanalıyla Hz. Peygamber'e (a.s.) ulaştığını söylemektedirler. Tasavvuf ehlinin

<sup>9</sup> Tuncer Baykara, *age.*, s. 22.

<sup>10</sup> *age.*, s. 29.

<sup>11</sup> *age.*, s. 31.

<sup>12</sup> Mikail Bayram, *Fatma Bacı ve Bacıyân-ı Rûm Anadolu Bacılar Teşkilatı*, Konya: Çizgi Kitabevi, 2016, s. 56.

“hırka”sına karşılık “fütüvvet şalvarı” giymişlerdir. Toplum içinde açları doyurmak, yolcuyu misafir etmek, halka zulmedenleri engellemek gibi vasıflarla tebarüz etmişlerdir. Ahilik teşkilatında olan her bireyin bir sanat ve mesleğinin olması gerekirdi. Bu nedenle meslek sahibi olmayan kimse fütüvvet ehli olamaz ve ahilik derecesine yükselemezdi. Her ahinin cömertlik, dünyayı kalbinde barındırmama, kendi emeği ile geçinip kimseye mihnet eylememe, ibadetlerini zamanında yerine getirme, helal yoldan kazanç, hayâli olmak gibi erdemlerinin olması şartı vardı. İlim öğrenmek, âlimlere hürmet etmek ve devlet ricalinin, beylerin kapılarına gitmemek ahiliğin gereklerindendir.<sup>13</sup>

Bir cemiyet olarak *fütüvvet* ise sanat ehli olup henüz işinde usta olmayan ehliyetsiz ve bekâr gençlerden oluşmaktaydı.<sup>14</sup> İlkelerinin anlatıldığı *fütüvvetnameler* mevcuttur. Bu özellikleri bünyelerinde barındırmadıkları zaman kişilerin fütüvvetten düşmeleri söz konusudur. İktisadi hayata faydalarının yanı sıra bu gibi cemiyetler siyasi otoritenin zayıfladığı dönemde şehri istilalardan koruyarak bazı isyanların bastırılmasında rol almışlardır.

12.-13. yüzyılın büyük bir sosyal gerçeği gariplerdir. *Garip* memleketinden, yurdundan kopmuş, ailesinden, boyundan ayrı tek başına yaşayan kimsedir. Yukarıda bahsi geçen göçer, yarı yerleşik ve şehirli zümrelerin ekonomik hayatlarında bazı ortak özellikleri ve ayrılan yönleri vardır. Bunlar birbirlerini tamamlayan sosyal zümrelerdir. Fakat gariplerin her hangi bir ekonomik hususiyetleri yoktur. Toplum için önemli sayılabilecek bir iş gücü sağlarlar. Garipler yarı yerleşikler arasında olabilecekleri gibi köylü ve şehirli insanın arasında da bulunabilmekte idiler. Garip olarak isimlendirilen bu zümre kimi zaman dervişler gibi hareket ederek elleri, boyları, ülkeleri dolaşabiliyorlardı.<sup>15</sup>

Moğol istilasından sonra, istila edilen yahut istila korkusu olan yerlerden Anadolu’ya derviş muhacereti çoğaldı. Türkistan ve Buhara’dan, Harezm, Irak ve İran gibi bölgelerden birçok derviş Selçuklu himayesine girebilmek için bu coğrafyaya koşular.<sup>16</sup> Anadolu’ya göçler bilindiği gibi daha önceden beri devam edegelen bir

<sup>13</sup> Ramazan Muslu, *Anadolu Tasavvuf Yolları*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007, s. 17-18.

<sup>14</sup> *age.*, s. 18.

<sup>15</sup> Tuncer Baykara, *age.*, s. 32.

<sup>16</sup> Franz Babinger- Fuat Köprülü, *Anadolu’da İslamiyet*, İstanbul: Beyan Yayınları, 1996, s. 49.

hadiseyken, Moğol istilasıyla birlikte büyük bir ivme kazanmıştır. Moğollar eliyle Anadolu yeni toplum katmanları, âlimler, sanatkârlar kazanmıştır. Moğollar bilmeyerek de olsa Anadolu'nun İslamlaşmasının tekdüze yapısının değişmesine sebep olmuşlardır.<sup>17</sup>

Anadolu'nun İslamlaşması, 11. yüzyılda fetihler ve ilk yerleşmelerle başlayan, bir bakıma 14. yüzyılın ortalarına kadar devam eden dinî, aynı zamanda siyasî, içtimaî, etnik ve kültürel bir süreç olarak anlaşılabilir.<sup>18</sup> Bu sürecin amilleri ise farklı coğrafyalardan Anadolu'ya gelen sufi çevrelerdir. Başlıca şu üç bölgeden Anadolu'ya nüfuz etmişlerdir:

Mağrip (Endülüs ve Kuzey Afrika),

Orta Doğu (Mısır, Suriye ve Irak),

Orta Asya ve İran (Maveraünnehir, Horasan ve Azerbaycan).

Bu akım ve mektepler yaygın ve yüksek seviyede Anadolu'da temsil imkânı buldular. Tasavvuf anlayışları ve sergiledikleri karakterle birbirlerinden ayrılan bu mekteplerden Irak gibi klasik İslam kültürünün ve İslami bilimlerin gelenekselleşmiş biçimde kökleştiği bir bölgeden intikal eden *Sühreverdîlik*, *Kadirîlik* ve *Rifâîlik* gibi tasavvuf akımları, ahlakçı ve zühdcü bir karakter sergilerken, Maveraünnehir ve Horasan menşeli *Melâmetîlik* ve *Kalenderîlik* gibi akımlar daha çok cezbe ve estetik faktörüne dayanıyordu. 13. yüzyılda bütün bu akımları da etkileyen çok daha güçlü bir başka mektep ortaya çıktı. Bu daha önce de Bâyezîd-i Bestâmî (öl. 874), Cüneyd-i Bağdâdî (öl. 910) ve hususen Hallâc-ı Mansûr (öl. 950) gibi büyük sufilerde belirlemekle beraber, asıl, belki İslam dünyasında bütün zamanların en büyük mutasavvıfı Endülüslü Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (öl.1241) harika bir metafizik sistem haline getirdiği *vahdet-i vücûd* mektebi idi.<sup>19</sup>

Yunus Emre'nin tasavvuf anlayışı, *vahdet-i vücud* sisteminin ve *Melâmetî-Kalenderî* sufiliğinin içinde bulunur. Yunus, *Melâmetî-Kalenderî* tasavvuf anlayışına,

<sup>17</sup> Ercan Yıldırım, *Anadolu'da İslam Ruhu*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014, s. 34-35

<sup>18</sup> Ahmet Yaşar Ocak, "Anadolu (Tarih/ Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslâmlaşması)", *DİA*, İstanbul, 1991, C. 3, s. 110.

<sup>19</sup> Ahmet Yaşar Ocak, "13.-14. Yüzyıllar Anadolu'sunun İki Büyük Cezbeci ve Estetikçi Şair Sufisi: Celâleddîn-i Rûmî ve Yunus Emre", s. 123.



Ahmed Yesevî'nin (öl. 1167) yolunu takip eden, yarı göçebe kültüre mensup Baba Tapduk isimli bir sufi vasıtasıyla girmiştir.<sup>20</sup>

Gerek Moğol istilasından önce, gerek sonra Anadolu'ya gelen derviş zümrelerinin ekseriyetini *Kalenderiye* ve onun *Haydariye* gibi şubelerine mensup insanlar teşkil etmekteydi.<sup>21</sup> Melâmetî-Kalenderî sufiliği Anadolu'yu da içine alan geniş bir coğrafyanın sufilik anlayışını, 13. yüzyıldan itibaren hem yüksek hem popüler düzeyde derinlemesine etkileyen mekteplerden biri olmuştur. 9. yüzyıl boyunca bugünkü Afganistan'ın bir kısmını da içine alan Horasan bölgesinde, orta tabaka ve esnaf tabakası içinde doğup gelişen bu anlayış, Basra ve Kufe mekteplerinin kuru zühde dayalı tasavvuf anlayışlarına bir tepki olarak gelişti. 9.-11. yüzyıllarda, Hemedan, Nişabur, Herat, Belh ve Kabil gibi büyük merkezlerde Ebu Hafs-i Haddad (öl. 874), Hamdun-i Kassar (öl. 884), Baba Tahir-i Uryan ve Ebu Said-i Ebu'l-Hayr (öl. 1040) gibi sufiler tarafından geliştirilmiştir. Mektebin genel özellikleri, bol nafile ibadet ve riyazat yapmak suretiyle Tanrı'nın azabından emin olup cehennemden kurtularak cennete girme ümidine dayalı zühdi tasavvuf anlayışını reddetmesidir. Bunun yerine insanı *eşref-i mahlukat* olarak yaratan Tanrı'ya aşk ve cezbe ile bağlanmak ve O'nun sevgisinin dışında her şeyi reddederek ilahi vuslata erme amacını koyar. Nefsî arzularını ve dünyayı kınayarak mistik mutluluğa erişeceğine inanır. Bu nefsî arzuları ve dünyevi hevesleri kınama kavramı, *melamet* terimiyle ifade edilmiştir.<sup>22</sup>

İbnü'l-Arabî ve takipçileri İslam'ın evrensellik ilkesini metafizik düşünceyle dile getirmişlerdir. Tanrı-âlem ilişkisi, ahlak, ahlakın temel ilkeleri, tabiat anlayışı gibi meseleleri evrensel bir üslupla anlatmaya gayret etmişlerdir. Bu yaklaşım *Vahdet-i vücûd* anlayışının bir neticesidir.<sup>23</sup> Bu anlayışa göre:

Hak, kendisinde hiçbir ihtilafın bulunmadığı mutlak varlıktır. O, mukabilinde kesret düşünülmemeyen “gerçek” birlik ile “Vahid/Bir”dir. Bu gerçek vahdetin kendinde gerçekleşmesi ve kesinleşmiş-sahih ilimdeki tasavvuru, kendisine zıt bir şeyin tasavvuruna bağlı değildir. Bilakis bu vahdet, bizâtihi sâbit olan ve sâbit kılandır.

<sup>20</sup> *age.*, s. 127.

<sup>21</sup> Franz Babinger, Fuat Köprülü, *age.*, s. 49.

<sup>22</sup> Ahmet Yaşar Ocak, “13.-14. Yüzyıllar Anadolu'sunun İki Büyük Cezbeci ve Estetikçi Şair Sufisi: Celâleddîn-i Rûmî ve Yunus Emre”, s. 128-129.

<sup>23</sup> Ekrem Demirli, *Tasavvufun Altın Çağı Konevî ve Takipçileri*, İstanbul: Sufi Kitap, 2015, s. 27.

Yani müspet değildir. Kullanılan vahdet kelimesi, tenzih ve anlaşılır kılmak içindir. Bu bağlamda insanların zihinlerinde ilk elden herhangi bir tarzda anlaşılın “vahdet” kavramına delalet etmez. Hak için zatının aynı olan varlık, diğer tüm yaratılmışlar için hakikatleri üzerine “zait” bir şeydir. Her varlığın hakikati, ezeli olarak Rabbi’nin ilmindeki “taayyün nispeti”ndedir. İlimdeki bu taayyün muhakkiklerin ıstılahında “ayn-ı sâbite” olarak isimlendirilir. Başkalarında ise “mahiyet”, “malum-madum”, ve “şey-i sâbit” olarak ıstılahlaşmıştır.<sup>24</sup>

13. yüzyıl İslam düşünce hayatının en önemli özelliklerinden birisi bilimler arasında tasavvufun geldiği konum ve tasavvufi bakış açısının bütün bilimleri etkilemiş olmasıydı. Bu durum metafizik ilminin yeniden yorumlanması ile ilgilidir.<sup>25</sup> Sadreddin Konevî, İslâm filozoflarının metafizik anlayışını yeniden yorumlayarak *İlm-i ilâhî* olarak metafiziğin konu, mesele ve ilkelerini tespit etmiştir. Metafiziğin konusunu Tanrı’nın varlığı olarak ele almıştır. İslam filozoflarınca metafiziğin konusu ise varlıktır. İki yaklaşım arasındaki bu ayırmda, Sadreddin Konevî’nin Tanrı’nın varlığının kanıtlanmasını bir sorun olarak görmeme fikri vardır. Ona göre Tanrı’nın varlığı bedihi olarak kabul edilen bir gerçekliktir. Metafizik ilmi, varlığı kabul edilmiş olan Tanrı’nın âlemle olan irtibatını ele alır. Metafizik ilminin ana meselesi Tanrı-âlem ilişkisiyken, ilâhî isimler de metafiziğin ilkelerini oluşturur.<sup>26</sup>

İbnü’l-Arâbî’den sonra takipçileri arasında Yunus Emre’nin ismi birebir zikredilmemektedir. Bununla birlikte Yunus’un şiirlerinde *Vahdet-i vücûd* düşüncesini ifade eden beyitler bulunmaktadır.<sup>27</sup> “Vahdet-i vücud denen bu akidenin yaşanmasında ve belki anlatılmasında en aşırı berraklığa ulaşan Yunus, derinlik içerisinde yaşattığı bu berraklıkla sonsuzluğun ızdırabını eriten terennümündeki neşvesi ile cemaatin dertlerine deva olmak isteyen maşeri hüviyetiyle Anadolu’da İslam davasının en başta gelen mümessili, sembolü, sancağı ve Anadolu ruhunun hakiki sahibi olmuştur.”<sup>28</sup>

<sup>24</sup> Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği (Miftâhu ğaybi’l-cem’i ve’l-vücûd)*, Çev: Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2013, s. 21-23.

<sup>25</sup> Ekrem Demirli, *age.*, s. 28.

<sup>26</sup> *age.*, s. 39-40.

<sup>27</sup> Hasan Hüseyin Adalıoğlu, “Yunus Emre’de Vahdet-i Vücud Düşüncesi”, *13. Yüzyıldan 21. Yüzyıla Yunus Emre*, haz: Ejder Okumuş, İstanbul: İnsan Yayınları, 2013, s.119.

<sup>28</sup> Nurettin Topçu, “Yunus Emre”, *İslam ve İnsan Mevlânâ ve Tasavvuf*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017, s.169.

## 2. Yunus Emre'nin Hayatı ve Eserleri

Tezimizin bu bölümünde Yunus Emre'nin hayatı ve eserlerine yer verilecektir. Çalışmanın çıkış noktası Yunus Emre'nin düşüncesinde “dirlik”in bir soruşturması olduğu için Yunus Emre'nin hayatını genel hatlarıyla aktarmayı uygun gördük. Yunus'un düşüncesinde anlattıklarıyla yaşadıkları arasında bir ilgi kurulabileceği fikri bu başlığı açmamızın sebebidir.

### 2.1. Yunus Emre'nin Hayatı

Yunus Emre'nin gerçek hayatına dair çok az şey bilinmektedir. Yapılan ilmi çalışmalar konuyu vuzuha kavuşturmaktan uzak kalmaktadır. Kaç yılında nerede doğduğu, ne kadar ömür sürdüğü, vefat tarihi, kabri, tahsilinin ne seviyede olduğu, kimlerle görüşüp feyz aldığı, nerelerde bulunduğu, kimlere feyiz verdiği, yaptığı seyahatler gibi bir nice soru kesin cevap bulabilmiş değildir. Yunus'un hayatı ve şahsiyetinin sırf tarihi ve müspet bakımdan tetkiki aşamasında -kısmen yok edilmesi imkânsız- birtakım büyük müşküllerle karşılaşılacaktır. Çünkü ilk tarihi kaynakların Yunus Emre'ye dair verdikleri bilgi çok eksik, hatta birbirini yalanlar mahiyettedir.<sup>29</sup>

Ancak bu Yunus Emre hakkında hiçbir şey bilinmiyor manasına gelmez. Yunus Emre yahut şiiirlerinde sıklıkla kullandığı gibi, Kul Yunus, Âşık Yunus<sup>30</sup>, Biçare Yunus, Miskin Yunus, Koca Yunus, Derviş Yunus veya Yunus Emrem takriben 1238- 1240 yılları arasında doğduğu tahmin edilmektedir. Bazı hal tercemesi kitapları ölüm tarihini *Gülşen-i Tevhid* terkininin ifade ettiği h. 843'e kadar çıkarıyorlar ise de, gerek bu iddia gerek *Şakayık* sahibinin onu Yıldırım Beyazıt şeyhleri arasında göstermesi doğru değildir.<sup>31</sup> *Risâletü'n-nushiyye*'deki,

*Söze tarih yediyüz yediyîdi*

*Yunus canı bu yolda fidiyîdi*<sup>32</sup>

<sup>29</sup> Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1976, s. 261.

<sup>30</sup> Burada mahlas olarak verdiğimiz Âşık Yunus ismi aynı zamanda bir şahsa aittir. Zaman içinde Yunus Emre ile karıştırıldığı da olmuştur. Burada bahsi geçen Yunus Emre'dir. Detaylı bilgi için bkz. Mustafa Tatcı, *Âşık Yunus*, İstanbul: H Yayınları, 2008.

<sup>31</sup> Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s. 261-262.

<sup>32</sup> Abdülbaki Gölpınarlı, *Yunus Emre Hayatı ve Bütün Şiiirleri*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2014, s. 50.

şeklinde kayıtlı beyit Yunus Emre'nin tarikata sülûk ettiği tarih sanılmıştır. Hâlbuki bu *Divan* 'dan ayrı bir risale olan kitabın yazıldığı tarihtir. Şu halde *Risâletü 'n-nushiyye* h. 707 yılında yazılmıştır.

Yunus Emre'nin doğduğu tarihi bilmiyoruz. Ancak *Divan* 'ın bazı beyitleri bize hayatına dair bilgiler vermektedir. Yunus bir şiirinde,

*Mevlânâ Hudâvendigâr bize nazar kılalı  
Anın görklü nazarı gönlümüz aynasıdır.*

Başka bir şiirinde de,

*Mevlânâ meclisinde saz ile işret oldu  
Arif ma'niye daldı çün biledir ferişte.*

demektedir. Bu iki beyitte zikrolunan “Mevlânâ” kelimesinden hiç şüphesiz “Celâleddîn-i Rûmî ” kastedilmektedir. Bu iki beyitin bulunduğu şiirler en eski nüshalarda dahi mevcuttur. Anlaşılan Yunus Emre, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî 'yi görmüş ve onun sohbetlerinde bulunmuştur.<sup>33</sup> Mevlânâ'nın adına Hudâvendigâr kelimesinin eklenişi, Anadolu'nun fikir babası ve sultanı olduğundandır. Yunus'un:

*Ete kemiğe büründüm,  
Yunus diye göründüm.*

sözüyle *Mesnevi* 'ye lüzum görmediği yorumu oldukça şüpheli bir iddiadır ve Yunus'un genel tutumuna aykırıdır. Yunus böyle bir beyiti kâfi bulsaydı, mesnevi tarzında ve türünde bir deneme olan *Risâletü 'n-nusshiyye* 'yi yazmazdı.<sup>34</sup>

Yunus Emre'nin Mevlânâ ile muasır olduğu ve onunla görüştüğü kendi ifadelerinde meydana çıkınca aynı asırda yaşayan Hacı Bektâş-ı Velî ile görüştüğü hakkında *Vilayetname* 'nin verdiği malumatı da göz önünde bulundurmalıyız. Aynı zamanda yine bu tarihlerde Anadolu'da bulunan Sarı Saltuk'la ve halifesi Barak Baba ile görüştüğü muhakkaktır. Lakin Tapduk hakkındaki saygısı büsbütün başkadır. Onu muhtelif şiirlerinde yer yer anar.

<sup>33</sup> Abdülbaki Gölpınarlı, *Yunus Emre*, İstanbul: Bozkurt Basımevi, 1936, s. 52.

<sup>34</sup> Sezai Karakoç, *Yunus Emre*, İstanbul: Diriliş Yayınları, 2009, s. 14.

*Yunus'a Tapduk u Saltuk u Barak'tandır nasip  
Çün gönülden cûş kıldı ben nice pinhan olam*

beyitinden anlaşıldığı veçhile Yunus, Tapduk'tan nasip almıştır ve silsilesi Barak Baba vasıtası ile Saltuk Baba'ya çıkmaktadır. Saltuk Baba ise Hacı Bektâş-ı Velî halifelerindedir.<sup>35</sup> Yunus Emre şiirlerinde doğrudan Hacı Bektâş-ı Velî'den bahsetmez. Fakat *Vilayetname*'de, Yunus'un mürşidi Tapduk Emre'nin Hacı Bektâş-ı Velî'nin halifesi olduğu söylenir.<sup>36</sup> Yunus bu zatlardan başka Geyikli Baba ve Seydi Balum'dan da bahsetmektedir:

*Geyikli'nin ol Hasan sözetmiş kendözünden  
Kudret dilidir söyler kendüde söz nesidir*

Öte yandan Geyikli Baba'nın arkadaşı olan Balum Sultan'ı da şu beyitte zikrettiğini görüyoruz:

*Seydi Balum elinde şeker tamar dilinden  
Dost bağçesi yolundan eve dervişler geldi.*

Geyikli Baba ile Balum Sultan'ın her ikisi de Baba İlyas halifelerindedir.<sup>37</sup>

Adnan Erzi, İstanbul Beyazıt Umumi Kütüphanesi'nde 7912 No. da kayıtlı bir mecmuada, Osman Gazi'nin padişahlığından başlayıp Kapudân-ı Derya Müezzinzade Ali Paşa'nın 979'da Lepanto Deniz Savaşı'nda şehadetine düşürülen tarih mısraıyla biten kronolojik cetvelde, Osman Gazi'nin padişahlık müddetinden, Bilecik ve Yarhisar'ın fethinden, Sultan Veled'in vefatından sonra Yunus Emre'ye ait şu kaydın mevcudiyetini ilim âlemine duyurmuştur:

*“Vefat-ı Yunus Emre  
Sene 720 müddet-i ömr 82”*

Bu kayıttan önce düşülen tarihlerin hepsi doğrudur. Şu halde, Yunus Emre, 638 hicride doğmuştur(1240). Mevlânâ'nın irtihalinde 34 yaşındadır ve Mevlânâ'yı gençlik çağında görmüş, onun meclislerinde bulunmuştur. Barak Baba'nın şehadeti,

<sup>35</sup> Abdülbaki Gölpınarlı, *Yunus Emre*, s. 54.

<sup>36</sup> Mustafa Tatcı, *Yunus Emre Divan'ı İnceleme*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990, s. 29.

<sup>37</sup> Abdülbaki Gölpınarlı, *Yunus Emre*, s. 59-61.

Yunus'un vefatından 13 yıl öncedir ve Yunus, *Risâletü'n-nushiyye*'yi yazdığı o tarihte 69 yaşındadır.<sup>38</sup>

Yunus Emre'nin hayatının nasıl geçtiğini bilmiyoruz. Bektaşî *Vilayetname*'si, Yunus'u, Barak Baba'yı hatta mevlevîliğini inkâr edememekle beraber Seyyid Mahmud-1 Hayrani'yi Hacı Bektâş-1 Velî mensubu gösterir. Hacı Bektâş-1 Velî, eldeki belgelere göre 669'da (1270-1271) ölmüştür. 666'da (1267) doğması icap eden Barak Baba'nın Hacı Bektâş-1 Velî ile görüşmesine imkân yoktur. Sarı Saltuk'a mensup olduğunu bildiren Barak Baba, Hacı Bektâş-1 Velî'den bahsetmez. Yunus Emre'nin eserlerinde Hacı Bektâş-1 Velî'ye dair bir ima dahi yoktur. Bektaşîler, her tanınmış, bilinmiş, sevilip sayılmış kişiyi, zemin ve zaman gözetmeksizin Hacı Bektâş-1 Velî mensubu ve kendilerinden saymak suretiyle halkın, bu yol hakkında müspet bir fikir oluşturmasını hedeflemişlerdir. Yunus'un hayatına dair izleri yine şiirlerinden çıkarmak mümkün,

*Yunus'un bu sözünden sen mani anlarısın*

*Konya menaresini göresin bir çuvalduz*

diyen Yunus'un Konya'da bulunup Mevlânâ ile görüştüğü muteber bir kanaattir. Konya o zamanlar bir ilim ve irfan merkezidir. Yunus Emre'nin medrese tahsili de sanırız Konya'da geçmiştir.

*Gezerim Urum'u Şam'ı yukarı illeri kamu*

*Çok istedim bulamadım şöyle garip bencileyin*

\*\*\*

*İndik Rum'u kışladık çok hayr u şer işledik*

*Uş bahar oldu geri göçtük elhamdülillah*

gibi beyitler, onu bir hayli gezdiğini de bildirir ki bu seyahatler, herhalde olgunluk devresinde, diğer gezgin dervişler gibi, yolunu ve inancını yaymak için yapılmış olmalıdır.<sup>39</sup> “Kesin olan izinin zahirini –varlığını bürüyen melametine yaraşır ve çok yakışır biçimde- Anadolu'dan silerken; sözünü Türkçe'nin bağrına bir iman mührü

<sup>38</sup> Abdülbaki Gölpınarlı, *Yunus Emre Hayatı ve Bütün Şiirleri*, s. xxvii-xxviii.

<sup>39</sup> *age.*, s. xxix-xxxi.

olarak vurmuş; özünü, Türkçe konuşan bağıryanıkların gönüllerine ilelebet yadigâr bırakmıştır.”<sup>40</sup>

Tarikat erbabı arasında yedi yerde makamı olduğu meşhurdur. Yunus Emre'nin makamlarını şöylece sıralayabiliriz:

1. Bursa'da
2. Kula ile Salihli arasında Emre köyünde bir türbe içinde Tapduk Emre ile ailesinin mezarları olup türbe kapısında Yunus Emre gömülüdür. Mezar taşında bir balta resmi vardır.
3. Afyonkarahisar'a tabi Sandıklı'da
4. Isparta'nın Keçiborlu kasabası civarında bir köyde
5. Karaman'da
6. Sivas'a giderken yol üzerinde
7. Erzurum'a bir buçuk saat mesafede Palandöken eteğinde Dutçu köyünde
8. Konya Aksaray'ında bir tepe üstünde
9. Porsuk suyunun Sakarya'ya karıştığı Sarıköy'de.

Tapduk Emre'nin Sakarya yakınlarında bir köyde yerleşmiş bulunduğuna dair *Şakayık* rivayeti ile Bektaşî *Velayetname*'sinde Yunus Emre'nin Sivrihisar Sarıköy'lü olduğu ve mezarının orada bulunduğu hakkındaki kayıt, rivayeti güçlendirmektedir. Anlaşıyor ki Sarıköy'de yetişen Yunus, Tapduk Emre'ye intisap edip birçok yerleri gezdikten sonra yine sılasına dönmüş ve orada vefat etmiştir.<sup>41</sup>

Gerçekte Yunus Emre'nin mezarı ile ilgili yeni belgeler bulunmasa da önemli değildir. Zira Yunus Emre, Müslüman ve Türk'tür. Anadolu'da yaşamıştır. Milli ve manevi kültürümüzde onun mayası vardır. Bu husus, milli kültürümüz ve edebiyat tarihimiz için önemli bir cihettir. İlminin, irfanının, aşk ve felsefesinin sınırı olmayan

<sup>40</sup> Mehmet Harmancı, "Muhayyel ve Musavver Denemeler-III: The Traffic", *Mahalle Mektebi Dergisi*, yıl: 8, Sayı: 46, Konya, 2019, s. 87.

<sup>41</sup> Abdülbaki Gölpinarlı, *Yunus Emre*, s. 66-68.

Yunus Emre'yi küçük bir mezarda aramanın manası yoktur.<sup>42</sup> Eğer *kabrini aramayın, onun yeri kalplerdedir* diyorsak, o kalbin ritmini çağın insanına da duyurmak gerek.<sup>43</sup>

Yunus Emre, Anadolu ve Rumeli sahasındaki, hatta Azerbaycan'daki Türkler üzerinde yüzyıllardan beri büyük bir nüfuz icra etmiş ve şöhreti zaman üstü bir hal alarak günümüze kadar ulaşmıştır. Bu nüfuz belli bir devre, bir muhite, yahut belli bir sınıfla sınırlı kalmayıp en yüksek fikir ve zevk seviyesinde bulunanlardan en aşağıdakilere kadar sirayet etmiş olduğu için, asırlardan beridir yetişen sayısız Türk şairleri arasında –Ahmed Yesevi'den sonra- Yunus Emre'yi en tanınmış ve eserleri en fazla yaşamış Türk şairi olarak kabul etmek zaruridir. Ahmed Yesevi'nin doğu Türkleri ve onların tasavvufi halk edebiyatı üzerindeki nüfuzu neyse, Yunus Emre'nin Anadolu Türkleri ve onların irfânî edebiyatı üzerindeki nüfuzu aynı mahiyet ve kuvvettedir. *Mevlid* meclislerinde hususi bestelerle daima söylenen birçok sade ve güzel ilahiler Yunus'un hâlâ halk arasında kuvvetle yaşadığını ve hâlâ halkın ruhuna hâkim olduğunu gösteriyor. Eserlerini yedi yüz seneden beri daim aşk ve heyecanla memleketin her tarafında her sınıftan halka okutan adam, her halde, milli zevkin pek az rastlanılan temsilcilerinden sayılabilir.<sup>44</sup>

Bu topraklarda, Yunus Emre'nin avazesindeki mana ile varlık bulanların dirlikleri yine hiç kuşkusuz Yunus'la gelene sarılmakla mümkün olacaktır.

Bir de Yunus'un, kendi dilinde ifadesini bulan hayat hikâyesine, özgeçmişine bakmakta fayda var. Kendisini anlattığı şekliyle şöyle diyor Yunus:

*Hak'tan gelen şerbeti içtik elhamdülillah*

*Şol kudret denizini geçtik elhamdülillah*

*Şol karşiki dağları meşeleri bağları*

*Sağlık safalık ile aştık elhamdülillah*

*Kuru idik yaş olduk kanatlandık kuş olduk*

<sup>42</sup> Mustafa Tatcı, *Yunus Emre Divan'ı İnceleme*, s. 43.

<sup>43</sup> Mehmet Harmanlı, "Yunus Tarafından Cevaplanan Sorular Yunus Hakkında Cevaplanamayan Sorular", *I. Ulusal Yunus Emre Sempozyumu: Yunus Emre'yi Anlamaya Doğru*, Karaman: Karaman Ofset ve Matbaa, 2010, s. 294.

<sup>44</sup> Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s. 285.



*Birbirimize eş olduk uçtuk elhamdülillah*

*Vardığımız illere şol safa gönüllere*

*Halka Tapduk ma'nisin saçtık elhamdülillah*

*Beri gel barışalım yad isen bilişelim*

*Atımız eğerlendi eştik elhamdülillah*

*İndik Rûm'u kışladık çok hayr u şer işledik*

*Uş bahar geldi geru göçtük elhamdülillah*

*Dirildik pınar olduk irkildik ırmak olduk*

*Aktık denize dolduk taştık elhamdülillah*

*Taptuğun tapusuna kul olduk kapısına*

*Yunus miskin çiğ idik piştik elhamdülillah<sup>45</sup>*

Gerçek hayatının ayrıntılarını bilemediğimiz Yunus Emre'nin halkın zevk ve duyusunda derinleşmiş, şiirleşmiş bir yaşam öyküsü vardır. Esasen gerçek hayatı da şiirle dolu olsa gerek. Halk onun hayatını şiire dönüştürürken hiç sıkıntı çekmemiş olmalı. Yunus, halk için, bütün hayatıyla başlı başına bir epopedir. Gerçi halk her büyük insanın hayat malzemesinden bir epope örer. Ama yine de bazı realist çizgileri muhafaza eder. Yunus'un hayatı ise halk tarafından yüzde yüz destansı bir satıhta kendini sunar. Onun gerçeği, sembollerin arkasına gizlenmiştir. Bunun sebebi büyük insanın, gündelik ayrıntılardan çok sembolleri yaşamasıdır. Bu semboller yalınlaştırılınca arkada realist çizgiler kalır. Zaten yalanın sembolleştirilmesi ve destanlaştırılması imkânsızdır.<sup>46</sup>

Yunus'un destanî hayatı daha çok Hacı Bektâş-ı Velî "*Vilayetnâme*"sinde kayıtlı bulunmaktadır. Tapduk Emre ve Yunus'un menkıbesi şöyle anlatılmaktadır:

"Hacı Bektaş'ın şöhreti her yana yayıldı, her taraftan mürid, muhip gelmeye başladı. Sema'lar, safalar sürülüyordu, meclisler kuruluyordu. Yoksullar geliyorlar, zengin oluyorlar, murad almak dileyenler başvuruyorlar muradlarına eriyorlardı.

<sup>45</sup> Haz. Selim Yağmur, *Yunus Emre Divanı*, s. 310.

<sup>46</sup> Sezai Karakoç, *Yunus Emre*, s. 25.

Sivrihisar'ın güneyinde Sarıgök derler, bir köy vardı. O köyde doğmuş Yunus Emre adlı biri vardı. Bu erin mezarı gene doğduğu yere yakındır. Yunus, ekincilikle geçinir, yoksul bir adamdı. Bir yıl kıtlık olmuştu, ekin bitmemişti. Hacı Bektaş'ın vasfını o da duymuştu. Gideyim biraz bir şey isteyeyim, dedi. Bir öküze alıç yükledi, vara vara Karahöyük'e geldi, Hünkâr'a, yoksul bir adamım, ekinimden bir şey alamadım, yemişimi alın karşılığını lütfedin, ehlimle, ayalimle aşkınıza yiyeyim, dedi. Hünkâr, emretti, alıcı yediler. Bir iki gün sonra Yunus, memleketine dönmeyi kararlaştırdı. Hünkâr, bir derviş gönderdi, sorun dedi, buğday mı verelim, nefes mi? Yunus'a sordular, ben nefesi ne yapayım, bana buğday gerek, dedi. Hünkâr'a bildirdiler. Buyurdu ki: Her alıcın çekirdeğin başına on nefes verelim. Yunus'a, bunu söylediler, ehlim var, ayalim var bana buğday gerek, dedi. Bunun üzerine öküzüne buğday yüklediler, yola düştü. Fakat köyün aşağısına gelince hamamın öte yanındaki yokuşu çıkar çıkmaz ne olmayacak iş ettim ben, dedi, vilayet erine vardım, bana nasip sundu, her alıcın çekirdeği başına on nefes verdi, kabul etmedim. Verilen buğday birkaç gün yenir biter. Bu yüzden o nasiplerden mahrum kaldım. Döneyim, tekrar varayım, belki gene himmet eder. Bu fikirle dönüp tekrar tekkeye geldi. Buğdayı indirdi, erenler dedi, bana himmet ettiği nasibi versin, buğday gerekmez bana.

Halifeler gidip Hünkâr'a bildirdiler. Hünkâr, o iş, bundan böyle olmaz, o kilidin anahtarını Tapduk Emre'ye sunduk. Ona gitsin, nasibini ondan alsın dedi. Halifeler, Hünkâr'ın sözünü Yunus Emre'ye söylediler. O da Tapduk Emre'ye gitti, Hünkâr'ın selamını söyledi, olanı biteni anlattı. Tapduk, selamı aldı, safa geldin, kademler getirdin, halin bize malum oldu, hizmet et, ekmek ver, nasibini al, dedi.

Yunus, Tapduk Emre'nin tekkesine odun çeker, arkasıyla getirirdi. Yaş ağaç kesmez, eğri odun getirmezdi. Kırk yıl hizmet etti. Günün birinde Tapduk Emre'ye bir neşe geldi, hallendi. Meclisinde Yunus-ı Gûyende adlı bir şair vardı, ona, -söyle dedi. O, mırın kırın etti, söylemedi. Tapduk, Yunus dedi, sohbet et, şevkimiz var, işitelim. Yunus gene söylemedi. Bu sefer Tapduk, Yunus Emre'ya döndü, Hünkâr'ın nefesi yerine geldi, vakti tamam oldu, o hazinenin kilidini açtık, nasibini verdik, hadi söyle dedi. Hemen Yunus Emre'nin gözünden perde kalktı, söylemeye başladı. Söylediği nefesler, büyük bir divan oldu."<sup>47</sup>

Yunus Emre'nin *Vilayetname*'deki menkıbesinden başka halk arasında anlatılan gelen daha pek çok menkıbesi mevcuttur. *Vakıat-ı Üftade* isimli eser de Yunus Emre menakıbına kaynaklık etmesi açısından kıymetli bir kaynaktır. *Vakıat*'da geçen Yunus

<sup>47</sup> Haz. Abdülbaki Gölpınarlı, *Vilâyet-nâme*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1958, s. 48-49.

rivayetleri *Vilayetname* 'de anlatılanları tamamlar mahiyettedir. Buradaki rivayetler ise Aziz Mahmut Hüdâyî'nin aldığı notlara göre şöyledir:

Tapduk Emre, şeşta çalardı. Bir gün birisi yanında iken yine şeşta çalmakta idi. Şeştanın sesi o zata tesir etti ve cezbelendi, sanatını bırakıp Tapduk'a derviş oldu.<sup>48</sup> Yine aynı eserden aktarıldığına göre Yunus Emre, Tapduk Emre'ye otuz yıl hizmet etmiş, tekkeye odun taşımış ve nihayetinde şeyhin kızıyla evlenmiştir:

“Yunus Tapduk'a otuz yıl sadakatle hizmet etti. Odun taşımaktan sırtı yara oldu. Fakat kimseye belli etmedi. Şeyhi onu severdi. Bu, öbür dervişlere ağır geldi. Şeyhin kızını seviyor da onun için bu ağır hizmete katlanıyor, dediler. Bu dedikoduyu Tapduk'a duyurdular. Tapduk, Yunus'un halini bildirdi. Onları doğru yola getirmek, şüphelerini gidermek için, bir gün Yunus'a tekkeye hep düzgün odun getirmesinin sebebini sordu. Yunus, “doğru olmayan bu kapıya layık değildir” diye cevap verdi. Tapduk “söyle Yunus'um söyle!” dedi. Yunus bu nefesin tesiriyle şair oldu. Sonra Tapduk, ihvan yalancı olmasınlar, utanmasınlar, diye kızını da Yunus'a verdi. Bu kız Kur'an okurken akarsular durur, dinlerdi.”<sup>49</sup>

Başka bir rivayette ise Yunus'un sülûkunu, tamam edemedim zannıyla tekkeyi terk edip yollara düştüğü sırada karşılaştığı yedi er ve onlarla yaşadığı olağanüstü hallerden bahsetmektedir. Üftade'den bu kısım şöyle nakledilmektedir:

“Yunus, Tapduk'a otuz yıl hizmet etti. Fakat kendisine bâtin âleminde bir şey açılmamıştı. O da kaçıp dağlara, kırlara düştü. Bir gün bir mağarada yedi ere rastladı, onlarla arkadaş oldu. Her gece onlardan biri dua eder, duası berekâtıyla bir sofraya yemek gelirdi. Nevbet Yunus'a geldi, o da dua etti: “Ya Rabbi, benim yüzümü kara çıkarma. Onlar kimin hürmetine dua ediyorlarsa, onun hürmetine beni utandırma,” dedi. O gece iki sofraya yemek geldi. “kimin yüzü suyu hürmetine dua ettin” diye sordular. “önce siz söyleyin” dedi. Onlar, “biz Tapduk Emre'nin kapısında otuz sene hizmet eden erin hürmetine dua ederiz” dediler. Yunus bunu duyunca hemen geri döndü ve doğru gelip Ana Bacı'ya sığındı. “Aman beni bağışlat” dedi.<sup>50</sup>

Halk rivayetlerinde bu menkıbenin son kısmı biraz daha mufassaldır. Yunus dönünce doğru gelip Ana Bacı'ya sığıyor. Bacı Anne Yunus'un eşişe yatmasını

<sup>48</sup> Mustafa Tatcı, *Yunus Emre Divan'ı İnceleme*, s. 9.

<sup>49</sup> Mustafa Tatcı, *Yunus Emre Divan'ı İnceleme*, s. 9-10.

<sup>50</sup> *age.*, s. 9-10.

söylüyor. Tapduk Emre son zamanlarında âmâ olduğundan sabahleyin namaza çıkarken doğal olarak Yunus'un üstüne basacak. Bacı Anne, "bu kim? diye sorunca ben, Yunus derim. "Hangi Yunus?" derse seni unuttuğunu ve gönlünden çıkardığını anlar, durmaz, gider, derdine derman ararsın. "Bizim Yunus mu?" der ise gönlünde olduğun anlaşılır. Hemen ayaklarına kapanıp özür dile" diyor. Yunus da Bacı Anne'nin dediği gibi yapıyor. Ve Tapduk'un "bizim Yunus mu?" sorgusu üzerine ayaklarına sarılıp af diliyor.<sup>51</sup>

Köstendilli Şeyhî Süleyman Efendi, *Bahrü'l-Vilaye* isimli veliler tezkiresinde Yunus Emre'den, Tapduk Emre'den, şiirlerinden ve tekkeye taşıdığı odunlardan bahsettikten sonra şu rivayeti aktarmaktadır: "Nakil olunur ki, Mevlânâ Rûmî demişdür ki, ilâhî menzillerin hangisine çıktım ise, bir Türkmen kocasının izini önümde buldum, onu geçemedim. Bundan muratları Yunus Emre'dir."<sup>52</sup>

Abdülbaki Gölpınarlı, Şerafettin Yaltkaya'dan aldığı bir mecmuada Yunus ile ilgili bazı rivayetlere rastlamıştır. Bunları şöyle aktarmaktadır:

Hicri 1217'de vefat eden Mehmed Said Efendi'nin mecmuasında Yunus Emre'ye ait şu rivayet aktarılmaktadır: "Şeyh Yunus Emre hazretleri, duayı ve niyazı böyle buyururlarmış ve icabet vaki olurmuş deyü kudemadan istima' eyledik. Teberrüken bu mahalle kaydoldu:

*Bin bir adlu bir Allah yüz bin adlu ya Sübhan*

*Bir iş düşdü bir derman sen yâri kıl ya Rahman*

Cenablarından dua niyaz edenlere böyle buyurmuş K.S."

Gene aynı mecmuada Said Efendi, Niyazi Mısrî'nin Yunus'un "Çıktım erik dalına anda yedim üzümü" matlalı şiirini şerh ederken "Allah'ım sen bizi, keremler sahibi emin sevgilinin( Hz. Peygamber a.s.'ın) hürmetine, tam gerçeğe ulaşanlardan et. Sapıklıkta kalanlardan etme. Öyle olsun ey âlemler Rabbi" mealinde bir dua okuduğunu kaydediyor.<sup>53</sup>

<sup>51</sup> Abdülbaki Gölpınarlı, *Yunus Emre*, s. 77.

<sup>52</sup> Mustafa Tatcı, *Yunus Emre Divan'ı İnceleme*, s. 11.

<sup>53</sup> Abdülbaki Gölpınarlı, *Yunus Emre*, s. 78.

Halk arasında hâlâ anlatılan nice hikâyede, Yunus'u başrolde görmekteyiz. Anadolu'da her meşrepten insanın üzerinde birleştiği, gönüllerde taht kurmuş bu "Türkmen Kocası", dillerden düşmemektedir. Anlatıldığına göre:

Tapduk Emre'ye hayli zaman hizmet eden Yunus, bir gün nasılsa şeyhini kızdırır. Tapduk, Yunus'a bir tekme vurarak kapıdan dışarı atar ve kapıyı üstüne kapamak ister. Fakat Yunus'un başı içerde kalır ve ilk defa olarak: *Ey başım elhamdülillah taşraya yollamadın* mısraını söyler. Bu halden hoşlanan Tapduk da Yunus'u affeder.

Yunus, üç bin manzume yazmış. Bunlar bir mecmua, bir divan olarak tespit edilmiştir. Bu mecmua Molla Kasım adlı mutaassıp bir hocanın eline geçer ve bir su kenarında oturup okumaya başlar. Şer'i görmediklerini okudukça yakar. Bu suretle bin tanesini yakmış bulunur. Okumakta devam ettikçe şer'i olmayanları yakmaktan usanan Molla Kasım, bin tanesini de suya atar. İki bin birinci manzumede:

*Derviş Yunus bu sözü eğri büğrü söyleme  
Seni sigaya çeken bir Molla Kasım gelir*

beytini okuyunca Molla Kasım, Yunus'un kerametini anlar ve inanır. Fakat olan olmuş elde bin manzume kalmıştır. Yakılanlar ile suya atılanlar da zayi olmaz. Yakılan bin tanesini gökte melekler, denize giden bin tanesini balıklar, yeryüzünde kalan bin tanesini de insanlar okumaktadır.

Yunus tekkeyi terk ettikten sonra yukarıda anlatıldığı gibi rast geldiği seyyahlardan kendini anlamış ve tekrar şeyhine gelerek af dilemiştir. Bunun üzerine Tapduk "artık kendini öğrendin, burada duramazsın. Asamı attığım yere gider, orada yatıp ruhunu teslim edersin" diyerek asasını atar. Yunus bu asayı tam beş sene arar. Nihayet Sarıköy'de bulur ve orada ölür. (mahalli rivayet)<sup>54</sup>

Bir de Yunus'un yaygın olarak bilinmeyen bir menkıbesinden bahsetmek yerinde olacaktır. Kavramlarla örülmüş bu anlatıyı mevlevî çevrelerince oluşmuş bir menkıbe olarak okumak da mümkündür:

<sup>54</sup> Abdülbaki Gölpınarlı, *Yunus Emre*, s. 78-80.

“Yunus Emre bir gün Konya’ya giderken uğradığı bir köyün imamı ile sohbet ettikleri bir sırada bir kişi gelerek Yunus Emre’ye “bir hastamız var. Bir ilaç tertibi lütfeder misiniz?” der. Yunus Emre de “ben size bir ilaç tertibi haber vereyim ki kendiniz pişirin” demiş ve şöyle bir reçete vermiş: Tevbe kökünü istiğfar yaprağıyla birlikte kalp havanında tevhid tokmağıyla döğüp insaf eleğinden geçirip muhabbet balı ile aşk ateşinde pişirip kanaat parmağıyla sabah akşam yiyin. Gayet iyi gelecektir.”<sup>55</sup>

## 2.2. Yunus Emre’nin Eserleri

Anadolu Türkçesi 1300’lerden sonra nüfuzları artan beylerin himayesinde daha da güçlenip gelişmiştir. İşte bu dil birkaç yüzyıl sonra Osmanlıların üç kıtada kullandıkları bir dil halini almıştır. Ve Türkiye Cumhuriyeti bu yazı dilini tevarüs etmiştir.<sup>56</sup>

13. asırda bir taraftan aydınlara ve orta tabakaya hitap eden dinî-tasavvufî bir edebiyat gelişirken ve divan şiirinin temelleri atılırken, diğer taraftan halk edebiyatında büyük bir ilerleme kaydedilmiştir. Daha önce Seyid Battal Gazi (740[?]) ve Danişmend Ahmed Gazi (1071-1085) etrafında şekillenen destanların (*Battalnâme*, *Danişmendnâme*) bu çağdan itibaren yazıya geçirildiği görülmektedir. Türk halk felsefesinin, Türk nüktecilğinin ve mizah dehasının büyük mümessili Nasreddin Hoca (1284[?]) da bu asırda yaşamıştır.

13. asırda Yunus Emre ile Anadolu’da kuvvetli bir tasavvufî halk edebiyatı teessüs etmiştir. Yunus Emre, yalnız bu edebiyatın ve 13. asrın değil, bütün Türk edebiyatının en büyük şairlerindedir.

Yunus Emre’nin mesnevi şeklinde didaktik mahiyette kaleme alınmış *Risâletü’n-nushiyye*’si ve bir de şiirlerinin bulunduğu *Divan*’ı vardır. Yunus ilahilerini aruzla daha çok da heceyle yazmıştır. O İslam irfanını çok açık, sade, derin, samimi ve heyecanlı bir şekilde terennüm etmiş; son derece coşkun, içli, lirik şiirler meydana getirmiştir. Tevhîdî bir bakış ve görüşle şiirler inşad eden Yunus, hayat ve ölümü, kâinatı hep bu çerçevede izaha gayret etmiş; ilahî aşk, varlık-yokluk, hayat-ölüm gibi

<sup>55</sup> Mustafa Özçelik, *Yunus Emre Menkıbeleri*, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2016, s. 165.

<sup>56</sup> Şinasi Tekin, “Eski Türk Yazı Dillerinin Özellikleri Üzerine”, *İştikakçının Köşesi*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016, s.136.

insanla derinden irtibatlı olan temel konuların üzerinde durmuştur. Türkçeyi eşine az rastlanır bir sanatkâr olarak büyük bir kudret ve hünerle kullanan Yunus Emre, dilimizin milli çehresini ve dehasını o devirde en iyi şekilde aks ettirmiş; Türkçe'nin bir edebiyat ve kültür dili olmasında önemli bir rol üstlenmiştir.<sup>57</sup>

### 2.2.1. Risâletü'n-nushiyye

Bu eser h. 707/ m. 1307 yılında yazılmış olup, şeklen mesnevi, tür olarak da nasihatnamedir. Metin başlangıçla beraber 563 beyitten oluşmaktadır. Baştaki “fâilâtün, fâilâtün, fâilün” vezniyle yazılan 13 beytin ardından nesirle yazılı bir bölüm gelmekte daha sonra da, “mefâilün, mefâilün, feülün” vezniyle söylenmiş 550 beyitlik asıl bölüm ile nihayete ermektedir.

*Risâletü'n-nushiyye* tamamıyla didaktik bir eserdir. İlk kısımda Yunus, insanın nasıl yaratıldığına değinir. İnsan *anasır-ı erba* olarak isimlendirilen; hava, su, ateş ve toprak ile candan ibarettir. Anasır-ı erba, insan ölünce tekrar asıl halini alır. Can (ruh) ise ebedidir; ölmez. İnsan bu dünyaya yaratılış sırrını öğrenmek için gelmiştir. İnsanın terkindeki toprak ile sabır ve iyi huy, su ile arılık, cömertlik, lütufta bulunmak, rüzgâr ile yalancılığın, sahte gösterişin, ateş ile de kibrin, şehvetin ve hasedin geldiği bildirilir. Can ile gelen dört huy ise, izzet, vahdet, hayâ ve âdâb-ı hal olarak zikredilmiştir. Nesirle yazılı kısımda akıl ve iman hakkında bilgi verir. Geri kalan asıl bölümünde ise çeşitli insan huylarından ve hallerinden bahsedilerek kötülüklerin nasıl ve hangi Rahmanî ordularla mağlup edileceği anlatılır.

Eserde bilhassa teşhis sanatına riayet edilmiştir. Vezin aksaklığı yoktur. Bazı kelimelerde aruza uyum sağlamak için kelimenin aslından olmayan çekişler ve tabîî halinde meydana gelen bozuşlar da yok değildir. Fakat bu asrın tüm şairlerinde mevcut bir durumdur.<sup>58</sup>

### 2.2.2. Divan

Mevlânâ'nın şairlik yönü nasıl *Mesnevi*'den ziyade *Divan-ı Kebir*'inden anlaşılırsa; Yunus'un vecdi ve kudreti de *Risâletü'n-nushiyye*'den ziyade *Divan*'dan

<sup>57</sup> Faruk K. Timurtaş, “Türkiye Edebiyatı”, *Türk Dünyası El Kitabı*, Ankara: Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1992, C. 3, s. 109-110.

<sup>58</sup> Abdülbaki Gölpınarlı, *Yunus Emre*, s. 130.

anlaşılır.<sup>59</sup> Onun bu eseri daha hayatta iken tanınmıştır. Fakat elimizde Yunus'un yaşadığı çağda yazılmış bir Divan nüshası mevcut değildir.<sup>60</sup> Bununla beraber Divan'ın yazma nüshaları pek çoktur. Anadolu ve Rumeli'nin en ücra köşelerine kadar ulaşmış ve halkın hafızasında yaşamış bir şair için bundan daha tabii bir sonuç olamaz. Bu nüshaların pek çoğu 19. asırda kaleme alınmıştır. Buna sebep olarak Yunus gibi şairlerin edebiyat yapma gayesi ile divan tertip etme yoluna gitmemeleri gibi tutumları gösterilebilir.

Esasen Yunus'un Divan'ı kendisinden çok sonra, özellikle sözlü kaynaklardan derlenerek tertip edilmiştir. Bu yüzden şiirlerin arasına başka Yunusların eserleri de karışmıştır. Dolayısıyla aynı şiirlerin farklı divanlarda farklı şekillerine rastlamak mümkündür.

Divan'ın en eski baskıları 1302 (1885) ve 1320 (1902) tarihlerini taşıyan taş baskılı olanlardır. Yunus'u dilimizin ve şiirimizin en büyük ustalarından biri olarak edebiyat tarihimize kazandıran Fuad Köprülü olmuştur. Yunus Emre'nin eserleri *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*'ın yayımından (1918) sonra okul kitaplarına, antolojilere girmiş ve umulanın üzerinde bir ilgiyle karşılanmıştır.<sup>61</sup> Bu ilgi Yunus Emre hakkında aşırı yorumları da beraberinde getirmiştir. Kalın bir sis perdesi ardındaki hayatı ve şiirlerinin her türlü yoruma açık derinliği Yunus Emre'nin adı ve eseri etrafında ideolojik kavga vermeyi kolaylaştırmıştır.<sup>62</sup>

Bugün her ne kadar özel bir hal ile Yunus Emre'nin kendi şahsı üzerinde net bir söz söylemek mümkün olmasa da yaşadığı çağ hakkında artan bilgilere sahibiz. Dolayısıyla girilecek ideolojik aşırı yorumların önü artık kapanmıştır. Bundan sonrası için yapılacak olan Yunus Emre'nin eserlerini daha dikkatli okuyup derinliklerine nüfuz ederek bugüne ulaşan mesajlarını çağımızın idrakine tevdi etmektir.<sup>63</sup>

Böylece Türk ve müslüman olarak bizi biz yapan düşünce dünyamızı anlamak mümkün olacaktır. İnanç, düşünce ve yaşantı ile sınıksız bir bağ içinde olan Yunus

<sup>59</sup> *age.*, s. 131.

<sup>60</sup> Mustafa Tatcı, *Yunus Emre Divan'ı İnceleme*, s.47-48.

<sup>61</sup> Haz. Selim Yağmur, *Yunus Emre Divanı*, s. 22-23.

<sup>62</sup> Beşir Ayvazoğlu, *Yunus, Ne Hoş Demişsin Cumhuriyet Sonrası Yunus Emre Yorumları*, İstanbul: Kapı Yayınları, 2016, s. 226-227.

<sup>63</sup> *age.*, s. 227.



Emre'nin şiiri, yüksek manalar içermesi cihetiyle cazibesini asırları aşan bir tazeliikle korumaktadır. Bu solukta insani oluşun acı tatlı tüm yönlerini seyretmek mümkündür. Aktarılan şiirler bir bütünlük içinde ele alındığında bireye ve topluma dönük yönleriyle doğruluk, iyilik ve güzelliğe dair bir idrake kapı aralayacağı fikri isabetlidir.



## I. BÖLÜM

### DİRLİK KAVRAMININ AKSİYOLOJİK BAĞLAMI

İnsanı belirleyen temel unsur düşünmektir. Düşünme etkinliği insanın *nâtık* oluşuyla alakalıdır. Varlık sahasında insanı biricik kılan düşünme ve konuşma yetisidir. Düşünce ve dil birbirinden ayrılamaz. İnsandaki *nâtıka* özelliği de söz söyleme ve düşünme yetilerinin ikisini beraber içerir. Düşünce olmadan konuşamayız. Aynı şekilde dil olmadan da düşünce ifadesini bulamaz.

Var olan şeylere anlam kazandıran insanın düşünmesidir. Düşüncenin hayata geçmesi ise kavramlarla mümkün olur. Dili oluşturan sözcükler aynı zamanda düşüncenin taşıyıcılarıdır.<sup>64</sup> Düşünce öncelikle dilin kurallarına bağlıdır. Bu kurallar sentaks ve gramerle tespit edilir. Anlamın kuralları ise semantikle incelenir. Bunlar kültür çevrelerine göre değişiklik gösterir. Ural-Altay dil ailesine mensup Türkçe ile Sami dillerinden olan Arapçanın söz dizimi birbirinden farklıdır.<sup>65</sup>

Gerçeklik ve dil arasındaki ilişki belirli bir yaratıcılık eylemidir. Eldeki dilsel malzeme belirli bir yönde işlenir. Bu, anlamın hüküm sürdüğü sahadır. Her kelime dilsel olmayan gerçekliğin belirli bir dilsel tasnifini temsil eder. Buradaki ilke insanın gerçeğe yaklaşırken kendine özgü baktığı açıdır ve bu açı kültür ve tarihten etkilenir.<sup>66</sup> İnsanın eşya ile olan ilişkisini belirleyen tarih, coğrafya, kültür ve din gibi unsurlar dil ile soyutlanarak özgün bir düşünce meydana getirir.

Kullandığımız kelimeler bizim o kelimeleri içine sığdırdığımız bakış açımızı temsil eder. Kavram, bakış açısının aldığı az ya da çok değişmezlik gösteren bir formdur. Burada söz konusu olan bakış açısı öznel değil toplumsaldır. Çünkü dil tarihsel gelenek yoluyla evvelki çağlardan nakledilerek bize ulaşmaktadır ve bütün toplumun ortak mülküdür.<sup>67</sup>

<sup>64</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefeye Giriş*, Ankara: Nobel Yayınları, 2015, s. 27.

<sup>65</sup> İsmail Taş, *Ebu Süleyman es-Sicistani ve Felsefesi*, Konya: Kömen Yayınları, 2011, s. 73.

<sup>66</sup> Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, Çev: Selahattin Ayaz, İstanbul: Pınar Yayınları, 2013, s. 48.

<sup>67</sup> Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, s. 50.

Gerçeğin hangi veçhesi, umut ve kaygılarımız açısından yahut arzularımız ve eylemlerimiz açısından önemli görülürse sadece o veçhe ayrı bir parça olarak çıkarılır ve bir isimle mühürlenerek kavram şeklini alır.<sup>68</sup> “Bir kavramı anlamak, onu ifade eden sözcüklerin anlamını kavramak, daima en azından bu tür sözcüklerin kullanımını yöneten kuralların neler olduklarını öğrenmek ve böylelikle o kavramın dilde ve toplumsal hayatta oynadığı rolü kavramaktır.”<sup>69</sup>

Esasen bireye mahsus olan dil, toplumun tezahür ettiği mekândır. Toplumun kimliğini ve birikimini kendi cihetinden tesis ve muhafaza eden dil, bunları yüklenerek, aktarılmalarına ve işlenmelerine imkân sağlar. Dil önemini toplumu tesis eden bir muhayyile ve toplumun mevcudiyet esasını koruma altına alan bir hafıza oluşundan alır.<sup>70</sup>

Türkçe konuşup Türkçe düşünen dünyanın “hatem-i lisan-ı Türk”<sup>71</sup>ü Yunus Emre’dir. Toplumumuzu tesis eden bir muhayyile olarak dilimiz, onda en yüksek ifadelerinden birini bulmuştur. Toplumun mevcudiyet esasını koruma altına almak vasfıyla dilin bir hafıza olması, dikkatleri Yunus Emre’den aktarılan düşünceye çekmiştir. Bu bağlamda “dirlik” kavramı muvacehesinden Yunus Emre’nin düşünce dünyasını tetkike çalışacağız.

### 1.1. Dirlik Kavramı

Dirlik, Eski Türkçe tiriglig(k)den tiri-g-lig(k) tiriglig-tirlik/dirlik (yaşam, güçlülük, sağlıklı) şeklini almıştır. Kelimenin kökü olan diri sözcüğü tirig- tiriğ- diri(ğ) /diri biçimini alabilmek için hayli değişiklikler geçirmiştir. Bu i-g-ğ-k gibi seslerin düşmesi, dönüşmesi sonucunda olmuştur. Sözcüğün kökü olan tir<sup>72</sup>; yaşam, güç, varlığını sürdürme, ayakta durma gibi anlamlar içerir. Tirlik, anlam genişlemesiyle düzen, uyum gibi kelimelerin karşılığı olarak söylenir olmuştur. Dirliğin hayat ve

<sup>68</sup> *age.*, s. 51.

<sup>69</sup> Alasdair MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, Çev: Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001, s. 6.

<sup>70</sup> Yalçın Koç, *Anadolu Mayası*, Ankara: Cedit Neşriyat, 2014, s. 114.

<sup>71</sup> Mahmud Erol Kılıç, *Sufi ve Şiir Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası*, İstanbul: Sufi Kitap, 2017, s. 77.

<sup>72</sup> Mehmet Hazar, “Türkiye Türkçesinde İşlek Olmayan Sözcük Kökleri”, *Uluslararası Yaşayan Türkçe Bilgi Şöleni-Prof. Dr. Faruk Kadri Timurtaş Hatırasına*, İstanbul: 31 Mayıs Perşembe, 2012, 6. Oturum, 13:45-14:00., s. 3.

ömür anlamı, dirilik'in ortasında bulunan "i" harfinin düşmesiyle olmuştur. Asıl olarak sağlık ve huzur gibi anlamları içeren kelime geçim, nafaka, geçim tahsisatı; bir ailenin yıllık yiyecek, içecek ve giyeceği; varlık ve servet<sup>73</sup> manalarına gelecek şekilde de kullanılmıştır.

Türkçede 13. yüz yıldan önce kelime başında 'd' sesi yoktu. Bu günkü bütün 'd'ler Eski Türkçede 't' idi. Bu 't'ler 13. asırdan sonra Batı Türkçesinde 'd' olmuştur. Eski Türkçede başta sedasızlık temayülü varken; Batı Türkçesinde temayül sedalıya dönüşmüştür. Til-dil, tolu-dolu gibi.<sup>74</sup> Aynı şekilde "tirlik" de "dirlik" halini almıştır.

Tir/ dir kökü Türkçede yaşam, canlılık, devinme, ayakta durma, dikliği sürdürme anlamını içerir. Eski kaynaklarda 'dir' geçim, yem olarak geçer. Orta Türkçede 'tirig' olarak geçer. Eski Kıpçakçada 'tiri' biçiminde kullanılır.<sup>75</sup> Kaşgarlı Mahmud tarafından 11. yüz yılda kaleme alınan *Divânü lugâti't-Türk*'te ise dirlik kelimesi ile aynı kökten gelen 'tirgürdü' kelimesine "Tengri ölüg tirgürdü": Tanrı ölüyü diriltti, örnek olarak verilmiştir. 'Tirig' kelimesi ise her hayvanın canlı (diri) olanı olarak kaydedilmiştir. 'Tirilgen' kelimesine örnek olarak da, "bu er ol edgü sâwın tirilgen": Bu her zaman iyi bir ünle yaşayacak olan adamdır, şeklindeki kullanım kaydedilmiştir.<sup>76</sup> Türk dilinin ilk sözlüğü olan *Divânü lugâti't-Türk*, çeşitli Türk boylarının ağızlarından derlenmiştir. Eser aynı zamanda Türkçe'nin 11. yüzyıldaki dil özelliklerini belirten, ses ve yapı bilgisine ışık tutan bir gramer kitabı; kişi, boy ve yer adları kaynağı; Türk tarihine, coğrafyasına, mitolojisine, folklor ve halk edebiyatına dair zengin bilgiler ihtiva eden ansiklopedik bir eser niteliği de taşımaktadır.<sup>77</sup> Bu özellikleri ile sözlük ele aldığımız dirlik kavramına hem dil hem folklor açısından ışık tutmaktadır. Sözlükte kavram dirlik şeklinde geçmemektedir. Bunda eserin yazım tarihinin, dirlik kelimesinin yaygın kullanımından öncesine uzanması etkin olabilir. Lakin aynı kökten türeyen kelimelerin kaydı bize bir fikir vermektedir. Diriltmek,

<sup>73</sup> Andreas Tietze, *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı*, İstanbul: Simurg Kitapçılık, 2002, C. 1, s. 628.

<sup>74</sup> Muharrem Ergin, *Üniversiteler İçin Türk Dili*, İstanbul: Bayrak Basın Yayın, ty. s. 452.

<sup>75</sup> Hasan Eren, *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*, Ankara: Bizim Büro Basımevi, 1999, s. 114-115.

<sup>76</sup> Kaşgarlı Mahmud, *Divan-ü Lügati't-Türk*, çeviri, uyarlama, düzenleme: Seçkin Erdi, Serap Tuğba Yurteser, Ankara: Kabalcı yayınevi, 2005, s. 570.

<sup>77</sup> Mustafa S. Kaçalın, "Divânü Lugâti't-Türk", *DİA*, İstanbul, C. 9, s. 447.

hayat vermek; canlı, diri olmak; yaşamak, hayat sürmek anlamlarını içeren kullanımlar hayatın kaynağı olarak Tanrı'yı merkeze almaktadır. İyilik ile ömür sürmekte ise ahlaki bir ilkeye işaret etmektedir.

Her bir kelime bir tek manayı içerir. Aynı kökten türemiş kelimelerde de durum bunun hilafına değildir. Aynı kökten neşet etmesinden itibaren kelimelerin geçirdiği serüvenini takip etmek, kavramlaşma sürecinde aldığı farklı şekil ve anlam sahaları hakkında fikir sahibi olmak o kavramı anlamada bize yardımcı olacaktır. Bütün dillerde olduğu gibi Türkçede de kavramlaşmış bir kelimenin, sözlük anlamlarıyla uzaktan yakından bir ilişkisi vardır. Bu nedenle önce dirlik kelimesi ile aynı kökten türemiş kelimelerin lügat anlamları zikredilecek ardından kelimenin kavram olarak ele alınan formuyla aynı olan kullanımlarından bahsedilecektir.

#### **1.1.1. Diri Kökünden Türeyen Sözcükler:**

- Dirilik (canlılık)
- Dirilmek (canlı olmak, yaşama kavuşmak, güçlenmek)
- Dirim (yaşam, hayat)
- Diriltmek (diri kılmak, canlandırmak, güçlendirmek)
- Diriliş (canlanış, yeniden can buluş, güçleniş)
- Dirmek (canlı olduğunu gösterip karşı koymak, dayanmak, gücünü göstermek)
- Dirence (dayanak, destek, karşı koyma olanağı, ayakta durma gücü, mukavemet)
- Direniş (dayanma, karşı koyma)
- Diril (tin, ruh, can)
- Dirneşmek (topluca karşı koymak)
- Dirimlik (sağlık)
- Dirişme (dayanma)
- Dirimseklik (egemenlik, güçlülük)
- Dirgeşmek ( karşı gelmek, sırtlamak)

- Direşmek (dayanmak, savaşmak, çarpışmak, direktmek)
- Direklenmek (karşı koymak, direk gibi karşısında dikilip durmak)<sup>78</sup>
- Direce (cesaret gösterisi, karşı koyma)
- Direcen (destek, dayanak, payanda. Devrilmek üzere olan duvara, çökmek üzere olan tavana, kökü sağlam olmayan ağaca destek olarak verilen direk)
- Direme (tavanı tutan kalın ağaçtan direk)
- Direnbeç (dayanak, destek/payanda/direk)<sup>79</sup>

### 1.1.2. Dirlik Kelimesinin Kullanım Alanları

- Bir tedirginliği, üzüntü ve sıkıntısı olmama durumu, huzur, rahat, iyi geçim.

*Eflak, Boğdan, Mısır, Tunus, Kırım, Yemen, Hicaz, Irak*

*Senin ulu bayrağının gölgesinde dirlik buldu* (Mehmet Emin Yurdakul)

- Hayat.

*Bize onsuз oldu bu dirlik haram* (Süleyman Çelebi)

*Ölüm dirlik durur anın yolunda*

*Gedâlık padişahlıktır yolunda* (Şeyhoğlu Mustafa)<sup>80</sup>

*Dirliğün çün kim ölümdür âhiri*

*Assı ne bin hayfıla olmak diri* (Ahmedî, İskendernâme)

*Kendü geniyle ölen dirlik bula*

*Gensüz ölenler kaçan diri ola* (Gülşehrî)

- Sağlık, esenlik.

*Söyleme yalan kim ol erlik degül*

<sup>78</sup> İsmet Zeki Eyuboğlu, *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1991, s.188.

<sup>79</sup> Ahmet Dinç, *Türkçenin Kayıp Kelimeleri*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014, s. 162.

<sup>80</sup> İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2006, C. 1, s. 720.

*İki dillü olma kim dirlik değil* (Ahmedî, İskendernâme)<sup>81</sup>

- Yaşamak.

*Yemek gerçi dirlik içündür gönül*

*Veli(lakin) bil ki dirlik yemekçün değil* (Şeyhoğlu, Kenzü'l-Kübera)

- Uyuşma, iyi geçim, huzur, refah.

*A gelin kınan kutlu olsun*

*Evde dirliğin tatlı olsun* (kına havası)

*Madem birsin, birlik olsun*

*Dilde, dinde, milliyette*

*Murat et de dirlik olsun*

*Baştan başa cemiyette* (O. S. Orhon)

- Geçim ve yaşam için gerekli olan şey, maaş, nafaka.<sup>82</sup>

*Varlıkta darlık yok, yoklukta dirlik*

*Gece gündüz çalış, kazan demişler* (Mir'âti)<sup>83</sup>

**Dirlik Etmek ( - eylemek, - idinmek):** İyi geçinmek.<sup>84</sup> Yaşamak.<sup>85</sup> Uyuşmak.<sup>86</sup>

Taayyüş etmek.<sup>87</sup>

*İkisi aynı evde dirlik edemezler sandık ama dirlikli çıktılar.*

*Ki gönlüm düzedür ü birlik eder*

*Ya fırsat gözedür ü dirlik eder* (Süheyl ü Nevbahar)

**Dirlik sürmek:** Hayat geçirmek, ömür sürmek.<sup>88</sup>

**Dirlik bulmak:** Hayata kavuşmak, canlanmak, dirilmek.

**Dirlik dirilmek:** Hayat geçirmek, ömür sürmek.

**Dirliğini gen eylemek:** Bolluk ve huzur içerisinde yaşamasını sağlamak.

<sup>81</sup> Mehmet Kanar, *Eski Anadolu Türkçesi Sözlüğü*, İstanbul: Say Yayınları, 2011, s. 219- 220.

<sup>82</sup> İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, s. 720.

<sup>83</sup> M. E. B., *Örnekleleriyle Türkçe Sözlük*, Ankara: M.E.B. Yayınları, 1995, C. 1, s. 674.

<sup>84</sup> Ahmet Dinç, *Türkçenin Kayıp Kelimeleri*, s. 162.

<sup>85</sup> Mehmet Kanar, *Eski Anadolu Türkçesi Sözlüğü*, s. 220.

<sup>86</sup> M. E. B., *Örnekleleriyle Türkçe Sözlük*, C. 1., s. 674.

<sup>87</sup> T. D. K., *Tamlarıyla Tarama Sözlüğü*, İstanbul: Cumhuriyet Basımevi, 1943. s. 212.

<sup>88</sup> *age.*, s. 212.

**Dirlik tağılmak:** Dirlik bozulmak.<sup>89</sup>

**Dirlik yüzü görmemek:** Hiç rahat etmemek.

**Dirliği çalınmak:** Ödeneği kesilmek. Yeniçeri ocağı mensuplarının ulufelerini ceza olarak kesmek.

**Dirliğini kesmek:** Maaşını kesmek. Ödeneğine engel olmak.<sup>90</sup>

**Dirlik düzenlik:** Aile üyeleri ya da bir arada çalışan kimseler arasında güven, sevgi ve iyi geçinme durumu.

*Böylece kurtla kuzuyu ayırarak orasını da dirlik düzenliğe kavuşturdu.* (E. C. Güney)<sup>91</sup>

**Dirlik yata:** Geçim yolu, geçinmeyi sağlayan şeyler.<sup>92</sup>

**Dirlik genliği:** Bolluk içinde yaşayış, huzur içinde yaşayış.

*Dünya ehli üç mertebe isteyicidir, ol üç mertebeye ermezler illa dört haslet birle. Amma ol üç mertebe kim isterler: Birisi dirlik genliğidir, ikincisi menzilet yüksekliğidir, üçüncüsü ahiret müzdüne ermektir.* (Kelile ve Dimne/ XIV)<sup>93</sup>

**Dirlik suyu:** Ab-1 hayat. Hayat suyu.

*Nideriz dirlik suyun biz cânı yağmaya verdik  
Cevherleri sarraflara madeni yağmaya verdik* ( M. Tatçı, Yunus Emre Divanı)<sup>94</sup>

**Dirlik çeşmesi:** Ab-1 hayat pınarı.<sup>95</sup>

**Dirlikli:** Zengin, varlıklı. Cömert.

**Dirliksiz:** Geçimsiz, huysuz, kavgacı.<sup>96</sup>

**Dirlik kelimesinin eş anlamlıları:** Artağanlık, bayındırlık, baysallık, bolluk, feyezana, feyiz, genlik, gına, gönenç, gürlük, ikbal, konfor, kudret, olgunluk, rahat, rahatlık, refah, saltanat, selamet, sultanlık, umran, variyet, varlık, varlıklılık, varsıllık, zenginlik. **Deyim:** ağız tadı, altın çağ, bet bereket, dirlik düzenlik, dünya nimeti, güllük gülistanlık, Halil İbrahim bereketi, iyi gün, kazanı kaynarken tenceresi oynarken, son gürlük. **Argo:** akort.

<sup>89</sup> T. D. K., *Yeni Tarama Sözlüğü*, düz: Cem Dilçin, Ankara: T.D.K. Yayınları, 1983. s. 69.

<sup>90</sup> İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, C. 1, s.720.

<sup>91</sup> Haz: Şükrü Haluk Akalın, *Türkçe Sözlük*, Ankara: T.D.K., 2011, s. 677.

<sup>92</sup> T. D. K., *Yeni Tarama Sözlüğü*, s. 69.

<sup>93</sup> T. D. K., *Tamlarıyla Tarama Sözlüğü*, s. 212.

<sup>94</sup> M. E. B., *Örnekleriyle Türkçe Sözlük*, C. 1., s. 674.

<sup>95</sup> Haz: Talat Tekin, Mehmet Ölmez, Emine Ceylan, Zülal Ölmez, Süer Eker, *Türkçe- Türkmençe Sözlük*, Ankara: Simurg Kitapçılık ve Yayıncılık, 1995, s. 163.

<sup>96</sup> Ahmet Dinç, *Türkçenin Kayıp Kelimeleri*, s. 162.



**Dirlik kelimesinin karşıt anlamlıları:** Anlaşmazlık, bela, bunalım, kaygı, kuruntu, üzüntü, yokluk, yoksulluk.<sup>97</sup>

### 1.1.3. Dirlik Kelimesinin Istılâhi Anlamı

Geçim vasıtası olmak üzere devlet tarafından verilen maaş ve buna yarayan timar, ulufe ve mevâcib manasına kullanılan dirlik kelimesinin “padişah dirliği” namı ile kullanımı yaygındı. Binaenaleyh bu itibarla sipahiler ile zaimlerin ve has sahipleri ile yurtluk ve ocaklık eshabının timar, zeamet ve haslarıyla devlet memurlarının ve askerlerin maaş ve ulufelikleri dirlik sayılırdı. Dirlik, çiftlik demek değildi. Timar dâhilindeki her fert araziye mutasarrıftı. Tarlasını, bağını ve bahçesini ekip biçerdi. Dirlik sahipleri bu arazinin öşrünü ve ferağ ve intikallerinde muayyen olan harcını alırdı. Bu itibarla da dirlik arazi öşrünün ve intikal vukuunda alınması lazım gelen harcın birine tahsisi demektir. Dirlik, eski tarihi eserlerde hayatiyet, canlılık, yaşam ve geçim gibi kelimelerin anlamlarına işaret edecek şekilde “zindegani” nin mukabili olarak kullanılmıştır.<sup>98</sup>

Tasavvufta ise huzur anlamına gelmektedir. Dinde, dilde, düşünce ve yaşayışta birlik, toplumun dirliği, yani huzuru için gereklidir. Bu nedenle “nerede birlik orada dirlik” denilegelmiştir. Bektaşî gülbanginde bu ifade “ Hak erenler, dirlikten- birlikten ayırmaya” şeklinde geçmektedir.<sup>99</sup>

### 1.2. Dirlik Kavramının Oturduğu Felsefi Saha

Dirlik kelimesinin türevleriyle birlikte ifade ettiği anlam alanı genişlik göstermektedir. Fikir vermesi açısından Türkçede artık kullanılmayan türevleri de dâhil olmak üzere örneklerle kelimenin uzak yakın anlam akrabaları zikredilmiştir. Artık bir kavram olarak dirlik, kök ve dallarıyla irtibatlı lakin özgün bir manayı ifade etmektedir. Kelimenin kullanıldığı sentaks mananın veçhini göstermesi açısından önemlidir.

<sup>97</sup> Özcan Yalım, *Türkçede Yakın ve Karşıt Anlamlılar Sözlüğü*, Ankara: İmge Kitabevi, 1998, s. 73.

<sup>98</sup> Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1971, C. 1, s. 455.

<sup>99</sup>Ethem Cebecioglu, *Tasavvuf Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Anka Yayınları, 2005, s. 171.

Yunus Emre’de kullanıldığı şekliyle dirlik, felsefenin değer felsefesi başlığında incelediği ahlak ve siyaset felsefelerine tekabül eden problematikleri bünyesinde barındırmaktadır. Ayrıca kavramın ifade ettiği hayat, yaşam anlamlarıyla ontolojik bir yönünden de bahsedilebilir. Dirlik kelimesi belki fonetik belki de işaret ettikleri ortak mana cihetinden birlik kelimesi ile birlikte anılmaktadır. Bu açıdan birliğin, dirlik kavramıyla beraber kullanımından yola çıkarak bir kavram olarak ele alınıp İslam felsefesinde birlik düşüncesiyle karşılaştırılması yerinde olabilir.

Dirlik fikri İslam siyaset teorisi kategorizasyonu ile *tedbîrû’l-mütevahhid*, *tedbîrû’l-menzil*, *tedbîrû’l-medîne* olarak isimlendirilmiş mevzuların ifade ettiği alanla sıkı irtibatlıdır. Bu ilimlerin ortaya koyduğu problematik ve ileri sürdüğü çözüm önerilerinin husulü, Yunus Emre’nin Türkçesinde “dirlik” kelimesiyle ifade edilmiştir.

### 1.2.1. Dirlik ve Ahlak

Pratik felsefenin alt başlıklarından biri olan ahlak, insan için iyinin neliğini soruşturur. İnsan bilgide doğru ve yanlışın ölçüsünü aradığı gibi eylemlerinde de iyi ve kötünün ölçüsünü arar. Ahlak felsefesi, insan için iyi hayatın ne olduğu ve insanın nasıl yaşaması gerektiği ile ilgili sorulara cevap arar. İnsanın davranışlarını belirlediği gibi onu iyi-kötü, doğru-yanlış olarak değerlendirir.<sup>100</sup> Ahlak ilmi kural koyucudur ve özgürlük ilkesine dayanır.

Ahlaki eylemlerimizin gözettiği veya bütün yapıp etmelerimizin kendisine yöneldiği nihai amaç, bizzat kendisi için istenen bir şey olarak en yüksek iyiyi meydana getirir. En yüksek iyi bize ahlaki hayatın amacı hakkında “kişinin neden ahlaklı olması gerektiği?” sorusuna cevap verdiği için büyük bir önem taşır. İnsanın amacının mutluluk mu yoksa erdemli ve mutlu bir hayat mı olduğu ilk çağlardan beri tartışıla gelmiştir. Bu konuda ileri sürülen fikirler İlk Çağda mutluluk, Orta Çağ’da ebedi saadet olmuştur. Rönesans ve sonrasında da mutluluk dünyadan alınacak maddi hazlarla sınırlı kalmıştır. Bu görüşe karşıt olarak Kant’ın ödev ahlakını görüyoruz. Kant’a göre sadece mutluluk insan için nihai amaç olamaz. Ahlaki amaç sadece istek ve arzuların tatmini olursa hayvanlar da ihtiyaçları görüldüğünde en az insanlar kadar mutlu olurlar. İnsanın akıl ve irade sahibi bir varlık olarak diğer mahlukattan farklı bir

<sup>100</sup> Hüsameddin Erdem, *Ahlak Felsefesi*, Konya: Hü-er Yayınları, 2009, s. 17.

varlık düzeyinde olması ona birtakım ahlaki yükümlülükler getirir. İnsan için en yüksek iyi, erdemli bir hayat sürmek ve mutluluktan oluşur.<sup>101</sup>

İslam ahlak literatüründe dört ahlak teorisi bulunduğu yapılan araştırmalarca işaret edilmiştir. Bunlar nassi ahlak, kelami ahlak, felsefi ahlak ve dini ahlak teorileridir. Ahlak bu teoriler arasında en kapsamlı şekilde ve nazari temelleri dikkate alınarak felsefe disiplini içinde incelenmiştir. İslam filozofları ahlak görüşlerini nefis teorisi üzerine inşa etmişlerdir. Felsefi ahlak bu özelliğiyle diğer teorilerden ayrılır. Ahlak felsefesinde nefis; bitkisel, hayvani ve insani olmak üzere üçlü bir tasnifle incelenir. Bu Aristocu tasnifin, Platoncu nefis teorisindeki karşılığı şehvi, gazabi ve hikemi nefislerdir.<sup>102</sup> Bir eylemin fazilet yahut rezilet olarak değerlendirilmesinde nefsin bu kuvveleri etkindir. Şehvet ve gazap kuvveleri insanın hayatını sürdürdürebilmesi ve türünü devam ettirebilmesi için canlılığın birer şartıdır; insan varlığının beşeriyet yönüne mütealliktir. Akıl, şehvet ve gazap kuvvelerinin üstünde insanı insan yapan asıl kuvvedir. Şehvet iffetle, gazap şecaatle dengelenerek adalet ortaya çıkar. Bu kuvvelerin ifrat yahut tefritinde adalet ortadan kalkar ve zulüm hâkim olur. Ahlaki eylemin gayesi olan, *Hayr*'a; en yüce iyiye ulaşamaz. Nefsî kuvvelerin terbiye edilip denge bulmaması halinde maddi ve manevi dirlik kişi için mümkün olmaz. Böyle kişilerin çoğunluğu oluşturduğu bir toplum için de dirlik söz konusu değildir.

İnsan, nefsin bir hali olan ahlakla fiillerini düşünmeden ve bir seçim yapmadan otomatik olarak yapar. Kimi insanda mizaç ve karakter halini alan ahlak, kimi insanda egzersiz ve çalışma ile olur mesela cömertlik gibi. Bu özellik kimilerinde çalışmadan bulunur. Bazıları da üzerinde durarak bu özelliği edinirler.<sup>103</sup> Ahlakın tehzibi bir fazileti haslet edinmek olduğu gibi nefsimizde bulunan bir rezileti de izale etmek şeklinde olur. Bazı melekelerin tebdil ve ıslahı kolay bazı kötü huyların ıslahı gayret

<sup>101</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefeye Giriş*, Ankara: Nobel Yayınları, 2015, s. 132-134.

<sup>102</sup> Murat Demirkol, "İslam Ahlak Literatüründe Başlıca Perspektifler", *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*, Ed: Müfit Selim Saruhan, Ankara: Grafiker Yayınları, 2013, s. 122.

<sup>103</sup> Muhyiddin İbn Arabî, *Ahadiyet- Tehzibü'l Ahlak- Mevize-i Hasene Risaleleri*, Çev: Abdülvehhab Öztürk, İstanbul: Sultan Yayınevi, 2006, s. 54.

gerektirmektedir. İnsan fiillerini yapıp yapmamakta özgür olduğu için eylemlerinden mesuldür.<sup>104</sup>

İyi veya hayr, İslam filozoflarında üç gruba ayrılmıştır: Mutluluk gibi kendiliğinden iyi olanlar, servet gibi vasıta olarak veya başka bir şey için iyi olanlar ve bilgi gibi hem bir araç hem de gaye olarak iyi olanlar. Fârâbî (950) ve İbn Sînâ (1037) gibi filozoflar saadeti günlük dilden farklı bir anlamda kullanmışlardır. Müktesep akıl seviyesindeki insanın faal akılla ittisali sonucu elde etmiş olduğu hakikatin bilgisine göre hareketlerine yön vermesi sonucunda saadet gerçekleşir.<sup>105</sup> Bu yetkinlik dirliğin huzur manasını içermektedir.

Müslüman filozoflar mutluluk terimini ahlak felsefesinin en önemli terimi olarak kullanmışlardır. Yunan felsefesinde mutluluk için kullanılan *eudaimonia* yerine “saadet” terimi tercih edilmiştir. Saadet teriminin tercihinde terimin lügat ve ıstılah manası temel saik olmuştur. Kur’an’da birebir bu şekilde geçmemekle birlikte aynı kökten gelen *said* ve onun fiil hali, bazı ayetlerde yer almaktadır (Hud, 11/105-108). Kur’an ve hadislerde geçtiği şekliyle *said* kelimesi dünyada ve özellikle ahirette ebedi mutluluğa kavuşanlar anlamına gelmektedir.<sup>106</sup> İslam ahlak literatüründe saadetle irtibatlı olarak haz, lezzet gibi kavramlara da yer verilmiştir. Bunlar saadetle birlikte anılsa bile dünyevi ve geçici olan mutluluklar (yahut mutluluk sanılan haller) için kullanılmışlardır. Saadet ise uzma, kusva ve ulya gibi sıfatlarla kullanılarak daha yüce, sonu olmayan bir mutluluk fikrinin altını çizmiştir. Saadetin zıttı olarak kullanılan *şekavet* teriminin, kendisi ile aynı kökten gelen *şaki* kelimesi, *said* kelimesinde olduğu gibi Kur’an’dan alınmıştır. Şekavetle birlikte kullanılan üzüntü, elem gibi kavramlar da hissi ve dünyevi mutsuzluklar için kullanılmıştır.

İnsanın asıl mutluluğu en yüce akli ve metafiziksel hale ulaşmadadır. İbn Miskeveyh’in (1030) ahlaki yetkinlik görüşüne göre insan, bedeninin engelleme ve yanıltmalarının üstüne çıkarak ve hikmetin akli yetkinliğini başararak daha ulvi ve manevi gerçekliklere ulaşabilecektir. Bu noktada “ilahi nur” un aydınlatmasına eren

<sup>104</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Yüksek İslam Ahlakı*, İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1964, s. 16.

<sup>105</sup> Hüseyin Karaman, “İslam Ahlak Filozofları”, *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*, Ed: Müfit Selim Saruhan, Ankara: Grafiker Yayınları, 2013, s. 191.

<sup>106</sup> İbrahim Maraş, “Mutluluk”, *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*, Ed: Müfit Selim Saruhan, Ankara: Grafiker Yayınları, 2013, s. 245.

insan, acılara karşı bağışıklık kazanacak, kendisinden tamamen memnun ve *Bir*'in ışığından gelen taşmalara rıza gösterecektir. Bu halin güzelliklerinin dışında diğer lezzetlerle tatmin olmayacak ve en nihayetinde hikmetin sağladığı bakışın dışında hiçbir şeyle mesud olmayacaktır.<sup>107</sup>

Dünyevi mutsuzluk durumunu Kindî (866[?]), psişik bir acı olarak görmüştür. Ona göre “üzüntü (el-huzn) sevilen şeylerin elden gitmesinden ya da amaçlanan şeylerin gerçekleşmemesinden doğan psişik (nefsani) bir acıdır.”<sup>108</sup> Duyusal bakımdan sevilen ve seilmeyen şeyler tabiatın ayrılmaz bir unsuru değillerdir. Onlar kişiye, alışkanlık haline getirmesi ile bağlıdır. Gördüklerimizle sevinmenin, kaybettiklerimizin üzüntüsünden teselli bulmamızın yolu alışkanlık sayesinde kolaylaşabileceğine göre, nefsimizi buna yöneltmeliyiz. Bu şekilde terbiye edilen nefis ile teselli ve sevinme durumu sürekli bir alışkanlık ve iyi bir huy halini alabilin.<sup>109</sup>

Mutluluğun bu dünyada sağlanması ve hatta ahirette elde edilecek saadetin yine bu dünyada yapılanlarla kazanılması meselesi beraberinde insanın nasıl bir varlık olduğu ve bunu nasıl yapacağı sorusunu gündeme getirmiştir. İslam filozofları bu noktada insanın diğer varlıklardan farklı yönlerini dile getirerek insana mutluluğu kazanmak için verilen birtakım güçlerden söz etmektedir.<sup>110</sup> Bu itibarla onların ahlak görüşlerini, *insani nefis* (nefsü'n-natika) hakkındaki görüşleriyle ele almak gerekmektedir. Zira nefis bilgisi Tanrı'yı ve âlemi bilmeye kapı aralar ve buna bir basamak teşkil eder. Bunun yanında insana, eylemlerini varlık yapısına ve gayesine uygun düşecek şekilde gerçekleştirme bilinci de verdiği için nefis bilgisi, ahlak ve siyaset için de önemli görülmüştür.<sup>111</sup> Bu bilinç insan nefsinin natika özelliğinden kaynaklanmaktadır.

İnsan ay altı âleme ait bir varlıktır. Bu âlemdeki tüm varlıklar gibi kendine özgü yetkinliği kazanması gereken insan, yüce âlemdeki varlıkların aksine cevherindeki üstün yetkinliğe baştan sahip değildir. Onu zamanla, tedricen kazanır. Bu özelliği ile

<sup>107</sup> Macid Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, Çev: Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014, s. 186.

<sup>108</sup> Kindî, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, Çev: Mustafa Çağrı, Ankara: T.D.V. Yayınları, 2012, s. 51.

<sup>109</sup> *age.*, s. 59.

<sup>110</sup> İbrahim Maraş, *age.*, s. 252.

<sup>111</sup> Hasan Hüseyin Bircan, “Ahlak: Mutluluk ve Erdem”, *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*, Ed: M. Cüneyt Kaya, Ankara: T.D.V. Yayınları, 2017, s. 662.

ay altı âlemdeki tüm varlıklardan ayrılan insan, tabiatını bilinçli ve erdemli bir yaşantıyla yetkinleştirerek süfli âlemden yüce âleme yükselme imkânına sahip tek varlıktır. İşte insanın en yüce ve gerçek mutluluğu bundan ibarettir. Bu gayeye ulaşmak için gerekli olan yetkinliği “natık gücü” sayesinde elde etmektedir.<sup>112</sup> Beden ve ruh terkinde insan, ruhu ile ulvi âleme; bedeniyle de süfli âleme iştihak içindedir.

Bu bağlamda insanın kendisini bilmesi, beden ve ruhunu tanınması ona Tanrı’yı tanıma imkânı da verecektir. İnsanın bilme faaliyeti, mutluluğun ne olduğu ve nasıl kazanılacağı, aynı şekilde mutsuzluğun ne olduğu ve ondan nasıl sakınılacağına dair bir yol gösterir. Bu da insanın bilinmesinin, insanın huylarının nasıl oluştuğunun ve onları nasıl iyi birer meleke haline getirebileceğinin imkânını kendinde taşıyan bir faaliyet olarak görülmektedir.<sup>113</sup> Ahlaki eylemin neşet ettiği nefsin kuvveleri yukarıda değinildiği gibi üç tanedir: Akıl gücü (bilgi ve hikmet), istek gücü (şehvet), öfke gücü (gazap). Bunların aralarında aklın emrine girerek iffet ve şecaat olarak denge bulması ise adaleti meydana getirecektir.

### 1.2.2. Dirlik ve Siyaset

Dirlik mefhumunun siyaset ile ilgisi, toplumun huzur ve mutluluğu bağlamındadır. Buradaki dirlikle ilgili kastedilen mutluluk daha ziyade refah ve güven içinde, adaletle yönetilen devlet halkının mutluluğudur. Akıl ve irade yetileri ile diğer yaratılmışlardan ayrılan insanoğlu için asıl gaye gerçek mutluluğu elde etmektir. Bu durum insanın tanım ve gayesinin bir sonucudur. Mutluluğu bilmenin ve elde etmenin bir çeşit sanat olduğunu ve bunun en iyi erdemli şehirlerde icra edileceğini söyleyen İslam filozoflarına göre erdemli bir toplumun oluşturulması iyi bir yönetimden yani siyasetten geçmektedir.

İnsanın yaratılış gayesinin neliği ve bu gayenin nasıl gerçekleşeceğine dair yapılan araştırmalardan sonra insanın mükemmelliği elde etmesini sağlayan şeyler araştırılmalıdır. Fârâbî’ye göre bunlar iyilikler, erdemler ve güzel davranışlardır. Ayrıca insanın mükemmelliğe ulaşmasına engel olan şeyler ayırt edilmelidir. Bunlar ise kötülükler, erdemsizlikler ve çirkin davranışlardır. Bu iki kategorideki hallerin

<sup>112</sup> *age.*, s. 663.

<sup>113</sup> *age.*, s. 664-665.

hepsi akılla kavranıp birbirinden ayırt edilinceye kadar her birinin tanımı yapılmalı, aslı ortaya koyulmalı ve ne için olduğu açıklanmalıdır. İşte bu siyaset ilmidir. Bu ilim sayesinde şehir insanlarının her biri siyasi toplum vasıtasıyla yaratılışın mümkün kıldığı ölçüde mutluluğu elde edecektir.<sup>114</sup>

Bakıldığında İslam siyaset düşüncesi Tanrı, insan, toplum ve tabiata dair İslam'ın ontolojik tasavvuruna dayanır. Siyaset aksiyolojik sahaya ait olmakla beraber hukuk ve ekonomiden bağımsız bir disiplin olarak düşünülemez. İslam düşünce geleneği içinde de fıkıh, ahlak, kelam ve felsefenin iç içe olduğu bir bütünün parçası şeklinde anlaşılabilir.<sup>115</sup> Bir eylem olarak siyasetin temelinde insanın toplumsal bir varlık olması vardır. İnsanın siyasette temel aktör olması iradi bir varlık olmasından kaynaklanır.

İnsan zorunlu olarak toplumsal bir varlıktır. Bu zorunluluk Fârâbî'ye göre insanın doğrudan eksik ve muhtaç olmasıyla alakalıdır. Çünkü insan yeterliliğini tek başına gerçekleştiremediği gibi olgunlaşmasını da tek başına sağlayamaz.<sup>116</sup> Nasıl bir eğilim ve karaktere sahip olursa olsun insan yaratılışı gereği diğer insanlara bağımlıdır. Bu doğal zorunluluğun dışında siyasal ve toplumsal organizasyonun faili, irade sahibi bir varlık olarak insanın kendisidir.<sup>117</sup> Siyaset ilmi iradi fiiller ve iradi hayat tarzlarının çeşitlerini, iradi fiil ve hayat tarzlarından doğan yetiler, huylar, karakterler ile onların yapılmasındaki amaçları, insanda nasıl var olmaları ve insanda varoluş amacına uygun olarak bulunmaları için düzenlenme ve muhafaza yollarının neyi gerektirdiğini araştırır ve fiillerin icrasındaki amaçlar arasında ayrımına gider. İnsanın fiilleri arasında gerçekten mutluluk olan şeyin bu dünyada var olmasının imkânsızlığını, onun ancak dünya hayatından sonraki hayatta mümkün olduğunu, zenginlik, şeref ve hazlar gibi mutluluk olduğu zannedilen durumların amaç olarak alındığı takdirde yalnız dünya hayatıyla sınırlı olacağını ortaya koyar.<sup>118</sup> Bu özellikleri ile insanı asıl tatmin edecek, yaratılış gaye ve özelliklerine uygun olan yüce mutluluğun gerçek manasıyla ahirette

<sup>114</sup> Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması (Tahsilü's-saade)*, Çev: Ahmet Arslan, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2018, s. 14-15.

<sup>115</sup> Hızır Murat Köse, "İslam Siyaset Düşüncesinin Temelleri", *İslam Siyaset Düşüncesi*, Ed: Lütfi Sunar, Özgür Kavak, Ankara: İlem Kitaplığı, 2018, s. 28.

<sup>116</sup> Huriye Tefik Mücahid, *Fârâbî'den Abduh'a Siyasi Düşünce*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2012, s. 58.

<sup>117</sup> Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2014, s. 171.

<sup>118</sup> Fârâbî, *İlimlerin Sayımı (İhsâü'l-ulum)*, Çev: Ahmet Arslan, İstanbul: Divan Kitap, 2015, s. 101.

tahakkuk edeceği anlaşılıyor. Dünya hayatında birtakım hazlarla amaçlanan mutluluk ahirete intikal edemeyecektir.

Fârâbî, siyaset ilmini incelerken bireysel amaç, toplumsal amaç ve devletin varoluş amacı arasında bütüncül bir gaye görür. Bu gaye en yüksek mutluluk olarak adlandırılır. Siyasal hayat bu gayeye göre akli bir örgütlenmeyi içerir. En yüksek mutluluk salt bu yaşamla sınırlı değil tam tersine insanın ebedi hayata kavuşması bağlamında bu hayatta kazanılan ve ölümden sonra da en yetkin biçimini alan bir durumdur. Öte dünyadaki mutluluk bu dünyadaki mutluluğa; yeryüzünün bayındır hale gelerek barış ve dirlik içinde yaşanmasına bağlıdır. Yani asıl mutluluk bu dünya siyasetine bağlıdır. İnsan ancak böylesi bir dirlik ortamında bilgi ve eyleme ilişkin tüm yetilerini en üst düzeyde yetkinleştirecek ve en yüksek mutluluğu kazanacaktır.<sup>119</sup>

Fârâbî'nin birey açısından yüce mutlulukla ilgilenmesi onu, gerçek mutluluğu mümkün kılan siyasi sistemlerin en yücesini araştırmaya sevk etmiştir. Aynı zamanda mutluluğu ve onun birinci gereği olarak erdemli hayatı gerçekleştirmekteki görevinde erdemli yöneticiyle ilgilenmiştir. Mutluluğun bir gaye olarak gerçekleştirilmesinde yöneticinin üstlendiği role yoğunlaşmıştır. Mutluluğun *medeni* ve *siyasi* bağlarını kurması Fârâbî'yi yüce mutluluğun gerçekleştiği "ideal bir devletin" gelişkin planını çizmeye yöneltmiştir. Bu bağlamda yalnız erdemli başkanın özellikleriyle ilgilenmemiş; devleti tabii, organik, fonksiyonel-yapıcı, kapsamlı ve inançla ilgili bir gerçek olarak açıklayarak çeşitli boyutlarıyla siyasi olguyu da ele almıştır.<sup>120</sup>

İslam düşüncesinde *nübüvvet* varlığı, âlemi ve insanı anlamada bir mihenk taşıdır. Zira gerek tanrı-âlem ilişkisi bağlamında gerek siyaset gibi insani basit bir ihtiyacın ontolojik zeminde ele alınmasında bunu rahatlıkla görebiliriz. Peygamber devrinin karakterestiği ile peygamber devrinin dışında cereyan eden insanlık tecrübesinin karakterestiği farklılık arz edecektir. Bu kaçınılmazdır. Peygamberden sonra hayatın nasıl idame ettirileceği sorunsalı çerçevesinde Hz. Peygamberin vefatının hemen ardından başlayan siyasal hareketlilik, siyaset konusunu çok erken

<sup>119</sup> Mustafa Yıldız, *Türk Siyasi Bilgeliğinin Kadim Kapıları*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2017, s. 21.

<sup>120</sup> Huriye Tefik Mücahid, *age.*, s. 62.



dönemde İslam düşünce dünyasına dâhil etmiştir.<sup>121</sup> İslam filozofları da bu noktadan yola çıkarak siyasi erkin başında olan yöneticilerde bulunması gereken birtakım özellikleri dile getirmişlerdir. Bunu yaparken temel aldıkları yegâne örnek kişilik de peygamberdir.

Fârâbî'nin siyasi düşüncesinde yeryüzünün bayındır duruma getirilmesi ile peygamberlik bir biriyle ilişkili olarak görülmüştür. Toplumların huzur ve felahı vahye bağlanmıştır. İnsanın, insan olmak bakımından gayesi olan en yüce mutluluğa erişmesi ancak peygamberin başkanlığı altında örgütlenen bir toplumsal yaşantıyla mümkündür.<sup>122</sup> Bu bağlamda genel olarak İslam filozoflarının bütünlükçü felsefi sistemlerinin bir gereği olarak peygamber yahut *ilk reis* tıpkı âlemdeki ilk ilke gibi toplumun ilk reisi kabul edilmiştir. Ayrıca *faal akıl* ile ittisal halinde olduğu belirtilmiştir. Bu ittisal hali derece olarak filozof veya arifin ittisalinden daha üstündür. Vahiy ile desteklenen peygamberlik özelliği toplumsal düzeni sağlamaktadır.<sup>123</sup>

Erdemli toplumun yöneticisini, kendisi üzerinde başka bir insanın hükmünün bulunmadığı hâkim kişi olarak ifade eden Fârâbî, erdemli şehrin birinci başkanının, erdemli milletin hükümdarının, oturlan dünyanın tümünün hükümdarının on iki tane özelliğinden bahseder. Bunlar: Organları bakımından tam ve eksiksiz olması, iyi anlama ve idrak kabiliyetine sahip olması, hafızasının kuvvetli olması, zeki olması, zihninde bulunan bir şeyi açıklıkla ifade etmesini sağlayacak güzel konuşma kabiliyeti, öğrenmeyi sevmesi, doğruluğu ve doğru insanları sevmesi; yalancı insanlardan uzak durması, bedensel ihtiyaçlarının peşinden koşmaması, yüce ruhlu olması ve şerefi sevmesi, dirhemi, dinarı ve dünya metasını küçümsemesi, adaleti ve adaletlileri tabiaten sevmesi; zulüm ve zalimlerden hoşlanmaması ile yapılmasını gerekli gördüğü şey karşısında azimli ve kararlı olmasıdır.<sup>124</sup>

İlk yöneticiden sonra gelecek yöneticiler için de Fârâbî, şu altı özelliğin aranması gerektiğini beyan etmiştir. Bunların başında birinci özellik olarak aranan

<sup>121</sup> Mehmet Harmancı, *İslam Felsefesinde Metaforik Üslup*, Ankara: Hece Yayınları, 2012, s. 142.

<sup>122</sup> Mustafa Yıldız, "Din-Siyaset İlişkileri Üzerine Fârâbî ve Mâtürîdî", *Türk Siyasi Bilgeliğinin Kadim Kapıları*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2017, s. 61.

<sup>123</sup> İbrahim Maraş, *age.*, s. 260.

<sup>124</sup> Fârâbî, *İdeal Devlet (el-Medînetü'l-fâzıla)*, Çev: Ahmet Arslan, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2019, s. 107-108.

şart; yöneticinin filozof olmasıdır. Daha sonra sırasıyla ilk yöneticinin şehir için vazettiği kanunları bilmesi, eskilerin kanunlarında olmayan bir durumla karşılaştığında yeni kanun koyma durumunda olması, ilk yöneticilerin üzerine kanun koymadığı ve onlardan sonra ortaya çıkan olaylar hakkında hüküm verebilmesi, çıkarılmış kanunlar konusunda halkı aydınlatıp kılavuzluk yapması ile savaşın gerektirdiği işleri görebilecek bir beden sağlamlığına sahip olmasıdır.<sup>125</sup>

Siyasi toplumun ve şehirlerde şehir halkının bir araya gelmesinden doğan her şey, âlemin bütününe meydana getiren cisimlerin bir araya gelmelerine benzetilmektedir. Nasıl ki âlemde bir ilk ilke ve onu bir düzen içinde takip eden başka ilkeler; bu ilkelerden ortaya çıkan başka varlıklar varsa ve bu, varlık bakımından en alt derecede bulunan varlıklara ulaşıncaya kadar bu şekilde devam ediyorsa aynı şekilde toplum ve şehrin içerdiği her şeyde de durum benzerlik gösterir. Toplumun bir ilk önderi, sonra onu takip eden diğer önderler, bu önderleri takip eden şehirliler ve şehirli varlıklar olarak en alt derecede bulunan insanlara varıncaya kadar bu şehirlileri takip eden başka şehirliler vardır. Böylece şehrin içerdiği şeyler âlemin bütününe içerdiği şeylerle benzerlik gösterir.<sup>126</sup> Ayrıca ilk önderin başka insanların hükmü altına giremeyecek karakterde olması *ay üstü* ve *ay altı âlem* olarak izah edilen varlığa geliş sürecinin ve varlık hiyerarşisinin içinde *ilk var olan* ile *ay altı âlemin* en mükemmel varlığı arasında zorunlu bir benzerlik arandığı hissini vermektedir.<sup>127</sup>

İslam filozofları için siyasetin önemi insanı mutluluğa ulaştıracak erdemli şehirler ortaya çıkarmasındadır. Bunun yolu da öncelikle yöneticilerin erdemli olmasından geçmektedir. Yöneticinin erdemli bir siyasetle yönettiği şehir halkı da erdemli olunca toplumsal bir ahenk meydana gelecektir. İnsanların aralarında oluşan sevgi ve muhabbet sayesinde toplumdaki bu ahengi mutluluğa taşıyacak adalet ortaya çıkacaktır. Aynı şekilde toplumların erdemsizliği ve mutluluğa ulaşamamaları da siyasete bağlıdır. Gerekli şartları taşımayan yöneticilerin halkları mutluluğu gaye edinmemiş yahut mutluluk zannedilen şeyi gaye edinmişlerdir. Bu türden halkların

<sup>125</sup> Fârâbî, *İdeal Devlet (el-Medînetü'l-fâzıla)*, s. 119.

<sup>126</sup> Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması (Tahsilü's-saade)*, Çev: Ahmet Arslan, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2018, s. 15.

<sup>127</sup> Mehmet Harmancı, *İslam Felsefesinde Siyaset Teorisi (Fârâbî, Mâverdî, Nizâmülmülk, İbn Teymiyye'nin Siyâsetnâmelerine Göre)*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), SÜSBE, Konya, 1999, s. 29.

insanın yaratılış gayesindeki gerçek mutluluğa ulaşmaları beklenemez. Lakin erdemli bir toplum içinde erdemsiz bireyler bulunabileceği gibi erdemsiz şehir halkının da erdemli bireyleri olabilir. Bunlar İslam filozoflarınca *nevabit*, ayırık otu olarak isimlendirilmiş bireylerdir. Mutluluk için ortaya atılan toplum ve siyaset şartı büyük bir önemi haiz olsa da bunu mutlak olarak kabul edip bireysel mutluluğu reddetmek söz konusu değildir.<sup>128</sup>

### 1.2.3. Dirlik ve Birlik

Dirlik kelimesi kullanım alanı olarak ıstılah düzeyinde birlik, insicam, uyum gibi manaları içermektedir. Bireyde nefsi kuvvelerin aklın emrine girmesiyle ortadan kalkan kaos bu dünyada ve ahirette dirliğin kapısını aralayacaktır. Aynı şekilde bireylerden müteşekkil toplum için de mutluluğun sağlanmasında ilk adım bu noktadır. Dirlik ile birliğe doğru uzanan süreç, insana birlikte yeni bir dirlik vadetmektedir. Birlik ve dirlik aynı zamanda birbirinin koşulu olarak öne sürülmüştür.

İslam felsefesinde “bir ve çok” kavramları illiyet problemi başta olmak üzere tanrı-âlem ilişkisi ve sudur nazariyesi gibi pek çok konuyla yakından ilgilidir.

İslam felsefe geleneğinde çoğunlukla *Ekberi* ekol tarafından temsil edilen aklileştirilmiş mistisizmin öncelikli öğretisi, varlığın birliği (*vahdet-i vücûd*) olarak söylenmektedir. Bu öğreti gelenekte, ontoloji, epistemoloji ve kurtuluş düşüncesinin temelini oluşturmaktadır. *Varlık*’ı tecrübeye yönelik bir arzuyu ifade eden öğretilerde aranan nihai gerçeklik Tanrı’yı keşf ve tecrübedir. Bu çabası neticesinde birey birliğin Tanrı olduğunu keşfeder veya bulur.<sup>129</sup>

İbnü’l-Arabî’ye göre birlik düşüncesini anlama noktasında bizim Tanrı’nın varlığının yalnızca yansımaları olmamız bakımından zaten hâlihazırda Tanrı’ya benzediğimiz vurgulanır. Tanrı’nın bizatihi kendisi, kendisinin bizim tarafımızdan temsil edilmesine izin veriyor. Ancak bunun nasıl anlaşılacağı entelektüel bir problem olmaktan daha öte bir şeydir. Konu entelektüel bakış açısıyla ele alındığında ortaya çıkan problem onu analitik olarak çözmeye çalışmaktır. Çünkü bu şekilde

<sup>128</sup> İbrahim Maraş, *age.*, s. 162.

<sup>129</sup> Sajjad H. Rizvi, “Mistisizm ve Felsefe: İbn Arabî ve Molla Sadra”, *İslam Felsefesine Giriş*, Ed: Peter Adamson, Richard C. Taylor, Çev: M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yayınları, 2015, s. 257.

gerçeklik parçalara bölünmüş ve bu parçalar sanki gerçekliğin temel bileşenleriymiş gibi kabul edilmektedir. Gerçekliğin ilahi temellerinin kavranması sentetik düşünmekten geçmektedir. Birbirinden ayrı olan şeyleri bir araya getirmek; tecrübe edilen her şey arasındaki birliği ve onun aşkın olandaki nihai temelini fark etmek gerekir. Eşyadaki tevhidin kavranması, kolaylıkla ulşılabilen bir durum değildir. Bu, dünyaya nasıl bakılmasının gerektiğini yeniden öğrenmeyle ilgilidir.<sup>130</sup>

İbnü'l-Arabî'nin teorisi Tanrı'nın birliğiyle fenomenal dünyanın çokluğunu uzlaştırmak gibi bir avantaja sahiptir. Çünkü Tanrı sıradan bir fail değilse bile açıkça faaliyette bulunmaktadır ve bu fiillerinin dünyada yol açtığı sonuçlar vardır.<sup>131</sup> Metafizik konu, mesele ve ilkeleriyle ele alınarak ilmi bir düzleme taşınmış olmaktadır. Bu vecihle Tanrı varlığıyla metafiziğin konusunu teşkil ederken ilahi isimler Tanrı-Âlem ilişkisinde birer ilkedir.

---

<sup>130</sup> Oliver Leaman, *İslam Felsefesi: Giriş*, Çev: Şamil Öçal, Metin Özdemir, Ankara: Hece Yayınları, 2014, s. 75.

<sup>131</sup> *age.*, s. 75.

## II. BÖLÜM

### YUNUS EMRE'DE "DIRLİK"

Yunus Emre'de dirlik düşüncesini inceleyeceğimiz son bölümde yazarın mesnevi türünde kaleme aldığı dinî ve ahlaki öğütler içeren *Risâletü'n-nushiyye*<sup>132</sup> isimli eserinden ve *Divan*'daki şiirlerinden yola çıkarak bir inceleme yapılacaktır.<sup>133</sup> Dirlik kavramının Yunus Emre'nin şiirlerinde geçtiği bağlamlar, başlıklar halinde bir analize tabi tutulacaktır.

#### 2.1. Dirlik ve Birey

Dirlik kavramı bireysel manada mutluluk olarak anlaşılır. Bu mutluluk insanlarla iyi geçinmekten doğan bir huzur hali olabileceği gibi uhrevi bir mutluluğun da karşılığı olarak kullanılmıştır. İnsanların yöneldiği mutluluk, hem dünyasını hem de ahiretini kapsayan bir hüviyet gösterir. "İnsanın kendini soyutlayıp kendisine yöneldiği gayeler içerisinde özü itibariyle -bizatihi kendisinden başka bir şeyin gaye olmaması şartıyla- mutluluktan daha erdemli bir gaye yoktur."<sup>134</sup> Tüm yaratılmışlar için kendi varlık düzeylerinde yetkinliğe ulaşmak bir gayedir. İnsanın gayesi de gerçek mutluluğa ulaşmaktır. İbn Sînâ'ya göre insanı mutluluğa ulaştıran sebepler ancak iyilik yollarından geçerek elde edilebilir. Burada ulaşılabilecek mutluluk için gerçek yahut dünyevî ayrımı yapılmamıştır.<sup>135</sup> Bu durum Yunus Emre'de şöyle dile getirilmiştir:

*Degüldür değme yirde ola birlik*

*Sa'âdetdür sana bir eyü dirlik* [Nushiyye/ Tatcı, 469]

<sup>132</sup> Burada: *Risâletü'n-Nushiyye*, Haz., Umay Günay, Osman Horata, Ankara: Akçağ Yayınları, 2009 ve *Risâletü'n-Nushiyye Tenkitli Metin*, Mustafa Tatcı, İstanbul: H Yayınları, 2008, neşirlerinden faydalanılmış olup parantez içinde beyitlerin yer ve numara bilgisi kaydedilmiştir.

<sup>133</sup> Burada: *Yunus Emre Divanı*, Haz., Selim Yağmur, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012 ve *Yunus Emre Divanı Tenkitli Metin*, Mustafa Tatcı, İstanbul: H Yayınları, 2008, neşirlerinden faydalanılmış olup parantez içinde beyitlerin yer ve geçtikleri nüshadaki sayfa numarası kaydedilmiştir. Tatcı'nın hazırladığı *Divan*'dan alınan beyitlerde verilen numara, neşirdeki şiirlerin numarasını belirtmektedir. Tüm beyitlerde, geçtikleri nüshanın tercih ettiği imlaya sadık kalınmaya çalışılmıştır.

<sup>134</sup> İbn Sînâ, *Mutluluk ve İnsan Neşsinin Cevher Olduğuna Dair On Delil*, Çev: Fatih Toktaş, Ankara: T.D.V. Yayınları, 2015, s. 25.

<sup>135</sup> İbn Sînâ, *Age*, s. 25-26.

*İyilik erin yâridir ölse uçmak yeridir*

*Senden sonra söylenir bir dirliğin var ise* [Yunus Emre Divanı/ Dergâh Yayınları, 335]

*Yunus sözüün anlar isen ma'nisin dinler isen*

*Sana iyi dirlik gerek bunda kimsene kalmaz* [Yunus Emre Divanı/ Dergâh Yayınları, 138]

Kişinin mutluluğu iyi bir yaşantıya bağlanmıştır. “Mutlu yaşam, büyük ölçüde iyi ve dürüst yaşam demektir.”<sup>136</sup> İyilik ahlak öğretisinin hedefini teşkil eder. Ahlaki eylemler mutlak iyiyi hedeflemektedir. Yunus Emre ahlaki öğütler içeren *Risâletü'n-nushiyye* isimli alegorik eserinde mutluluk arayan kişiye:

*Eğer devlet gerekse akla danış*

*Mürebbisüz ileri varmaya iş* [Nushiyye/ Umay-Horata, 175]

şeklinde nasihatte bulunup *akl*'ın yol göstericiliğine baş vurmasını söyleyerek mutluluk için kaynak ve yöneme dair bilgiler vermektedir. Zira insanlar için insan olmak bakımından ortak olan mutluluk fiillerin, kişiden düşünme, ayırt etme ve akıl yoluyla mutedil olduğu belirlenen şeye göre sadır olması yoluyla gerçekleşmektedir. Bu ise mutluluğun her insan için geçerli olduğunu gösterir. Her insanın mutluluğa ulaşması, insanlık mertebesi ve iyi ile kötüye dair bilinci miktarınca onu elde etmesi, erdemler ve reziletleri öğrenmesi mümkündür.<sup>137</sup>

*Yola gitme sen egri iy bi-gâne*

*Senün dirliğüne sensin bahâne* [Nushiyye/ Tatçı, 586]

Bu ifadeleriyle Yunus Emre, insanın mutluluğunu, çevresel faktörlerden arınmış olarak kişinin kendi tutum ve davranışlarına hasretmektedir.

<sup>136</sup> Bertrand Russell, *Mutlu Olma Sanatı*, Çev: Yunus Sağlamtürk, İstanbul: Say Yayınları, 2014, s. 182.

<sup>137</sup> İbn Miskeveyh, *Mutluluk ve Felsefe (Tertîbu's-sa'âdât ve menâzilu'l-ulûm)*, Neşir, Tercüme ve İnceleme: Hümeyra Özturan, İstanbul: Klasik Yayınları, 2019, s. 54-55.

*Var dîn îmân gerek ise diril bu dünyâda eyü*

*Yarın anda bitmez işün bugün bunda bitmeyince* [Yunus Emre Divanı/ Tatçı, 325]

Yunus Emre bu dizeleriyle de insanın gerçek mutluluğunu, *oluş* ve *bozuluş* âlemindeki fiillerine bağlamıştır. Yaşantının gerçekliği, kişiyi gerçek mutluluğa ulaştıran eylemler bütünüdür. Bu âlemin bir sonu vardır. İnsan ölüm bilgisine sahip tek varlıktır. Sonlu olan dünya yaşantısı, erdemli bir ömür süren kişiyi sonsuz mutluluğa ulaştırır:

*Şöyle dirilgil hulkıla öliceğiz söyleşeler*

*Bâkî dirlik budur cânım yavuz adıla gitmegil* [Yunus Emre Divanı/ Tatçı, 159]

Bir gün öleceğini bilen ve bu bilgiyi içselleştiren insan, sefil düşüncelerden ve bir şeyi hırsla tamah etmekten kurtulur.<sup>138</sup> Kendini, gerçek manada varoluş gayesine ulaştırarak bilginin, kaynak ve yöntemine dair bir soruşturmaya girer. Yunus Emre, hayatın asıl manasını ölüm vasıtasıyla keşfeder. Ölümün dış görünüşündeki korkutucu vasıf başta vücut olmak üzere, hayatta inanılan her şeyi yok eder. Ölümün asıl manası da bu yok edişte anlaşılır. Ölüm ile yok olan, insanın fâni cephesidir. Ruh ölümsüzdür.<sup>139</sup>

*Ten fânidir cân ölmez çün gitdi girü gelmez*

*Ölürise ten ölür cânlar ölesi degül* [Yunus Emre Divanı/ Tatçı, 158]

Yunus Emre'nin şiirlerinde ölüm motifi çok canlı bir şekilde işlenmiştir. Ölüm düşüncesi ve ölüm korkusunu yaratan bir bakıma yaşayışa bağlılıktır. Bu korku, yaşayışta insanı, ölümden sonra yaşayışı sağlayacak iyiliğe yöneltir.<sup>140</sup> Yunus bunu şöyle ifade etmiştir:

*Neyise dirliğün oldur ölümün*

*Bugünkü gün durur yarıngı günün* [Nushiyye/ Tatçı, 453]

<sup>138</sup> Epiktetos, *Kılavuz Kitap*, Çev: Salih Adem, İstanbul: Şule Yayınları, 2013, s. 30.

<sup>139</sup> Mehmet Kaplan, "Yunus Emre'ye Göre Zaman-Hayat ve Varoluşun Manası", *Yunus Bir Haber Verir*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015, s. 224.

<sup>140</sup> Abdülbaki Gölpınarlı, *Yunus Emre Hayatı ve Bütün Şiirleri*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2014, s. 56.

Ölüm ve yaşantı birbirinden bağımsız değildir. Birinin diğeriyle anlam bulması, ikisini beraber düşünmeyi gerektirir. Dünya yaşantısını sonsuz bir yaşantı haline getirmenin yollarını Yunus Emre, “baki dirlik” olarak ifade etmiştir.

### 2.1.1. Baki Dirlik

Yunus Emre insanın vücut bulmasını *ateş, su, toprak* ve *hava* terkihi ile izah eder. Tanrı'nın insanı nasıl yarattığını *Risâletü'n-nushiyye*'nin ilk beyitlerinde ifade eden Yunus, ateş, su, toprak ve rüzgârın insanın maddi vücudunu meydana getirdiğini söyler. Bunlar insanın fâni yönünü temsil eder ve ölümle birlikte dağılarak tabiata karışırlar. Fakat can ebedîdir, ölmez. Ruhun bu dünyada tecellisi için bedene ihtiyaç vardır. Tanrı bu dünyaya ruhu kemale ermesi için göndermiştir. İnsanın bu maddi ve manevi yönü sürekli çatışma halindedir. Beden süfli olanı arzularken ruh yücelere erişme arzusundadır. Beşeri duygu ve ihtirasları, insan vücudunun maddi terkihi bulan bu düşünceye göre, toprak ile su iyi duyguları; ateş ile rüzgâr kötü duyguları oluşturur. Toprak ile insana sabır, iyi huy, tevekkül ve cömertlik; su ile safa, cömertlik, lütuf ve visal; hava ile yalan, riya, acelecilik ve nefis; ateşle de şehvet, kibir, açgözlülük ve hasetlik gelmiştir. Birbiriyle çatışan ve insanoğlunu sürekli çıkmaza sokan bu durumlardan kurtarmak ve doğru yolu göstermek için Tanrı, canı ve akli vermiştir. Can ile gelen huylar ise izzet, vahdet, hayâ ve adab-ı haldir.<sup>141</sup> İnsanın olumsuz yönlerini olumlu hale getirmesi neticesinde ulaşacağı yetkinlik onu en yüce mutluluğa ulaştıracaktır. Bu insanın içindeki sonsuz yaşama arzusuna karşılık gelmektedir. Bu dünyada nefsin arzu ve isteklerine karşı adeta ölü gibi hal alan kimseler için yaşantıları beka kazanacaktır.

Yunus Emre'nin yaşantının sonsuzluğu yahut sonsuz mutlulukla kastettiği kişinin gerçek saadete ermesidir. Bu aşamada nihayet bulacak yahut bozulmaya uğrayacak bir mutluluk söz konusu değildir. Kişinin dünya yaşantısındaki tavrı birebir sonsuz dirlik ile ilişkilendirilmiştir.

*Ol vaktin bir olasın ayrulıktan kalasın*

*Cânsuz gel kapuya bâkî dirlik bulasın* [Yunus Emre Divanı/ Tatçı, 281]

<sup>141</sup> Mehmet Kaplan, “Yunus Emre'nin İnsan ve Ahlak Görüşü (*Risâletü'n-nushiyye*'nin Tahlili)”, *Yunus Bir Haber Verir*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015, s. 237-239.



Yunus Emre, baki dirliğin formüllerini okuyucuya şu şekilde seslenerek vermektedir:

*Eya gönlü açgıl gözün fikrin yavlak uzatmagıl*

*Bakgıl kendi dirliğine kimse ayıbın gözetmegil*

*Şöyle dirilgil halk ile öleceğiz söylemeler*

*Bâki dirlik budur canım yavuz ad ile gitmegil* [Yunus Emre Divanı/ Dergâh Yayınları, 190]

Tamamen ahlaki birtakım pratikleri öğütlediği bu dizelerinde Yunus, gönlü merkeze alarak kişinin kendi yaşantısına odaklanmasının gerekliliğini vurgulamaktadır. Ölüm ile nihayete erecek yaşantı bu vasıflara sahip olan kişi için başka bir boyut kazanarak sonsuz olacaktır.

Dünya sevgisi insan için bir aldatmacadır. Bunun sebebi onun geçici olmasıdır. Bu özelliği ile dünyalık hazlar çabuk tüketilen ve insanı tatmin etmeyen şeylerdir. Aynı şekilde dünya yaşantısı da sonludur. Burada sürülen hayat insanın serüveninde bir durak yahut misafirhane mesabesinde dir.

*Sevemez dünyeyi merdân kişiler*

*Baki dirlik nedir anı dilerler* [Nushiyye/Umay-Horata, 400]

Yunus Emre, sonsuz yaşantının özlemini çekenleri aşk yoluna çağırılmaktadır. Zira aşk dışında kalan her nesne er ya da geç zevalini beklemektedir:

*Bâki dirlik seven kişi gerek tuta ışk eteğın*

*Işkdan artuk her nesnenün degşirilir zevâli var* [Yunus Emre Divanı/Tatçı, 32]

İslam felsefe geleneği içerisinde aşk kavramı, varlığın meydana gelişini açıklamak için kullanılmıştır. Tanrı'nın zuhurunu hareket ettiren kuvve olarak aşk, Saîdüddîn el-Fergânî (1300) tarafından "kemale erişmede bätını bir meyil" olarak tanımlanmıştır.<sup>142</sup> İbn Sînâ'ya göre de bütün hüviyetlerde, *salt iyi*'den alınmış olunan hakikatının kemaline karşı bir temayül vardır. Bu da aşktır.<sup>143</sup>

<sup>142</sup> Fahreddîn-i Irâkî, *Aşk Metafiziği (Lemaât)*, Çev: Ercan Alkan, İstanbul: Hayykitap, 2015, s. 68.

<sup>143</sup> İbn Sînâ, *Aşkın Mahiyeti Hakkında (Risâle fi Mâhiyeti'l-Işk)*, Çev: Ahmed Ateş, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017, s. 64.

Yunus Emre'ye göre aşk, ontolojik planda varlığın özünü teşkil eder.<sup>144</sup> Tanrı kendi aşkı sebebiyle ilk önce “ilk akıl”, “evrensel akıl”, “külli ruh”, “nefs-i evvel” ve “nur-u Muhammedî” gibi adlar verilen varlığın prototipini yaratmıştır. Kozmik varoluşun cevheri olan bu aşktan bütün evrenin varoluşu gerçekleşmiştir. Dolayısıyla *mutlak güzellik* her nesnede tecelli edip kendini göstermektedir. İnsan âleme baktığında bu güzelliği her varlıkta temaşa edecektir.<sup>145</sup>

*Işk şevkından âlem toldı bu âşıklar andan geldi*

*Işksuz biten çiçek soldı ışkıladur dirlik hoşı* [Yunus Emre Divanı/Tatçı, 360]

Bu dizelerinde görüldüğü gibi dirliğe güzellik katan aşktır. Aşk tüm varlık katmanlarındaki yaratılmışlar için kendi kemallerine karşı onları çeken bir kuvvedir. Yunus Emre'de aşk kavramının öz olarak iki olgusal yönü vardır: Birincisi aşkın, varlığı varlık yapan yönüdür. Bu yön olmasaydı salt varlık ve yaratılış olmazdı. İkincisi aşkın varlığı yaşamsal yapan yönüdür. Eğer bu olmasaydı varlıkta yaşam olmazdı.<sup>146</sup>

Yaratılmışların kınanmasının sebebi âşığın gönlünde dünyaya karşı en ufak bir arzu olmaması içindir. Böyle bir arzu ve yöneliş âşık ile maşuk arasındaki ilişkinin kesilmesine sebep olur.<sup>147</sup>

*Dirlik budur âşık Ma 'şûk yolında öle*

*Sorarlarsa eyidem âşıkun burhânını* [Yunus Emre Divanı/Tatçı, 398]

*Kes gider izzet başını terk eyle sen fuzûllığı*

*Kesmezisen başın anun ışık ile dirliğün muhâl* [Yunus Emre Divanı/Tatçı, 155]

Yunus Emre'ye göre gerçek aşkın, zıddı ve karşıtı yoktur. Zıtlıkların olmadığı tek şey aşktır. Aşk ile olumlu ve olumsuz şeyler arasındaki fark ortadan kalkar. Nefret sevgiye, ikilik birliğe, yokluk varlığa, ölüm de ölümsüzlüğe dönüşür. Gerçek yaşamın prensibi olarak aşka ulaşmak için olumsuzlukları olumlu yaşayabilmeyi insanın kendi iradesiyle tercih etmesi gerekir.<sup>148</sup>

<sup>144</sup> Mehmet Bayrakdar, *Yunus Emre ve Aşk Felsefesi*, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 1994, s. 23.

<sup>145</sup> İsmail Yakıt, “Mevlânâ'da Aşk Metafiziziği”, *Mevlânâ'da Aşk Felsefesi*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2010, s. 62.

<sup>146</sup> Mehmet Bayrakdar, *Yunus Emre ve Aşk Felsefesi*, s. 24.

<sup>147</sup> Ahmed Gazâlî, *Âşıkların Hâlleri (Sevânih'ul-Uşşâk)*, Çev: Turan Koç, Mehmet Çetinkaya, Ankara: Hece Yayınları, 2012, s. 18-19.

<sup>148</sup> Mehmet Bayrakdar, *Age.*, s. 43.

*Aglamak gülmek âşıkla dirilmek ölmek âşıkla*

*Kahırla lutfi bir bilir bilmez melûl olduğunu* [Yunus Emre Divanı/Tatçı, 390]

Bu tercih irade olarak trajik bir yaşam tarzını omuzlamayı gerektirir. Başlangıçta yaşamın akışı insana hâkim olmasına rağmen bu yaşamsal akış gerçek aşka dönüştüğünde insan, yaşamın akışını ele geçirir. Kesiksiz ve sonsuz mutluluğa kavuşmanın yolu Yunus Emre’de aşkın bu diyalektiğini her şeye hâkim kılmaktan geçmektedir.<sup>149</sup>

*Dirlik bana karşı gele ben dirliğin boynun uram*

*Ölüm eğer vacip ola canımı kurban eyleyem* [Yunus Emre Divanı/ Dergâh Yayınları, 203]

*Dirsin şeyhüm ışkıla yalın ayak baş açık*

*Er var dirlik dirilmiş yalın ayak aç degül* [Yunus Emre Divanı/Tatçı, 162]

### 2.1.2. Derviş Dirliği

Yunus Emre’ye göre insan, kurtuluşuna ve gerçek özgürlüğüne dünya perdesini yıkmakla erişebilir. Masiva perdesini yıkmak oldukça zordur. Bu, Yunus’un deyişiyile hakiki bir dervişliği gerektirir. Bu dervişlik Yunus’un anlayışında insanın kişisel benliğini yok eden bir tavır alıştır.<sup>150</sup> Kişinin bireyselliğinden vazgeçmesi, kendisini tümüyle dış dünyaya kaptırarak yalnızlık ve güçsüzlük duygusunu yenmesi yönünde ona yeni ufuklar açacaktır.<sup>151</sup> Yunus’da derviş olarak isimlendirilen şahsiyet öncelikle varlığın ve yaşantının farkındadır. Buradaki vazgeçiş bilinçli bir vazgeçişdir.

*Bu dervişlik turagı bir acâyib turakdur*

*Derviş olan kişiye evvel dirlik gerekdir* [Yunus Emre Divanı/Tatçı, 84]

Dervişlik yolunu seçenleri nasıl bir yaşantının beklediğini Yunus şu şekilde dile getirmektedir. Derviş olanlar için nefsinin zorlayarak yola düşmesi ve kendini diğer yaratılmışlardan ayrı görmemesi gerekir. Bu yolun erleri ile de beraber olmayı dervişlere tavsiye eder:

*Dervîş olan kişiler aceb nite dirile*

*Yol takazası budur bir ola her bir ile* [Yunus Emre Divanı/Tatçı, 304]

<sup>149</sup> Age., s. 43.

<sup>150</sup> Age., s. 31.

<sup>151</sup> Erich Fromm, *Özgürlükten Kaçış*, Çev: Şemsa Yeğin, İstanbul: Say Yayınları, 2017, s. 48.

Nefis bu dünyada yaşamı sürdürebilmek için gereklidir. Nefsin parçalanması yahut tahrip edilmesi insanı başka dünyalarla karşı karşıya bırakır. İnsan rüyalar, hayaller, algılar ve vehimler dünyasından daha aşına olduğu farklı biçimlerdeki gerçeği bu sayede keşfedebilir.<sup>152</sup>

*Oldur erenler dirliği bular bilmez ayyarlığı*

*Anunla bulur erliği kahrı dahi yutmak gerek* [Yunus Emre Divanı/Tatçı, 140]

Türkler Anadolu'da göçebe yaşam tarzından yerleşik hayata geçtikten sonra İslamiyeti tam manası ile benimsemişlerdir. İslamiyetten sonra Türk ruhunda meydana gelen en büyük değişiklik insanın dıştan içe dönmesi ve kendi içinde parçalanmasıdır. Maddi yaşayış tarzındaki bu değişim de manevi yaşantıyı etkilemiş ve değiştirmiştir. Eski dışa dönük insan tipi yerine Yunus'ta dikkatlerin kendiye, asla ve içe yöneldiğini görmekteyiz.<sup>153</sup> Kendi yaşantısında tuttuğu yolu, dinleyip öğüt almak isteyenlere inceden inceye anlatan Yunus, sınıfsal ayrımlar gibi cümle ayrılıklardan uzak durmayı öğütler. Bir tevhid eri olarak birlemekten yana tavır alır:

*Dirliğüm neyidüğün eydeyin kıldan kıla*

*Irak yakın işide hâs u âm cümle bile* [Yunus Emre Divanı/Tatçı, 338]

*İkiliği terketgil birlik makamın tutgıl*

*Canlar canını bulasın işbu dirlik içinde* [Yunus Emre Divanı/Dergâh Yayınları, 317]

Aşk mesleğinin melamet meşrepliğini önce nefsine yönelterek kendini kınayan Yunus, varlığının yüceliğinden habersiz gibidir:

*Miskîn Yûnus âşıklarun dirliğini dirilmediün*

*Bâri gücüm yitdügince soylarını soylayayın* [Yunus Emre Divanı/Tatçı, 283]

*Sûretüm güler halka kanı ya kullık Hakk'a*

*Bu dirliğüme baka hep işüm yanlış benüm* [Yunus Emre Divanı/Tatçı, 225]

<sup>152</sup> R. D. Laing, *Yaşantının Politikası*, Çev: Kemal Sayar, İstanbul: Vadi Yayınları, 2015, s. 153.

<sup>153</sup> Mehmet Kaplan, "İki İnsan İki Destan Tipi", *Yunus Bir Haber Verir*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015, s. 156-158

Dervişlik lafla olacak bir şey değildir. Kişinin söyledikleri ile yapıp ettikleri uyuşmalıdır. Görünüşle, lafla derviş olunmaz. Asıl marifet gönlün derviş eylenebilmesidir. Yunus Emre'ye göre dervişin yaşantısının temiz olması gerekir.<sup>154</sup>

*Dervîş olan kişinin dirligi arı gerek*

*Yol içinde hem anun nâmûsı arı gerek* [Yunus Emre Divanı/Tatçı, 142]

Dervişliğin şeriaten ayrı bir yaşantısı söz konusu değildir. Bir Müslüman olarak kişi ibadetlerini yerine getirmekle mükelleftir. Dirliğin arı olması ve arı kalması için bu gereklidir.

*Ol ikindiye kılanlar arı dirlik dirilenler*

*Olardur Hakk'a irenler her dem anlar irse gerek* [Yunus Emre Divanı/Tatçı, 136]

Hakikat bilgisi şerh ile anlaşılıp kavranılabilecek bir bilgi değildir. Kişinin teoride bir bütün olarak kabul ettiği hakikati, pratik ederek yaşantının tüm evrelerinde uygulaması gerekir. İradeli olarak bu yola ömrünü harceden erenlerin fiillerinde bir gösteriş aramak abestir.

*Hakikatün ma'nisin şerh ile bilmediler*

*Erenler bu dirligi riyâ dirilmediler* [Yunus Emre Divanı/Tatçı, 38]

Yunus Emre'nin ahlak görüşü ile yaşadığı çağın sosyal durumu arasında bir bağ kurmak mümkündür. Yunus'un yaşadığı çevrede başlıca üç insan tipine rastlamaktayız: 1. Hayatları toprak ve suya bağlı sakin köylüler, 2. Moğol istilası ile Anadolu'ya gelmiş akıncılar ve göçebeler, 3. Varlıklarını Allah'a adanmış veliler ve dervişler. Ondaki derviş tipinin özellikleri, hareketi kendi içinde arayan, sakin ve barışçı olmasıdır. Gazi ise dünyayı fethetmiş, hareketli savaşçı insandır. *Risâletü'n-nushiyye*'de dile getirdiği kategorizasyonla Yunus Emre, ateş ve rüzgâra mensup savaşçılar ile paraya düşkün insanları kötüler, buna karşılık su ve toprağa mensup sakin, sabırlı insanları yüceltir. Yunus Emre kendi içinde Tanrı'yı arayan ve bulan üçüncü zümreye mensuptur. Halk içinde olan bu grubun vazifesi insanlar arasında

<sup>154</sup> Bkz. İsmail Taş, "Yesevî ve Yunus'ta Sûfî Eleştirisi", *Türk-İslam Düşüncesi Yazıları*, Konya: Palet Yayınları, 2017, s. 265-281.

barışı tesis etmektir. Derviş toprak ve su ile yeşeren ve kendisinden herkesin faydalandığı bir ağaç ile temsil edilir:<sup>155</sup>

*Her kime kim dervişlik bağışlana*

*Kalpı gide pak ola gümüşlene*

*Nefesinden misk ile anber tüte*

*Budağından il ü şar yemişlene*

*Yaprağı dertlilere derman ola*

*Gölgesinde çok hayırlar işlene*

*Âşıkın gözyaşı hem göl ola*

*Ayağında saz bitip kamyşlana*

*Cümle şair dost bağçesi bülbülü*

*Yunus Emre arada turraçlana* [Yunus Emre Divanı/ Dergâh Yayınları, 332]

*Risâletü'n-nushiyye*'de Yunus Emre insanın nefsiyle mücadelisini ve kötü huylardan arınmasının yollarını belirli bir sistematik çerçevesinde ele alır. Yunus eserinde insanı düşünmeye, kendini tanımaya davet etmekte, insanın zaaflarını ele alarak değerlendirmekte insanı iyiye, güzele ve doğruya yönlendirmektedir. İnsan kusurlarından arınmadıkça bireysel manada mutluluğa erişemez ve manen yükselmez.<sup>156</sup> Kendini bilme konusundaki söylemleriyle Yunus adeta kendi çağının Sokrates'idir. Ona göre de gaye kendini bilmektir.<sup>157</sup>

*Ondan yigrek ne vardır kişi bile kendözün*

*Kendözün bilen kişi kamulardan ol güzün* [Yunus Emre Divanı/ Dergâh Yayınları, 274]

Kendi üzerine düşünen insan yaratılış gayesini anlamak ve gereklerini yerine getirmek için bir çaba içerisine girer. Yaşantısında, eylemlerine anlam yükleyecek ilkeyi araştıran insan, gerçek mutluluğa ermek için kendini ahlaki bir tutum içerisinde bulur. Yunus Emre de insani oluş sürecinden yola çıkarak, insanı gerçek mutluluğa

<sup>155</sup> Mehmet Kaplan, "Yunus Emre'nin İnsan ve Ahlak Görüşü (*Risâletü'n-nushiyye*'nin Tahlili)", *Yunus Bir Haber Verir*, s. 241-243.

<sup>156</sup> Umay Günay, Osman Horata, *Risâletü'n-Nushiyye*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2009, s. 40.

<sup>157</sup> Fahrettin Olguner, "Yunus Emre'nin Düşünce Dünyası", *Türk-İslâm Düşüncesi Üzerine*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2017, s. 275.

iletecek huyları kazanmayı, kötü huylardan arınmayı anlatan bir eser kaleme almıştır. Kibir tevazu ile açgözlülük kanaat ile öfke sabır ile cimrilik ve hasetlik cömertlik ile ve son olarak gıybet, kin ve iftira da doğruluk ile sulh bulur.

Yunus “kibir”i dağ başlarından oturan ve yol kesen haramilere benzetir. Bu benzetme sosyal bakımdan manalıdır. Yüksek yerleri mesken tutmuş insanlarda hâkim olan galebe çalma duygusu, bu kimselerde benlik fikrini çok geliştirmiştir. Kibre karşılık “aşaklık” olarak ifade edilen tevazu tavsiye edilmektedir. İnsanlara, yaratılmışa daima yukardan bakıp büyülenenlerin sembolü dağ, tevazunun sembolü ise sudur. Su tepelerden aşarak aşağı iner başka sularla birleşerek ırmak olur ve nihayetinde denize varır.<sup>158</sup>

*Kılıç tartırıp gelür yer alçağından*

*Kibir gördü anı kaçtı dağından* [Nushiyye/Umay-Horata, 151]

*Gör alçaklığı akdı ırmak oldu*

*Aka aka denize varmak oldu* [Nushiyye/Umay-Horata, 155]

*Budur sermaye bahre dalana*

*Arı dirlik gerek gevher bulana* [Nushiyye/Umay-Horata, 161]

Nefsin kötü huylarından biri de tamah yani açgözlülüktür. Yunus bu huyu nefsin büyük oğlu olarak tasvir eder. Haklı haksız mal toplamaya aşırı gayret edip dünyalık peşinde koşmak açgözlülük olarak tanımlanmıştır.<sup>159</sup> Yunus Emre’ye göre nefsin kötü huylarının başında açgözlülük gelir. Açgözlü insanda dünya sevgisi çok fazladır ve asla dünyaya doymaz. Bu, insanı dünyalıklara karşı köle durumuna getirir. İhtiraslarının peşinden koşan kişi kendini yani ruhunu unuttur.<sup>160</sup> Ömrünü boş yere tüketir:

<sup>158</sup> Mehmet Kaplan, “Yunus Emre’nin İnsan ve Ahlak Görüşü (*Risâletü’n-nushiyye*’nin Tahlili)”, s. 246-248.

<sup>159</sup> Muhyiddin İbn Arabî, *Ahadiyet- Tehzibü’l Ahlak- Mevize-i Hasene Risaleleri*, s. 83.

<sup>160</sup> Erdoğan Boz, “Risâletü’n-Nushiyye’den Çağlar Üstü Bir Öğüt: Açgözlülüğe Karşı Gönül Zenginliği”, *13. Yüzyıldan 21. Yüzyıla Yunus Emre*, Ed: Ejder Okumuş, İstanbul: İnsan Yayınları, 2013, s. 129.

*Yolum aldı benim aldadı tutdu*

*Bugün yarın ile ömrüm tüketti* [Nushiyye/Umay-Horata, 52]

Yunus Emre, açgözlülüğün karşısına kanaati koyar. Kanaat, elden gelen geçimle yetinip kolay olanına razı olmak, mal kazanma ve dünyalık hırsını terk etmektir. Nefisteki bu kötü huy kanaatle iyileşir. Bunu başaranlar, *erenler* olarak isimlendirilmiştir. Gerçek mutluluğa erenler de bu kişilerdendir:

*Erenlerdir bu dirliğe erenler*

*Yüzün maşukanın mutlak görenler* [Nushiyye/Umay-Horata, 78]

Yunus Emre öfkeden bahsettiği dizelerinde onun insanı dinden imandan çıkardığını söyler. Nefsin kuvvelerinden olan gazap, şecaat erdemiyle dengesini bulursa kişinin eylemleri ahlakilik kazanabilir. Çok güçlü olan öfke hali insanı ele geçirdiğinde gözü hiçbir şey görmez. Akli perdelendiği için kötülük ortaya çıkar. Yunus, öfke hallerinden uzun uzun bahsettikten sonra ona daima hazırlıklı olmayı, ondan sakınmayı öğütler. Öfke hali gerçek mutluluğu amaçlayanların yaşantısında olmaması gereken bir huydur:

*Arı dirlik gerek dost ileyinde*

*Buğuz buşu n'olur maşuk yolunda* [Nushiyye/Umay-Horata, 211]

Öfke, sabır erdemiyle ortadan kalkar. Yunus Emre, sabra sosyal bir mana ve değer vermiştir. “il ü şâr” da dirlik ve düzenliğin sabır ile gerçekleşebileceğini düşünmektedir. Yunus’a göre sabır “kamu müfsitleri mat eder”. Sabır, iyilik ve dostlukla birdir.<sup>161</sup>

*Sabırsız kişilerin dirliği ham*

*Ki sabr ile eyü olur ser- encam* [Nushiyye/Umay-Horata, 293]

Yunus Emre'nin yücelttiği en yüksek meziyetlerden biri cömertliktir. Buna karşılık cimrilik edip malını hayra harcamayanları ve kıskançlık edenleri şu şekilde tasvir eder:

<sup>161</sup> Mehmet Kaplan, “Yunus Emre'nin İnsan ve Ahlak Görüşü (*Risâletü'n-nushiyye*'nin Tahlili)”, s. 250.



*Hasud ile bahîl sağıştta degül*

*Red oldular bular hiç işte degül*

*Bularun birliğe ikrarı yoktur*

*Bulara her ne olsa ârı yoktur* [Nushiyye/Umay-Horata, 337, 338]

Bu kötü huyları bünyesinde bulunduran kimseler yaşantılarını kendilerine zehir ederler:

*Şeker yer ise dadı-dalı yoktur*

*Ki tatlı dirlik ile hali yoktur* [Nushiyye/Umay-Horata, 308]

İç huzuru kalmayan hasetçi kimseler, için için kendilerini helak ederler:

*Anun çün dirliği n'îdem içinde*

*Olur bin kez helak bir dem içinde* [Nushiyye/Umay-Horata, 332]

Yunus Emre'nin mal mülk hırsından sonra üzerinde durduğu kötü huylardan biri de gıybettir. Bu konu insanlar arasındaki sosyal ilişkilerle ilgilidir. Konuşma eylemi insan için önemli bir eylemdir. Derviş olan kişinin de öncelikle terbiye etmesi gereken özelliklerinden birisi söz söylemedeki ölçüdür. Yunus Emre'nin de sözü yerince söylemeye dair bir şiiri mevcuttur. Bu şiirde insanın söz söyleme eyleminin nasıl olması gerektiğine dair görüşlerine yer veren Yunus Emre, sözü pişirmekten bahsetmektedir. Bu ise fikirlerin üzerine düşünerek aktarmanın faydalarını göstermektedir. Doğru ve yerinde sarf edilmiş bir söz kişinin yüzünü ak eder:

*Keleci bilen kişinin yüzünü ağede bir söz*

*Sözü pişirip diyenin işini sağ ede bir söz*

Kişi ne zaman söz söyleneceğini bilmelidir. Yunus, insani bir eylem olarak sözün de iyilik için sarf edilmesini ister:<sup>162</sup>

*Söz ola kese savaşı söz ola bitire başı*

*Söz ola ağılı aş bal ile yağ ede bir söz*

<sup>162</sup> Mehmet Kaplan, *age.*, s. 255.

*Kelecilerin pişirgil yaramazını şeşirgil*

*Sözün us ile düşürgil demegil çağ ede bir söz*

Ahlakın insan eylemlerine getirdiği ölçü, söz söyleme etkinliğinde kendini düşünerek ifade etmek, az konuşmak, sözü yerince söylemek gibi formlarda kendini göstermektedir. Bu ölçüler dışına çıkıldığında olumsuzluklar baş gösterecektir. Yunus Emre bu gibi durumların olmaması için söz demini bilmeyi kem söz söylememeyi öğütlemektedir:

*Gel ahi ey şehriyari sözümüzü dinle bari*

*Hezar gevher ve dinarı kara toprağ ede bir söz*

*Kişi bile söz demini demeye sözün kemini*

*Bu cihan cehennemini sekiz uçmağ ede bir söz* [Yunus Emre Divanı/ Dergâh Yayınları, 136]

Gıybet kişiyi daima başkalarıyla uğraştırıp kendisini tanımasının önünde bir engel oluşturur. İnsanın asıl araması ve bulması gereken kendi varlığından uzaklaştırır. Yunus Emre bu kötü huyun doğruluk ilkesiyle ortadan kalkacağını söyler:

*İşi doğruluğa buyurdu akıl*

*Yöri imdi buna ta'cil yâri kıl* [Nushiyye/Umay-Horata, 535]

Doğruluk ile insanın varlığı ebediyet kazanır.

*Öğüdü cümle doğruluktan alır*

*Doğruluk dirliği ebedi kalır* [Nushiyye/Umay-Horata, 542]

Kişinin olgunlaştığını gösteren işaretler, onun kimseyi suçlamaması, kimseyi övmemesi, kimseden şikâyet etmemesindedir. Aynı zamanda bu kişiler bir şey bildiklerini zannetmedikleri gibi kendilerini bir şey olarak da görmezler. Nefretlerini kendi güçlerini aşan şeylere değil kendi elinde olan ve fitrata ters olan şeylere yöneltirler. Bütün arzularından kurtulan bu kimseler nefsinin pusuda hazır bekleyen bir

düşmanımı gibi görür ve her zaman tetikte yaşarlar.<sup>163</sup> Yunus Emre'nin görüşleri de insanın kendini ve varlık gayesini bilerek yaşantısını sürmesi yönündedir. Kendini bilen kişi görür ki nefsinden başka saadetine engel yoktur. Yaşantısını ne doğrultuda geçirdiyse ahireti de ondan ayrı değildir:

*Senünle sen tanış gör kandasın sen*

*Senün devletüne bahanesin sen*

*Seni senden kim iyi bilebile*

*Geçirdin ömrünü bu dirlik ile*

*Neyise dirliğin oldur ölümün*

*Bugünkü gün durur yarınki günün* [Nushiyye/Umay-Horata, 423, 424, 425]

## 2.2. Dirlik ve Toplum

Bu başlık altında Yunus Emre'nin şiirinde dirlik kavramının topluma dönük yönleri incelenecektir. Siyaset felsefesi açısından bakıldığında Yunus Emre'nin Tanrı tasavvurunun temelinde merkezi bir siyasal düzenle gelen birlik ve bütünlük içinde yerleşik yaşam beklentileri olduğu görülebilir. Yunus'un Tanrı'ya ulaşma ideali, bireysel dönüşümü sürecinde halkla bütünleşmesi, baskıcı yönetim ve yöneticilere yönelttiği eleştiriler, inanç ve sezgileri ile söylediği idealist şiirleri ve dinsel ilhamları, onun bir çeşit siyasal kuramı ve toplum modelini, tasavvuf felsefesinin çerçevesi içinde gerçekleştirdiğini düşünmemize imkân verir.<sup>164</sup>

Yunus Emre'nin şiirlerine bütüncül bakıldığında siyasal ve felsefi düzeyde olayların yalnızca betimlemeleri, değer yargıları, dini ve felsefi özellikler taşıyan ahlaki açıklamalar, siyasal amaçlar doğrultusunda öneriler bulunmaktadır. Bütün bunlar Yunus'un içinde yaşadığı devlet ve devletin işleyişi, egemenlik, iyi yönetim şekli ve siyasal sistemi oluşturan inançlar konusunda ipucu verecek niteliktedir.<sup>165</sup> O dönemde Anadolu'da siyasi iktidarsızlık söz konusuydu ve Moğol istilasıyla birlikte halkın birlik ve dirliği bozulmuştu. Bir yandan kuraklığın verdiği geçim sıkıntısı diğer

<sup>163</sup> Epiktetos, *Kılavuz Kitap*, s. 63.

<sup>164</sup> İnan Özer, "Bir Siyaset Felsefecisi Olarak Yunus Emre", *Cumhuriyet Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 2, Sivas, 1984, s. 160.

<sup>165</sup> *agm.*, s. 160.

taraftan beylerin zulüm ve haksızlıklarına şahit olan Yunus'un düşüncesinde yaşantısının iz düşümlerini görmek mümkündür. İyi bir gözlemci olan Yunus'un söylediği bir şiirinde yaşadığı dönemdeki sosyal yapıya dair veriler bulmak mümkündür. Çizdiği karamsar profil yaşadığı dönemin bir yansıması gibidir. Yunus'ta siyasi istikrarsızlığın bir sonucu olarak haksızlık ve adaletsizliğe getirilen eleştirilerin yanı sıra Müslüman kimliğine yöneltilen eleştiriler de dikkat çekicidir. Müslümanın az olduğunu olanın da şüphe içinde kaldığını söyler:

*İşitin ey ulular âhur zaman olısar*

*Sağ Müslüman seyrek tir ol da güman olısar*

Aynı zamanda ilim sahiplerinin halka nasihat olarak söylediklerini kendilerinin tutmamasını eleştirir. Dervişim diyenlerin dervişlik yolunu gözetmediklerini kâl'den hâle geçemediklerini dile getirir. Halk ise edilen öğütlere karşı sağır kesilmiştir:

*Danışmend okur tutmaz derviş yolun gözetmez*

*Bu halk öğüt işitmez sağır heman olısar*

Beylerdeki mürüvvet vasfı yok olmuştur. Bir beye yakışan fakiri doyurmak zulmü ortadan kaldırmakken elinde güç bulunan beyler, zulüm ve haksızlıkla fakir düşmüş halkı sömürmektedir. Yunus'a göre zamane öyle bir hal almıştır ki zulüm ve haksızlıkta ileri giden, haramdan el çekmeyenler kıyamet alametine tabi olacak bir hal almıştır:

*Gitti beğler mürveti binip sürerler atı*

*Yediği yoksul eti içtiği kan olısar*

*Yani er koptu erden elin çekmez murdardan*

*Deccal kopı sar yerden onlar uyan olısar*

Bu dünyada iyi ve kötü yapılanların kimseye kâr kalmayacağını, kişinin mahşerde bütün eylemlerinin aşikâr olacağını söyler:

*Birbirne yanubana ettiğim kalır sana*

*Yarın mahşer gününde cümle ayan olısar*

Tüm bu olumsuzluklardan bahsettikten sonra Yunus'un kendine yöneldiğini görmekteyiz. Toplumsal düzensizliğin getirdiği zulüm ve haksızlığı tek başına izale etmesi mümkün olmayan Yunus kendine aşkı öğütlemektedir:

*Ey Yunus imdi senin aşk ile geçsin günün*

*Sevdiğin kişi senin canına can olısar* [Yunus Emre Divanı/ Dergâh Yayınları, 103]

Toplumun siyasal ve ekonomik birtakım çıkmazları ve adaletsizliğin yaygınlaşması, yaşadığı dönemin bir insanı olarak Yunus Emre'yi kendi içine yöneltmiştir. Çünkü topluma dirlik ve ferah getirmek gücü nispetinde değildi. Bireysel olarak dirlik bulmak ise her zaman imkân dâhilindedir. Yunus Emre de çevresel tüm bu olumsuzlukları farklı bir biçimde yorumlayarak kendini inşaaya yönelmiştir. İstilacı kuvvetleri, nefsinin arzu ve isteklerine karşı tavır alıfta örnek alarak yorumlamıştır:

*Ol budakda biter îmân îmân bitse gider gümân*

*Dün-gün işüm budur hemân nefşüme bir Tatar oldum* [Yunus Emre Divanı/ Tatçı, 222]

Moğol istilasını Yunus Emre'nin yaşantısında derin izler bıraktığı gibi fikriyatını da doğrudan etkilemiştir. Hayata ve varlığa dair sorgulamalarının neticesinde Yunus, dış dünyasındaki savaş ve kaos ortamının sebebi olan Moğol tutumunu, kendi iç dünyasına huzur vermeyen nefse yöneltmiştir. Şiirlerinde özellikle de *Risâletü'n-nushiyye*'deki anlatımında savaş teması dikkat çekmektedir. İnsan varlığının madden ve manen dirlik bulmasındaki bu iç içe geçmişlik, ahlaki olarak yetkinleşme meselesini ifade ederken de birbirini çağrıştıracak şekilde dile getirilmiştir. İnsanın kendi mutluluğu için giriştiği mücadele dış dünyadan alınan asker, şehir, burç gibi kavramlarla benzetmeler kurarak anlatılmıştır. Yunus, ebedi dirliği için nefesine karşı giriştiği bu mücadeleyi nefsin askerini kırarak kazandığını şu beyitlerinde ifade etmektedir:

*Kırdım bu nefsin çerisin bir itdüm burc u bârusun*

*Pâk eyledim içerisin milketin yuyan benem* [Yunus Emre Divanı/ Dergâh Yayınları, 216]

Toplumun fert fert gerçek dirliğe yönelmesi ve adaletin hâkim olması ile şehir, erdemlilik vasfını kazanacak ve kişiler için gerçek mutluluğun zeminini teşkil edecektir. Yunus Emre'nin tavsiye ettiği ahlakın şehir hayatı ile ilgisi büyüktür.<sup>166</sup> Ahlaki öğütler içeren mesnevisinde bu görüşü işlemiştir. Şehir yaşantısı ahlaklılık ile insanlardan ayrı dağ başlarını mesken tutmak da nefsin kötü huyları ile özdeşleştirilerek anlatılmıştır.

Şehir yaşantısına yapılan bu atıf, Fârâbî'de üstün iyilik ve en büyük mükemmelliğin şartı olarak şehir yaşantısının ortaya konulmasında kendini gösterir. Gerçek anlamda iyilik, irade ile elde edilebilir özelliğe sahiptir. Kötülük de aynı şekilde iradenin ürünü olduğu için kötü amaçlar doğrultusunda kurulan bir şehirden de bahsedilebilir. Bundan dolayı mutluluğun her şehirde elde edilmeyeceği aşikârdır. O halde insanların kendileriyle gerçek mutluluğun elde edildildiği şeyler için birbirlerine yardım etmeyi amaçladıkları şehir erdemli bir şehirdir.<sup>167</sup>

Yunus Emre'nin öğütlediği değerlerin merkezinde kişinin gerçek mutluluğu için gereken yetkinliklerin edinilmesi amaçlanmıştır. Bu bağlamda şehir yaşantısı insan kabiliyetlerin kendinde açılıp gelişebileceği elverişli bir ortam sunar.<sup>168</sup> Kendisinde mutluluğa erişilen şehir erdemlidir. Şehir bu erdemlilik vasfını fertlerin mutluluk konusunda birbirleriyle yardımlaşmalarından alır. Ne zaman ki belirlenen hedef mutluluktur, işte o zaman şehir erdemlidir, daha genel bir ifade ileyse siyasi ve sosyal birlik erdemlidir.<sup>169</sup> Bu birlik, şehir halkının dirliğini sağlar.

<sup>166</sup> Mehmet Kaplan, "Yunus'un Gül Bahçesinde", *Yunus Bir Haber Verir*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015, s. 212.

<sup>167</sup> Fârâbî, *İdeal Devlet (el-Medînetü'l-fâzıla)*, s. 98.

<sup>168</sup> Ali Şeriati, *Medeniyet ve Modernizm*, İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2005, s. 39.

<sup>169</sup> Huriye Tevfik Mücahid, *Fârâbî'den Abduh'a Siyasi Düşünce*, s. 68.

## SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Ülkemizde farklı düşünce ve inançtan bazı insanlar, fikirlerini dile getirirken, Yunus Emre ve düşüncelerini kendi ideolojileri için referans kaynağı görmüşlerdir. Muhafazakâr bir çevre için Müslüman ve abid bir profille ele alınan Yunus Emre; kimi çevrelerce de devrimci bir hüviyette görülmüştür. Hümanist düşüncenin en büyük ismi olarak da zaman zaman adlandırılan Yunus'un, kendi sahil zemininde anlaşılması elzem bir hal almıştır.

Yunus'un dil, düşünce ve inançtaki yüksek ifadesinde, Anadolu birleşmiştir. Hem Türk İslam düşüncesi için hem de İslam irfan düşüncesi için çok önemli bir şahsiyet olan Yunus'un bu kadar geniş çevrelerce sahiplenilmesi ve yorumlanması; onun kimliğinin ve düşüncesinin anlaşılmasında, birtakım zafiyetleri de beraberinde getirmiştir.

Anadolu'yu asırlarca Türkler için yurt olarak ayakta tutan düşüncenin temellerine dair bir soruşturma olarak da görülebilecek çalışmamızda Yunus Emre'nin "dirlik" kavramı çerçevesinde düşüncesi ele alınmıştır. Dirlik kavramının kullanıldığı bağlamdan yola çıkarak Yunus'un eserlerini ortaya getiren birer saik olarak düşüncesine nüfuz etmek, imkân dairesine girmiştir.

Çalışmamızda Yunus Emre'nin insana, hayata, ölüme ve varoluşa getirdiği yorumlardaki aklilik ve tutarlılık, düşüncesinin felsefi arka planını anlamada yardımcı olmuştur. Lakin Yunus Emre'yi klasik bir filozof olarak değerlendirmek afaki bir yorum olacaktır. Yaşadığı dönemde İslam felsefesinin geldiği nokta, felsefeden irfana evrilmeye başladığı için ve hali hazırda Yunus'un sufi çevrede yetişmiş biri olması bu yorumu zoraki kılacaktır.

Yunus Emre'nin her ne kadar kimliği bir filozofla örtüşmese de ele aldığı konular ve o konulara yaklaşımı felsefe disiplini içinde verimli malzemeler olarak göze çarpmaktadır. Eldeki bu malzemenin iyi bir tahlili ve felsefeleştirilmesi süreci çalışmamızın en zor kısmını oluşturmuştur. Yunus'ta felsefi bir yöntemle ele alınmayan bu düşünceler ve yapılan tavsiyelerin felsefe diline dönüştürülmesi ile birtakım verilere ulaşılmıştır.

Dirliğin kelime anlamından yola çıkarak ıstılahlaşması ve Yunus Emre'nin düşüncesini ifade etmek için kelimeyi kullandığı anlam alanları, mutluluk ve yaşantının kuvvetli bağlantısını göstermektedir. Yunus Emre yaşantı ve mutluluk

arasındaki ilişkiyi, Degüldür değme yirde ola birlik / Sa'âdetdür sana bir eyü dirlik olarak özetlemiştir. Dirliğe eklenen iyi sıfatı, insanın eylemlerine kazandırması gereken ahlaki formdur. Sonuç olarak Yunus Emre, iyi yaşantının gerçek mutluluğu sağlayacağını ifade etmektedir.

Ahlaki erdemlerin kazanılmasına dair kaleme aldığı eserde Yunus Emre, dini istilâhı, felsefî bir zeminde sunmuştur. İnsan tanımından yola çıkarak ele alınan konuda kötü huylara karşıt olarak aklın iyi huyları tavsiyesi doğrultusunda kendini dönüştüren birey için dirlikten söz edilebilir. Ebedi saadetin ön hazırlığı olarak dünya hayatında bireyin hem kendi içinde hem de çevresindeki insanlarla geçimindeki sabır, kanaat, tevazu, cömertlik ve en nihayetinde dürüstlük ilkeleri onun yaşantısında dirliği temin edecektir. Bu hasletlerin kazanımının bir savaş olarak sembolize edilmesi, insanın beden ve ruhu arasındaki çekişmeyi göstermesi açısından önemlidir. Aynı zamanda bu meselenin zorlu ve meşakkatli olduğunu da gösterir.

Varlığa bakış açısında ve onu anlayışta şekillendiğini gördüğümüz “dirlik” kavramı, Yunus Emre’de aksiyolojik bir boyutun yanı sıra ontolojik bir boyut da ihtiva etmektedir. Tanrı-insan ilişkisi bağlamında beden terbiyesi ve akli olgunlukla ulaşılabilecek merteye insana sonsuz bir dirlik olarak sunulmuştur.



## BİBLİYOGRAFYA

**ADALIOĞLU**, Hasan Hüseyin “Yunus Emre’de Vahdet-i Vücut Düşüncesi”, *13. Yüzyıldan 21. Yüzyıla Yunus Emre*, haz: Ejder Okumuş, İstanbul: İnsan Yayınları, 2013, s. 115-124.

**AHMED GAZÂLÎ**, *Âşıkların Hâlleri (Sevânih’ul-Uşşâk)*, Çev: Turan Koç, Mehmet Çetinkaya, Ankara: Hece Yayınları, 2012.

**AKALIN**, Şükrü Haluk, *Türkçe Sözlük*, Ankara: T.D.K. Yayınları, 2011.

**AYDINLI**, Yaşar, *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.

**AYVAZOĞLU**, Beşir, *Yunus, Ne Hoş Demişsin Cumhuriyet Sonrası YunusEmre Yorumları*, İstanbul: Kapı Yayınları, 2016.

**AYVERDİ**, İlhan, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2006, I-III.

**BABİNGER**, Franz, KÖPRÜLÜ, Fuat, *Anadolu’da İslamiyet*, İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.

**BAYKARA**, Tuncer, “Sufi ve Çevre: Yunus Emre Anadolu’sunda Siyasal ve Toplumsal Ortam”, *Yunus Emre*, ed: Ahmet Yaşar Ocak, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012, s. 15-42.

**BAYRAKDAR**, Mehmet, *Yunus Emre ve Aşk Felsefesi*, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 1994.

**BAYRAM**, Mikail, *Fatma Bacı ve Bacıyân-ı Rûm Anadolu Bacılar Teşkilatı*, Konya: Çizgi Kitabevi, 2016.

**BİLMEN**, Ömer Nasuhi, *Yüksek İslam Ahlakı*, İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1964.

**BİRCAN**, Hasan Hüseyin “Ahlak: Mutluluk ve Erdem”, *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed: M. Cüneyt Kaya, Ankara: T.D.V. Yayınları, 2017 s. 655-684.

**BOZ**, Erdoğan, “Risâletü’n-Nushiyye’den Çağlar Üstü Bir Öğüt: Açıgözlülüğe Karşı Gönül Zenginliği”, *13. Yüzyıldan 21. Yüzyıla Yunus Emre*, Ed., Ejder Okumuş, İstanbul: İnsan Yayınları, 2013, s. 125-135.

**CEBECİOĞLU**, Ethem, *Tasavvuf Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Anka Yayınları, 2005.

**CEVİZCİ**, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Ankara: Nobel Yayınları, 2015.

**DEMİRKOL**, Murat, “İslam Ahlak Literatüründe Başlıca Perspektifler”, *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*, ed: Müfit Selim Saruhan, Ankara: Grafiker Yayınları, 2013 s. 121-170.

**DEMİRLİ**, Ekrem, *Tasavvufun Altın Çağı Konevi ve Takipçileri*, İstanbul: Sufi Kitap, 2015.

**DİLÇİN**, Cem (düz), *Yeni Tarama Sözlüğü*, Ankara: T.D.K. Yayınları, 1983.

**DİNÇ**, Ahmet, *Türkçenin Kayıp Kelimeleri*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014, s. 162.

**EPİKTETOS**, *Kılavuz Kitap*, Çev: Salih Adem, İstanbul: Şule Yayınları, 2013.

**ERDEM**, Hüsameddin, *Ahlak Felsefesi*, Konya: Hü-er Yayınları, 2009.

**EREN**, Hasan, *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*, Ankara: Bizim Büro Basımevi, 1999.

**ERGİN**, Muharrem, *Üniversiteler İçin Türk Dili*, İstanbul: Bayrak Basın Yayın, ty.

**EYUBOĞLU**, İsmet Zeki, *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1991.

**FAHREDDİN-İ IRÂKÎ**, *Aşk Metafizigi (Lemaât)*, Çev: Ercan Alkan, İstanbul: Hayykitap, 2015.

**FAHRİ**, Macid, *İslam Ahlak Teorileri*, Çev: Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014

**FÂRÂBÎ**, *İdeal Devlet (el-Medînetü'l-fâzıla)*, Çev: Ahmet Arslan, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2019.

-----, *İlimlerin Sayımı (Tahsilü's-saade)*, Çev: Ahmet Arslan, İstanbul: Divan Kitap, 2015.

-----, *Mutluluğun Kazanılması*, Çev: Ahmet Arslan, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2018.

**FROMM**, Erich, *Özgürlükten Kaçış*, Çev: Şemsa Yeğin, İstanbul: Say Yayınları, 2017.

**GÖLPINARLI**, Abdülbaki, *Vilâyet-nâme*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1958.

-----, Abdülbaki, *Yunus Emre Hayatı ve Bütün Şiirleri*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2014.

-----, Abdülbaki, *Yunus Emre*, İstanbul: Bozkurt Basımevi, 1936.

**HARMANCI**, Mehmet “Muhayyel ve Musavver Denemeler-III: The Traffic”, *Mahalle Mektebi Dergisi*, yıl: 8, Sayı: 46, Konya, 2019, s. 85-87.

-----, Mehmet, “Yunus Tarafından Cevaplanan Sorular Yunus Hakkında Cevaplanamayan Sorular”, *I. Ulusal Yunus Emre Sempozyumu: Yunus Emre'yi Anlamaya Doğru*, Karama: Karaman ofset ve matbaa, 2010.

-----, Mehmet, *İslam Felsefesinde Metaforik Üslup*, Ankara: Hece Yayınları, 2012, s. 142.

-----, Mehmet, *İslam Felsefesinde Siyaset Teorisi (Fârâbî, Mâverdî, Nizâmülmülk, İbn Teymiyye'nin Siyâsetnâmelerine Göre)*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), SÜSBE, Konya, 1999.

**HAZAR**, Mehmet, “Türkiye Türkçesinde İşlek Olmayan Sözcük Kökleri”, *Uluslararası Yaşayan Türkçe Bilgi Şöleni-Prof. Dr. Faruk Kadri Timurtaş Hatırasına*, 30 Mayıs-1 Haziran 2012, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul: 31 Mayıs Perşembe, 6. Oturum, 13:45-14:00.

**IZUTSU**, Toshihiko, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, Çev: Selahattin Ayaz, İstanbul: Pınar Yayınları, 2013.

**İBN ARABİ**, Muhyiddin, *Ahadiyet- Tehzibü'l Ahlak- Mevize-i Hasene Risaleleri*, Çev: Abdülvehhab Öztürk, İstanbul: Sultan Yayınevi, 2006.

**İBN MİSKEVEYH**, *Mutluluk ve Felsefe (Tertibu's-sa'adât ve menâzilu'l-ulûm)*, Neşir, Tercüme ve İnceleme: Hümeyra Özturan, İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.

**İBN SÎNÂ**, *Aşkın Mahiyeti Hakkında (Risâle fi Mâhiyeti'l-Işk)*, Çev: Ahmed Ateş, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017.

-----, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna Dair On Delil*, Çev: Fatih Toktaş, Ankara: TDV Yayınları, 2015.

**KAÇALIN**, Mustafa S., “Dîvânü Lugâti't-Türk” *DİA*, İstanbul, 1994, IX/ 446-449.

**KANAR**, Mehmet, *Eski Anadolu Türkçesi Sözlüğü*, İstanbul: Say Yayınları, 2011.

**KAPLAN**, Mehmet “Yunus’un Gül Bahçesinde”, *Yunus Bir Haber Verir*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015, s. 193-217.

-----, Mehmet, “Yunus Emre’nin İnsan ve Ahlak Görüşü (*Risâletü'n-nushiyye*’nin Tahlili)”, *Yunus Bir Haber Verir*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015 s. 237-259.

-----, Mehmet, “Yunus Emre’ye Göre Zaman-Hayat ve Varoluşun Manası”, *Yunus Bir Haber Verir*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015 s. 218-236.

-----, Yunus “İki İnsan İki Destan Tipi”, *Yunus Bir Haber Verir*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015 s. 154-177.

**KARAKOÇ**, Sezai, *Yunus Emre*, İstanbul: Diriliş Yayınları, 2009.

**KARAMAN**, Hüseyin, “İslam Ahlak Filozofları”, *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*, ed: Müfit Selim Saruhan, Ankara: Grafiker Yayınları, 2013 s. 39-56.

**KAŞGARLI**, Mahmud, *Divan-ü Lügati't-Türk*, Çeviri, Uyarlama, Düzenleme: Seçkin Erdi, Serap Tuğba Yurteser, Ankara: Kabalcı Yayınevi, 2005.

**KILIÇ**, Mahmud Erol, *Sufi ve Şiir Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası*, İstanbul: Sufi Kitap, 2017.

**KİNDÎ**, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, Çev: Mustafa Çağrııcı, Ankara: T.D.V. Yayınları, 2012.

**KOÇ**, Yalçın, *Anadolu Mayası*, Ankara: Cedit Neşriyat, 2014.

**KÖSE**, Hızır Murat, “İslam Siyaset Düşüncesinin Temelleri”, *İslam Siyaset Düşüncesi*, ed: Lütfi Sunar, Özgür Kavak, Ankara: İlem Kitaplığı, 2018, s. 28-50.

**LAİNG**, R. D., *Yaşantının Politikası*, Çev: Kemal Sayar, İstanbul: Vadi Yayınları, 2015.

**LEAMAN**, Oliver, *İslam Felsefesi: Giriş*, Çev: Şamil Öçal, Metin Özdemir, Ankara: Hece Yayınları, 2014.

**M. E. B.**, *Örnekleriyle Türkçe Sözlük*, Ankara: M.E.B. Yayınları, 1995, I-III.

**MACLNTYRE**, Alasdair, *Ethik'in Kısa Tarihi*, Çev: Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001.

**MARAŞ**, İbrahim, “Mutluluk”, *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*, ed: Müfit Selim Saruhan, Ankara: Grafiker Yayınları, 2013 s. 245-266.

**MUSLU**, Ramazan, *Anadolu Tasavvuf Yolları*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.

**MÜCAHİD**, Huriye Tevfik, *Fârâbî'den Abduh'a Siyasi Düşünce*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.

**OCAK**, Ahmet Yaşar, “13.-14. Yüzyıllar Anadolu'sunun İki Büyük Cezbeci ve Estetikçi Şair Sufisi: Celâleddîn-i Rûmî ve Yunus Emre”, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2016, s. 117-131.

-----, Ahmet Yaşar, “Anadolu (Tarih/ Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslâmlaşması)”, *DİA*, İstanbul, 1991, III/110-116.

-----, Ahmet Yaşar, “Ortaçağlar Anadolu'sunda Toplum, Kültür ve Entelektüel Hayat”, *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri: Selçuklu Dönemi*, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2016, s. 247-338.

**OLGUNER**, Fahrettin, “Yunus Emre'nin Düşünce Dünyası”, *Türk-İslâm Düşüncesi Üzerine*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2017, s. 271-279.

**ÖZÇELİK**, Mustafa, *Yunus Emre Menkıbeleri*, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2016.

**ÖZER**, İnan, “Bir Siyaset Felsefecisi Olarak Yunus Emre”, *Cumhuriyet Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 2, Sivas, 1984, s. 159-167.

**PAKALIN**, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1971, I-III.

**RİZVİ**, Sajjad H. “Misticizm ve Felsefe: İbn Arabî ve Molla Sadra”, *İslam Felsefesine Giriş*, ed: Peter Adamson, Richard C. Taylor, Çev: M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yayınları, 2015, s. 247-271.

**RUSSELL**, Bertrand, *Mutlu Olma Sanatı*, Çev: Yunus Sağlamtürk, İstanbul: Say Yayınları, 2014.

**SADREDDİN KONEVÎ**, *Tasavvuf Metafiziği (Miftâhu ğaybi'l-cem'i ve'l-vücûd)*, Çev: Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.

**ŞERİATİ**, Ali, *Medeniyet ve Modernizm*, İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2005.

**T. D. K.**, *Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü*, İstanbul: Cumhuriyet Basımevi, 1943.

**TAŞ**, İsmail, “Yesevî ve Yunus'ta Sûfi Eleştirisi”, *Türk-İslam Düşüncesi Yazıları*, Konya: Palet Yayınları, 2017, s. 265-281.

-----, İsmail, *Ebu Süleyman es-Sicistani ve Felsefesi*, Konya: Kömen Yayınları.

**TATCI**, Mustafa, *Âşık Yunus*, İstanbul: H Yayınları, 2008.

-----, Mustafa, *Risâletü'n-Nushiyye Tenkitli Metin*, İstanbul: H Yayınları, 2008.

-----, Mustafa, *Yunus Emre Divan'ı İnceleme*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.

-----, Mustafa, *Yunus Emre Divanı İnceleme*, İstanbul: H Yayınları, 2008.

-----, Mustafa, *Yunus Emre Divanı Tenkitli Metin*, İstanbul: H Yayınları, 2008.

**TEKİN**, Şinasi, “Eski Türk Yazı Dillerinin Özellikleri Üzerine”, *İştikakçının Köşesi*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016, s. 112-138.

**TEKİN**, Talat, Ölmez, Mehmet, Ceylan, Emine, Ölmez, Zülal, Eker, Süer, *Türkçe-Türkmençe Sözlük*, Ankara: Simurg Kitapçılık ve Yayıncılık, 1995.

**TİETZE**, Andreas, *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı*, İstanbul: Simurg Kitapçılık, 2002, I-II.

**TİMURTAŞ**, Faruk K., “Türkiye Edebiyatı”, *Türk Dünyası El Kitabı*, Ankara: Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1992, I-III.

**TOPÇU**, Nurettin, “Yunus Emre”, *İslam ve İnsan Mevlânâ ve Tasavvuf*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017, s. 167-176.

**TURAN**, Osman, *Selçuklular ve İslamiyet*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2015.

-----, Osman, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1999.

**YAĞMUR**, Selim (Haz.), *Yunus Emre Divanı*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012.

**YAKIT**, İsmail, “Mevlânâ’da Aşk Metafizigi”, *Mevlânâ’da Aşk Felsefesi*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2010 s. 59-70.

**YALIM**, Özcan, *Türkçede Yakın ve Karşıt Anlamlılar Sözlüğü*, Ankara: İmge Kitabevi, 1998.

**YILDIRIM**, Ercan, *Anadolu’da İslam Ruhu*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.

**YILDIZ**, Mustafa, “Din-Siyaset İlişkileri Üzerine Fârâbî ve Mâtürîdî”, *Türk Siyasi Bilgeliğinin Kadim Kapıları*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2017, s. 55-76.

-----, Mustafa, *Türk Siyasi Bilgeliğinin Kadim Kapıları*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2017.

**YUNUS EMRE**, *Risâletü’n-Nushiyye*, Haz., Umay Günay, Osman Horata, Ankara: Akçağ Yayınları, 2009.

## Öz Geçmiş

Fatma Nur Çetin 1992 yılında Konya Meram'da doğmuştur. 2016 yılında Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun olmuştur.

