

Yunus Emre



T.C. KÜLTÜR VE TURİZM BAKANLIĞI

Yunus Emre

EDİTÖR
AHMET YAŞAR OCAK



T.C. KÜLTÜR VE TURİZM BAKANLIĞI



© Her hakkı saklıdır.

T.C. KÜLTÜR VE TURİZM BAKANLIĞI
KÜTÜPHANELER VE YAYIMLAR GENEL MÜDÜRLÜĞÜ
3335

ANMA VE ARMAĞAN KİTAPLARI DİZİSİ

38

ISBN: 978-975-17-3590-4

www.kulturturizm.gov.tr

e-posta: yayimlar@kulturturizm.gov.tr

YAPIM

Grafiker Reklam Ajansı

Adres: 1. Cadde 33. Sokak No: 6 Balgat - Ankara

Tel: 0(312) 284 16 39

BASKI VE CİLT

MRK Baskı ve Tanıtım

Adres: OSB 1254. Sok. D: 2 Ostim - Ankara

Tel: 0(312) 354 54 57

Baskı Adedi

3500

Basım Yeri-Tarihi

Ankara, 2012.

**Yunus Emre / Ed. Ahmet Yaşar Ocak. - Ankara: Kültür ve
Turizm Bakanlığı, 2012.**

**480 s.: res.; 21 cm. - (Kültür ve Turizm Bakanlığı
yayınları; 3590. Kütüphaneler ve Yayınlar Genel Müdürlüğü
anma ve armağan kitapları dizisi; 38.)**

ISBN: 978-975-17-3590-4

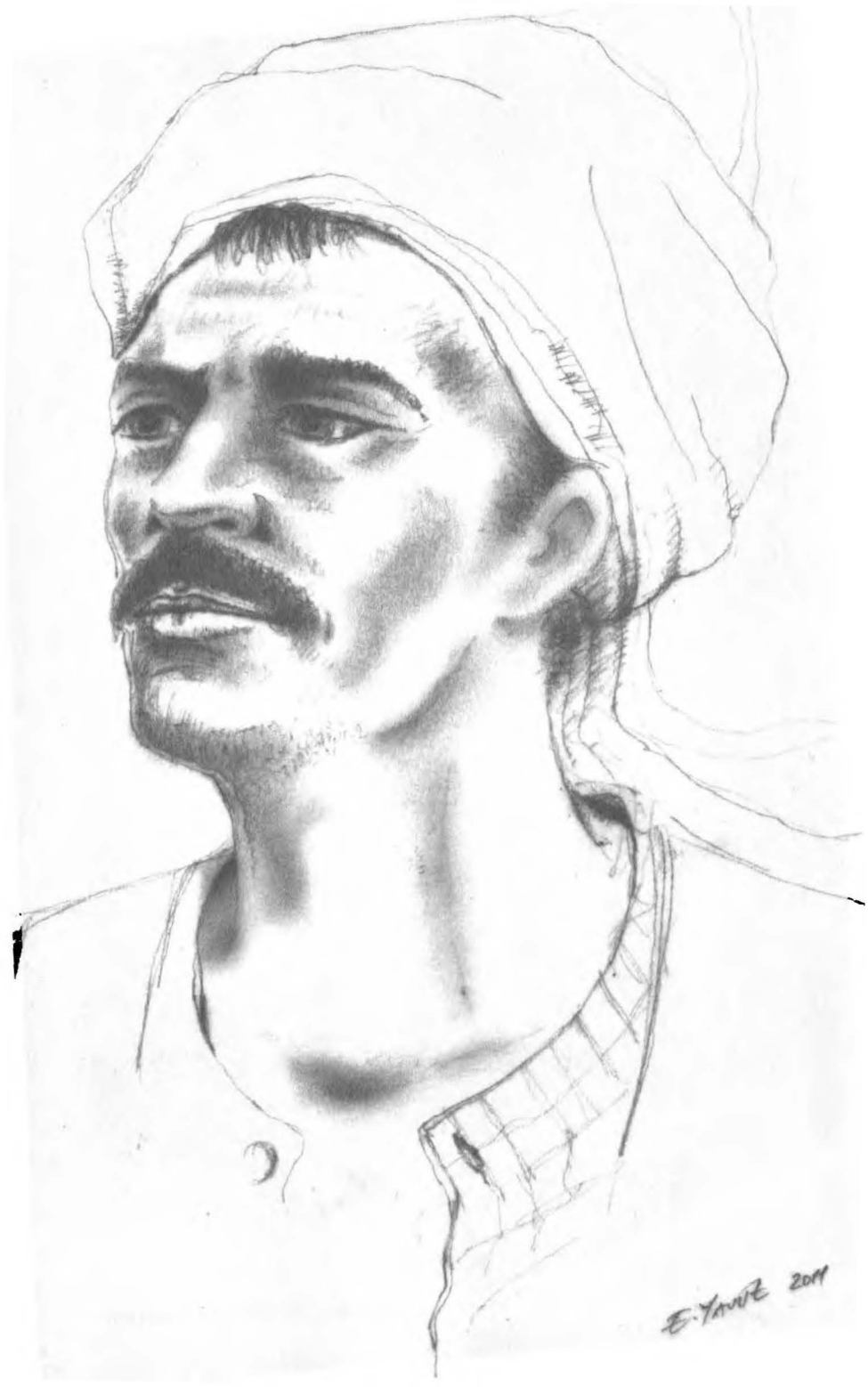
**I. Ocak, Ahmet Yaşar. II. Seriler.
928.94335**

*Biz Ben Vardık Bende
Benden Geçer*



Prof. Bayraktar - S. Çelebi

Yunus Emre Heykeli (Hacı Bektaş-ı Veli Türbesi) - Nevşehir



İÇİNDEKİLER

Önsöz / 7

Sunuş / 9

Sufi ve Çevre: YunusEmre Anadolu'sunda Siyasal ve Toplumsal Ortam / 15
Tuncer BAYKARA

Yunus Emre'nin Anadolu'sunda Kültürel ve Entelektüel Hayat / 43
Ahmet KARTAL

Eski Anadolu Türkçesi ve Yunus Emre Şiirlerinin Dili Üzerine / 97
Semih TEZCAN

Yunus Emre'nin Adı / 125
Semih TEZCAN

Üç Yunus Yunus Emre-Âşık Yunus-Bizim Yunus / 143
Turan ALPTEKİN

Yunus Emre: 13-14. Yüzyıllar Arasında
"Bir Garip Derviş-i Kalender-reviş"
Yahut Önce Kendi Zaman ve Zemininin İnsanı / 183
Ahmet Yaşar OCAK

Yunus Emre'nin Şeyhi Tapduk Emre / 199

Haşim ŞAHİN

Yunus Emre Divanı ve Risaletü'n-Nushiyye'si / 229

Turan ALPTEKİN

Yunus Emre'nin Tasavvufi Kavramlar Dünyası / 261

Mustafa KARA

İslam Tasavvuf Düşüncesinde Yunus Emre'nin Yeri / 287

Ahmet T. KARAMUSTAFA

Alevi ve Bektaşî Edebiyatında Yunus Emre / 305

Turan ALPTEKİN

Yunus Emre, Türk Folkloru ve Halk Edebiyatı / 339

İlhan BAŞGÖZ

Halk Kültüründe Yunus Emre / 361

M. Sabri KOZ

"Her Dem Yeni Dirlikte" Cumhuriyet Sonrası Yunus Emre Yorumları / 379

Beşir AYVAZOĞLU

Yunus Emre'de Çoğulluk, Tolerans ve İnsancılık İdesi / 445

Onur Bilge KULA

Güntülü / 471

İskender PALA

Yazarlar / 491

ÖNSÖZ

Her toplum, üzerinde yaşadığı coğrafyada özgün ve yerel kültürel değerler yaratır. Toplumlar yerel özgünlüklerini koruyarak, diğer toplumlarla iletişim kurar. Bu iletişim içerisinde onlarla birlikte yaşamayı sağlayacak evrensel birtakım ortak özellikler oluşturur. Bu özellikler, tarih içinde yaşanan ya birtakım -iyi veya kötü- deneyimler, ya da bazı özel olaylar veya kişilerce oluşturulur. Kimi zaman da, önceden planlanarak ve istenilerek, tasarlanarak meydana getirildiği gibi, çoğunlukla da belli tarihsel koşulların sonucu olarak kendiliğinden oluşur.

İşte bu özel kişilerden biri de Yunus Emre'dir. O, tam da 13-14. yüzyıl Anadolu'sunda Türkleşme ve İslamlaşma sürecinin bütün hızıyla devam ettiği, aynı zamanda, bir yandan Moğol İstilasası'nın olumsuz etkilerinin henüz silinmediği, diğer yandan yeni ortaya çıkan Türkmen beyliklerinin birbirleriyle nüfuz mücadelesi içine girdikleri sıkıntılı bir dönemin insanıdır. Böyle sıkıntılı bir ortamda yaşamış olmasına karşın, Yunus Emre, felsefi bir iyimserliği, insanilik ve hoşgörü gibi zaman üstü değerleri şiirleriyle edebileştirerek kalıcılaştırmayı bilmiştir.

Bu oluşum döneminin içinde onun iki önemli işlevi yerine getirdiği dikkati çeker. Bir yandan tasavvufi kimliğiyle halka, yaşanan inişli çıkışlı siyasal ve toplumsal ortamda bir rahatlama, bir nefes alma, insan

olduğunu hatırlama fırsatı sunmuş; diğer yandan tıpkı çağdaşı Âşık Paşa gibi, yeni bir siyasal ve felsefi-yazınsal dil olarak oluşan Türkçenin gelişmesine kalıcı katkılarda bulunmuştur. Anlam bakımından fevkalade derinlikli, kolay ve rahat, ama sehl-i mümteni denilen taklidi zor bir üslupla anlattığı güçlü “Tanrı ve insan sevgisi”ni vurgulayan sade Türkçe harikası şiirleriyle tasavvuf edebiyatı tarihinde yepyeni bir yol açmıştır. Zamanında ve daha sonra onu taklit yollu, hatta onun adını kullanan bir dizi sufi şair yetişmesine rağmen, hiç biri onun düzeyine erişememiştir.

Bu kitap, onun bir sufi şair olarak, hayatını, temsil ettiği tasavvufun evrensel insanî iletisini, edebî sanatını ve Türkçenin gelişmesine yaptığı katkıları anlatmaya çalışan yazılardan oluşmaktadır. Bu yazıların gündeme getirdiği bakış açıları, yorumlar ve soruların ileride Yunus Emre’yi daha iyi anlamaya katkıda bulunmasını diler, kitaba emeği geçenlere içten teşekkür ederim.

Ertuğrul Günay
Kültür ve Turizm Bakanı

Yunus Emre'yi bugün Türkiye'de tanımayan, en azından adını duymayan herhalde çok az insan vardır. Onun için sokakta bir anket yapılırsa ve "Yunus Emre kimdir?" diye sorulsa, soruya muhatap olanlar her halü kârda bir şekilde kendilerine göre cevaplar vereceklerdir. Ama bu soru yerinde bir sorudur. Çünkü Yunus Emre Cumhuriyet dönemi öncesinde, Osmanlı kamu oyununda, bugünkü kadar tanınan, hele -belli bir sufi kesimin dışında- entelektüellerin öyle fazla âşına oldukları bir sufi değildi. Ama tekkelerde bazı şiirlerinin ilahi olarak okunduğunu biliyorlardı.

Yunus Emre'yi II. Meşrutiyet'in son yıllarında içeride Osmanlı entelektüel çevrelerine, dışarıda Oryantalist bilim dünyasına tanıtan, o dönemin Türkçü ideologu Ziya Gökalp'in etkisi altında bir "Türk İslamı" yaratma çalışmalarının parçası olarak Köprülüzâde Mehmet Fuad (Fuat Köprülü) olmuştur. Köprülü, hararetli bir Türkçü iken yirmi sekiz yaşında kaleme aldığı ve kendisini Batı bilim çevrelerinde de tanıtacak olan ünlü *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (İstanbul 1918) isimli eserinin ilk bölümünü Ahmet Yesevi'ye ikinci ve son bölümünü ise Yunus Emre'ye ayırmıştır. İşte Yunus Emre'nin asıl şöhreti -daha önce o dönemde bazı Osmanlı aydınları tarafından birkaç makale yayımlanmış olsa da- bu kitapla başlamış ve o, aslında Cumhuriyet'in tasavvufu dışlayan Batılılaşma projesinin "hümanist" kültür politikasına tarihsel bir

destek oluşturmak üzere, Mevlânâ Celaleddin ve Hacı Bektaş-ı Veli ile birlikte öne sürülen üç şahsiyetten biri olmuştur.

Bu süreç, her üç şahsiyetin gerçek tarihsel kimlikleri üzerinde, söz konusu politikaya uygun devlet destekli bir deformasyon sürecini tetiklemiş ve bir müddet sonra turistik hedeflerin de katkısıyla süreç gittikçe güçlenerek bugüne kadar devam edegelmiştir. Oysa Yunus Emre'nin gerçekte kim olduğu, hakkında özellikle 1970'lerden bu yana yıllardır ciltler dolusu yazı yazılmasına, bildiriler sunulmasına rağmen, "yaşadığı dönemin bir insanı olarak" hala aydınlığa kavuşmamıştır. Zaten elimizde de bu konuda hala somut tarihsel veriler mevcut değildir. Bu da bu deformasyon sürecini takviye eden bir faktör olarak sürecin lehine devrededir.

"Yunus Emre gerçekte kimdir?" diye sorduğumuzda, insanlar buna birbirinden çok farklı cevaplar vereceklerdir. Çünkü toplumu farklı ideolojik kesimlere bölünmüş bir Türkiye'de, herkesin, sade Yunus Emre değil, ülkenin tarihinde değişik açılardan iz bırakmış diğer önemli şahsiyetler hakkında da birbiriyle zıt algılamaları ve değerlendirmeleri vardır. Bu ise artık yıllardan beridir –adeta sıradanlaşmış- sosyolojik bir olgu haline gelmiştir.

İşte Yunus Emre de bu birbirine zıt kültürel değerlendirmelerin konularından biri olmuştur. Doğduğu, öldüğü tarih, yaşadığı mekânlar, hatta mezarı bile kesin olarak belirlenmiş değildir. Türkiye'de eskiden beri Eskişehir ve Karaman'da –artık birkaç yüzyıldır türbe olmuş- mezarları gösterilir. Bu mezarların hiç birinde Yunus Emre'nin vefat ettiği tarihten kalmış kitabeli taşlar yoktur, her ikisi de yenidir. Bu iki ilde de zaman zaman çeşitli vesilelerle hatırasına belediyeler ve üniversitelerin işbirliği ile çeşitli mahiyette anma toplantıları düzenlenir. Bu toplantılarda, gerçekte ancak birkaçı Yunus Emre ile uğraşmış edebiyatçı, folklorcu, ilahiyatçı ve tarihçi mesleğinden akademisyenler de, ora halkının Yunus Emre hakkında duymaktan mutlu olacağı söylem ve yorumlarla dolu bildiriler okurlar. Bunlar kitap haline getirilir ve böylece deformasyon sürecine bir halka daha eklenmiş olur.

Hangi kesimiyle olursa olsun, Türkiye halkı büyük çoğunluğu itibariyle tarihsel gerçeklerden pek hoşlanmayan, daha çok hayalî, kendi beklentilerine ve ideolojik tercihlerine uygun düşen idealist yorumlardan haz duyar. İşin ilginç yanı, bu hayalî, idealist yorumları tarihsel gerçek olarak kabul edip mutassıp bir şekilde onu benimser ve aksini duymaya da pek tahammül göstermez.

İşte böyle bir Türkiye’de Yunus Emre’yi elde mevcut sınırlı bilgilere dayanarak, tarihte nasıl idiyse, daha açıkçası kendi zamanında ve zemininde, o zaman ve zeminin bir insanı, bir sufisi olarak nasıl yaşamışsa, neler yapmışsa, insanlarla nasıl ilişki kurmuşsa, öylece anlatmak, yazmak çok problemli ve zordur. Söylenebilecekler, ondan bu güne kalan *Dîvan*’ına, *Risâletü’n-Nushiyye*’sine ve şurada burada bulunan bazı parça bölük bilgilere dayanılarak söylenmekte, ama onlar da çok farklı istikametlerde yorumlanmaktadır. Zaten öyle olmasaydı, onun üzerinden birbirinden farklı o kadar spekülasyon ve yorum yapılamaz, Yunus Emre ne idiyse, tıpkı hayatını oldukça iyi tanıdığımız öteki sufiler gibi onu da tanırdık. Ama bugün Türkiye’de o da tıpkı benzer durumda bulunan Hacı Bektaş-ı Veli gibi her ideolojik kalıba sokulup durmaktadır.

Yunus Emre, kimisi için eskiçağlar Anadolu’sunun kültüründen beslenen, dinlerüstü, insanları bir gözle gören Tanrı’sız bir inanç dünyasının adamıdır. Kimisi için de Tanrı’yı insanlaştırmış, Tanrı’yı insanda gören, bütün insanlığı hiçbir ayırım gözetmeden kucaklayan bir düşünürdür. Kimisi için ise, kendisini Tanrı aşkına adanmış, bu yüzden de “yaratılanı Yaratan’dan ötürü seven”, O’nun yarattığı insanı da aynı sebeple yücelten, melamet ehli bir sufidir. Bunların hangisi gerçekte Yunus Emre’yi anlatmaktadır? Başka bir ifadeyle Yunus Emre bunlardan hangisidir? İşte bugün Yunus Emre ortalarda dolaşan bu üç algılamayla gerçekten problematik bir durum arz etmektedir¹. Ama şurası da bir gerçek ki, ne kadar problemli metinler olurlarsa olsunlar, elimizdeki *Dîvan* metinleri ve *Risâletü’n-Nushiyye*’si onu daha çok “kendisini Tanrı aşkına adanmış, bu yüzden de “yaratılanı Yaratan’dan ötürü seven”, O’nun yarattığı insanı da aynı sebeple yücelten, yaşadığı dönemde gördüğü iki yüzlülükleri, bozuk düzenleri, ahlâki yoksunlukları eleştiren, insanlara düzgün insan olmayı öğretmeye çalışan melamet ehli inançlı bir sufi,” olduğunu da açıkça göstermektedir. Onu bundan başka bir kalıba sokmak, ona karşı haksızlık olacaktır.

Bu kitap, Yunus’un bu belirtilen yanlarını değişik açılardan vurgulamaya çalışan makalelerden oluşmaktadır. Şüphesiz ki bu makalelerde ileri sürülen görüş ve yorumlar yazarlarına aittir ve onları bağlar. Dolayısıy-

¹ Bu konuda bk. Ahmet Yaşar Ocak, “Türkiye’de Yunus Emre Araştırmaları Üzerine Genel Bir Değerlendirme ve Yunus Emre Problemi”, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İletişim Yayınları, İstanbul 2009, 10. bs., s. 98-108; aynı yazar, “Türkiye’de Kültürel-İdeolojik Eğilimler ve Bir 13.-14. Yüzyıl Halk Sufisi Olarak Yunus Emre’nin Kimliği”, *aynı eser*, s. 109-121.

la okuyucu bunlara katılır veya katılmayabilir. Bu makaleler Yunus'un nasıl bir dönemin insanı olduğu, nasıl bir siyasi, toplumsal ve beşeri ortamda hayatını geçirdiği, nasıl bir kültürel çevrede, nasıl bir tasavvuf ortamına mensup bulunduğu, düşüncelerini ve inanç dünyasını ele almağa çalışıyor. Fakat şunu hemen itiraf edelim ki, yukarıda temas edilen kaynak yetersizliği sebebiyle bunlar da Yunus Emre'yi tam anlamıyla tanıtabilmekte belli ölçüde başarılı olmaktadır. Bu demektir ki o daha çok tartışılacak, daha çok yorumlara konu edilecektir.

Kitabın daha önce yayımlananlardan farklı olabilmesi için nasıl bir muhtevayla hazırlanması gerektiği, editörü en fazla meşgul eden problemlerden biriydi. Kitap, Yunus Emre'yi her türlü bilimsel olmayan yorumlardan, ideolojik spekülasyonlardan arınmış bir şekilde, onunla ilgili merak edilen bir takım konulara ağırlık veren bir nitelik taşımalıydı. Bunun için muhtevasının hangi başlıklardan oluşması gerektiği meselesi, en başta geliyordu. Bu başlıklar, hem Yunus Emre'nin kimliğini eldeki veriler nispetinde olabildiğince aydınlatacak konuları, zihinlerde mevcut sorulara ikna edici cevapları yansıtacak şekilde olmalı, hem de onu bütün yönleriyle tanıtabilmeliydi. Sonunda böyle bir tematik taslak oluşturuldu. Fakat bu defa da taslağı oluşturan konuların kimler tarafından kaleme alınacağı meselesi editörü çok uğraştırdı. Çünkü katkısı istenecek araştırmacıların her şeyden önce Yunus Emre üzerinde ciddi mesailer olan, her türlü ideolojik eğilimlerden uzak, bilimsel ölçütlere riayet eden kimseler olması çok önemliydi. Yukarıda da belirtildiği gibi, aslında Türkiye'de Yunus Emre hakkında çok yayın yapılmıştı. Editör bu yayınların ciddiye alınacak -ne yazık ki sayıca çok az - nitelikte olanlarını ve yazarlarını zaten tanıyordu. Nitekim katılımcıları seçerken bunlar ciddi şekilde taramadan geçirildi ve sonunda bir takım isimler tesbit olundu. Onlar projeden haberdar edilerek kendilerinden katkıda bulunup bulunamayacakları soruldu. Tespit edilen başlıklar, özellikle-rine göre o isimlerden rica edildi. Fakat o isimlerden birkaçı, yazı için gerekli mühlet tanındığı halde, tam da sürenin bitimine doğru, bazı mazeretler ileri sürerek -önceden söz verdikleri halde- katkıda bulunmaktan vazgeçtiler. İşte bu durumdan dolayı, ilk plan taslağında mevcut olduğu halde bazı konular kitapta ne yazık ki yer alamadı. "*Yunus Emre menkabeleri*", "*Risâletü'n-Nushiyye*", "*Sünnî Tasavvuf edebiyatında Yunus Emre*" başlıklı konular, söz konusu yazarlarca yazılması taahhüt edilenler, ama yazılmayanlardandır. Belirtilen sebeple bu konuların eksikliğinin kitapta bir boşluk oluşturduğunu burada itiraf etmeliyiz. Ama en azından mevcut yazılar, Yunus Emre'yi önemli ölçüde tanıtan, onun hakkında yeni sorular sormaya vesile olan başarılı yazılardır.

Mesela, Tuncer Baykara'nın "*Sufi ve Çevre: Yunus Emre Anadolu'sunda Siyasal Ve Toplumsal Ortam*" başlıklı yazısı, uzun yıllar Selçuklu ve Beylikler dönemi Anadolu'sunun toplumsal ve ekonomik yapısı üzerinde yayınlar yapmış ciddi bir uzmanın kaleminden çıkmış olması itibariyle, Yunus Emre'nin nasıl bir siyasi, toplumsal ve ekonomik ortamda yaşadığının anlaşılmasına katkıda bulunacak niteliktedir. Aynı şekilde, söz konusu dönemin edebiyat tarihçisi Ahmet Kartal, bu büyük sufi şairin nasıl bir entelektüel ve kültürel ortamın insanı olduğunu anlamamıza imkân veren "*Yunus Emre'nin Anadolu'sunda Kültürel ve Entelektüel Hayat*" başlıklı yazının sahibidir. Yıllarını Yunus Emre araştırmalarına vermiş, bu konuda bir çok makale kaleme almış Turan Alptekin'in "*Üç Yunus*", "*Yunus Emre Divanı ve Rislaetü'n-Nushiyye*" ve "*Alevî Bektaşî Edebiyatında Yunus Emre*" isimli makaleleri, gerçekten bu kitaba dikkate değer, önemli katkılar sağladı. Okuyucu bu makaleler sayesinde Yunus Emre'yi, eserlerini, ilgili problemleri ve diğer Yunus'ları ehil bir kaleminden tanıyacağı gibi, Alevî Bektaşî çevrelerde nasıl bir Yunus Emre imajının mevcut olduğunu da görecektir.

Bu satırların yazarının "*13-14. Yüzyıllar Anadolu'sunda "Bir Garip Derviş-i Kalender-Reviş": Yunus Emre Yahut Önce Kendi Zaman ve Zemininin İnsanı*" başlıklı makalesi ise, Yunus Emre'nin bir sufi olarak ne tür bir kimliğe ve meşrebe mensup olabileceğini tartışmaya açmaya çalışıyor. Değerli dilbilimci Semih Tezcan "*Yunus Emre'nin Adı*" ve "*Eski Anadolu Türkçesi ve Yunus Emre Şiirlerinin Dili Üzerine*" isimli makaleleriyle, Yunus Emre'nin adını ve şiirlerinde kullandığı Türkçe'yi ciddi bir dilbilimci titizliğiyle mercek altına alıyor ve okuyucuya düşündürücü, dikkate değer analizler, yorumlar sunuyor. Başarılı genç tarihçi Haşim Şahin ise, "*Yunus Emre'nin Şeyhi Tapduk Emre*" adındaki makalesinde, bir zamanlar merhum Faruk Kadri Timurtaş ve Ahmet Kabaklı'nın, gerçek bir şahsiyet olmadığını iddia ettikleri, Yunus Emre'nin şeyhi Tapduk Emre'nin, hiç de hayali biri olmadığını, etiyile kemiğiyle yaşamış, hatta "*Tapdukiler*" denilen geniş bir bağlılar topluluğuna sahip ünlü bir sufi olduğunu gösteriyor. Yayımladığı kitap ve makaleleriyle ilginç görüşler ve ciddi tezler ortaya atan değerli tasavvuf tarihçisi Ahmet T. Karamustafa, "*İslam tasavvuf düşüncesinde Yunus Emre'nin yeri*" başlığını taşıyan makalesiyle, güç bir işi başarıyor ve ünlü sufi şairin, ilahi aşk ve mahabbet merkezli tasavvufi meşrebinin tasavvuf tarihinin neresinde durduğunu, nasıl bir yer işgal ettiğini irdeliyor. Yıllardan beri yayımladığı önemli eserlerle tasavvuf tarihine ciddi katkılarda bulunan bir başka değerli tasavvuf tarihçisi Mustafa Kara ise, çok zor bir zamanına rastlayan davetimizi kabul etme lütufkârlığını ve akademik ciddiyetini göstererek "*Yunus Emre'nin Tasavvufî Kavramlar Dünyası*"nı aydınlatan

makalesiyle, Yunus Emre konusunda gerçeği yansıtmayan bazı spekülasyonları devre dışı bırakıyor. Yıllarını Türk halk kültürüne adan ve bu alanla ilgili değişik konularda yayımladığı önemli kitap ve makaleleriyle alanında haklı olarak büyük bir isim olan İlhan Başgöz, “*Yunus Emre, Türk Folkloru ve Halk Edebiyatı*” adındaki makalesinde, bu büyük sufi şairi daha iyi tanımamıza önemli bir katkı bahsediyor. Aynı şekilde yılların folklor araştırmacısı Sabri Koz’un “*Halk Kültüründe Yunus Emre*” adındaki makalesi ise aynı konuda bize başka bir zaviyeden ufuk açıyor. Yaptığı dikkatli, ufuk açıcı ve sorgulayıcı değerlendirmelerle, Yunus Emre’in bugünün Türkiye’sindeki konumunu ortaya koyuyor.

Hiç şüphe yok ki Yunus Emre gibi yüzyılların içinden bugüne gelebilmiş, eserleriyle yalnız yaşadıkları dönemlerin insanlarına değil, çağlar boyu bütün insanlara hitap edebilme başarısını gösterebilmiş şahsiyetlerin bugün nasıl anlaşıldığı, nasıl yorumlandığı çok önemli bir konudur. İşte yaptığı çalışmalar ve yayımladığı değerli yazılarla ciddî, birikimli ve dürüst bir entelektüel duruş sahibi olduğunu yakinen bildiğimiz Beşir Ayvazoğlu, Yunus Emre’nin Türkiye’nin modernleşme sürecinde, değişik düşünce akımları içerisinde nasıl algılandığının gerçekten emek mahsulü bir tarihçesini, değerli yorumlar ve analizler eşliğinde okuyucuya sunmakla, kanaatimce kitaba ayrı bir değer katıyor. Bir Alman dili ve edebiyatı uzmanı olmakla beraber felsefi açıdan Türk tasavvuf tarihiyle de yakından ilgilenen Onur Bilge Kula, “*Yunus Emre’de Çoğulluk, Tolerans ve İnsancılık*” adını taşıyan makalesinde, Yunus Emre’nin çağdaşı Batılı mistik ve düşünürlerle insana verilen değer açısından ilginç karşılaştırmalar yaptığı yazısında, günümüzde Yunus Emre’nin değişik bir açıdan nasıl algılanıp yorumlanabileceğine temas ediyor. Son olarak değerli Klasik Türk edebiyatçısı ve roman yazarı İskender Pala ise okuyucuya bu kadar akademik makale içinde çok farklı, fantezi türünden bir yazıyla hitap ediyor: “*Güntülü*” adındaki bu ilginç fantezi, sahibinin gördüğü hayalî bir rüyada Yunus Emre ile yaptığı söyleşi aracılığıyla adeta onun tasavvuf düşüncelerine bir resm-i geçit yaptırıyor.

Belki burada son söz olarak şu söylenebilir: Hiç şüphe yok ki Yunus Emre anlaşılması ve yorumlanması zaman içerisinde durmadan yeni açılımlara, yeni analizlere ve yeni algılamalara konu olmaya devam edecektir. Onun hakkında daha pek çok insan pek çok şey yazacaktır. Bu muhakkaktır. Ama bu küçük kitapta yer alan yazılar bir cümle ile özetlenecek olursa, şunu göstermektedir: Yunus Emre hiç şüphe yok ki başlı başına bir kültürdür.

Ahmet Yaşar Ocak
Editör

Sufi ve Çevre: Yunus Emre Anadolu'sunda Siyasal ve Toplumsal Ortam

Tuncer BAYKARA

1 250-1320 yılları arasında yaşadığını kabul edebileceğimiz Yunus Emre, Türkiye Selçuklu idaresinin sona erişini, iç çekişmeleri ve ülkedeki İlhanlı hâkimiyetinin en güçlü zamanlarını görmüştür. Ölüm tarihi kesin olmakla birlikte, doğduğu tarihi, yetmiş yıl yaşamış olması varsayımı ile belirlemeyi denedik.

Dolayısı ile onun yaşadığı dönem, Türkiye Selçukluları'nın son yarısı ile XIV. yüzyılın ilk yirmi yılıdır. Siyasi olayların tarihleri, bize bir fikir verirse de elbette sosyal olaylar hiç de bu siyasi olaylara tabi değildir. Bir başka deyişle 1308'de sona erdiği kabul edilen Türkiye Selçukluları'nın siyasi hayatı, bize kalırsa Yunus Emre'nin hayatında hiç de etkili bir yer tutmuş olamaz.

Şimdi olayları ayrıntılı değil, oluşumları sırasıyla öz olarak görelim. Öncelikle Anadolu yerine zaman zaman ve çoklukla *Diyar-ı Rum* dememize açıklık getirelim. Yunus Emre'nin yaşadığı dönemde, sonradan, XV. yüzyıldan sonra Anadolu diye bilinecek olan ülke, Romalılar'ın ülkesi demek olan *Diyar-ı Rum* adıyla anılıyordu. Osmanlı devrinin etkin bir kavramı olan Anadolu yerine, incelediğimiz devrin etkili kavramı *Rum'u*, *Diyar-ı Rum* olarak kullanmak bize kalırsa daha doğrudur.

I. Diyar-ı Rum'a Yeni göçler: Türklerin ve Öteki Müslümanların Diyar-ı Rum'u İslam Diyarı Hâline Getirmesi

İnsanların oturdukları yeri terk edip bir başka diyara göçmeleri, ancak onların hayatlarını etkileyen büyük olayların sonucu olabilir. Bu olaylar fiziki şartlar olabileceği gibi (açlık, geçim kaygısı, yaşama kavgası, siyasi şartlar vb.) manevi şartlar, yani yeni bir inanç, yeni bir din ve ideoloji olması da mümkündür. Fiziki şartlar, hayat ve yaşama kavgasıdır. Bunun en başında ise insanın geçim şartları ve hayatını devam ettirebilme kaygısı gelmektedir. Buna ek olarak, siyasi şartların olgunluğu ve uygunluğu da insanı etkilemiş olabilir. Bunlar göz önüne alınırsa Diyar-ı Rum'a gelenlerin amacı şunlar olmalıdır:

A. Gaza düşüncesi.

B. Hayatını daha iyi bir mekânda sürdürebilmek,

C. Yeni açılan bir diyar ve sağlayacağı maddi zenginlik ümidi.

Bütün bu sebeplerle XI. yüzyılın son çeyreğinden itibaren öncelikle askerler, ardından aileleri ve ardından bunların ihtiyaçlarını karşılayan çeşitli insanlar Diyar-ı Rum'a akın ettiler. Yunus Emre'nin atalarının (4-5 nesil önceki dedeleri) bulunduğu bu zümrenin hayatı, silahlı çatışma içinde geçti. Sakin dönemlerde bile her an savaşa ve mücadeleye hazır bir durumda bulunmak zorundaydılar. Çünkü bu topraklarda temel-



li kalıp kalmayacakları henüz belirsizdi. Düşmandan her an bir karşı saldırı beklenebilirdi. Nitekim XII. yüzyıl boyunca devam eden Haçlı Seferleri, bu karşı saldırının bir türü gibidir. Burada talihli bir durum ortaya çıktı; bu amaç için gelenlerle yerli halkın Hristiyanlık anlayışının farklı olması sebebiyle, aralarında tam bir iş birliği oluşmadı.

Bu söylediğimiz husus, yeni gelenlerle, yani Türklerle doğrudan teması olan mahalli halkla ilgili olarak da bize bazı fikirler verebilmektedir. İki ayrı Haçlı Seferi'yle ilgili olarak Batı Anadolu'dan farklı örnekler kaydedilmiştir. II. Haçlı Seferi sırasında Fransız Haçlılarının Laodikeia (ki sonradan Lâdik olarak Türkçeleştirilecek, Denizli adı ortaya çıkıncaya kadar bu isim etkili olacaktır) yerli halkı, Fransızlara yardım etmemek için şehri terkedip dağ içlerine ve yalçın tepelere çekilip saklanmış idiler.

Üçüncü Haçlı Seferi sırasında Alman Haçlıları, yani Frederik Barbaros'un kuvvetlerine karşı Denizli yöresinin yerli halkı farklı davrandılar. Philedelphia /Alaşehir ve Hierapolis/Pamukkale yerlileri Haçlılar'a hiç de iyi davranmadıkları ve onlara saldırdıkları hâlde, Laodikeia yerli halkı, 1147/48'deki davranışlarının aksine, gelenleri çok sıcak karşılamış idiler. Bu misallerden açıkça anlaşıyor ki, Haçlı Seferleri'ni, yerli halkla iş birliği içinde, yeni gelenleri, Türkleri geriye atmak amacı söz konusu olmasa gerektir.

1176 Myriakefalon Savaşı ile Bizans karşı saldırısı akim bırakılıp sonraki 1190 fırtınası atlatıldıktan sonra Diyar-ı Rum'un Müslümanları, bu topraklara ayaklarını daha iyi ve sağlam basmışlardır. Zaten bu sebeptendir ki artık XIII. yüzyılın ikinci yarısının insanları, ki bunların arasında Yunus Emre de vardır, artık silahlarıyla yatıp kalkmaktan vazgeçmişler, olağan bir iktisadi ve sosyal hayatın da içinde olmuşlardır. Bir fikir vermesi açısından, ilk gelenlerle ilgili şöyle bir tasnif yapmayı deniyoruz.

1. 1050'de doğup Malazgirt'te savaşan, sonra Diyar-ı Rum'a gelen kimseler, ölünceye kadar silahlarıyla yattıp uyudular.
2. Onların 1080-85'te Diyar-ı Rum'da doğan oğulları da hayatları boyunca silahlarıyla yatıp uyudular.
3. Onların 1110-15'te doğan torunları da aynı şekilde silahlarıyla yatıp uyudular.
4. 1140-1170 doğumlular artık daha rahat ve daha sakin idiler ama, yine de ihtiyatlı idiler.
5. XIII. yüzyıld a doğanlar (1200-1230-1250) ise artık genelde, sakin bir yurt-toprakta doğup yaşadılar. İşte Yunus Emre, 1250'lerde artık Bizans'tan endişe duymayan, yani iç tehdit altında olmayan, kendi dinamikleriyle gelişen ve oluşan bir ortamın insanıdır ve onun dönemini, fetih yıllarının, gaza ve ganimet dü-

şüncesinden kesinlikle ayırmak gerekmektedir. O artık bu ülkenin, bu toprakların insanıdır. Çünkü ataları Malazgirt'te savaşmış iseler de en azından artık beş nesildir bu topraklarda yaşamaktadır. Kılıç hakkıyla sahip olduğuna inandığı bu topraklarda kalmaya, kökleşmeye kararlı ve azimlidir. Yaşamak ve hayatını devam ettirmekte kesin kararlıdır.

Yunus Emre'nin atalarının en azından beş nesildir bu ülkede olduğunu söylemiştik. Belki bu hüküm abartılı olabilir ama, onun ataları daha geç tarihlerde gelseler bile Yunus Emre en azından iki-üç nesildir artık bu toprakların insanıdır. Ama onun hayatını daha doğduğu günlerden itibaren bu defa da dışarıdan gelen başka bir faktör, Moğollar, etkileyecektir. Yunus tam da Diyar-ı Rum'u ciddi bir şekilde sarsan Bâbailer isyanının ve Moğol işgalinin birkaç yıl sonrasında doğmuş olup, o sıkıntılı yılların çocuğudur. Böyle bir ortamda büyümüş olmak, herhâlde onu derinden etkilemiş, şiirlerine yansıtacağı duygu ve düşüncelerinin oluşmasında derin izler bırakmış olmalıdır.

II. Diyar-ı Rum'da Siyasal Hakimiyetin Coğrafi Uzantıları

Türkler ve öteki Müslümanlar, Diyar-ı Rum'a geldikten sonra, önce Büyük Selçuklu Devleti'ne bağlı beylerin idarelerinde yaşadılar. Saltuk, Danişment, Mengücek ve Artuk Gazi gibi siyasal liderlerin dışında, Selçuklu ailesinden Kutalmış-oğlu Süleyman Bey de yöneticiler arasında idi. Bir yüzyıl kadar bir süre geçmeden, Selçuklu ailesi, Diyar-ı Rum'da çoğu yerleri kendi idaresine almıştı. Devrin genel karakteri gibi, Türkiye Selçuklu Sultanları, yaptırdıkları büyük eserlere koydukları yazıtlarda, sahip oldukları, hâkimiyet alanlarını gösteren yöreleri yazmakta idiler.

I. Alâeddin Keykubad, Alaiye dolaylarındaki Alara Han'ın 629/1233 tarihli kitabesinde "Sultanü'l- Berr ve'l- Bahr"dan başlayarak şu isimleri saymakta idi: *Rum, Şam, Ermen ve Efrenç*. Amcası Mesud, Ankara'daki Alâeddin Camii'ndeki kitabesinde sadece iki isim sayar: "*Melikü bilâd'ir-Rum ve'l-Yunan*". I. Alâeddin Keykubad'ın oğlu II. Gıyaseddin Keyhusrev'de, Eğirdir'deki kervansaray kitabesinde bunlara Diyarbekir'i ekleyecektir.

Saltuklu, Mengücekli ve Artuklu hükümdarları da kitabelerinde benzer ifadeler kullanmakta idiler. Mesela Âmid (Diyarbekir) şehrinde, Alp İnanç Yabgu Kutluğ Beğ Ebü'l Feth Mahmud bin Mehmed bin Karaarslan bin Davud bin Sökmen bin Artuk'a ait 605/1209 tarihli burç kitabesi şöyledir: "*Melik'ül-ümera Sultanu Diyarbekr ve'r-Rum ve'l-Ermen*".

Demek ki Artuklular kendilerini Diyarbekir, Rum ve Ermen ellerinin meliki kabul ediyorlar. Şimdi bu isimleri sırasıyla görelim:

Rum: İslam kaynaklarınca, Roma idaresindeki topraklara verilen isim olup, Selçuklular döneminde anlamı ve etkisi devam etmiştir. Erzurum'dan batıya doğru olan yöreler olup, Sivas ve Kayseri yöresini içine almaktadır.

Yunan: Konya ve havalisine verilen isim olup, Rum'a göre daha dar bir alanı kapsamaktadır. Kemalpaşazade Yunan'ı XV. yy. sonlarında dahi zikretmektedir.

Şam: Bir coğrafi ad olup, Suriye taraflarından Maraş ve Malatya güneyine kadar olan yörelere denmektedir. Bizim Şam dediğimiz şehrin adı ise Dimaşk'tır.

Efrenc: Frenklerin bir süre için hâkim oldukları Doğu Akdeniz kıyıları ve yöreleri olmalıdır. Vaktiyle bir süre için de olsa Haçlılar'ın ellerinde olduğundan bu isim yaygınlaşmış olabilir.

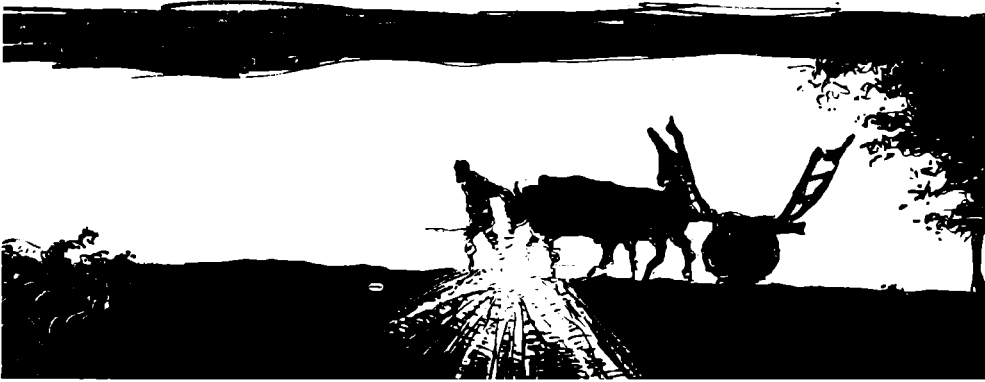
Ermen: "Dağlık yöre" anlamında kullanıldığı gibi, coğrafi ad olarak da söz edilir. Ermen diyarına hâkim bir Türk sülalesi, Ermen-şahlar adını taşıyordu. Türkçesinin Yukarı eller olduğu söylenebilir.

Diyar-ı Bekr: Bekir'in ülkesi anlamında olup, merkezi Âmid şehri olan yöredir. Şimdiki Diyarbakır yöresinin tarihî adı da budur (Baykara, *Anadolu'nun Tarihi Coğrafyasına Giriş, I, Türk Devri İdari Taksimatı*, Ankara 1988, 1999).

Görülüyor ki *Diyar-ı Rum* olarak genellediğimiz, XV. yüzyıldan sonra Anadolu olarak toparlanacak geniş coğrafyanın XIV. yüzyıl başlarında bir ortak ismi yoktur. Saydığımız isimler, dönemin eserlerinde yankılarını bulmaktadırlar.

III. Tabii olaylar: Kıtık ve Salgın hastalıklar

Diyar-ı Rum'un iklim ve tabiat şartları, devrin kaynaklarına sınırlı şekilde yansımıştır. Özellikle sulama imkânlarının az olduğu yörelerde, tarım ve hayvancılık ister istemez tabiat şartlarına tâbi olmuştur. Yağmurlar normal yağdığı zaman, insanlar olağan nispette ürün elde ediyor, yiyeceğini sağlıyor, hatta bir miktar da gelecek kötü günler için ayırıbiliyordu. Birkaç ay veya bir yıl süren kuraklık zamanlarında, hazırda duran yedek zahire ve yiyecekler meseleyi çözümleyebiliyordu. Fakat iki



ve daha çok sene üst üste kuraklık olursa o zaman, yeterli ürün elde edilemiyor, gerçekten de halkı etkileyen kıtlıklar oluyordu.

Genel iklim araştırmaları ve uzun süreli halk gözlemcilerinin verilerine göre 7 yılda bir kıtlık olabiliyordu. Bu kolay atlatılabilen bir kıtlık olabilir. Fakat 30 ve 90 yılda bir olağan sayılabilecek kıtlığın aksine, gerçek bir felaket sayılabilecek kıtlıklar olabilmektedir. Elbette bu süreler her zaman muntazam olmayabilir. Kaynaklardan bilinebildiği kadar, Anadolu'da zaman zaman kuraklıklar ve kıtlıklar olabilmektedir.

Bu türden kuraklıklar ve kıtlıklar Selçuklu devri kaynaklarında da yankı bulabiliyordu. Mesela 1243'de Anadolu'nun orta kesimlerindeki bazı kıtlıklar kaynaklara yansımıştır. Bizans kaynakları da bu tarihlerdeki büyük kıtlığı ve Rum diyarının servetinin Menderes ve Gediz vadilerindeki sulama ile yapılabilen ziraat sebebiyle oraya aktığını belirtirler. Halı, kilim ve para edebilecek ne varsa yarılarında getiren Türkler, en çok canlı hayvan alıp, memleketlerine götürüyorlardı. Öyle anlaşıyor ki, kıtlık muhtemelen büyük baş hayvan varlığına ağır darbe vurmuştur.

1270'li yıllardaki kuraklık Mevlevî kaynaklarında yankılar bulmuştur. Eflakî'nin *Menakıbü'l-Arifin*'inde bu kıtlığın Konya yöresiyle ilgili yankılarını görebiliyoruz. Hatta *Hacı Bektaş Veli Vilâyetnamesi*'ne göre, Yunus Emre'nin sahneye çıkışı da işte bu kıtlık dolayısıyladır. 1270'te Hacı Bektaş Veli'nin henüz sağ olduğu sıradaki bu kıtlık, İç Anadolu yöresi halkını, dolayısıyla Yunus Emre'nin ailesini de etkileyecektir.

1299-1300 yıllarındaki kıtlık ise Aksaray'ın eserinde çok ayrıntılı anlatılır. Orun yazdığına göre, Anadolu'nun merkezi kesimlerini bu kıtlık büyük ölçüde etkilemiş, felakete yol açmıştır. Öylesine etkili olmuştur ki insanlar, nerede ise birbirlerini yemek durumunda kalmışlardır.

Salgın Hastalıklar: XIII ve XIV. yüzyıllarda, muhakkak ki bazı salgın hastalıklar görülmekte idi. Ancak ülke içi hareketliliğin az olması sebebiyle bunların etkisi sınırlı olmalı ki bu husustaki bilgilerimiz çok sınırlı ve âdeta yok denecek kadar azdır.

Deprem: Deprem de büyük felaketlere yol açabilmekle birlikte, kaynaklarımızda bu zamana tarihlenen deprem yoktur. Bununla birlikte, Türkler'in evleri, ya keçe esaslı veya hafif kerpiç yapılar olduğundan kayıplar fazla olmayabiliyordu. Zaman zaman şehirler için belirtilen ve binlerce kişinin öldüğünden söz edilen depremlerden, XIII. yy. ikinci yarısı ile XIV. yüzyıl başlarında söz edilmiyor.

IV. İskân-Yerleşme

XIII. yüzyılın ikinci yarısında Diyar-ı Rum'da iskân durumu ile ilgili olarak şu üç esas nokta dikkatimizi çekmektedir.



1. Doğudan yeni gelenler de dahil olmak üzere, bir kısım halk tam anlamıyla hayvan besleyicidir. Bunlar henüz bir yerde karar kılmamış veya kılamamış boylardır, aşiretlerdir. Âdeta bunlara tam göçebe topluluklar diyebiliriz. Bunlar hayvan beslemek, onların üretimiyle geçimlerini sağlamak suretiyle hayatlarını devam ettirmektedirler. Bununla birlikte, yöre beğlerinin veya yöneticilerinin silahlı güç veya asker taleplerini de karşılamaktadırlar. Dolayısıyla bu hizmetleri vesilesiyle, yöneticilerin hükmettikleri sahalar arasında geçiş yapabilmekte, vali veya subaşılardan gördükleri müsamaha sayesinde yerlerini değiştirebilmektedirler. Bunlar yönetimde veya sosyal hayatta çok etkin olmamakla beraber, mahalli yöneticiler bu zümreleri de kollamak zorunda idiler. Zira gerektiğinde kendilerinden askerî güç olarak kolaylıkla yararlanabiliyorlardı.

2. Diyar-ı Rum'da en kalabalık ve etkin toplumsal zümreler, yarı yerleşik veya yarı göçebe (semi-nomad) denilen topluluklardır. Bu boylar ve aşiretler artık belirli bir coğrafyadaki geniş sayılabilecek toprakları benimsemişlerdir. Ayrıca belirteceğimiz gibi etkin görünümeleri, hayvan beslemekte oluşları, geçimlerini hayvansal ürünlerle ve doğrudan canlı hayvan satışlarıyla sağlamakta olduklarıdır. Yarı göçebe olduklarından, Diyar-ı Rum'un kışın sert geçen iklim şartları gereği olarak kışlaklarında daha uzun bir zaman kalmaktadırlar. Her yaz mevsimi başladığında yazlak ve yaylaklarına göçerek birkaç ayı orada geçirirlerdi. Böylece birbirini takip eden iki aşamalı bir hayat sürmekteydiler.

Mevsimlik hayat da diyebileceğimiz bu yarı göçebelikte, kısa sürelerle *yazlak* ve *güzlek*'te de kalınabilmektedir. Ancak buralarda kalış süreleri oldukça kısadır. Dolayısıyla etkili olan kışlak ve yaylaktaki hayatlarıdır. Bunlar iki ayrı mekân ve coğrafya olup, en azından senenin on ayı (6+4, 7+3 veya 5+5 ay gibi) buralarda kalınıyordu: Havaların soğuk geçebilecek olması sebebiyle kışlaklarda keçe evlerin yanında sabit evler de yapılmaya başlanmıştı veya en azından keçe örtülü göçürülebilir evler, rüzgârın etkin olarak estiği yönlerde sabit duvarlarla desteklenmiştir. Böyle olunca da kışlaklar âdeta o boyun her yıl gelip yerleştiği mekân oluyordu. Böylece kışlak bir bakıma sabit/devamlı yerleşmenin ilk merhalesi olma sıfatıyla Türkler'in kurdukları köylerin çekirdeği sayılabilir. Nitekim Türkistan sahasında (Özbek ve Kırgızlar'da) *kışlak*, iskân yeri veya köy anlamındadır. İşte Yunus'un yaşadığı XIII. yüzyıl sonları ile XIV. yüzyıl başlarında Anadolu'daki etkin görünüm, tam yerleşik olmasa bile "köy" esaslıdır. Ancak yine de buradaki "köy"ü, yarı göçebeliliğin mevsimlik iskânı ile birlikte düşünmek gerekmektedir.

Muhakkak ki Türkler'in Anadolu'ya gelişi sırasında bir kısım Hristiyan Bizans köyleri bulunmakta idi. Roma çağının canlı şehirleri, bu dönemde gerilemiş, ancak birer kale-şehir (*kastra*) hâlinde devam edebilmişlerdir. Özellikle Diyar-ı Rum'un iç kesimlerinde, İran ve Müslüman Arap akınları yüzünden terkedilen köylerden oluşan büyük boş alanlar mevcut idi. Bu boş sahalar zamanla, boşalıp harabe/viran yerleşim yerlerini (*ören/viran*) ihtiva eden otlak (mera) hâline gelmiş olabilir. İşte bu tür otlak ve çayırılık sahalar doğudan hayvan sürüleriyle birlikte gelen Türkler için yerleşmeye en elverişli arazilerdir. Türk boyları buralara, öncelikle büyük kitleler hâlinde gelmiş olmalıdır. Bu gelen büyük kitlelerin, geniş bir coğrafyaya hâkim olup, orasına sahip çıkınca, bu tür yerler için diğer kitlelerle mücadele etmiş olabilecekleri de akla geliyor. Geç devirlerdeki (XV. yüzyıl) izlerine bakılırsa geniş yayla sahasına yakın ve kışlak imkânı da müsait olan alanlar, Oğuz boylarının adını taşıyan köyler hâline dönüşmüşlerdir. İğdir, Beğdili, Yazır, Dodurga gibi köyler bu türdendir. Bunlar etkili ve güçlü kadrolarıyla, en elverişli coğrafyaya sahip çıkıyorlardı. Bu ilk çekişme ve mücadelede zayıf kalanlar ile sonradan gelenler, ikinci derecedeki önemli yerlere konuyorlardı. Mesela İğdir yaylağı 8 km mesafede iken, başka köyün yaylağı ile kışlağı arasındaki mesafe 15-20 km'yi bulmakta idi. Böylece XII. yüzyılda başlayan süreç, XIII. yüzyılda da devam etmiştir.

Bu arada kaynaklarda adı geçen köylerin isimleri, orada oturan nüfusun kimliği konusunda bize bazı fikirler vermektedir. Araştırmalarım göre köy isimlerinden sadece dörtte biri Türkçeye benzemeye veya Türkçe olduğu şüpheli isimlerdir. Bu isimlerden yola çıkarsak, bu tür köylerde yaşayanların da yaklaşık dörtte birinin Hristiyan olduğu tahmin edilebilir.

Hacı Bektaş-ı Veli'nin menakıbı, *Vilayetnâme*, XII. yüzyıl sonlarıyla XIII. yüzyıl başlarında, Diyar-ı Rum'un iç kesimlerindeki köy oluşumuna dair çok güzel bilgiler sunmaktadır. 3 ve 4 evlik iki küçük yerleşme, Kayı ve Sulucakarahüyük vardır. Daha sonra Kayı'daki evler, Sulucakarahüyük'e göçerek orada 7 evlik bir köy ortaya çıkmıştır. Aslında bunlara "köy" değil, erken Osmanlı döneminde de görülen kavramla *köyceğiz/köycügez* demek daha doğrudur. *Vilayetnâme* sayesinde Sulucakarahüyük'teki köy hayatını tanıyabilmemiz, Selçuklu çağı köy hayatı için de talihimizdir. Bu kaynak esas olmak üzere, öteki kaynaklardaki bilgilerle birlikte, *Diyar-ı Rum*, yani Anadolu sahasındaki köyler hakkında şöyle bir genel değerlendirme yapabiliriz:

Nüfus

Selçuklu döneminde köy nüfusuna dair sadece *Vilayenâme*'de kayıt bulunuyor. Buna göre mezra ile ağıl türünden iki küçük iskânın birleştiği Sulucakarahüyük'te ancak 7 ev vardı. Bu yedi hanedeki yaklaşık toplam nüfus, Yunus-ı Mukri'nin ailesinin sayısı olan altışar nüfustan 42 nüfus eder. Sulucakarahüyük, daha sonraki senelerde gelişmekle beraber XIII. yüzyılın ilk yarısında (1240'larda) bu durumda idi. Bazı *Vilayetnâme* nüshalarında ise hane sayısı 12 olarak da belirtiliyor (Ankara İl Halk Kitaplığı, no. 115,1257).

Anadolu'nun iç kısımlarındaki diğer iskân yerlerinin hayli küçük, yani buradan pek farklı olmadığı vakfiyelerden anlaşıyor. Erken devir Osmanlı tahrirlerinden de Anadolu sahasının iç kesimlerdeki köy nüfusu, 25-30 hane etrafında idi. Demek ki Yunus Emre'nin yaşadığı dönemde ve coğrafyada Diyar-ı Rum'un köyleri yaklaşık ancak bu büyüklükte yerleşim merkezlerinden ibaret bulunuyordu.

Halk

Daha önce de temas ettiğimiz gibi Türkler'in oturduğu kabul edilebilecek Türkçe isim taşıyan köyler hayli çoktur. Yazılı kaynaklardaki köy isimlerinin yaklaşık dörtte üç kadarı (%75) Türkçedir. Bu arada %25 kadar Hristiyan köylerin de bulunduğunu gerek vakfiyelerdeki isim ve kayıtlardan gerekse *Vilâyetnâme*'den anlıyoruz. Mesela Sineson, böylesi Hristiyan köylerinden birisi idi. Bu arada Aksaray civarı gibi bazı bölgelerdeki Hristiyan nüfusun, ülkenin diğer kısımlarına göre daha çok bulunduğu da söylenebilir. Kayseri ve Konya yöresindeki bazı Hristiyan köyleri vakfiyelerde de zikrediliyor (Celadeddin Karatay Vakfiyesi, O. Turan, *Belleten*, XII (1948) s.17-170).

Kırşehir yöresi için, XIII. yüzyılın ikinci yarısında tafsilatlı bilgi veren Cacaoğlu vakfiyesi, bu yöredeki nüfusun tamamen Türk olduğuna işaret ediyor. Buna karşılık Niksar yöresindeki köy isimlerinden önemli bir kısmının XII. yüzyılda, eski Hristiyan adlarını taşımaları da dikkati çekiyor (VGM, *Defter 581*, s.349, *Danışmend Gazi vakfiyesi*).

Netice olarak diyebiliriz ki köy isimlerinde olduğu gibi, köy nüfusunda da Hristiyanların nisbeti herhâlde ortalama %25 civarında olacaktır. Müslüman köylerle Hristiyan köyler ayrı ayrıdır. Türkler'le Hristiyanların yan yana yaşadıkları köylerin varlığına dair kaynaklarda bir işaret göremedik. Ancak, şehirlerin çevresindeki tarla ve diğer mülklerin birbirlerine sınır olmaları tabii ki olağan sayılmalıdır. Müslüman

nüfusla Hristiyan nüfusu barındıran şehirlerde ise böyle bir durum söz konusu değildir. Müslüman mahallesi ile Hristiyan (gâvur) mahallesi kesinlikle ayrı ayrıdır.

Evler ve diğer yapılar

XIII. yüzyılda köylerde Türk halkının İç Asya'dan getirdiği keçe evleri kullanıp kullanmadığı açık olarak belli değildir. Fakat bu yüzyılda genelde böylesine göçürülebilen evler mevcut olmalıdır. Nitekim XIV. yüzyılda bu tür evlerin varlıkları kesin olarak biliniyor (*Düsturnâme-i Enverî*, 1928, 61). Köylerde, özellikle kışlaklarda halk sade ve özellikle kerpiçten yapılmış evlerde otururdu. Bunların üzeri ağaç, daha sonra toprakla örtülür, yağmurlu havalarda ise loğulurdu. Bununla beraber umurun kullanmasına mahsus mescid, hamam gibi yapılar taştan veya tuğladan olabilir. Bazı köylerde mescid, büyüklerinde ise "cami" bulunuyordu. Daha XIII. yüzyılın ilk yarısında Akşehir yöresindeki bazı köylerin şehri andırdığı söylenmektedir (İbn Bibi, 248). Bu yöredeki köylerde bazı Selçuklu sultanlarının tahta geçme (cülus) törenleri dahi düzenlenebiliyordu (Altıntaş köyünde, *İbn Bibi*, 549). Bu arada böylesine köylerde, Selçuklu sultanları gibi (Rükneddin Kılıçarslan bir süre Kızıl-ıviran köyünde kalmıştı, *İbn Bibi*, 626), Moğol-İlhanlı komutan ve noyanları da kışlayabiliyordu (Karayük köyünde, *İbn Bibi*, 637; Emir Çoban da burada kışlamış olabilir: Aksarayî, 311). Altıntaş köyünde bir Mesnevî nüshası istinsah edilmiş idi (A. Gölpınarlı, *Mevlana Müzesi Yazmalar Kataloğu*, III, Ankara 1972, s. 383).

Kışlaklardaki sade ve kerpiç yapılar yanında, yaylalarda göçürülebilir evler vardır. Sonraki ve yakın zamanlarda, göçürülebilir keçe evlere de yanlışlıkla çadır denmekte idi. Oysa, yaylalarda göçürülebilir evler veya alaçıklarda kalınabilir. "Alaçık" göçürülebilir evcik olması itibarıyla dönemin edebî eserlerine de yansımıştır (Mesela Mevlana'da: Ş.Yaltkaya, "Mevlana'da Türkçe Kelime ve Şiirler", *Türkiyat Mecmuası*, IV (1934), s.111-134).

Geçim

Halkın karnını doyurması için ilk önce çevredeki tabii ürünler değerlendiriliyordu. Doğal yetişen yenebilir otların ve meyvelerin (alıç gibi) toplanması, çaylar ve göllerdeki balıkların avlanması gibi. Avcılığı insanlar, hem kendilerine gıda temini hem de pazarda satış için yapılabiliyordu. Kaynaklarda bunlar için bazı misaller bulabiliyoruz. Konya

yakınlarındaki bir göl kıyısında bulunan Kamile köyü balıkçılıkla geçinmiş olmalıdır. Çünkü çoğu şehirlerde balık pazarı olup, avlanan balıklar buraya getiriliyordu. Sulucakarahüyük yakınlarında olup, tuz madeninin keşfi, Hacı Bektaş'a atfedilen Tuz köyü halkı da bu tuzu çıkarıp satarak geçimini sağlamış olmalıdırlar.

Köylerde halkın, hayvancılıkla birlikte genellikle ekincilik yaptığı söylenebilir. Mesela insanlar için buğday, atlar için gerekli olan arpa, önemli bir ihtiyaçtır. "Ekincilik" şimdiki bilgilerimize göre XIV-XV. yüzyılda kesinlikle bilinen bir kavramdır (İbn Kemal, II, 177). Hepsinden önemlisi Hacı Bektaş Veli menakıbının bazı nüshalarında "*çift ucun tutup ekincilik etmek*"den bahsedilir. Ekicilik de diyebileceğimiz ziraatın Selçuklu kırsal hayatında önemli bir yer tuttuğu kaynaklarda belirtiliyor. 1290 yıllarında İlhanlı Valisi Keyhatu'nun Akşehir'e gelirken Ab-ı Germ (İlgın vilayetinde) tohum eken bir çiftçiye davranışı ve ona Türkçe olarak "*yükü beş akçaya*" hitabı, bu çiftçiler arasında Türkler'in önemli bir yer tuttuğunu açıkça gösterir.

Ziraat köy hayatının temeli olmakla beraber hemen herkesin bir miktar hayvanı da vardır. Nüfusun az olduğu yerlerde bu hayvanları köy halkı sıra ile güder, yani otlatırdı. Kalabalık köylerde ise sıra yerine ayrı bir çoban tutulabilirdi. Kızıl-ağıl gibi adından da hayvancı olduğu anlaşılan yerlerin hayvan sayısı fazla olduğundan onları ayrıca bir çoban otlatıyordu. Çobanlık bu dönemin çoklarının icra edip geçimini sağladığı bir mesleği gibidir. Mesela Baba İshak da bir zaman Amasya köylerinden birisinde koyun çobanlığı yapmıştı (İbn Bibi, 499). Güvenlik kalmadığı zamanlarda, çobanların yanına ayrıca koruyucu bekçiler de katılırdı (Aksarayî, 294). Yetiştirilen hayvanlar arasında at başta olmak üzere, çift hayvanı olan öküz, inek ve koyun en çok olanlardır.

Zirai ürünlere gelince bunlar arasında buğday, arpa ve çavdar başta gelmektedir. Oğuzlar'ın geleneksel hububatı, darı da bu arada sayılmalıdır. Ayrıca mercimek, burçak ve nohut da yetiştiriliyordu. Elde edilen mahsul ambarlara konur, gerektiğinde de yakınlarındaki değirmenlerde öğütülürdü. Halk arasında en çok buğday ekmeği yenirdi, çavdar ekmeğini fakirlerin yediği sanılıyor (*Vilayetnâme*, Gölpınarlı, s.23).

Köylerin yakınlarında bahçeler ve bağlar bulunurdu. Kaynaklardaki gerek köy gerekse diğer yer isimlerinden meyve ağaçları olarak en çok elma, koz (ceviz), badem ve armut bulunduğu; dağlardaki alıçların da toplandığı anlaşıyor. Bazı köyler yakınlarındaki madenleri ile ünlü idi-

ler. Bunların arasında en çok tuz dikkati çekiyor. Sivas yöresindeki bazı köylerin tuzlaları vardı. Kırşehir yöresindeki Tuz köyünden yukarda söz edilmişti.

Köylerdeki imalata dair bildiklerimiz de sınırlıdır. İplik, halı ve kilim bu arada sayılabilir. Osman Gazi'nin XIII. yüzyıl sonlarındaki hayatını anlatan ilk Osmanlı tarihçileri, mesela Âşık-paşazade (Atsız, 94), Osman Gazi'nin Bilecik tekfuruna hediye olarak şunları verdiğini yazar: "peynir, halı, kilim ve kuzu"; bir diğer yerde (s.98/99) ise şunlar zikredilir: "*tulum ile peynirler, karun ile yağlar, kaymak katıkları, eyü halılar, eyü kilimler*". Kilim ve halı üretimi, köylerin en önemli sınai üretimi sayılabilir ki bu aynı zamanda yarı göçebelerin de üretimleri arasındadır. Köylüler kendilerinin üretmedikleri ihtiyaçlarını, en yakın şehirdeki çarşılarından veya yörenin merkezî bir yerinde, haftanın belirli bir gününde kurulan pazardan temin ederlerdi. Pazar kurulan bu yerin meskûn, kalabalık bir köy-kasaba olması gerekmiyor. Ulaşım ve diğer kolaylıklar bakımından en müsait yer olması icap ediyordu. Bu pazarlarda şüphesiz bazı örneklerini XIX. yy. sonlarına kadar rastladığımız gibi değiş-tokuş usulü daha çok geçerli idi. Ayrıca bu pazarlarda hamam da bulunuyor, çoğu zaman Cuma namazının kılınması için bir cami de yapılıyordu.

Yönetim

Köylerde idareci olarak *kethüda* ve *sipahinin* adı geçmektedir. XIII. yüzyıl vesikalarında *kethüda*, köylerdeki idareci anlamına gelecek şekilde de kullanılmıştır. İlhanlı döneminde İran sahasında *mihtar* kavramı geçmekle beraber, Anadolu sahasında bu terime pek rastlanmıyor. Sonruları *kâhya* olarak Türkçeleşecek *kethüda* ile sipahi, Osmanlı döneminde de kullanılacaktır.

Köylerin vergisi "haraç" ve "öşür" olarak zikrediliyor. Bu arada "yıkık köyden haraç alınmaz" sözü bu dönemin hem Türkçe (Gülşehrî-Taeschner, "Zwei gazels von Gülşehrî", *Fuat Köprülü Armağanı*, İstanbul 1953, s.479-485) hem Farsça kaynaklarında (Aksarayî, 244) geçiyor. Bilindiği üzere haraç Hristiyan köylerinden, öşür ise Müslüman köylerinden alınmaktadır. Ayrıca *salık/salgın* ile mahiyeti çok açık olmayan *yasama* da vilayetin, yani köylük alanların vergisi idi. Köylerin ikta ve diğer her türlü alım-satım gibi hususiyetlerinde söz edilen gelir, köyün bu toplam vergisi demektir. Bu gibi hâllerde işlenen topraklar bizzat çiftçi köylülerin elinde olup, onların kendi topraklarını tasarruf hakkına dokunulamazdı.

Köyler, hukukî belgelerde bazı ortak malları ile birlikte ayrı bir hukuki birim olarak düşünülürdü. Buralardaki ortak saha, araç, gereç ve eşyalar belli başlı şunlardır: Düz, tepe, vadi, kumluk, bataklık her türlü arazi; harabeler, ev ve meskenler, çeşme, havuz, hayvan yalakları, nehirler, arıklar, küçük sular, pınarlar, kuyular, çayırar ve otlaklar, gübrelikler, harman yerleri, çocukların oyun yerleri, ambar, ahır, çit, meyve veren-vermeyen her türlü ağaçlar, bağ, bostan ve bahçeler, yollar, su mecraları, odunluk ve kerestelikler. Mülk veya iktaya ait berat ve diğer belgelerde bu sayılan hususların da zikredilmesine ayrıca itina ve dikkat edilirdi.

Dinî hususiyetlere gelince, yukarda bazı köylerde mescit, hatta bir kısmında cami bulunduğunu belirtmiştik. Bununla beraber genellikle vilayette *danişmend* yani dinî bilgilerle az-çok mücehhez kişilerin nispeten az olduğu da bir gerçektir. Bu yönü, dini görevlileri çoğaltmak ve bu olumsuzluğu bertaraf etmek için, idarenin birçok teşvikleri olmuştur. Mesela onlara bazı gelirler tahsis edilmiş olup (*Vilayetnâme*, Gölpınarlı, s.26), XIV. yy. başlarında *vilayet*lerdeki imamlar vergiden muaf tutulmuşlardı. Birçok köylerde mescitten başka zaviye, tekke gibi yapılar vs. bulunduğu görülüyor. Hristiyan köylerdeki dinî yapılara ise dokunulmamıştır.

Şehir/Şar

XIII. yüzyıl Diyar-ı Rum'unun bir gerçeği, artık Türk-İslam şehir hayatının bu coğrafyada hayli etkili bir şekilde var olmasıdır. İç Asya'dan kopup gelen ve artık Müslüman olmuş olan Türkler buraya şehir anlamında "Balık"ı taşımadılar; çünkü Kaşgarlı'dan itibaren bu kavramın İslam öncesine ait olduğuna inanılmıştır. Aynı anlamda *şehir* etkin olarak kullanılmıştır. Arapça kökenli bu kelime *şar* biçiminde Türkçeleştirilmiştir. *Kend* kavramı, köy anlamında Uygurca yazılı Anadolu sahası belgelerde de geçmektedir. Türkler bu coğrafyada *kend*'i şehir anlamında değil, fakat köy anlamında kullandılar.

XI. yüzyıl sonlarından itibaren Diyar-ı Rum'a gelen Türklerin Türkistan'daki hayatında, *şehir/şar* etkili bir görünümde idi. Dolayısıyla şehir nedir, temel özellikleri nelerdir, bilmekte idiler. Türkler'in bu yeni coğrafyada, ilk temas ettikleri şehirler, kale-şehirler idi. Bizans'ın son çağında, X. yüzyıl sonrasında, tepe üzerinde ve savunmaya uygun tahkimatın ortasındaki küçük alanlı şehir yerleşmeleri etkin idiler. Konya'da Alâeddin tepesinde mutedil bir örneği olan bu tür şehirlerin, Ankara veya Niksar'da tam *kastra* özellikleri görülür. Türkler bu coğrafyadaki

kastra ve öteki (Kayseri, Sivas gibi) şehir yerleşmelerine daha çok, görevli kale muhafızı asker olarak ve aileleriyle birlikte dahil oldular.

Kalelerdeki Türkler geçimlerini, kendilerine *dirlik* (askerî tımar) olarak tahsis edilen civar köylerin gelirleri ile sağlıyorlardı. İki-üç nesil geçtikten sonra, kale erlerinin çocukları ve torunları da kale içinde evler yapıp kale sahası dolunca kapı dışına yerleşmeye başlamış idiler. Kalenin ve şehrin ana giriş kapısının hemen dışı, böylece Türkler'in ve diğer Müslümanların yeni yerleşme alanı oluyordu. Buraya kale erlerinin ihtiyaçlarını karşılayan esnaf ve sanatkârlar da yerleşiyor, böylece orası kale-şehrin eski durumuna göre değişik bir görüntü alıyordu.

I. Alâeddin Keykubad (1220-1237), ağabeyi I. Gıyaseddin Keyhusrev devrinde görünen bu yeni iskân alanlarını da koruma duvarı içine alma faaliyetine büyük hız verdi. Konya'nın küçük kalesi, geniş alanlardaki iskânı da kapsayacak şekilde surlar içine alındı. Şehrin iç alanı yeniden şekillendi. I. Alâeddin Keykubad'ın böylece 17 adet şehir yaptığı hem o zamanın (*Menâkıbu'l-Kudsiye*, beyit: 847, keza beyt:1084) hem de daha geç devrin kaynaklarına aksetmiştir (Neşrî, I, 37, 1949). Kesin bir husus varsa, XIII. yüzyılın ilk yarısında Bizans'tan devralınan eski küçük kale şehirleri, oraya dahil olan Türk-İslam nüfusu ile birkaç kat büyüklükte gerçek anlamda şehirler olmuş idi. Alâeddin Keykubad devrinde şehirlerin eski kabuklarını kırarak geniş alanlara yayılması ile yeni iskân sahasında yeni ve büyük bir cami yapılması gerekmiştir. Hepsi de Alâeddin Keykubad devrinde yapılmasa da, daha geç devir insanları, yani Osmanlılar, Selçuklu çağından kalmış olan bu yeni ve büyük camilere, "Ulucami"leri hep Alâeddin Camii diye adlandırmışlardı. Herhalde Selçuklu idaresindeki Anadolu sahasında bulunan şehirlerin Türk-İslam şehri görüntüsü ve çehresini alması, XIII. yüzyılın ilk yarısında gerçekleşmiştir. Diyar-ı Rum da şehirlerin çoğalması ve çok yerde var olmasıyla İç Asya'dan ve Azerbaycan sahasının şehirli insanları da buraya gelmeye başladılar. Siyasete yatkın olan İranlı unsur, özellikle idari merkezlerde çoğaldılar. Bunlar giderek Konya gibi şehirlerde entelektüel ortamı da Farslaştırdılar. Şehirlerdeki bir kısım Türkler de onlara uydular. Onlar, artık kendilerini, Türk'ün yanında, hatta onunla ilgisiz olarak "şehri" kabul ettiler. Böylece şehirliler Konevî, Aksarayî, Karahisarî, Nigidî, Ankaravî vb gibi anılmaya başladılar. Şehri olmayanlar, taşrada yaşayanlar ise "Türk" diye tanımlanır oldular. Böylece "şehir=şar"ların insanı ile dışarının, taşranın insanı arasında belirli bir ayrılık veya zıtlı-

lık oluşur gibi oldu. Konya şehir halkı ile Karamanoğulları'nın mücadelesini bu bakış açısıyla daha iyi anlamaktayız.

Şehir, XIII-XIV. yüzyıllarda toplumun bütününde muhakkak yer almaktadır (*Menakıbu'l-Kudsiye*, çok yerde mesela beyit 963). Şehir, kendisinde gıda üretimi yapılmayan önemli bir tüketim yeri olduğundan, onun gıda (yiyecek) ve öteki ihtiyaçlarını karşılamak için çevresinde önemli bir üretici zümreye ihtiyaç vardı. Bu sebeple o dönemde "şehir" denince, sadece surların içindeki alan değil, dışı (zahir, hariç) ile daha geniş bir gıda üretim alanını kapsamaktadır. Bunun için de şehirlerin çevresinde köylülere ve yarı-göçebelere ihtiyaç vardı. Bunlar birbirlerinin ihtiyaçlarını giderir, âdeta birbirlerini tamamlar idiler. Konya şehrinin, kışın soğuktan korunması veya gündelik kullanması için gerekli olan kömür Karamanlılar tarafından temin ediliyordu. Şehirlerin ihtiyacı olan kereste ve ağaçların önceleri Ağaç-eri'ler sonraki zamanda ise Tahtacılar tarafından karşılanması da dikkati çeker. Şehir halkının ihtiyacı olan et temini için gerekli koyun ve sığırlar da çevredeki köyler ve yarı göçebeler tarafından karşılanıyordu. Aslında şehir ile çevresi, birbirine düşman değil, aksine varlıkları birbirlerine yakından bağlı olan iki yöre ve sakinleri idiler.

XIII. yüzyılın ikinci yarısında, İlhanlı etkisine giren ülkede, iktisadi canlılık Orta kesimden daha doğuya kayınca, Konya, Aksaray gibi şehirlerde bir durgunluk başladı. Buna karşılık Sivas, Erzincan ve Erzurum şehirleri gelişmeye başladılar. İç kesimlerdeki şehirler halkının önemli bir kesimi, yeni gelişen kesimlere, özellikle Batı ucuna yöneldiler. Burada ortaya çıkan yeni şehirler veya büyüyen eski merkezler Denizli, Kütahya gibi, önemli cazibe merkezleri oldular. Neticede ülkenin bir kesiminde şehir hayatı gerileyip halk köylere ve küçük kalelere çekilirken (Aksaray mıntıkası gibi) bazı kesimlerde şehir hayatı canlandı. Yüzyılın son çeyreğinde Osmanlı'nın hâkimiyet sahasındaki canlanma da dikkati çekmektedir.

Vaktiyle gelişen şehirlerin yeni üretici zümreleri, esnaf ve sanatkârları, işçileri, Ahi teşkilatının oluşum ve gelişiminde etkili olmuşlardı. Bunlar şehirlerdeki etkin durumlarını devam ettirdiler. Şehirlerde siyasi otorite boşluğu doğunca, âdeta kendiliklerinden ortaya çıkarak bu boşluğu doldurdular (Ankara'daki gibi).

Şehirler, Selçuklu ekonomik hayatının en güçlü şekilde görüldüğü yerlerdi. Her şeyden önce oralarda sikke/parakesilirdi. Para kesimi, çoğun-

lukla gümüş (dirhem) olarak bazı senelerde beş-altı kalıp değiştirilerek olabiliirdi. Altın sikke=para da kesilirdi ki bu ülkenin ekonomik canlılığının bir göstergesidir. Gerçi sikke=para kesimi, maden çıkan yerlerde, hatta önemli Pazar yerlerinde de yapılırdı. Ancak şehirler, canlı iktisadi hayatları sebebiyle paranın ticaretle el değiştirdiği yerlerdi.

Şehirler halkının çoğunluğu dükkân sahibi ve esnaf idi. Çarşılardaki dükkânlar, zaman içinde belirli ve ortak mal satan veya üreten dükkânlardan oluşuyordu. Hemen her şehirde rastlanan bir çarşı düzeni, canlı ekonomik hayatın ayrıca göstergesi idi. Bazı vakfiyeler sayesinde bildiğimiz şehir çarşıları, Konya, Sivas, Kırşehir gibi, bu durumu çok açık olarak göstermektedir. Böylece şehirlerde her zaman açık olan dükkânlarda, insanlar ihtiyaçlarını her gün karşılayabiliyorlardı. Oysa taşradaki pazarlarda sadece haftanın belirli günlerinde alış veriş yapılabiliirdi. Bazen senede bir veya iki defa toplanan yıl pazarları, panayırlarına göre şehir çarşısı daha etkilidir. Köylüler veya yarı yerleşikler şehirlere gelerek ihtiyaçlarını kolaylıkla temin ediyorlardı. Şehirler böylece çevrelerinin bir ekonomik merkezi durumunda idiler.

Şehirler insanının yönetici veya esnaf olması sebebiyle, orada ortaya çıkan gıda ile ilgili büyük açığın, şehrin çevresi tarafından giderildiğini belirtmiş idik. Böylesine gıda ihtiyacı sebebiyle şehirlerin yakın çevresinde de bir yeşil kuşak oluşmuş idi. Küçük ve gündelik ihtiyaçlar bu yeşil kuşaktaki bahçeler ve bağlardan sağlanıyordu. Selçuklu çağındaki bazı şehirlerde, Azerbaycan-İran sahasından gelenlerin çokluğu sebebiyle halkın gündelik konuşma dili dahi Türkçe olmamış, Farsça yaygınlaşmıştı. Bununla beraber bu görüntü, sadece Konya ve Kayseri gibi büyük şehirlerde görülmüş olsa gerektir. Devrin genel havasını yansıtan bu görüntü sebebiyle, sade halkın, şehir insanına karşı ayrı bir çekingenliği olmuştur. Gerçi şehirliler için de taşralılar biraz farklı kabul ediliyordu. Çoğu zaman bu durumun abartıldığı görülmekle birlikte, bununla ilintili bazı deyimler de çıkmıştır. Ezcümle “*Türk iti şehre girince Farisice ürer (havlar)*” deyişi, sonradan Aşık Paşa’nın dahi şikâyet ettiği durumu yansıtır. Çünkü o, devrinde “*Türk diline kimesne bakmaz idi*” derken bunu kastetmiş olsa gerektir.

Şehirlerin, çevreleri ile olan bu kültürel farklılığı, her şehirde olmasa bile Orta-Anadolu şehirlerinde etkili idi. Bu sebepledir ki bir kısım bilgin ve münevverin, XIII. yüzyılın ortalarından itibaren Uc şehirlerine göçtüğü bir vakıadır. Bu göçün sebepleri arasında, sözünü ettiğimiz

hususlardan söz edilmez. Ancak “Uc”larda Türkçenin çok etkin şekilde konuşulmakta olduğu bir gerçektir.

Netice olarak XIII. yüzyılın ortalarındaki canlı şehir hayatı, yüzyılın sonlarında gerilemeye yüz tutmuş idi. Şehirlerde halkın gündelik ihtiyacını karşılayan üreticiler, esnaf ve sanatkârlar yine üretimlerine ve işlerine devam ettiler. Ancak eski kazançları gerilemiş idi. Şehirlerde otuz iki esnaf dalının oluşturduğu çarşılarındaki düzen varlığını sürdürdü; hatta sonraki Osmanlı döneminde de devam edecektir. Şehirler, taşra halkı ve insanı için özlem duyulan yerler olmaya devam ettiler.

Garipler

XII-XIII. yüzyılların, bir büyük sosyal gerçeği *garipler*dir. “Garip”, memleketinden, yerinden yurdundan kopmuş, boyu, ailesi veya yakınlarıyla değil, tek başına ve yalnız olarak hayatına yön veren, yaşayan kimsedir. Etkilerini sonraki yüzyıllarda da farklı şekil ve özelliklerde sürdürmeye devam edeceklerdir. Türkistan sahasından kopup gelenler, Diyar-ı Rum’da tam anlamıyla “garip” idiler. Yukarıda sözünü ettiğimiz üç zümrenin (göçer, yarı yerleşik ve şehirliler) ekonomik hayatında bazı ortak özellikleri ve ayrılan yönleri vardır. Bunlar birbirlerini tamamlayan sosyal zümrelerdir. Fakat “garip”lerin herhangi bir ekonomik hususiyeti, üretimle ilgili olarak faaliyetleri yoktur. Gerçi onlar toplum için önemli sayılabilecek bir iş gücü sağlarlar. Gariplerin sosyal yönleri, toplum içinde XII-XIII. yüzyıllarda çok etkili olup (*Menâkıbu’l-Kudsiye*, beyit:1092), sonraki yüzyıllarda, Osmanlı döneminde de izleri ve etkileri devam eder.

Garipler, her kesimde göçerevli de diyebileceğimiz yarı yerleşikler arasında olabilecekleri gibi, köyler ve şehirler insanı arasında da bulunabilir. Garipler, bazı kesimlerde ve yerlerde büyük sayıya ulaşabiliyorlardı. Konya şehri pazarlarından birisinin, XIII. yüzyılda *Sûk’ül-Gureba*, yani *Garibler çarşısı* adında olması yadırganmamalıdır. Sonraki yüzyıllarda Osmanlı ordusundaki yankılarını bulan askerî katkıları, muhtemelen Selçuklu döneminde de söz konusu olabilir.

Garipler kimi zaman “derviş”ler gibi hareket ederek elleri, boyları ve ülkeleri dolaşabiliyorlardı. Kabir taşlarında “garip” diye tanımlananlar olduğu gibi, Yunus Emre’nin bir dördlüğü, bu gerçeği çok açık olarak göstermektedir. Nitekim ilk Osmanlı devri kaynakları, XIII. yüzyıl sonlarında Osman Gazi’nin bazı davranışlarını “*Biz bu ile garip geldik*” şek-

linde açıkladığını kaydetmişlerdir. Garipler'le ilgili olarak, o dönemin kaynaklarında çok açık ve güzel bilgiler vardır. Yunus Emre'nin çağdaşı Aşık Paşa'nın (ö. 1332) bir eserinin adı *Garib-name*'dir.

Garipler, Türk-İslam halkının büyük kitlesindeki sosyal hareketliliğin bir neticesi gibi idiler. Türkistan ve özellikle Doğu Türkistan sahasında da "garip"ler, sonraki yüzyıllarda da etkili olmaya devam edeceklerdir. Türkiye'de ve öteki Türk-İslam ülkelerinde "garip"ler için mezarlığın ayrı bir yeri tahsis edilerek oraya *Garipler Mezarlığı* denmiştir.

Toplumun bir başka hareketli kesimi, Dervişler olup onlar da mekâna bağlı kalmayarak gezip dolaşırlardı.

Eğitim

Selçuklu Türkiye'sinde eğitimin, şehirlerde ve büyük merkezlerde varlığı kesindir. Şimdiki bilgilerimize göre Erzurum, Sivas, Ankara, Kırşehir ve Konya gibi şehirlerde temel eğitim veren *mektepler* bulunmakta idi. Buralarda hususi muallimler görev yaptıkları gibi, muhtemelen daha yaygın olarak mahalle mescitlerindeki imamlar da öğreticilik yapıyorlardı. Bu eğitim, Müslüman çocuğuna temel dinî, ahlaki bilgi ve kaideleri öğretmek esasında yüzyıllar boyunca yaşamıştır.

Temel eğitimin verildiği mekteplerin bazı büyük yerleşmelerde var olduğunu tahmin edebiliyoruz. Buralarda varlıklı kimseler inşa ettikleri mekteplerde, öğreticiler için ayrı, fakat talebeler için dahi gelirler tahsis ediyorlardı (Cacaoğlu Vakfıyesi). Bununla birlikte bu temel eğitimin, en çok mescitlerde imam tarafından verilmiş olması da akla yakındır. Buralardaki öğretim kız-oğlan karışık olarak 9-10 yaşlarına kadar devam ediyordu. Ancak bu eğitim, çok yaygın olmadığından bunu almak bir talihlilikti.

Eğitimi iletirmek ve hatta öğretici veya kadı olmak için gerekli bilgiler ise medreselerde veriliyordu. Medreseler ise sadece şehirlerde ve büyük merkezlerde bulunuyordu. Ancak buralarda eğitime dahil olmak, istekli ve hevesli her Müslümana açıktı. Hatta bu eğitimi teşvik etmek için, bazı vakıflar kurdukları medreselerde, talebeler için ayrı gelirler de tahsis etmiş bulunuyorlardı. Selçuklu ülkesinde sade insan, dinî konulardaki bilgilerini, sonradan Osmanlı döneminde de devam edeceği gibi, camilerdeki dersler ve vaazlarla artırıyorlardı. Bu hususta hangah ve tekkeler de sade halk için önemli bir kültür menbaı sayılabilir. Temel bir dinî eğitim almasa bile, böylesine dersler kendisini yetiştirmeye kararlı

kimseler için yeterli sayılabilir. Dönemin münevverleri arasında itibarlı olmak için dışarıda bir yerde okumak daha etkili olmalıdır. Halep veya Dimişk (Şam) medreseleri gibi Bağdat veya Tebriz eğitim kurumlarında bir süre için bulunmuş olmak yeterli sayılabiliyordu. Çünkü oralardaki hava, Diyar-ı Rum'un cehaletiyle besleniyordu. Diyar-ı Rumda, XII. ve XIII. yüzyılın başlarında yeteri kadar çok sayıda bilginin olmaması yadırganmamalıdır. Çünkü henüz tam anlamıyla bir İslam diyarı hâlini almamıştı. Yöneticiler, Selçuklu Sultanları ve Beyleri, bilginlere büyük imkânlar vaad ederek ve vererek onları Anadolu sahasına getirtmek istiyorlardı. Bunda kısmen başarılı da oluyorlardı. Ancak kısa zamanda bir Müslüman ülkesi olan Diyar-ı Rum'da yeteri kadar bilgin insan yine de bulunamıyordu. Bu eksiklik, açılan mektepler ve medreseler ile çok sonraları giderilebilecektir.

Sağlık

Gıdasını alan bir insanın sağlığına dikkat etmesi, fakat hastalandığında şifaya kavuşması icap etmektedir. İnsanlara şifa dağıtan kurumlar *Darü's-şifalar*dır. Böyle kurumlara aynı zamanda *Dar'ül-afiye*, *Dar'üs-sihha* da denmektedir. Darü's-şifalar, Selçuklu sosyal hayatının, özellikle şehirlerin temel kurumları arasında çok önemli bir yer tutarlar.

Her şehirde, o şehrin, yani şehir merkezi ile ona tabi çevre köy ve yarı-göçebe halkın hastalarına bakmak üzere bir şifa ocağı bulunurdu. Şehirlerin etrafı surla ile çevrili ve kapıları akşamları kapandığından, ihtiyaç sahiplerine her zaman hizmet vermek üzere bu binalar, şehir surları dışına yapılırdı. Bu şifa binaları, son derece sağlam yapılar olup, her türlü ihtiyaç düşünülerek inşa edilmişlerdir. Öylesine ki XIV. yüzyıl başlarında bir Darü's-şifaya sığınan bir isyancı, burada iki ay dayanmış idi. Bazen şehirler ve çevrelerindeki nüfus nispeten az oluyor ve bu durumda Dar'üş-şifa için özel bir bina yapılmamış oluyordu. Bu gibi durumlarda, şehirdeki munasip bir yapı, kiralanarak Darü's-şifa olarak hizmet veriyordu.

Darü's-şifaların başında, o yöre halkının sıhhatinden sorumlu bir hekim bulunuyordu. Selçuklu ülkesinde hekim yetiştiren yüksek öğretim müesseseleri olup bu medreselerin ayrıca bir uygulama Darü's-şifası da bulunuyordu (Kayseri, Gevher-Nesibe).

Ilıcalar

Sağlık konusundaki unsurlardan birisi ılıcalar olup, buralarda halk (Mesela Mevlana da) her sene gidip şifa bulmaya çalışırlardı. Ilıcalar hal-

kın çok rağbet gösterdiği yerler olduğundan, bazen çevresinde Pazar ve hatta panayır da durabiliyordu. Buralara eskiden tesisler yapılmış olup, bunlar Selçuklu çağında tamir edilip yenilenmişlerdi.

Sosyal Yardım Kuruluşları

Vakıflar

Dönemin sosyal yardım kuruluşlarına gelmeden, yardımlaşma ve dayanışmanın büyük etkisinden ve öneminden söz etmeliyiz. Etkilerini günümüze kadar devam ettiren komşuluk ilişkileri ve yardımlaşma, sosyal dayanışmanın esasıdır. Toplum olarak yaşayanların, aralarında dayanışma içinde ihtiyaçlarını karşılamak esasındaki düşünce, giderek vakıf olayını etkileyecektir. Bir arada yaşayan insanlardan varlıklı olanların, komşu veya hemşehrilerinin bir ihtiyacını gidermek yolundaki faaliyeti, devrin en önemli zihniyetlerinden birisidir. Bize kalırsa bunda, elbette sevap kazanmak düşüncesi de etkili olabilir; belki bazılarında bu unsur daha fazladır. Fakat genelde, bize kalırsa, öteki insanların ve bu arada kendisinin ihtiyacını gidermek ve bu yaptığının mutluluğunu duymak esas olsa gerektir.

Varlıklı kimseler elbette köy veya göçer-evliler arasında daha az bulunabilir. Dolayısıyla bunlarda etkili bir vakıf olayından söz etmek güçtür. En çok para sahibi olabilecek kimseler, tacir ve yöneticiler bu kazançlarını bir şekilde topluma aktarmakla yükümlü olduklarının şuurunda idiler. Bu güzel düşünce, yakın yüzyıllara kadar etkili olarak devam etmiştir. Bir ara geriler gibi olmuşsa da hâlen bu düşünceye sahip kimseler bir hayli çoktur. Bu duyguların netice vermesi ancak büyük varlık sahibi, para birikimi olan kimseler için netice verebilir. Yeni bir ülkede yaşayanların ihtiyaçlarının karşılanması amacına yönelik faaliyet, vakıf olayı ile çözümlenmek istenmiştir. Toplumun eğitim ihtiyacını gidermek için mektep ve medreseler yapımı, bunların yaşatılması için gelir kaynakları tahsisi yapılmıştır. İbadet yerleri yapımı, imam ve öteki din görevlilerine gelir veya kolaylık sağlamak da bu arada sayılabilir. Mesela köylerde ve küçük merkezlerde bu görevlilere arazi veya ev tahsis edilirdi. Fakat şehirlerdeki vakıflarda bunlar nakit para da olabilir. Yolculukların kolaylaştırılması için hanlar, kervansaraylar yapımı, bunların işletilmesi de vakıf sayesinde olabiliyordu.

Vakıf gerçeği, Selçuklu ülkesinin zenginleşmesi ölçüsünde yayılmış, toplumu çok yönleriyle etkilemiştir. Gelip geçen yolcuların ihtiyacı

olanların yemek verilmesi hangah ve geç devirdeki adıyla tekkelerde sağlanmıştı. "İmaret" düzeninin ilk şekillerine de bu yıllarda rastlanmaktadır.

Şimdi, söylediklerimizi ana çizgileriyle ve özet hâlinde yeniden hulasa edelim. O zamanki sonradan Anadolu adını alacak olan Diyar-ı Rum'a batı kesimleri ancak dönemin sonlarında dâhil olacaktır. Doğu Karadeniz kıyıları ise Yunus Emre döneminde henüz İslam topraklarına dâhil edilmemiştir. O yılların Selçuklu ülkesinin ayrı kesimlerini, Urum ile Şam gibi, kaynaklarda da bulmaktayız. Yunus Emre'nin coğrafyası o yılların gerçeğini tam olarak yansıtmaktadır. Yunus Emre, sonradan Anadolu adını alacak olan coğrafya sahasında doğmuş, büyümüş ve kültürleşmiştir. O Türkistan sahasından yeni gelen Türklerden birisi değildir. Muhtemelen dördüncü, belki beşinci ve hatta yukarıda da eddiğimiz gibi altıncı nesilden bu coğrafyada, yani Rum diyarında doğmuş bir "Rumî"dir.

1) Yunus Emre, hayatının büyük bir kesimini Orta Anadolu'da yaşamış olmalıdır. Onun hatırası Yukarı-ellere, Erzurum'a kadar uzanmakla birlikte, çoğunlukla Karaman-Kula-Eskişehir üçgeni baskın gelmektedir. Burası Kırşehir-Sulucakarahüyük'e kolay ulaşılabilen bir yörenin insanıdır diye de ekleyebiliriz. Bu coğrafya o dönemlerde Diyar-ı Rum olarak anılıyordu.

2) Yunus Emre'nin çocukluğu sade bir köy-kışlak yaylak hayatı içinde geçmiş, bununla birlikte o, koyun sürüleri sahibi bir kimse olmayıp, çift öküzü olan ve çiftçilik yapan bir kimsedir. XIII. yüzyıl sonları ile XIV. yüzyıl başlarında Türkler kesinlikle çadırlarda yaşamıyor, "ev"lerinde kalıyorlardı. Onlar, Anadolu'ya evlerini yaylak-kışlak arasında göçürebilen, keçe ev sahibi kimseler olarak gelmişlerdi. Kaynaklarda mesela Hadidi (s.22, beyit. 306)'de Süleyman Şah için "Göçer-evlülerin sultanı imiş" demiş. Yani bu insanlar çadırlarını değil, "ev"lerini göçüren kimselerdir.

3) Gelenlerin İslami anlayışları, sadedir ve henüz İç Asya geleneklerini de tamamen terk etmiş değillerdir. Uç kesimlerinde, düşmanla sınır olan yerlerdeki ribatlarda, alp-erenler oturmakta, kılıçlarıyla yatıp kalkmaktadırlar. Bu alplar, gerçi henüz şehit düşmeyip *eren* olmuş değillerdir. Gerideki köylerde ve iskân yerlerinde İslamiyet'i bilen, dinin gereklerini yerine getirenler azdır. Bunların önemli bir kesimi yeterli bilgiye sahip değillerdir. Bu konuda en açık ve çarpıcı kaynak, iki yüzyıl kadar geç bir devirde kaleme alınmış olmakla birlikte Hacı Bektaş-ı Veli'nin

hayatının anlatıldığı *Vilayet-nâme*'sidir. Sulucakarahüyük'te birisi ölünce onu dinin vecibelerine uygun şekilde teşhiz ve tekfin edecek kimse bulunmamış. Üç gün sonra Yunus-ı Mukri gelip, cenazeyi usulünce gömmüştür. O zaman yöre yetkilisi "gelin burada oturun, iyi komşuluk ederiz" diye davet edince Yunus-ı Mukrî, Sultan Alâeddin'den beratını alıp göçer gelir.

4) Bu devirde, XIII. yüzyıldaki köy yerleşmeleri hayli küçük hacimlidir; 3 ve 4 haneli iki yerleşmeden 7 haneli bir Sulucakarahüyük çıkmıştır. Dönemin öteki kaynakları da çok sayıdaki küçük yerleşmelerin varlığından söz ederler. Yukarıda da dediğimiz gibi bunlara, o dönemde rastlanan "köyceğiz" denebilir.

5) Köylerde kalanların sayısı artınca, uygun yerlerde dinî hizmet binalarının, mescitlerin yapılmasına başlanmıştır. Özellikle kışlaklarda bu türden sabit bina yapımı artmıştır. Hatta uygun yerlerde, merkezi durumdaki köylerde Cuma namazlarının kılındığı camiler de yapılıyordu.

6) Halk şehir dışındaki alanlarda çok sade bir hayat yaşardı. Geçimlerini topraktan ekincilikle ve hayvansal ürünlerden sağlardı. Hayvanlarını çoğu zaman sıra ile nöbetleşe güderler; eğer köy büyükse ayrıca bir çoban tutulabilir. Amasya yöresi gibi zengin sayılabilecek yerlerde, hayvan gütmek, otlatmak için ayrı ve özel bir çoban, sığırtaç tutulabilmektedir.

7) Şehirlerde Müslüman çocuklarının temel eğitim gördükleri mektepler vardır. Fakat bu türden mektepler taşrada ve köylerde yok veya muhtemelen pek azdır. İnsanlar büyüklerin meclislerinde veya mescit-camilerdeki ders ve vaazlardan, sözlü kültürlenme yoluyla bilgilenirler. Tekkeler de bu hususta önemli bir kültürlenme yeridir.

8) Geçim kaynakları ve ekonomik hayat için, çok yönlü bilgilerden değil, bazı ipuçlarından genelleme ile neticeler çıkarılabilmektedir. Hemen şunu belirtelim ki Türklerin bu diyara gelişlerinin ilk yüzyılında, yaklaşık 1176 savaşının sonlarına kadar, ekonomide "gaza" fikri ve ganimet alma arzusu etkin olmalıdır. Gerçi ufaktan da olsa hayvan beslemenin boyutlarının genişlediğini biliyoruz.

9) Halkın hayvan beslerken en önemli gerekçesi geçimine, yiyeceğine katkısıdır. Hayvancılığın Anadolu insanının sonraki dönemlerinde de geçimine ve gıdasını teminde büyük bir yeri olmuştur. XX. yüzyıl başlarına kadar eski Vilayet veya Sancak merkezi şehirlerde dahi, halkın

sığırları ve inekleri, sığırmaçlar tarafından otlatılıyordu. Bu yaygın otlatma olayının özellikle taşra köy hayatında hayli etkili olduğunu tahmin edebiliyoruz.

Yeni gelenlerin, ziraata da başladıkları zamanı XII. yüzyıl ortaları olarak tahmin ediyoruz. Zaten Türkistan'da iken dahi toprağı ekip biçmekten, en azından arpa ve darı ziraatından haberleri vardı. Bunun yanında buğday, çavdar ve hatta burçak ziraatını da getirdikleri muhakkaktır. Geldikleri yeni ülkede de ziraat yapılıyordu ve halk, onların yaptıklarını da dikkatle gözlemlediler. Getiremedikleri bazı ziraat aletlerini kendileri yaptıkları gibi bazılarını da yerlilerden temin ettiler. Böylece, sonraki yılların ziraat terimleri arasında yerlilerin dilinde (Rumca ve Ermeniceden) bazı kavramlar Türkiye Türkçesine geçti. *Nadas*, *tınas* vs. gibi.

10) Yerli Hristiyan halk ile ilişkiler de önemli bir konudur. Her ne kadar, Türkler gelmeden önce vaktiyle cereyan eden İran savaşları ve ardından İslam akınları sebebiyle korunaksız yerlerdeki halkın iskânı azalmıştı. Halk daha güvenli yerlere, vadi içlerine, ana yolların uzaklarına çekilmiş bulunuyordu. Halk muhtemelen, eski İran ve Arap akınlarının hatırası sebebiyle önceleri, bu yeni gelenlerin de gelip-geçici olduklarını zannettiler. Uzunca sayılabilecek bir sürede onlara karşı bir harekette bulunmadılar. Nasıl olsa bunlar da eski gelen İranlılar veya Araplar gibi dönüp gideceklerdir. Ancak yıllar art arda geçip, bu gelenler hiç gitmeyince, yani gidici olmadıkları anlaşılınca durum değişmeye başlamıştır. Bir kısım yerli halkın, bu gelenleri kızdırmamak ve onlarla hoş geçinmek düşüncesinde oldukları açıkça anlaşılıyor. Neticede XIII. yüzyıl sonlarında Diyar-ı Rum'un önemli bir kesiminde, eski toprağında kalan Hristiyan halk için yeni gelenlerle iyi komşuluk etmek şart oldu. Bu husus Türkler için de olağandı. Çünkü bu Hristiyanlar artık *il=el* olmuşlardı ve İslam'ın şartlarına tabi idiler. Böylece Türkler için bu insanları korumak bir görev hâline geldi. Sonrasında yüzlerce yıl sükûnet içinde devam edecek bir "barış içinde yan yana yaşamak", birbirine saygı duymak dönemi başladı.

11) XIII. yüzyılın sonları ile XIV. yüzyıl başları, siyasi belirsizliğin etkili olduğu yıllardır. Sade insan için bunun bir önemi olmasa da, Sultan veya Beylerin isimlerinin sık sık değişmesi bir gerçektir. Bununla ilgili olarak zaten halkın bir şey yapması gerekmiyordu. Siyasi olaylara katılanlar, bazen çok sert cezalandırılabilirdi. Bu sebeptendir ki çokları bu duruma bulaşmak istememiş, böyle hadiselerden kaçmıştır. Bu sükûnet aramada, sığınabilecek en iyi yer, tekkeler ve dolayısıyla tasavvuf olmalıdır.

A) Gündelik hayat

Selçuklu ülkesindeki gündelik hayat, şehir ve taşra olmak üzere ikiye ayrılabilir. Yukarıdaki kesimlerde de zaman zaman temas ettiğimiz gündelik hayat konusunda, en güzel kaynak menkıbelerdir. Şehirlerdeki gündelik hayatın Konya örneğini, Mevlevî menkıbeleri ayrıntılı şekilde göstermektedir. Taşrada, vilayetdeki yarı göçerlerde ve köylerdeki gündelik hayat ise Hacı Bektaş-ı Veli'nin menakıbı *Vilayet-nâme*'de bulunmaktadır. Buralarda, o zamanlardaki bir şehir ve bir köy hayatının nasıl olduğu çok açık ve güzel olarak anlatılmaktadır.

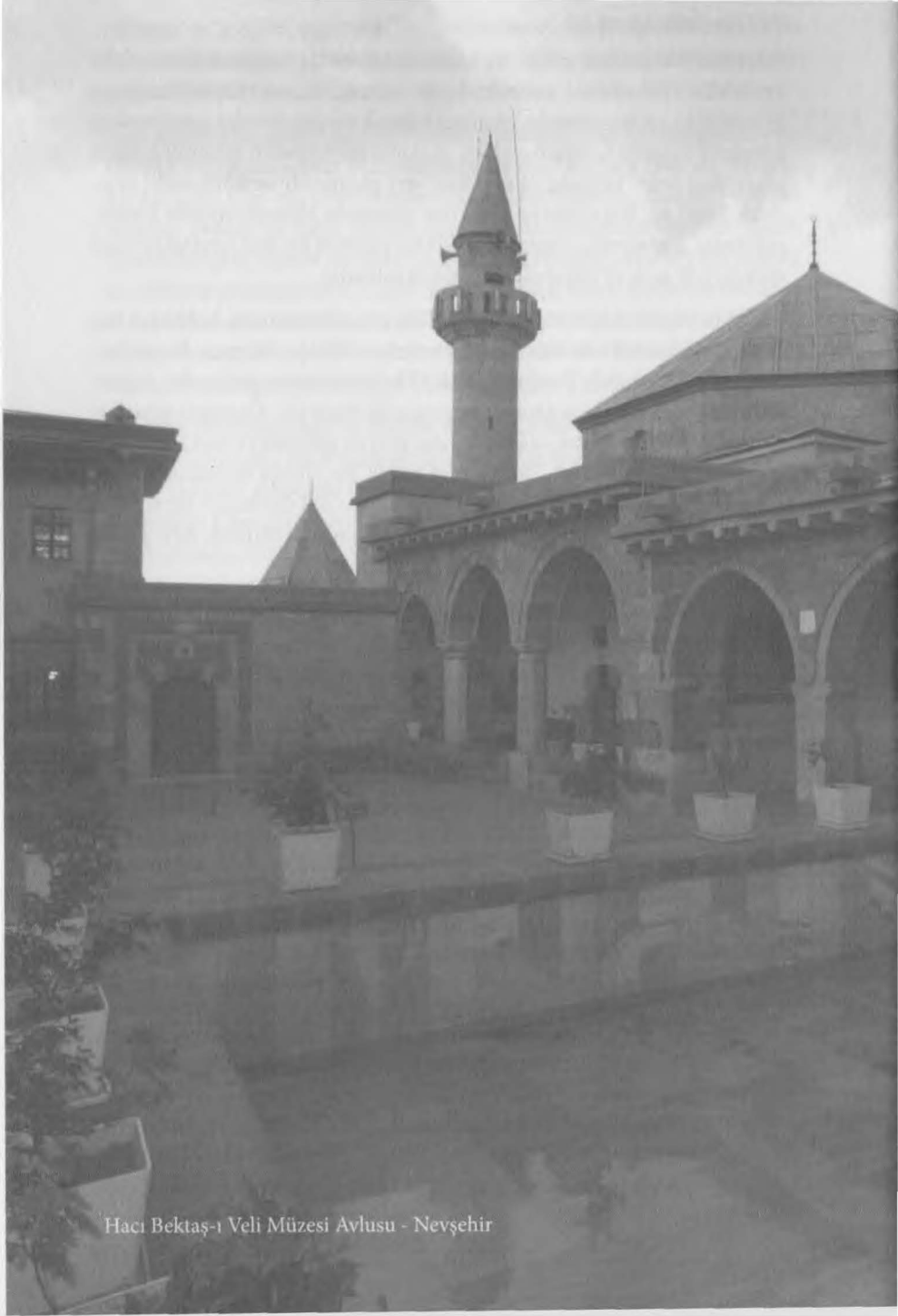
Selçuklu ülkesinde gündelik olarak XIII. yüzyıl başlarında belli başlı beş dil konuşulmakta idi. Bunlar muhtemelen Türkçe, Rumca, Ermenice, Farsça ve Arapça idi. Bunların içinde Türkçe en başta geliyordu. Askerlerin ve genelde çoğunluğun konuştuğu dil böyleydi. Özellikle şehirlerde yaşayan Hristiyanlar, zaman içinde, işlerini görmek ve öteki kolaylıklardan yararlanmak için Türkçe öğrendiler. Bu Türkçe konuşma zaman içinde öylesine etkili oldu ki, eski konuştukları dili unuttular. Bu sürecin ne zaman Türkçe lehine kesinleştiğini bilememekle birlikte, XIV. yüzyıl başlarında bir hayli yol alınmış olması gerekir.

Gündelik hayat konusunda Vakfiyelerden de ilgili konularda bilgileniyoruz. Eğitim hususunda, küçük çocukların gittiği mektepler, daha çok şehirlerde bulunuyordu. Bunların öğreticileri için varlıklı kimseler gelir tahsis etmişlerdir. Hatta bazen talebelere de bir miktar aylık tahsis ediliyor, ihtiyaçları da giderilmeye çalışılıyordu.

B) Toplumsal Hayat; Tekkeler, Zaviyeler, Hangahlar

XIV. yüzyıl başlarındaki toplumsal hayatın, taşradaki (kırsal alandaki) yeri ve bu hayatın kendisine göre ayrıntılarını ne yazık ki yeteri kadar bilemiyoruz. Şehirlerdeki zaviye ve hangah hayatını, Mevlevî kaynakları yazmakla birlikte, bu hayatın taşradaki durumunu ona göre kıyas etmek imkânsızdır. Her şeyden önce taşradaki köylerdeki benzeri yapılar sade ve toprak örtülü binalar olmalıdır. Bu sebeple Yunus Emre'nin kültürlendiği ortamın belirlenmesi son derece güç olarak görmekteyiz.

Fetih yıllarında, uc-yani sınır boylarındaki ribatların, yani hudut karakollarının, bu sınır daha ileriye gittikten sonra işlevsiz kalma tehlikesiyle karşı karşıya geldiğini biliyoruz. Bu karakollarda her zaman ışık yanmakta, alp-erenler burada hem düşmanı gözlemekte hem de geriden gelenler için bir ışık ve ümit olmakta idiler. Bu yapılar, sonraki zaman-



Hacı Bektaş-ı Veli Müzesi Avlusu - Nevşehir

larda da aynı işlevlerini devam ettirdiler. Bunun için yörenin etkili yöneticileri, gerektiğinde vakıflar tahsis ettiler. Zaten bu karakolların çevresinde, düşmanla mücadelede şehit düşmüş bazı alp-eren mezarları da vardı. Sağlam yapılı bu binalar, yanlarında veya yakınlarında bulunan bu alp-eren kabirleriyle özdeşleşerek birer tekkeye dönüştüler. Oralarında, eskiden olduğu yine ışık yanmaya devam etti. Çevresindeki insanlar ve özellikle garipler için bu yapılar birer ümit olmaya devam ettiler. Oralara varanlar, içerde insan ve yiyecek buldular.

Böylesine yerlerde dinî bilgiler yönünden yeterince güçlü olmasa da samimi birer Müslüman kimseler, çevrelerini etkilemeye başladılar. Böylece ayrı fikir kulüplerine benzer tekkeler oluştu. Bunlar "Uc" yöresinde sonradan özellikle birer Bektaşî tekkesi hâline dönüşeceklerdir.

Ülke içinde seyahat eden dervişler, menkıbelerini ve yiğitliklerini duydukları alp-erenler için adanmış bu yapıları ziyaret ediyorlardı. Buralarda onların menakıbını duyup sözlü olarak başka yerlerde anlatarak hatırasını devam ettiriyorlardı. Böylece, eskiden sınır boylarındaki ıssız yerlerdeki eski karakol yapıları, yok olmaktan çıkıp, tekke hâlinde birer ziyaret mahalli olmaya da başladılar. Bunların çoğunun esası, bir kahraman gazi-şehit, alp-eren etrafında oluşmuş yerlerdir.

C) Sözlü Kültür, Yazılı Kültür:

XIV. yüzyıl başları sözlü kültürün en güzel şekilde yaşadığı bir dönemdir. İnsanların okuma yazmasının sınırlı olması, olsa bile Türkçe kitapların nerede ise hiç olmaması, Türk insanının sözlü bilgilerle kendisini yetiştirmesine yol açmıştır. Sadece dinî bilgiler değil, şairler ve öteki dervişler de seyahat ederlerken öğrenip bildiklerini çevrelerine anlatmaktadırlar.

Sözlü kültürün etkinliği, bu dönemde özellikle yaylak-kışlak hayatını yaşayan yarı yerleşik toplumlarda büyük önem taşımaktadır. Muallim veya muallimeler, kendilerine resmî bir görev verilme bile çevrelerindeki insanlara yardımcı olmaya çalışmaktadırlar. Temel dinî ve ahlaki bilgiler de bu sözlü kültürün bir ürünü olarak yayılmaktadırlar.

XIV. yüzyıl başları, sözlü kültürün kendisine göre büyük öneminin kaybolmadığı hatta canlı bir şekilde yaşadığı bir zamandır. Yunus Emre'nin Türk insanı arasındaki büyük yaygınlığının sebepleri arasında bu unsur da önemli bir yer tutsa gerektir. Açık, kısa ve sade anlatımıyla özellikle Türkmenler, akılda daha kolay kalan manzum öğelerle sözlü kültüre sahip çıkıyorlardı.

KAYNAKÇA

- Ahmed Eflakî, *Menakıb ül-Arifin (Ariflerin Menkıbeleri)* I-II, çev. Tahsin Yazıcı, İstanbul 1964-1966.
- Anonim, *Tevârih-i Âl-i Selçuk*, haz. F. Nafiz Uzluk, Ankara 1952.
- Aşıkpaşazâde, *Tevârih-i Âl-i Osman*, haz. Atsız, İstanbul 1949.
- Baykara, Tuncer, *Anadolu'nun Selçuklular Devrindeki Sosyal ve İktisadî Tarihi Üzerinde Araştırmalar*, İzmir 1990 (Ege Üniversitesi yayını).
- , *Türkiye Selçukluları Devrinde Konya Şehri*, Konya 1999.
- , *Anadolu'nun Tarihi Coğrafyasına Giriş I: Anadolu'nun Türk Devri İdari Taksimatı*, Ankara 1988, 1999.
- , *Selçuklular ve Beylikler Çağında Denizli*, İstanbul 2007.
- Cahen, Claude, *Preottoman Turkey*, London 1968 (Türkçesi: *Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler*, çev. Y. Moran), İstanbul 1979.
- Düsturnâme-i Enveri*, nşr. M. Halil Yinanç, İstanbul 1928.
- Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l- Kudsiyye Fi Menâsibi'l - Ünsiyye*, haz. İ. E. Erünsal-A. Y. Ocak, TTK Yay., 2. basım, Ankara 1995.
- Erzi, Adnan S., "Türkiye Kütüphanelerinden Notlar ve Vesikalar I: Yunus Emre'nin Hayatı Hakkında Bir Vesika", *Belleten*, 53 (Ocak 1950), s. 85-89.
- İbn Battuta, *Seyahatname*, çev. M. Şerif, İstanbul 1331-1335.
- İbn Bibi, *El-Evâmirü'l Alâiye fi'l-Umûri'l- Alâiyye*, tıpkıbasım, haz. A. Sadık Erzi, Ankara 1956 (Türkçesi: Mürsel Öztürk, 2 cilt, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2004-5).
- İbn Kemal, *Tevârih-i Âl-i Osman*, haz. Şerafettin Turan, TTK yay. I, II, Ankara 1991.
- Kerimüddin Mahmud Aksarayî, *Müsameret"ül-Ahbâr*, TTK yay., Ankara 1944 (Türkçesi, Mürsel Öztürk, TTK Yay., Ankara 2000).
- Mélikoff, Irene, *La Geste de Melik Danişmend (Danişmendnâme)* Paris 1960, 2 cilt.
- Neşri, *Kitab-ı Cihannüma*, haz. F. Reşit Unat - M. Altay Köymen, TTK yay., Ankara I, 1949, II, 1951.
- Ramsay, F. William, *Anadolu'nun Tarihi Coğrafyası*, İstanbul 1961.
- Sümer, Faruk, *Oğuzlar*, Ankara 1972.
- Turan, Osman, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, İstanbul 1971.
- , *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar*, Ankara 1958.
- Uzunçarşılı, İ. Hakkı, *Anadolu Beylikleri*, TTK yay., Ankara 1969.
- Witteck, Paul, "Bizanslılardan Türklere Geçen Yer Adları", çev. M. Eren, *Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, I (1969), s. 193-240.
- Vilayetname* (Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektaş-ı Velî), haz. A. Gölpınarlı, İstanbul 1958.
- Vilayetname*, tıpkıbasım, haz. Hamiye Tuncer. TDV Yay., Ankara, 2010.
- Z. Velidi (Togan), "Moğollar Zamanında Anadolu'nun İktisadî Vaziyeti", *Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası*, I (1932), s. 1-42.

Yunus Emre'nin Anadolu'sunda Kültürel ve Entelektüel Hayat

Ahmet KARTAL

Türkler tarafından 1071 Malazgirt Zaferi'yle fethedilen Anadolu, Türk yerleşimine açılmış, Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasının uzun süreci başlamış, bütün Ön Asya'nın, Selçuklular tasarrufuna geçmesi sağlanmış ve bu topraklara yoğun bir göç dalgası oluşmuştur.

Daha önce Rumların, Ermenilerin, Süryanilerin, Frankların, Yakubilerin vs. yaşadığı (Ocak 2006: 443, 2006a: 253) Anadolu'ya, Türklerin gelmesi ve yerleşmesi iki safhada gerçekleşmiştir. Bunlardan birincisi, Malazgirt Savaşı'nın akabinde Türkler kitleler hâlinde Anadolu'ya akın etmişler ve yerleşmişlerdir. Bunlar içerisinde göçebelere yanında, daha Türkistan'da iken yerleşik hayata geçerek şehirlerde yaşayan Müslüman Türkler de bulunmaktaydı. Bunlar, Anadolu'daki şehirlere yerleşmişler ve oralarda mesleklerini icra etmeye devam etmişlerdir. Daha bu dönemlerde bile bu Müslüman Türkler yerli Hristiyan nüfusa oranla Anadolu'da büyük bir çoğunluğa ulaşmışlardır. İkinci safha ise Moğol İstilasası'nın başlamasıyla birlikte, Mâverâünnehr, Hârezm, Azerbaycan ve Errân mıntıkalarından oluşan yoğun göçlerin oluşturduğu dönemdir. I. İzzeddin Keykâvus ve I. Alâeddin Keykubad devirlerine rastlayan bu dönemde de, pek çok şehirli Türk, göçebe Türk nüfusla birlikte Anadolu'ya gelmiştir (Ocak 2006: 447). Özellikle Türkler Anadolu'da yeni kasaba ve şehirler kurdukları gibi, eski Bizans şehirlerini kendilerine uygun hâle de getirmişlerdir

(Baykara 2006: 291). Türklerle birlikte İranlıların da Anadolu'ya geldikleri görülmektedir. Daha çok tüccar, ilim adamı, şeyh ve müritlerden oluşan İranlılar, ekseriyetle şehirlere yerleşmişlerdir (Bayram 2001: 63).

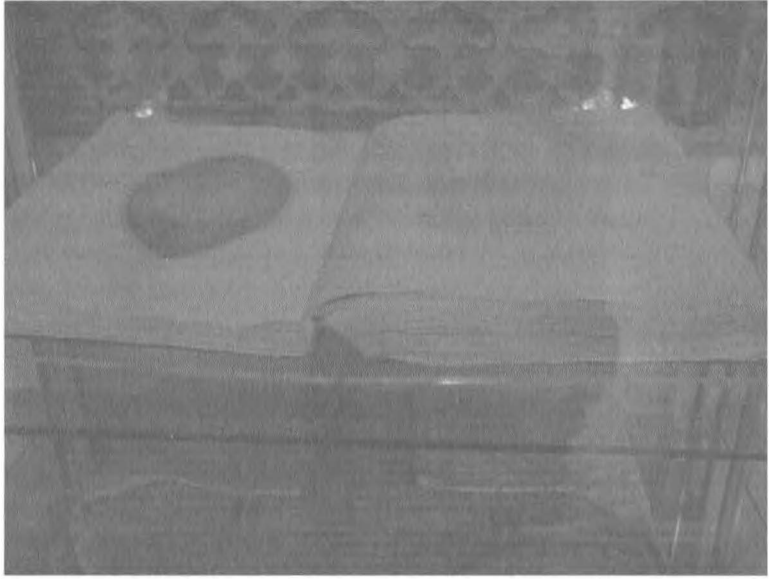
Anadolu kentlerinin ancak XII. asrın son çeyreğinden itibaren Türk-İslam kimliğini kazanmaya başladığı görülmektedir. Bu tarihe, hatta XIII. asrın sonuna kadar birçok Anadolu kenti onlarca defa el değiştirdiği için, Anadolu'nun fethi, iskânı ve imarıyla nüfus kompozisyonu yoğun iç ve dış mücadeleler sonucu, Türk-İslam karakterini ancak XIII. asrın ortalarında kazanmıştır. Özellikle yoğun göç, istila ve savaş ortamında meydana gelen yatay hareketlilik sonucu Anadolu coğrafyası, XIII. asrın ortalarından itibaren Batılılar tarafından "Türkiye" şeklinde adlandırılmış, bu dönem seyyahları tarafından çizilen haritalarda Anadolu'ya "Türkiye" adı verilmeye başlanmıştır. Kendi kabile ve boy beyleri idaresinde Anadolu'ya gelen Türkler, başta kentler olmak üzere inşa ettirdikleri cami, medrese, han, kervansaray, hamam, dârü's-şifâ, mâristân ve türbelerle iskânı kuvvetlendirmekle kalmayıp, buralardaki faaliyetleri yürütecek insanlara vakıflar kurularak, sağlanan imkânlar vesilesiyle siyaset, eğitim, sağlık, bilim, kültür, edebiyat ve sanat alanlarında yeni kültürel ve siyasi elit kesimlerin teşekkülü ve gelişmesini sağlamışlardır. Böylece nüfusun savaş ve eğitim aracılığıyla geleneksel dikey hareketlilik kanalları geliştirilerek, tabakalaşma, iş bölümü, uzmanlaşma sayesinde toplum örgütlenmesinin iş, adalet ve barış unsurları tesis edilmiştir (Koç 2006: 247).

Kültürel ve İlmî Hayat

Özellikle Anadolu'nun, Türkler tarafından fethedilmesinden sonra, iktisadî refahın, düşünce özgürlüğünün, istikrarın, emniyetin, düzenli devlet idaresinin hâkim olduğu, güzel sanatların geliştiği bir saha¹ (İlaydın 1974: 770; Altundağ 1944: 521) olması ve Anadolu Selçuklu sultanlarının tıpkı Karahanlı, Gazneli ve Selçuklu sultanları gibi ilme ve sanata önem verip desteklemesi², ilim adamı ve sanatkârları himaye

¹ Türklerin Anadolu'da oluşturdukları bu istikrar, refah ve adaletten dolayı, Bizans idaresinden kaçan Bizans halkı bile Türklerle sığınmışlardır (Altundağ 1944: 521).

² Venedikli Papas (Abbé) Toderini'nin *Letteratura Turchesca/Türk Literaturü* isimli eserinde, XVIII. asra kadar Türk fikri hayatını mütalaa ederken dile getirdiği şu düşünceler dikkat çekicidir (Altundağ 1944: 523): "...Belki de dünyada Türkler kadar ilme müştak, mütemayil ve ilmi mesailerde Türkler kadar çalışkan bir millet yoktur. Türklerde ilim ve bilgi ile en büyük hürmet kazanılabilir, gerek din gerek devlet memuriyetlerinin en yükseklerine çıkılabilir."



El Yazması Eser (Hacı Bektaş-ı Veli Türbesi Müzesi) - Nevşehir

edip koruması ve onlara layık oldukları ikram ve ihsanda bulunmaları neticesinde (Uzunçarşılı 1948: 295), Anadolu'ya Türkistan, Suriye, Irak ve İran taraflarından bir çok âlim, mütefekkir ve sanatkâr da gelmiştir (Uzunçarşılı 1948: 288). Necm-i Râzî'nin *Mirsâdü'l-ibâd* isimli eserinin mukaddimesinde yer alan şu cümleler bunu açık bir şekilde göstermektedir (Riyâhî 1995: 73):

*Vatanımdan, meskenimden umudumu yitirince, din ve dünya sa-
lahının, ehl-i sünnet ve cemaatin yaşadığı diyarda buldum. Orada
emniyet ve adalet varmış, dirlik düzenlik varmış. O diyarda din-
dar, âlim, âdil ve insaflı bir padişah varmış. Memleketler hakkında
bilgi sahibi olan tüccarlara ve görüş sahiplerine sordum soruşturdum.
Dediler ki: Bu özellikte bir yer bu zamanda ancak Anadolu
şehirlerinde olabilir. Hem ehl-i sünnet ve cemaattirler, hem adalet,
insaaf ve emniyetle donanmışlardır. Allah'a şükürler olsun, o diyar-
da Selçukluların devamı olan bir padişah var. Müslümanlar rahat,
huzur ve emniyeti o hanedanın gölgesinde bulmuştur.*³

³ Buna benzer ifadeleri, Zencânî'nin Alâeddin Keykubad adına kaleme aldığı *el-Letâfü'l-alâiyye* isimli eserinde de görmekteyiz. Bak. Zencânî 2005: 76-78.

Türkistan coğrafyasından Anadolu'ya gelip yerleşen Türkler, burada sadece han, hamam, kervansaray, köprü, medrese, gözlemevi ve hastane yapmamış, bir taraftan da, bunların temelini oluşturan ilmi ve kültürel faaliyetlerde bulunmuşlardır (Kahya 2004: 73). Özellikle Anadolu'da gerek Dânişmendiler gerekse Selçuklular döneminde ilmi ve edebi faaliyet önce saray muhitinde başlamış, müteakiben bu faaliyet II. Kılıç Arslan'ın oğullarının valilikleri zamanında şehirlerdeki şehzade muhitlerine de sirayet etmiştir. Özellikle sükûn ve asayişin iyice sağlanmasıyla Anadolu'da hummalı bir içtimai ve fikrî hareket kendini göstermiştir (Uzunçarşılı 1948: 288).

Anadolu'daki ilki ilmi faaliyetlerin 1071-1178 yılları arasında Sivas, Tokat, Amasya, Kayseri, Malatya ve civarlarında hüküm süren Dânişmendiler (Özaydın 1993a; Yınanç 1997) döneminde ve onların hüküm sürdüğü bölgelerde başladığı görülmektedir. Bu devletin kurucusu olan Melik Ahmed Gazi, Selçuklu ailesinin muallimi olan Dânişmend Ali Taylu'nun oğlu olup babası gibi bilge bir kişi olduğu için Dânişmend Gazi diye anılmakla birlikte, kurduğu devlete de Dânişmendiye denmiştir. Melik Ahmed Gazi, bir yandan yeni fetihlerle uğraşırken bir yandan da fethettiği bölgelerde yoğun bir kültürel faaliyette bulunarak ilmi çalışmalara zemin hazırlamıştır. Nitekim bugünkü bilgilerimize göre, Anadolu'da telif edilen en eski eser olup Melik Ahmed Gazi'ye sunulan *Keşfu'l-akabe*'de yer alan kayıt, Malazgirt Zaferi'nden kısa zaman sonra Dânişmendiler ülkesinde ilmi çalışmaların başladığını ve Melik Ahmed Gazi'nin birçok ilim ve fikir adamını himaye ederek çalışmalarına imkân sağladığını göstermektedir⁴. Ayrıca Melik Ahmed Gazi'yi *sahib-kıran* diye zikreden *Keşfü'l-akabe* müellifi İbnü'l-Kemâl, hem onun Rum, Ermen ve Şam (Suriye)'da gerçekleştirdiği fetihlerini dile getirmiş hem de bu yerlerde geniş bir kültürel faaliyet içerisinde bulunduğunu, "Rum, Ermeni, Şam memleketleri o sahib-kıranın varlığının feyzi ile İslam nuruyla bezen-di" şeklinde ifade etmiştir. Dânişmendiler Devleti emirlerinden Kastamonu fatihi Emîr Karatekin'in, İbn Makula'nın *el-İkmâl* adlı eserini okuduğuna dair bir kaydın bulunması da, bu dönemde ilmi faaliyetlerin

⁴ Özellikle ilmi ve kültürel faaliyetlerin oluşması ve gelişmesinde en önemli faktör, ilim adamları ile kültürel faaliyetlerde bulunan kimselerin sultanlar, diğer devlet erkânıyla zengin ve nüfuzlular tarafından himaye edilip desteklenmeleridir. Nitekim refah düzeyinin arttığı, iktisadi gelişmelerin görüldüğü, ilmin ve irfanın himaye edilip desteklendiği dönemlerde ilmi ve kültürel faaliyetlerde artış olurken, savaşların, kargaşalıkların, doğal afetlerin olduğu ve desteğin bulunmadığı zamanlarda ise gerilediği görülmektedir (bak. Sayılı 1964: 15-16).

varlığını göstermektedir. Anadolu'da yer alan medreselerin en eskilerinin XII. asrın ilk yarısında ve Dânişmendliler zamanında Niksar, Tokat, Sivas ve Kayseri'de yapılması bu açıdan dikkat çeken diğer bir noktadır (Bayram 2003: 2-3).

13. Yüzyıl Anadolu'sunda Müspet Bilimler

Astroloji

Anadolu Selçuklu Devleti döneminde akli ilimlerde önemli gelişmeler ve değişimler olmuştur. Bu ilimlerin hem sosyal hayattaki teknik uygulamaları geliştirilmiş hem de teorik çerçeveleri zenginleştirilmiştir. Bu ilimlerden ilk göze çarpan astrolojidir. Bu dönem için astroloji bir askerî, diğer bir ifadeyle bir istihbarat ilmi olarak göz önünde bulundurulup incelenmelidir. Çünkü astroloji her ne kadar astronomi ile matematik bilimlerinin kombinasyonuna dayansa da, zemininde bulunan kozmolojik ilkelere bağlı olarak geleceğe dair mümkün ve muhtemel olayların tespiti konusunda insan zihnini diri tutmakla birlikte, alternatifleri de daima hesaba katmayı gerektirir. Bundan dolayı, astroloji, fütuhâtı şiar edinen sultanların sık sık müracaat ettikleri bir ilim olmuştur. Dönemin bilgi paradigması içerisinde düşünüldüğünde, ortak "bir dil" olarak astroloji, hem doğayı hem de insanı beraberce dikkate almayı gerektirir. Ayrıca astroloji, kendisi için üretildiği sultana ya da komutana bir misyon biçme açısından da son derece önemlidir. Çünkü astroloji, belirli bir projeyi yürüten kişiye, genelde Varlık'ın özelde Kozmos'un, daha özelde de, o dönemdeki kozmolojinin kabulüne göre "ruh ve akıl" sahibi ay-üstü âlemin kendi projesine katıldığını ve hatta desteklendiğini gösterir. Bu moral destek ve eylemin ontik karşılığı projeyi yürüten kişiye büyük bir güç verir. Bundan dolayı astroloji, tarih boyunca askerî ve siyasi bir disiplin olarak sultanların, özellikle proje sahibi ve kendisine bir misyon yükleyen komutanların dikkate aldığı bir alan olmuştur (Fazlıoğlu 2001: 158). Bu hususiyetinden dolayı, Anadolu Selçuklu Devleti sultanlarının da, astrolojiye önem verdikleri, hatta bizzat bu ilimle ilgilendikleri görülmektedir. Nitekim İbnü'l-esir, Anadolu Selçuklu Devleti'nin kurucusu Süleyman Şah'ın babası Kutalmış'tan bahsederken:

"Tuhaf olan şu ki, bu Kutalmış Türk olmasına rağmen astronomi (nücum) ilmini çok iyi biliyordu. Ayrıca kavimler ilmini de iyi bilirdi. Kendisinden sonra da oğulları bu ilimlere rağbet göstermeye devam ettiler ve bu ilimlerde sivrilmiş olan bilim adamlarını korudular"

demek suretiyle bu duruma açıklık getirmektedir. XII. asrın sonlarında Anadolu'ya gelip *Akâid-i Ehl-i Sünnet* adlı bir eser yazan Ömer b. Muhammed b. Ali, eserinin önsözünde:

"Diyâr-ı Rûm'a (Anadolu'ya) geldim. İnsanların astronomiye (ilm-i nücûma) rağbet ettiklerini ve fakat dinî ilimlerden bihaber olduklarını gördüm" diyerek, İbnü'l-esîr'in söylediklerini teyit etmiştir (Bayram 2004: 124-25). Bu dönemde kaynaklarda Selçuklu saraylarında birçok müneccimin himaye edildiği kaydedilmektedir. II. Kılıç Arslan döneminde Hubeyş-i Tiflîsî (Karakaş 1991: 354), Alâeddin Keykubad devrinde Bîbî Müneccime (İbn Bîbî 1996: I/439-40), Esîrüddîn (İbn Bîbî 1996: II/130-31), Bahâeddîn Şang-ı Müneccim (Ahmet Eflâkî 1989: II/251) bunlardandır.



Astronomi

Astronomi de, Anadolu Selçukluları'nın üzerinde durduğu ve kendileri için önemli saydıkları bilim dallarından biridir. Yukarıda zikrettiğimiz gibi Ömer b. Muhammed b. Ali, *Akâid-i Ehl-i Sünnet* adlı eserinin önsözünde, Anadolu'da astronomiye olan ilgiyi özellikle vurgulamıştır. Hatta Anadolu'da yazılan ilk eser olan *Keşfü'l-akabe*'nin (Bayram 1981) de, bir astronomi kitabı olması bunu göstermektedir. Genelde İslam âleminde, özelde ise Anadolu'da, astronomiye olan ilginin sebebi, astronominin insanı her an geniş düşünceye, gökyüzüne, uzaya ve evrene yönelmeye, her görünen olayı tetkik ve tenkit zihniyetiyle incelemeye sevk etmesidir. Bu düşünce sistemini İmâm-ı Gazâlî, *el-Munkız mine'd-dallâl* isimli eserinde, "Astronomi ve anatomi bilmeyen kimse, Allah'ı (c.c.) tanıma hususunda noksan kalır" şeklinde ifade etmiştir. Ayrıca Müslümanların yaşayışlarında *Kur'ân-ı Kerim* ve *Hadis-i Şeriflerin* ilgili hükümleri gereği, günün ve yılın belirli zamanlarında yapılan ibadetlerden namaz vakitleri, dinî bayram günleri, diğer mübarek gün ve gecelerde kible yönünün belirlenmesi için Güneş ve Ay'ın görünürdeki hareketlerinin doğru olarak tespitinin gerekliliği bakımından da önem arz etmektedir (Göker 1998: 275-77). Dinî, iktisadi hatta siyasi yönden önemli bir ilim olarak görülen astronominin, hem pratik hem de teorik yönüyle ilgili çeşitli çalışmaların yapıldığı görülmektedir. Bunlardan bazıları astronomi biliminin tarihi içerisinde teknik düzeyde ilerleme kaydeden bilgiler içerir. Büyük oranda fizik ve matematik yaklaşımları terkip etmiş olan İbn Heysemci anlayışta seyreden Merağa matematik-astronomi okulunun çizgisini izleyen bu çalışmalar içerisinde Kutbeddin-i Şîrâzî (634/1236-710/1311)'nin (Wiedemann 1997; Ateş 1945: 117) özel bir yeri vardır. Esîreddin-i Ebherî (Bingöl 1994), İlyas b. Ahmed (Bayram 1981), Hubeyş b. İbrâhîm-i Tiflîsî (Ateş 1945: 97-101), Ebû Ali b. Ebi'l-hasan el-Sufî (Fazlıoğlu 2001: 160) ile Muvaffak-ı Kayserî (Fazlıoğlu 1998: 27) bu dönemde astronomi alanında eser veren diğer kişilerdir.

Kozmoloji

Anadolu'da, astronominin yanında kozmolojinin (Seyyid Hüseyin Nasr 1985) de, ilgi çeken bir konu olduğu görülmektedir. Anadolu'da oluşan kozmoloji, diğer bilimlerde olduğu gibi İslam kozmolojisini esas almıştır. Bu kozmoloji, dine dayalı olup *Kur'ân'a* bağlı olarak geliştirilmiştir. Her ne kadar yazardan yazara bazı farklılıklar görülse de, bu bilgiler, temel prensipleri aynı olan bir bilgi yığını oluşturmaktaydı. Bu görüşe

göre, Allah ilktir ve evrenin yaratıcısıdır. Her şey sonludur, ancak Allah bunun dışında kalır ve O sonsuzdur. Yer ve gökteki her şeyin yaratıcısıdır; onları meydana getirendir; düzenin kurucusudur; bir başka ifade ile, O kozmosun var oluş sebebi ve onu oluşturmaktadır. Genellikle kozmolojiyle ilgilenen bilgin ve filozoflar bu görüşleri paylaşmışlar ve bunlara bağlı olarak yedi gök, yedi yer, ilahi kürsü, arş, Kaf dağı, kozmik ağaçlar gibi terimleri kullanarak, yer ve göğün oluşumunu açıklamaya çalışmışlardır. Mevlana Celalettin-i Rûmî, Anadolu'da İslam kozmolojisini ele alan kişilerdendir (Kahya 2002: 545-46).

Matematik

Anadolu Selçukluları döneminde, matematik alanında, hendesi ve adedi yönelimler açısından ilginç çeşitlilikler görülmektedir. Her şeyden önce matematik, günlük hayatın yanında devlet mali teşkilatının bel kemiği olan muhasebe sınıfı için önem arz etmektedir. Özellikle bu alanda ondalık konumsal sayı sistemine dayalı olan “hisâb-ı hindi”nin kullanıldığı söylenebilir. Hesap alanında pratik algoritmanın alabildiğine geliştiği bu dönemde Anadolu Selçuklu Türkleri, İslam Medeniyeti'nde o zamana kadar ilk ve tek olmak üzere ondalık kesirleri günlük hayatta kullandılar. Diğer taraftan astronomi ve trigonometri için gerekli olan “hisâb-ı sittin” de öğrenilmeye devam edildi. Cebir ilminde ise özellikle Kerecî çizgisinde cebri aritmetikleştiren, soyut cebir anlayışına yaklaşan ve aynı zamanda bir tabip olan Mağribli Samav'el'in (öl. 570/1174) Anadolu ve Azerbaycan'da, özellikle de Diyarbakır'da yaşaması ve eser vermesi dikkat çekici bir olaydır. Çünkü Türk bölgelerinde bulunduğu için, öğrendiği ondalık kesri, kök hesaplarında uygulamaya çalışmıştır. Bu dönemde, fakihlerin de matematiği ele almaları dikkat çekmektedir. Sayı mistisizmini dışarıda tutan, özellikle Pitagorasçı sayı ilâhiyatını tasfiye eden bir anlayışa sahip olan fakihlerin bu tavrı, bir taraftan matematiğin *teorik* karakterini nispeten ihmal ettirirken, diğer taraftan tereke hesaplamalarının çağrıştırdığı düşünceyle matematik ifadelerinin dış dünyaya tatbiki sürecinin önünü açmıştır. Böylece daha önce Aristotelesçi yaklaşımın tasfiye ettiği matematik-doğa ilişkisini ele almada yeni açılımlar sağlanmıştır. Diğer yandan fakihler, belki de ilk defa İbn Fellûs örneğinde olduğu gibi Pitagorasçı sayı mistisizmine düşmeden saf sayılar teorisi yapılabileceğini göstermişlerdir. Fakihler, hesap ve cebir bilimini de tereke hesaplarına uygulayarak hesap ve cebire yeni uygulama alanları açmışlardır. Bu tavır hem cebire pratik bir yön verirken hem de

matematiğin dış dünyaya uygulanması konusundaki düşünceleri beslemiştir. Bu konuda İbn Fellûs'un çalışmaları dikkat çekmektedir. Onun *İrşâd el-Hussâb fî el-Meftûh min İlm el-Hisâb* adlı hesap eseri ile *Nisâb el-Habr fî-Hisâb el-Cebr* isimli cebir kitabı, İslam matematik tarihinde, hesap ve cebir ilmine tamamen ameli-fikhî görünüm kazandıran ilk çalışmalardan kabul edilmektedir. Onun bu tavrı, çalışmalarının mantıkçıların ontolojik içeriği olmayan mantık araştırmalarına paralel şekilde Hanefi fakihlerinin çok erken bir tarihte üretmeye başladıkları içeriksiz, saf, dolayısıyla ameli matematik külliyatı içerisinde görüldüğü için önemlidir. Hanefilerin bu yönelimi, daha sonra Mısır Şâfiî okulunda, özellikle İbn Hâim, Türk asıllı matematikçi-astronom Tayboğaoğlu İbn el-Mecdî ve yine Türk asıllı Mardinli Sibte el-Mardinî elinde en mükemmel seviyeye ulaşacaktır (Fazlıoğlu 2001: 161-62).

Kimya ve Simya

Astroloji gibi hem askerî hem de içtimai karşılığı bulunan diğer bir disiplin de kimya ile onun batını tarafı olan simyadır. Kimya ile simya bir taraftan ucuz metallerin altın ve gümüşe dönüştürülmesiyle Sultanlara, yürüttükleri projenin maddi masrafını finanse etme imkânı verdiği gibi ayna, kâğıt, boya vb. mamullerin elde edilmesi için kurulan küçük ölçekli işletmelerde teknik üretimi mümkün kılıyordu. Anadolu Selçuklu Devleti döneminde Câbir b. Hayyân-Ebü Bekir Zekeriyâ Râzî çizgisinde olan eski kimya-simya kitapları kullanıldığı gibi, birçok yeni eserler de telif edilmiştir. Anadolu'nun birçok şehrinden kimya bilginleri yetişmiştir. Bunlardan, Ahlat'ta yetişen İbrâhîm b. Abdullah'ın şöhretini duyan Memlûk hükümdarı kendisini sarayına davet etmiştir. Hüseyin Hilâtî ise kimyagerlikteki mahareti sebebiyle akranları arasında *Lâciverdî* lakabıyla tanınmıştır (Fazlıoğlu 2001: 163). Anadolu Selçukluları'nda da, simyanın İslam dünyasında olduğu gibi ilgi çeken bir konu olduğu görülmektedir. Bu dönemde Cevberî, daha çok simya ve diğer gizli ilimlere dair çalışmalarıyla tanınmıştır. *Kitâbü'l-muhtâr fî-Keşf'l-esrâr* isimli eserinde, simya ilminin tarihi hakkında bilgi veren Cevberî, ilk maddenin yaratılışı, kâinatın oluşumu ve doğa tarihi gibi çeşitli konulara açıklamalar getirmiştir (bak. Ökten 1993; Kahya 2002: 549-50).

Tıp

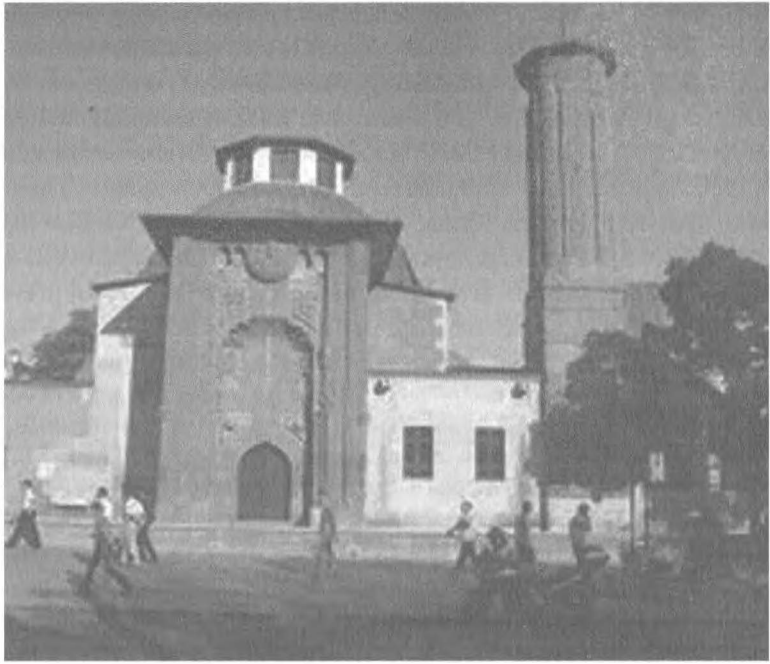
Sağlık hizmetlerinin asla ihmal edilmediği görülen Anadolu Selçukluları dönemi tıbbî, genel tıp tarihi içerisinde önemli bir yere sahiptir. Çün-

kü bu dönemde hem tıp kurumları yaygınlaştırılarak tıbbın topluma mal edilmesi sağlanmış hem de Ebû Bekir Zekeriyâ Râzî'nin klinik tıp yöntemi ile İbn-i Sina'nın teorik tıp anlayışı terkip edilerek kullanılmıştır. Her yönden geliştirilip donatılan hastanelerde klinik tıbbın bütün gerekleri yerine getirilirken, hekim yetiştirilmesine özel bir önem verilmiştir (Fazlıoğlu 2001: 164). Nitekim bütün içtimai yardım ve hayır müesseseleri gibi Anadolu'nun hemen her şehir ve kasabasına *Dârü's-şifâ*, *Dârü'l-âfiye*, *Dârü's-sıhha* veya *Bimâristân* adlarıyla hastaneler inşa edilmiştir (bak. Cantay 1992; Ünver 1993: 14-22). Anadolu Selçukluları'nın, yaptırmış oldukları bu hastaneleri destekleyen kaplıca, hamam, içme ve ılıca da oluşturmaları dikkat çekmektedir. Bazı İslam merkezlerindeki medreselerde, şer'î ilimler yanında tıp ve diğer müspet ilimlerin okutulduğuna dair malumatımız olduğu hâlde, Anadolu Selçukluları medreselerinde tıp tedrisatı yapıldığı hususunda bir kayıt bulunmamaktadır. Ancak *Rusûmu'r-resâil* adlı inşa mecmuasındaki bir menşur, hastaneye tayin edilen doktorun orada hastaları tedaviden başka tıp talebesini yetiştirme vazifesiyle de sorumlu tutulduğunu göstermektedir (Turan 1988: 51-53). Bu da, hastanelerin tedavi yapılan bir kurum olmalarının yanında, tıp tedrisatının da verildiği yerler olduğunu göstermektedir. Bazı Selçuklu hekimlerinin tıp alanında edindikleri şöhret dolayısıyla, civar İslam devletlerinin hükümdarlarından özel davet aldıkları gibi Anadolu'daki ilmi ortamı tercih edip dışarıdan Anadolu'ya gelen hekimler de olmuştur (Fazlıoğlu 2001: 164; Kaya 1988). Bunun yanında serbest olarak tıpla uğraşıp tabiplik yapanlar da bulunmaktaydı. Ayrıca şehirlerde, Hindistan'dan gelen tıbbî nebatların da bulunduğu eczaneler mevcuttu (Sümer 1963: 224).

Anadolu Selçukluları'nda, her alanda olduğu gibi tıpta da büyük gelişme sağlanmış ve birçok hekim yetişmiştir. Bu hekimler tarafından tababetle ilgili birçok eser kaleme alınmıştır (bak. Fazlıoğlu 2001: 164; İbn Bibi 1996: I/312; Wiedemann 1997: 1050; Kahya 2002: 553-56; Karakaş 1991: 360-61, 367-69). Ayrıca bu dönemde tıbbî-ı Nebevî konusunda da bazı eserler kaleme alındığı görülmektedir (bak. Kahya 2002: 556; Karakaş 1991: 354-56).

13. Yüzyıl Anadolu'sunda Düşünce Hayatı

Anadolu Selçuklu Devleti'nin kuruluşunu takip eden ilk 150 yıl (yaklaşık 616/1220'ye kadar) ve Danişmendliler döneminde Anadolu'da telif edilen eserlerin hemen hepsinin tıp, astronomi, matematik, felsefe gibi



Hacı Bektaş-ı Veli Müzesi Kapısı - Nevşehir

akli ve tabii ilimlere dair olduğu, âlimlerin de bu yönde faaliyet gösterdikleri görülmektedir.⁵ Anadolu'da görülen bu felsefe ve tabii bilimlere yönelişin en önemli sebebi, ilk dönem Selçuklu Sultanları ile Danişmendli devlet adamlarının Mu'tezile eğilimli olmalarıdır. Selçuklu hanedanına mensup kişiler ile bunlara yakınlığı olanlar arasında Mu'tezile eğilimli kişiler ile şehzadeler bulunmaktaydı. Gerek Eş'ari mezhebine mensup olan İbnü'l-Esîr'in⁶ Anadolu Selçuklu Devleti'nin kurucusu

⁵ Bu dönemlerde Anadolu'ya gelip Kayseri'ye yerleşen Ömer b. Muhammed b. Ali es-Sâvi: "Diyâr-ı Rûm'a geldim. Herkesin ilm-i Nücûm (astronomi) ile uğraşmakta olduğunu, dinî ilimlerden bihaber olduklarını gördüm." diyerek bu gerçeği ifade etmiş ve dinî ilimlere olan ihtiyacı karşılamak amacıyla eserini yazdığını bildirmiştir (Bayram 2003: 59-60).

⁶ Eş'ari mezhebine mensup olan İbnü'l-Esîr, şu sözleriyle Kutalmış'ın astronomi ve felsefe bilmesini tuhaf karşıladığını, bu felsefi bilgilerin özellikle onun dinî inancında yer tutmasını hoş karşılamadığını dillendirmiştir (Bayram 2003: 61): "Şaşılacak şeydir ki, Kutalmış, Türk olmasına rağmen astronomi ilmini çok iyi biliyordu. Bundan başka felsefe geleneği ile ilgili bilimleri de biliyordu. Kendisinden sonra oğulları ve ahfadı da felsefe geleneğinden gelen ilimleri öğrenmeye devam ettiler. Vebu alanda isim yapmış olan bilim adamlarını himayelerine aldılar. Bu durum onların dinî inançlarında pürüz meydana getirdi."

Süleymanşah'ın babası Kutalmış için gerekse İbnü'l-Kemal'in astronomiye dair olan *Keşfü'l-akabe* isimli eserinin önsözünde Danişmend Sultanı Melik Ahmed Gazi için söylediği sözler⁷, bunu göstermektedir. Bu akliyecî geleneğin XIII ve XIV. asırlarda da Tokat ve çevresinde devam ettiğini İbnü's-Serrâc'ın 715/1315'te Kahta'da yazdığı *Teşvîku'l-ervâh ve'l-kulûb* isimli eserinden öğrenmekteyiz⁸ (Bayram 2003: 59-62). İbnü'l-adîm, Anadolu Selçuklu Sultanı II. Kılıç Arslan'ın felsefî konulara ilgi duyduğunu ve bu konudaki ilmi tartışmalara katıldığını bildirmektedir. Suriye Atabegi Nureddin Mahmud ise onu geniş anlayışı, hür düşünceye ve felsefeye olan temayülü sebebiyle zındıklıkla suçlamıştır (Turan 2002: 231-32). İşte hem Danişmendliler hem de Anadolu Selçukluları'nda bu felsefî ve ilmi geleneğin devam ettiği dönemlerde daha çok akli ve tabii ilimlere dair eserlerin yazıldığı dikkat çekmektedir.

Bu dönemde yani I. Alaaddin Keykubâd'ın cülusuna kadar olan zamanda (616/1220) yazılan eserlerin en belirgin özelliklerinden biri ekseriyetle yerli olması (Ateş 1945: 133-34), bir diğeri de felsefe ile tabii bilimlere ait eserlerin dinî ve tasavvufî eserlere nazaran daha çok olmasıdır. Nitekim Anadolu'da telif edilen ilk eser olup yukarıda da sözünü ettiğimiz *Keşfü'l-akabe*, astronomi ve felsefeye dairdir. Şihâbeddîn-i Sühreverdî'nin Berkyaruk namına yazdığı *Pertev-nâme*'si de felsefeye aittir. Tiflisli Ebü'l-fazl Hüseyin Hubeyş b. İbrâhîm ibn-i Mehmed'in Arapçadan Farsçaya tercüme ettiği *Usûlü'l-melâhim* isimli fal kitabı, II. Kılıç Arslan adına yazdığı *Kâmilü't-ta'bîr* isimli rüya tabirnamesi ile astronomi ile ilgili olan *Beyânü'n-nücûm* isimli eserleri de gaybî ilimlere aittir. Tıbbâ dair ise *Sihhatü'l-ebdân* ile II. Kılıç Arslan'ın oğullarından Sivas Valisi Kutbeddîn Melikşâh adına yazdığı *Kifâyetü't-tıbb* isimli eserleri vardır. Ayrıca Lügat ve emsile konusunda *Kânûnu'l-edeb* isminde bir eser daha kaleme almıştır. Bu eserlerin daha çok geniş bir okuyucu kitlesine hitap etmek için yazılmış oldukları dikkat çekmektedir.

⁷ Aynen eniştesi Kutalmış gibi felsefe geleneğinden gelen ve bundan dolayı kendisine "Danişmend"de denilen Melik Ahmed Gazi hakkında İbnü'l-Kemâl şöyle demektedir (Bayram 2003: 61-62): "Pek çok filozoflar ve faziletli kişiler ve dünyanın dört bir yanından akliyeciler (ehl-i ukûl) o yüce zata yöneldiler ve her biri sahip oldukları ilimlerini yaymaları ve ilimlerini uyguladıkları ölçüde o Hazretin cömertlik denizinden pay almaktalar."

⁸ İbnü's-Serrâc, Tokat ve çevresindeki âlimlerin akla ve mantığa uymayan şeyleri kabul etmediklerini, bundan dolayı da dinî-tasavvufî düşünce ile evliya kerametlerini inkâr ettiklerini belirterek bu yöre halkını eleştirmektedir (Bayram 2003: 62).

Şihâbeddin-i Sühreverdî, Farsça ve Arapça birçok eser kaleme almıştır. Arapça eserler içersinde en önemlileri, İsrâkî felsefesinin tam bir dönemi ihtiva eden *Hikmetü'l-işrâk*, felsefe ve ilahiyat ile ilgili *et-Telvihât* ile tamamen tasavvufi olan *Heyâkilü'n-nûr* (Sühreverdî 1988)'dur. Sühreverdî, felsefi konuları remiz ve işaretler yoluyla açıklayan Farsça mensur bazı eserler de kaleme almıştır. *Âvâz-i Per-i Cibrîl*, Kayseri'de telif edilen *Bûstânu'l-kulûb*, Erzincan veya Tokat'ta yazılıp Nasireddin Berkyaruk'a takdim ettiği *Pertev-nâme*, *Risâle-i Lügat-i Mûrân*, *Risâle-i Sefîr-i Simurg*, *Mûnisi'l-uşşâk*, *Rûzî bâ Cemâat-i Sûfiyân*, *Risâle-i Akl-ı Sorh* bunlardandır. Bu eserlerin üslubunun çok akıcı ve sade oluşu dikkat çekmektedir. Temsili olan eserlerin ekseriyeti hikâyeler şeklinde olup soru ve cevapla birlikte ve basit bir tarzda yazılmıştır. Bunda hitap ettiği kesimin göz önünde bulundurulmuş olması etken olmuştur (Safâ 2002: 149). Sühreverdî, Arapça, özellikle de tasavvufi mahiyette yazdığı eserlerle bu dönemde dikkat çeken müelliflerdendir.

Bu dönemde Muhammed b. Gazî-i Malatyavî tarafından yazılan ve *Marzubân-nâme*'nin Farsçaya ilk tercümesi olan *Ravzatü'l-ukûl*, edebî mahiyette bir eser olmakla dikkat çekmektedir. Türü içerisinde oldukça başarılı bir şekilde yazılmış olan eser, Nasrullah b. Muhammed b. Hamîd'in *Kelîle ve Dimne*'si ve Zahîreddin Kâtib-i Semerkandî'nin *Sinbâd-nâme*'si ile mukayese edildiğinde, onlardan hiç de geri olmadığı görülür. Ayrıca *Marzubân-nâme*'nin ilk tercümesi olması bakımından da önemlidir. Yine onun *Berîdüs-saâde*'si üslubunun güzelliği ve hikâyecilikteki başarısını göstermektedir. *Ravzatü'l-menâzır li'l-meliki'n-nâsır*, Kemaleddin Ebu Bekr b. Sâ'idü'r-râdî tarafından Farsça olarak Nasireddin Berkyaruk namına yazılmıştır. Yirmi babdan oluşan eser, kelama dairdir (Uzunçarşılı 1948: 292).

Bu dönemde, Râvendî'nin 599/1203'te başlayıp 603/1206 yılında tamamlarak Gıyaseddin Keyhüsrev'e ithaf ettiği, Büyük Selçuklular ile İsfahan Selçukluları'ndan bahseden *Râhatu's-sudûr ve Âyetü's-sürûr* adlı tarihî eseri de (Râvendî 1333, 1999) dikkat çekmektedir. Fars nesrinin en güzel örneklerinden biri olan eser, hem sahip olduğu selaset hem de birçok tarihî ve sosyal olaydan bahsetmesinden dolayı, Moğol saldırısından önce, VII/XIII. asrın en muteber kitaplarından sayılmaktadır.

I. Alâeddin Keykubad'ın cülusundan (616/1220) sonraki dönemde, Anadolu Selçukluları zamanında meydana gelen fikrî ve ilmi gelişme, Moğol istilasının etkisiyle, özellikle de Moğollar'ın 640/1243 yılında

Anadolu Selçuklu Devleti'ni hâkimiyetleri altına almalarından sonra, tedricen zayıflarken, dinî-tasavvufi düşünce ön plana çıkıp gelişmeye başlamıştır. Çünkü XIII. asrın ilk çeyreğinden itibaren çok sayıda mu-tasavvıf ve sufi, Moğol istilasından kaçarak huzur ve refahın mekânı olarak gördükleri Anadolu'ya gelmişler ve burada gösterdikleri faaliyetler neticesinde de, Anadolu'daki fikrî denge tasavvuflehine bir ilerleme göstermiştir. Bunda Moğol iktidarının Anadolu halkı üzerinde yarattığı şiddetli fikrî ve siyasi baskı ile gerçekleştirdiği acımasız katliamlar neticesinde, çaresizliğe ve umutsuzluğa düşen Anadolu halkı için umut ve huzur kaynağı olan tekke ve zaviyelere rağbetin artması da etkili olmuştur. Böylece hızlı bir şekilde mistikleşmeye doğru giden Anadolu halkının pozitif ilimlere karşı olan ilgisi azalmaya başlamıştır. Ayrıca Moğolların Anadolu'da gerçekleştirdikleri bu katliam ve zulümlerden dolayı, birçok münevver, kültürlü ve bilge kişiler ya öldürülmüş ya da Anadolu'yu terk etmişlerdir. Bu da doğal olarak, Anadolu'daki ilmî faaliyetleri olumsuz yönde etkilemiştir (Bayram 2004: 134). Bu durum da, özellikle dinî ve tasavvufi mahiyette eserlerin sayısının artmasına sebep olmuştur. Ancak burada, insanları dinî yönden eğitime ve terbiye etme düşüncesi olduğunun da göz önünde bulundurulması gerekmektedir.

Bu devrede Anadolu'da ekseriyetle Farsça olmak üzere Farsça, Arapça ve Türkçe yazılan dinî-tasavvufi-ahlaki mensur eserlerin sayısında gözle görünür bir artış vardır. Nitekim Farsça olarak kaleme alınan Bahâeddin-i Veled'in *Maârif* (Furûzanfer 1352), Seyyid Burhâneddin Muhakkık-i Tirmizî'nin *Maârif* (Seyyid Burhaneddin Muhakkık-i Tirmizî 1972, 1995), Şems-i Tebrizî'nin *Makâlât* (Şems-i Tebrizî 1349, 1974-1975), Mevlana'nın *Fîhi Mâ Fih* (Haşim 1333; Furûzanfer 1369; Gölpınarlı 1959; Anbarcıoğlu 1990; Konuk 1994) ve *Mecâlis-i Seb'a* (Tevfik 1365; Gölpınarlı 1965); Sultan Veled'in *Maârif* (Anbarcıoğlu 1991); Baba İlyâs-ı Horasanî'nin *Cihâd-nâme* (Bayram 2004: 67-72), Necmeddin-i Dâye'nin *Mirsâdü'l-ibâd mine'l-mebde' ile'l-meâd* (Riyâhî 1352) ve *Sirâcu'l-kulûb*, Hacı Bektaş-ı Velî'nin *Makâlât-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı Ayniyye* (Hacı Bektaş Velî 2004), Sa'îdüddin-i Ferganî'nin *Menâhicü'l-'ibâd ile'l-meâd* (Ateş 1945: 114) ve *Şerh-i Kasîde-i Tâ'îye-i İbn-i Fâriz* (Ateş 1945: 115-16), Fahreddin-i Irâkî'nin *Lemeât* (Şeyh Fahrüddin İbrahim-i Hemedânî 1373: 381-416, Fahrüddin Irâkî 1988) ve *İstilâhât-i 'İrfâni-yi 'İrâkî* (Şeyh Fahrüddin İbrahim-i Hemedânî 1373: 417-32), Sadreddin-i Konevî'nin *Tabsratü'l-mübtedi ve Tezkiretü'l-müntehâ* (Ateş 1945: 113-14), Ahi Evren'in *Metâlî'ü'l-îmân*

(Bayram 1996), *Tabıratu'l-mübtedi ve Tezkiretü'l-müntehâ, Mürşidü'l-kifâye, Yezdân-şinaht, Menâhic-i Seyfî ve Âgâz u Encâm'ı*, Arapça olarak yazılan İbn Arabî'nin *el-Fütûhatü'l-mekkiyye* (İbn Arabî 1405, Alpay 1986, Kılıç 1996), *Fusûsü'l-hikem ve Husûsü'l-kilem* (Konuk 1990), *Fazl (Fezâ'il) Şehâdet el-Tevhîd ve vasf Tevhîd el-Mûkını, Kitâb Hutbe fî-Keyfiyet Tertib el-Âlem ve Şeklih, Kitâb Hilyet el-Abdâl, Tâc el-Terâcim fî-İşârât el-İlm ve Letâ'if el-fehm, Kitâb el-Şevâhid, Kitâb el-Celâle ve Huve Kelimât Allah* (Ateş 1952: 81-84), Sadreddîn-i Konevî'nin *Nusus, Fükûk, Risâletü'l-vücûd, Miftâhu Gaybi'l-cem' ve'l-vücûd* (Demirli 2009), Hacı Bektaş-ı Velî'nin *Makâlât* (Hacı Bektaş Velî 1996), Yûsuf b. Ebî Said Ahmed-i Sicistânî'nin *Münyetü'l-müftî ve Gunyetü'l-fukahâ* (Özel 1990: 64)'sı ile Türkçe telif edilen Hacı Bektaş-ı Velî'nin *Şerh-i Besmele* (Hacı Bektaş-ı Velî 1989)'si bunlardandır. Sipehsâlâr diye meşhur Ferûdûn b. Ahmed'in Mevlana hakkında kaleme aldığı *Risâle-i Sipehsâlâr be-Menâkıb-i Hazret-i Hudâvendigâr* (Sipehsâlâr 1325, 1331, 1977) isimli Farsça bir menkabesi vardır. Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd-i Hatib, Farsça *Fustâtü'l-adâle fî-Kavâidi's-saltana* (Riyâhî 1995: 126-28), Ahmed b. Sâd b. Mehdi-i Erzincanî ise, I. Alâeddin Keykubad adına Arapça *Kitâbü'l-letâifü'l-alâiyye fî'l-fezâili's-seniyye* (Uzunçarşılı 1948: 299) isminde bir siyasetname kaleme almıştır.

İnşa sanatı hakkında Hasan b. Abdü'l-mü'min-i Hoyî'nin *Gunyetü'l-kâtib ve Münyetü't-tâlib* (Erzi 1963), *Rûsûmür-resâ'il ve Nücûmü'l-fezâ'il* (Erzi 1963a), *Nüzhету'l-küttâb ve Tuhfetü'l-elbâb, Kavâ'idü'r-resâ'il ve Ferâ'idü'l-fezâ'il* (Terbiyet 1314: 113; Riyâhî 1995: 128-29), Emîr Bedreddîn Yahyâ'nın ise *Münşeât-ı Bedreddin Yahyâ* (Riyâhî 1995: 135-36) isimli eserleri dikkat çekmektedir. Mevlana'nın mektupları, *Mektûbât* (Mevlana 1335, 1937; Subhânî 1371; Gölpınarlı 1963), Ebu Bekir b. Zekî-i Konevî'ninkiler ise *Ravzatü'l-küttâb* (Ateş 1945:120-22) başlığı altında bir araya getirilmiştir.

Bu dönemde mantık ve hikmet alanında da eser verilmiştir. Mahmûd b. Ebî Bekr b. Ahmed-i Urmevî'nin *Letâ'ifü'l-hikme* (Yûsufi 1351) ve *Metâli'u'l-envâr* (Riyâhî 1995: 132-35; Terbiyet 1314: 180) isimli eserleri bunlardandır. Muhammed b. el-Hüseyn el-Mu'înî de Kur'an'ın anlaşılmasını kolaylaştırmak için yazdığı *Beşâirü'n-nezâ'ir* (Ateş 1945: 112-13) isimli bir sözlük hazırlamıştır. Nasireddin-i Sicistânî, gizli ilimlere dair *Dakâyiku'l-hakâyık* (Riyâhî 1995: 137), İbn Bîbî de Anadolu Selçukluları tarihi olan *El Evamirü'l-ala'iye fî'l-umuri'l-ala'iye [Selçuk-name]'yi*

kaleme almıştır (İbn Bibî 1996). Bu dönemde tabii ilimlere ait bazı eserler de verilmeyle devam edilmiştir.

Musiki

Yunus Anadolu'sunda musiki ve raksın oldukça yaygın ve muteber olduğu görülmektedir. Nitekim her ikisi de, cemiyet hayatında hemen her yere girmiş, hatta dinî veya yarı dinî teşekküllerin bünyesine bile mal olmuştur. Mevlevîlerin ayinlerinden başka, Ahi zaviyelerindeki toplantılarda da musiki ve raks esas unsur hâline gelmiştir. Bununla birlikte bu dönemde devlet ricali ve medrese mensupları da, musiki ve sema'la yapılan ayinlere karşı muhalefetten vazgeçmekle kalmamış, şer'i muhakemede bunların cevazına hüküm bile verilmiştir. Hatta Selçuklular zamanında İslam dininde musikinin yer almasında başlıca amil Türk mutasavvıfları ve dervişleri olmuştur. Yine bunlar vesilesiyle bir Tekke musikisi ile edebiyatı bile oluşup gelişmeye başlamıştır. Şehirlerde, özellikle de münevver muhitlerde yetişen birtakım müzisyenlerle kervansaray vb. umumi ve hususi eğlence mekânları ve toplantılarda şarkı söyleyen ve raks eden bazı kadın sanatkârların varlığını İbn Bibî kaydetmektedir. Selçuklu sarayında, bazı musikişinaslar daima kendilerine bir yer bulmakla kalmamışlar, sultanlar tarafından himaye edilip desteklenmişlerdir (Turan 1988: 37-41).

13. Yüzyıl Anadolu'sunda Toplumsal Bilimler:

Toplum İdaresi: Siyaset

Anadolu Selçuklu Devleti dönemi bilginlerinin, ferdin kendini idaresi (ahlak), ailenin idaresi (tedbir el-menzil) ve toplumun idaresi (ilm-i siyaset) konuları üzerinde de klasik düşüncenin imkânları içerisinde durdukları görülmektedir. Hanefî fıkıh âlimlerinden Abdülmecid-i Herevî'nin (öl. Kayseri, 537/1143) *el-İşrâf alâ Gavâmir el-hukumât* adlı eseri, bu açıdan dikkat çekmektedir (Fazlıoğlu 2001: 165). Bu dönem şairlerinden ve devlet adamlarından olan Muhammed bin Gâzî-i Malatyavî, Rükneddîn Süleymân Şâh döneminden önce İspehîbûd Merzbân b. Rüstem'in *Merzbân-nâme'sini* Taberî dilinden ağıdalı bir dille tercüme ve tahrir etmeye başlamış, Rükneddîn Süleymân Şâh'ın hizmetine girince, onun da teşvikiyle tercümesini *Ravzatu'l-ukûl* (Düzen 1978) adı altında 598/1201 yılında tamamlayıp Rükneddîn Süleymân Şâh'a takdim etmiş ve sultanın teveccühünü kazanmıştır. Malatyavî, devlet idaresi ve ahlaka dair olan *Ravzatu'l-ukûl*'dan dokuz yıl sonra,

Hız. Peygamber'in hadislerinden seçtiği kırk hadisi anlatan, ayrıca sahabenin sözlerinden ve diğer hikmetli sözlerden de bahseden *Berîdû's-saâde*'yi I. Keyhüsrev adına kaleme almıştır (Riyâhî 1369: 62, 1995: 75-76; Ateş 1945: 104-6). Anadolu Selçuklu hükümdarları içerisinde, tarih ve siyaset felsefesine en çok ilgi duyan, Türkçeden başka Arapça, Farsça ve Rumca da bilen I. Alâeddin Keykubad olmuştur. Onun meliklerin tarihlerinden ve eski padişahların huylarından bahseden kitapları okumayı çok sevdiği kaynaklarda zikredilmektedir. Nitekim İbn Bibî, Alâeddin Keykubad'ın sürekli olarak Gazâlî'nin *Kimyâ-yı Saâdet*'i ile Nizâmü'l-mülk'ün *Siyerü'l-mülûk* (*Siyâset-nâme*)'unu okuduğunu kaydetmektedir. Sultan sadece bu alandaki eserleri okumakla kalmamış, aynı zamanda Ahmed Usmânî'nin 625/1227 tarihinde Alanya'da kendisine sunduğu *Kitâb el-Letâif el-alâiyye fî el-Fedâil el-Seniyye* adlı eser örneğinde olduğu gibi bilginleri bu konularda kitap yazmaya teşvik etmiştir (Fazlıoğlu 2001: 165; İbn Bibî 1996: I/246).

Coğrafya

Anadolu Selçuklu devlet adamları da, ataları gibi coğrafyaya büyük ilgi duymuşlar; çıktıkları seferlere dair "günlük" benzeri eserler kaleme almışlardır. Coğrafyaya ait konular, astronomi ilmi içerisinde matematiksel yönden incelenmiş; coğrafya eserlerinde ise ele alınan ülkelerin bitki ve hayvan örtüsü, iklimi ve beşerî yapısı hakkında ayrıntılı bilgi verilmiştir (Kahya 2004: 75).

Mantık ve Hikmet

Bu dönemde, mantık ve hikmet alanında da eser verildiği görülmektedir. Mahmûd b. Ebî Bekr b. Ahmed-i Urmevî'nin *Letâ'ifu'l-hikme* (Yûsufî 1351) ve *Metâli'u'l-envâr* (Riyâhî 1995: 132-35; Terbiyet 1314: 180) isimli eserleri bunlardandır. Muhammed b. el-Hüseyn el-Mu'îni de, Kur'an'ın anlaşılmasını kolaylaştırmak için yazdığı *Beşâirü'n-nezâir* (Ateş 1945: 112-13) isimli bir sözlük hazırlamıştır. Kemâleddin Ebû Bekr b. Sâ'idü'r-râdî, kelama dair olan *Ravzatü'l-menâzır li'l-meliki'n-nâsır* isimli Farsça eserini, Nasireddin Berkyaruk namına yazmıştır (Uzunçarşılı 1948: 292). Nasireddin-i Sicistânî, gizli ilimlere dair *Dakâyiku'l-hakâyık*'ı (Riyâhî 1995: 137), İbn Bibî de Anadolu Selçukluları tarihi olan *El Evamirü'l-ala'iye fî'l-umuri'l-ala'iye* [*Selçuk-name*]'yi kaleme almıştır (İbn Bibî 1996). Râvendî ise, 603/1206 tarihinde tamamladığı *Râhatu's-sudûr ve Âyetü's-sürûr* isimli Büyük Selçuklular ile İsfahan Selçukluları'ndan bahseden önemli tarih kitabını Gıyâseddin

Keyhüsrev'e ithaf etmiş ve mukaddimesinde sultanı öven bir kasideye de yer vermiştir (Râvendî 1333, 1999).

Eğitim ve Öğretimin Kurumları: Medreseler

1071 Malazgirt Zaferi'nden sonra Anadolu'ya akın eden Türkler, kısa bir süre içerisinde bölgenin çok büyük bir bölümünü hâkimiyetleri altına almışlar, buralarda mahalli devletler kurmuşlar, Anadolu'nun belli başlı bütün merkezlerini eğitim-öğretim müesseseleriyle donatmışlardır (Unan 2006: 395). Nitekim kurumsallaşmaya son derece önem veren Anadolu Selçukluları ile Anadolu'nun çeşitli yerlerinde hâkim olan Türkmen beyliklerinde, gerek yapı ve gerekse teşkilat bakımından Büyük Selçuklu medreselerini (Köymen 1975a) örnek alan ve daha sonra Osmanlı medreselerine de mahreç olacak birçok medrese tesis edilmiştir. Eğitim ve öğretim faaliyetlerini mekân, öğretim kadrosu ve müfredatıyla standart bir yapıya kavuşturan, eğitimin sistematik olarak devletin kontrolüne girmesini sağlayan (Ay 1998: 70) ve iyi bir şekilde organize edilen bu medreselerin en eskisi Konya'da II. Kılıç Arslan zamanında yapılan ve İpekçi diye meşhur olan Şemseddin Ebû Said Altun Aba Medresesi'dir. Konya'daki Şerif Mes'ûd Medresesi (639/1241), Sırçalı Medrese (640/1242-43), Karatay Medresesi (649/1251-52), Kayseri'de Sahibiyye Medresesi (666/1267-68) ve Külük Camii Medresesi, Sivas'taki Gök Medrese (670/1271-72), Tokat'taki Gök Medrese (674/1275-76) ve Çukur Çeşme Medresesi, Kırşehir'deki Cacabey Medresesi, Konya Aksaray'daki Tâcü'l-vezir Medresesi, Malatya'daki Ulu Cami Medresesi, Afyon'daki Kale Medresesi, Antalya'daki İmâret, Atâ Bey ve Karatay Medreseleri bu dönem medreselerindendir. Ayrıca Güneydoğu Anadolu'da hâkimiyet kuran Artuklular ile Doğu Anadolu'ya hâkim olan İlhanlılar da birçok medrese inşa ederken, bir Anadolu beyliği olan Hamidoğullarından Dünder Bey, 634/1236-37 tarihinde Eğridir'de, Emir Sinâüddin 1319'da Korkuteli'nde medrese yaptırmışlardır (BİT 1993: 90-91).

Osmanlı öncesi Anadolu'sunda sadece umumi medreseler değil, ağırlıklı olarak belli bir ilim dalı üzerinde eğitim-öğretim faaliyeti sürdüren ihtisas medreseleri de inşa edilmiştir. Bunlar içerisinde en dikkati çekenler, Hz. Peygamber'in söz ve fiillerinden ibaret olan hadislerin tedris ve tetkiklerine tahsis edilmiş olan dârü'l-hadislerdir. Bu dönemde Anadolu'da iki tane dârü'l-hadis kurulmuştur. Bunlardan biri Anadolu Selçuklu Veziri Sâhib Atâ'nın Konya'da yaptırdığı İnce Minareli Dârü'l-hadis, diğeri

ise İlhanlı Veziri Şemseddin Cüveynî'nin Sivas'ta inşa ettirdiği Çifte Minareli Dârü'l-hadis'tir. Dârü'l-hadislerin yanında, Kur'an'ın farklı lehçelerde okunması konusuna tahsis edilen dârü'l-kurrâlar da bu dönemde tesis edilmiştir. Konya'da bulunan Sâhib Atâ, Ferhûniye, Sa'deddin Ömer ve Nasûh Bey bu tip medreselerdendir. Ayrıca pratik eğitimin daha önde tutulduğu birçok dârü's-şifâ da inşa edilmiştir (Unan 2006: 394-95). Ayrıca Konya'da Sırçalı Medrese'de fıkıh, Kırşehir ve Kütahya medreselerinde hey'et ve nücum, Kayseri'de Çifte Medrese'nin birinde tıp öğrenimi yapılmaktaydı (Taşdemirci 2001:164). Ancak yukarıda belirttiğimiz gibi, Anadolu Selçuklu Devleti'nin en parlak devri olan XIII. asırda, özellikle ilmî ve kültürel faaliyetler noktasında Konya'nın ön plana çıktığı görülmektedir.

Anadolu Selçukluları'nda, hem akli hem de nakli ilimlerin medreselerin yanında, ilim adamlarının evlerinde, hastanelerde, tekke ve konaklar gibi mekânlarda da tedris edildikleri görülmektedir. Anadolu Selçukluları, bir yandan devletin resmî çizgisinde eğitim veren medreseler ile dârü's-şifâlar kurarak mensup oldukları İslam medeniyetindeki bilgi birikimini nesiller arası aktarımını yaparken, diğer taraftan da, bilginin kontrollü bir şekilde yayılmasını sağlamışlardır. Tesis edilen medreseler ile dârü's-şifâların çokluğu ve yaygınlığı, bu konudaki siyasetin bilinçli bir şekilde yapıldığını göstermesi bakımından önemlidir (Fazlıoğlu 2001: 165).

Devletin öncülüğünde oluşturulan bu eğitim ve öğretim kurumlarının fiziki mekânları kadar, buralarda ders veren hocalarla, ders alan öğrencilerin kalitesi ve verilen eğitimin niteliği de, ilim ve kültür hayatı hakkında bilgi sahibi olabilmek için ayrı bir önem taşımaktadır. Medreselerde büyüklükleriyle orantılı olarak eğitim yanında idari görevleri de yürüten bir veya birden fazla müderris görevlendirilmekteydi. Eğer birden fazla müderris bulunuyorsa, bunlardan birisi baş müderris unvanıyla medresenin yönetimini üstleniyordu. Bu müderrisler, Anadolu'ya gönderilen Moğol vezirlerinden Tâceddin Mu'tez'in XIII. asrın son çeyreğinde Aksaray'da yaptırdığı Tâciye Medresesi'ne Mevlana'nın izniyle müderris olarak görevlendirdiği Kayserili Şemseddin gibi özel veya devlet tayini olabiliyordu. Hatta bir müderris, farklı medreselerde görev yapabilmekteydi (Küçükaşçı 2010: 37). Bu müderrislerin öğrencileri manevi evlatları gibi görmeleri, öğrenciyle fazla münakaşaya girmemesi, haftada bir defa öğrencileri toplayarak münazara yapması, ayda bir defa her dersten imtihan etmesi, onların derslerine çalışmalarını sağlaması

ve hocalarına saygıda kusur etmemelerini bildirmesi bizzat sultan tarafından yazdırılan menşurla belirlenmiştir (Turan 1988: 47).

Anadolu'da kurulan bu medreselerle tekke ve dergâhların birçoğunda, ilim ve irfanın değişmez parçası olarak telakki edilen ve ilim adamlarıyla öğrencilerin kitaba kolayca ulaşmalarına vesile olan kütüphane de bulunmaktaydı. Ayrıca bazı vakıf kayıtlarında, Selçuklu sultanları ile ümeranın özel kütüphaneleri olduğu da kayıtlıdır. Özellikle Anadolu Selçukluları döneminde bir ilim ve kültür merkezi hâline gelen Konya'da, ilk Selçuklu kütüphanesi Şemseddin Altun-Apa tarafından kurulmuştur. II. Kılıç Arslan'ın oğlu Rükneddin Süleyman Şâh zamanında, 598/1202 tarihinde kaleme alınan vakfiyeye göre Altun-Apa Medresesi'nde bir kütüphane oluşturan Şemseddin Altun-Apa, vakıf mütevellî ve nazırının her yıl kütüphane için ayrılan vakıf gelirlerinden 100 dirhem ile gerekli kitapları satın almalarını ve mevcut koleksiyonu zenginleştirmeleri ile rehin karşılığı medrese dışına ödünç kitap vermeyi şart koşturmuştur. Bu dönemin ünlü bilginlerinden Sadreddin-i Konevi'nin, Konya'da Şeyh Sadreddin mahallesindeki hangâhında da bir kütüphane bulunmaktaydı. Bu kütüphanede Sadreddin-i Konevi'nin şahsi kitaplarının yanında kendisinin ve üvey babası Muhyiddin-i Arabî'nin el yazısıyla bazı eserleri de yer almaktaydı. Sirâcüddin-i Urmevî evladından Bedreddin Mahmûd'un zevcesi Kutlu Melek Hatun'un kurmuş olduğu Dârü'l-huffâzında, Emîrû'l-hâcoğlu Müstevfî Ebu's-senâ Mahmûd'un da Nizâmiye hangâhında birer kütüphane tesis ettikleri çeşitli vakıf kayıtlarında yer almaktadır. Yine Selçuklu vezirlerinden Sahip Ata'nın, Anadolu'nun çeşitli şehirlerinde kurduğu medreselerde birer kütüphane mevcut olduğu Süheyl Ünver'in bazı yazma eserlerin üzerlerindeki vakıf kayıtlarını incelemesiyle ortaya çıkmıştır (BİT 1993: 245-46, Cunbur 1986, Ünver 1970).

Türklerin anayurdu olmasıyla birlikte Anadolu'da, gerek Anadolu Selçukluları, gerekse diğer Türk devletleri sahip oldukları toprakları, medreselerin dışında cami, mescit, kümbet, imarethane, dârü's-şifâ/hastane, rasathane/gözlemevi, saray, köşk, han, hamam, kervansaray, köprü, çeşme gibi mimari eserlerle de tezyin etmişlerdir.

Yunus Çağında Anadolu'da Din ve Tasavvuf

Türkler, Sâ mânîler vasıtasıyla alıp kabul ettikleri İslam dininin (Köprülü trhs.: 21) Hanefî ve Sünnî mezhebini benimseyip ona bağlanmışlardır. Nitekim Karahanlı, Gazneli ve Selçuklu sultanları Sünnî ve Hanefî bir

çizgide dindarlık anlayışına sahip olmuşlardır. *Târih-i Guzîde*'de Selçukluların Sünni, pak-dinli (: temiz dinli), iyi inançlı (: nîgû-i'tikad), hayır sahibi, halka karşı müşfik oldukları belirtildikten sonra, devletlerinde "hârici" ortaya çıkmadığı kaydedilmektedir (Müstevfi 1364: 426). Mevdûdî ise *Selçuklular Tarihi* isimli eserinde, Selçukluların olgun, inançlı ve saffetli bir imana sahip olduklarını, ehl-i sünnet mezhebine bağlı bulunduklarını, fıkhi ve medeni hususlarda bütün Müslümanların rızalarına ve İslam fıkına göre hareket ettiklerini, halkın da bu inançta olmalarından dolayı herkes tarafından sevildiklerini söylemektedir (1971: 5, 32-33). Selçuklu sultanları, kuvvetle bağlı oldukları Sünniliği desteklemekle kalmamışlar, onu yaygınlaştırmak için de mücadele etmişlerdir. Ayrıca Türkistan coğrafyası, İslamlaştığı dönemlerden itibaren, Sünni akidenin en önemli kalesi olmakla kalmamış, modern dönemlere kadar da bu şekilde kalmıştır. Hatta Türkistan Türkleri, İslam dünyasında siyasi egemenliklerini oluşturdıklarında, Sünni akideyi Türkistan dışında da güçlendirmek için siyasi bir işlev üstlenmişlerdir (Bregel 2005:96-97). Halkın dinî inançlarının aksine hareket eden bir hükûmetin iş başında kalması ve yaşamasının zor olduğu düşünülünce (Mevdûdî 1971: 35), o dönem Türk halkının da hükümdarlarla aynı şekilde İslam'ın Hanefi ve Sünni bir çizgide dindarlık anlayışına ve Acem kültüründen farklı bir değere sahip olduğu görülür.

Yukarıda bahsettiğimiz durumun tabii bir sonucu olarak Anadolu'da da Türkistan kökenli halk arasında Sünni İslam'ın, ekseriyetle Hanefi mezhebi benimsenmiştir. Önemli Arap seyyahlarından olan ve XIV. asırda Anadolu'ya gelen İbn Batuta da, Anadolu halkı için, tamamıyla Hanefi mezhebine bağlı ve Sünni olduklarını, aralarında Kaderiye, Râfiziye, Mu'tezile, Hâriciye ve Ehl-i bid'ata mensup kimse bulunmadığını, Allah'ın bu faziletleri vesilesiyle onları üstün kıldığını belirtmektedir (İbn Batuta 1986: 4). Doğu ve Güney-doğu bölgelerinde ise, Müslüman halk arasında yer yer Şafiiliğin kabul edildiği görülmektedir. İtikatda hâkim mezhep ise Türkler arasında Maturidilik, diğer Müslümanlar arasında ise Eş'ârilik'ti. Gayr-i müslimler ise Hristiyanlığın çeşitli mezheplerine mensuptular. Vakıf kurucuları yaptırdıkları medreselere kendi mezheplerine mensup müderrisler tayin etmişlerdir. Anadolu'da Türklerin dışında özellikle Moğol istilasından sonra gelip yerleşen önemli bir şehirli nüfus bulunmaktaydı. XII. asrın sonlarından itibaren yaygınlaşan medreselerdeki eğitimde, Eş'ârî kelamı ile Şafii fıkının hâkim olduğu görülmektedir (Kucur 2009: 384).

Anadolu'da Sünnilik dışı bazı dinî akım ve mezheplere az da olsa rastlanmaktadır. Özellikle XIII. asırdaki göçerlerle Anadolu'ya gelen göçebe Türkmenlerin hatırı sayılır bir kısmının Sünnilik inancıyla pek uyuşmayan bir İslam anlayışına sahip oldukları ve bunların belli bir kısmının hem siyasi ve içtimai hareketlerde hem de dinî ve tasavvufi cereyanlarda etkin oldukları bilinmektedir. Nitekim Anadolu'ya gelen Türkmenler, Müslüman olmadan önceki atalar kültü, Gök tanrı kültü, çeşitli tabiat kültürleri, Şamanizm ve Budizm, Maniheizm, Mazdeizm gibi çeşitli Asya kökenli dinlerin kalıntılarını Müslüman olduktan sonra da kuvvetle muhafaza etmişlerdir. Hatta bunların bugün bile yansımaları müşahade edilmektedir (Ocak 2006a: 452).

XI. asırdan beri kuzey Suriye ve güney-doğu Anadolu'da bulunan ve uzun süre İsmaililerle yan yana, hatta iç içe yaşayan Türkmenler arasında Şiî-İsmailî tesirlerin varlığı ihtimal dâhilinde görülmektedir. Özellikle XIII. asrın başlarında bu Türkmenler arasında dolaşan Arap seyyahı el-Cevberî'nin, "Ali'nin ruhunun kendisine geçtiğini söyleyerek halk arasında dolaştığını, ama hiç 'yadırganmadığını' yazması bu ihtimali kuvvetlendirmektedir. 1240 yılındaki Babaî İsyanı ile onu takip eden Cimri İsyanı dâhil olmak üzere, sonraki yıllarda Anadolu'da Moğollara karşı girilen ayaklanmalarda kuvvetli bir mehdilik inancının hâkimiyeti de dikkat çekicidir (Ocak 2006a: 452).

XII. asrın son çeyreğinde Anadolu'nun büyük bir kesiminin fethi tamamlanıp siyasi ve içtimai ortamın nispeten istikrara kavuşmaya başladığı XIII. asrın başlarından itibaren, Türkistan'da başlayan ve batıya doğru gelişen Moğol istilasının, kitlesel göçlerin Ön Asya'ya ve Anadolu'ya yönelmesine sebep olduğu görülmektedir⁹. Bu göç dalgaları arasında¹⁰,

⁹ Bu göç hareketlerinin beraberinde birçok tarikatın da Anadolu'ya girmesine yol açtığı dikkat çekmektedir. Özellikle Anadolu'nun bu dönemde Türkmen boy ve oymaklarını cezbeden, yeni bir hayata başlamak ve bu hayatı devam ettirmeye uygun koşulları ile Moğol tehdidi-ne karşı bir sığınak olarak görülmesi, hatta *Dârü'l-İslâm*'a henüz katılması ve kutsal cihadın sürdürüldüğü bir alan olması, dervişlere varlık nedenlerinden biri olan irşad faaliyetlerinde bulunma ve cihada katılma yönünde önemli imkânlar sunması bu durumu tetikleyen unsurlar olarak öne çıkmaktadır (Ay 2004: 8-9).

¹⁰ Dervişlerin Anadolu'ya geliş kanalları kendisini birkaç şekilde göstermektedir. Bunlardan bir kısmı, büyük göç hareketleriyle doğrudan bağlantılı olarak içinde yaşadıkları aşiretlerle birlikte gelmişlerdir. Bu tür dervişler, şehirlerdeki tekke ve zaviyelerde zikirle ve diğer tasavvufi uygulamalarla meşgul olan veya elinde asa, belinde teber sürekli dolaşan seyyah ve dilenci dervişlerden farklı olarak, bir cemaatin ya da oymağın reisi sıfatıyla köyler kurup burada çocukları ve akrabalarıyla birlikte bir yaşam sürmüşlerdir. Bazı şeyhler daha bağımsız bir şekilde hareket ederek, sadece kendi evlat ve müritleriyle birlikte göç etmişlerdir. Eski İslam

yüksek tasavvufi ve felsefi düşüncelerle donanımlı çeşitli tasavvuf akımlarına ve tarikatlara mensup şeyhler ve dervişler olduğu gibi, kırsal kesime mensup, daha çok şifahi ve eski inançların hâkimiyetindeki popüler tasavvuf çevrelerine mensup olan sufiler de bulunmaktaydı (Ocak 2002: 430). Farklı çehre ve görüntüye sahip olan, değişik diller konuşan ve değişik kıyafetler giyen bu sufiler, mutasavvıflar, şeyhler ve dervişler belirtilen göç dalgalarıyla gelerek kentlerden gelenler kentlere, kırsal kesimlerden gelenler kırsal kesimlere yerleştiler. Böylece hem yüksek zümre (kentli) hem de popüler (kırsal) tasavvuf İslam dünyasının diğer coğrafyalarından Anadolu topraklarına taşınmaya başladı (Ocak 2011: 169, 282). Geniş tasavvufi-felsefi düşüncelerle donanımlı ve coşkunsu bir mistik yapıya sahip sufiler olarak nitelendirilen yüksek zümre sufilerinin, popüler sufilerden farklı olarak İslam memleketlerinin önemli kültür merkezleri niteliğinde olan şehirlerini dolaşarak, bu çevrelerde aydın ve bürokratlardan oluşan elit bir tabaka arasında kendi tasavvufi öğretilerini yaymaya çalıştıkları görülmektedir. Yüksek zümre sufilerinin ekseriyeti ancak manevi kemale erip “hak erleri” derecesine ulaştıkları zaman harekete geçerek diğer insanların istifade etmeleri için belde belde dolaşırlar. Bunlar, ilim tahsil etme, mürşid arama, nefsi terbiye etme gibi ruhani olgunluğa ulaştırıcı unsurları belirli oranda aştıkları için, seyahatlerinde irşad etme, ilim yayma gibi unsurların daha etkili olduğu dikkat çekmektedir (Ay 1998: 26-27). Anadolu'nun şehir ve köylerinde, özellikle göçebe ve yarı göçebe Türkmenler arasında faaliyet gösteren ve onlar üzerinde oldukça etkili olan popüler derviş ve şeyhlerin, eski Şamanları hatırlatan bâtını akidelere sahip, İslamiyeti daha sade ve basit bir anlayışla benimseyen, Köprülünün ifadesiyle, “Eski Türklerin eski putperest an'aneleriyle müfrit Şi'iliğin -haricen tasavvuf rengine boyanmış- basit ve popüler bir şeklinin ve bazı mahalli bakıy-yelerin imtizacından hâsıl olmuş bir Syncrétisme” niteliğinde olan bir İslami anlayışı yaymaya çalışan Baba, Dede ve Abdal lakaplı Türkmen şeyh ve dervişlerinin oldukları görülür. Daha çok Yesevîlikle ilişkilendirilen bu dervişlerin yanında, Kalenderiyye, Haydariye ve Vefaiyye gibi

bölgelerinde kurulu olan tarikat liderlerinin, gaza ve irşad faaliyetleri için uygun bir ortam sunan Anadolu'ya halifeler göndermeleri, bu bölgeye yönelik en yaygın derviş akını olmuştur. Anadolu'da özellikle XIII-XV. asırlarda şüphesiz en yaygın ve kalabalık derviş zümrelerini Horasan Melâmetliğinden türeyen ve Kalenderî özellikler sergileyen, XIII. yüzyılda büyük oranda Babailik'le, XIV. yüzyılda Abdalân-ı Rum'la ve bu yüzyılın sonlarından itibaren de Bektaşîlik'le temsil edilen geniş heterodoks zümreler oluşturmuştur (Ay 2004: 8-11).

dönemin belli başlı tarikatlarına mensup dervişlerin de, aynı çevrelerde faaliyet gösterdikleri bilinmektedir (Ay 1998: 42; Köprülü 2003: 117).

Gerek yüksek zümre sufileri gerekse popüler şeyh ve dervişler, bir yandan şehirlerde aydın bir zümreyle diğer taraftan da kırsal kesimde göçebe, yarı göçebe köylülerle temasa geçerek, hem sahip oldukları yüksek tasavvufi fikir veya mensubu bulundukları tarikatlar ve şeyhlerinin öğretisini yaymaya çalışmışlar hem de bazı sosyal ve politik fikirlerin hatta haber nitelikli unsurların yayılmasına aracı olmaları bakımından kültür dolaşımına önemli katkılarda bulunmuşlardır. Bu sufilerin, şeyhlerin ve dervişlerin sahip oldukları tasavvufi seviye ve muhatap oldukları kesimlerin farklılığı, onların kültür dolaşımına katkılarının da farklı düzeylerde olmasına sebep olmuştur. Nitekim yüksek zümre sufilerinin uğradıkları şehirlerde bulunan âlimler ve mutasavvıflarla sohbet ettikleri, kendi kitaplarını okuttukları ve tarikat yaydıkları görülürken, popüler nitelikli sufilerin ise ekseriyetle köylüler ve göçebeler arasında, daha basit düzeyde bir tasavvuf inanışını ve şeyhlerinin öğretisini, bazı siyasi ve içtimai fikirler ile genel kültüre ait birtakım unsurları yaydıkları görülmektedir. Bu durum, özellikle yüksek zümre sufilerinin, uğradıkları şehirlerin bilgin ve tasavvuf erbabıyla temasa geçmeleri ve onlarla sohbet etme imkânı elde etmelerinden dolayı, onların kültür dolaşımına katkıları yüksek tasavvufi düşünce ve ilmî tecrübelerini, karşılıklı etkileşim sürecine girmek suretiyle birbirlerine aktarma şeklinde olmuştur. Bu etkileşim aynı zamanda farklı coğrafyalardan ve farklı yerel kültür çevrelerinden gelen insanların temsil ettikleri farklı kültürlerin de karşılıklı etkileşimi anlamına geldiği için, bunların bir yönüyle de İslam kültür alanı içerisinde bulunan yerel kültürler arasında köprü vazifesi gördükleri de dikkat çekmektedir (Ay 1998: 54-55). Yüksek zümre sufileri seyahatleri sırasında, gerek tasavvufi ve ilmî çevrelerle sohbet yoluyla, gerek eserlerinden icazet verme yoluyla, gerekse propaganda yöntemiyle tasavvufi fikirlerini yayma yoluyla seyahat ettikleri yerlerde önemli etkilerde bulunmuşlardır. Şems-i Tebrizî, İbn-i Arabî, Evhadüddîn-i Kirmânî ve Fahrüddîn-i Irakî bu tip sufilerdendir (Ay 1998: 56). Misyoner niteliklere sahip olan popüler sufiler, Anadolu'nun uç bölgelerine hem fetihlerden önce hem de fetihlerle beraber giderek gayri Müslim yerli halkla temasa geçip onlara İslam propagandası yapmışlardır. Ayrıca Baba, Dede ve Abdal lakaplı bu şeyh ve dervişler, göçebe ve yarı göçebe Türkmenler arasında faaliyet göstererek onlara hem kendi tarikatlarının öğretilerini hem de şeyhlerinin menkıbevi hayatlarından

bahsederek onların dinî-tasavvufî prensiplerini, dolayısıyla ünlerini yaymışlardır (Ay 1998: 60).

Tarikatlar ve Sufî Çevreler

Anadolu Selçukluları zamanında oluşan tasavvufî düşüncede başlıca üç büyük düşünce mektebinin etkili olduğu görülmektedir. Bunlardan birincisi, Anadolu'da bütün zamanların en meşhur mutasavvıfı Muhyiddîn-i Arabî başta olmak üzere, Afîfüddîn-i Tilemsanî ve müritleri tarafından temsil edilen *Vahdet-i Vücûd* mektebi olarak da anılan *Mağrip* (*Endülüs ve Kuzey Afrika*) mektebidir. İkincisi, *Irâkiler* denilen *zühd ve takva* anlayışının ağır bastığı ahlakçı mekteptir. Kadirî ve Rifâî tarikatları mensuplarıyla, Bağdatlı meşhur Şihâbeddîn Ömer-i Sühreverdi'nin tarikatına bağlı olanları bu mektep içinde düşünmek gerekir. Üçüncüsü ise *Horasanîler* terimiyle ifade edilmekle birlikte, Maveraünnehir ve Harezm bölgelerinden gelenlerin de içerisinde bulunduğu, *melâmet* prensibini benimsemiş, daha esnek, estetik yanı ağır basan ve daha çok cezbeye önem veren mekteptir. En önemli temsilcileri Necmeddîn-i Kübrâ ile Anadolu'ya dışarıdan gelip yerleşen Evhadüddîn-i Kirmânî, Mevlana'nın babası Bahâeddîn-i Veled, Burhâneddîn-i Tirmizî, Necmeddîn-i Râzî'dir. Yesevî tasavvufî düşünce geleneği de bu mektebin popüler kesimini oluşturmaktaydı (Ocak 1996: 89-90, 2002: 430-31). Özellikle bunlar içerisinde Uzun Firdevsî'nin *Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî* (*Velâyet-nâme*) isimli eserinin giriş kısmında belirttiği gibi, Anadolu'ya büyük kalabalıklar hâlinde gelip, savaşçı olarak bazı yöreleri fethettikten sonra, oralara yerleşen Yesevî dervişleri, Anadolu'nun Türkleşmesinde ve İslamlaşmasında büyük hizmetleri olmuştur (Bayram 2003: 50).

Yukarıda belirtilen tasavvuf akımlarına mensup tarikatlara bağlı şeyhler ve dervişler, özellikle Ahlat, Erzurum, Bayburt, Sivas, Tokat, Amasya, Kırşehir, Kayseri ve Konya gibi devrin önemli kültür merkezleri ile çevrelerinde faaliyet göstermişlerdir. Birbirinden değişik kılık ve kıyafetleriyle çarşı pazar gezip vaaz verip çeşitli nasihatlerde bulunan, ilahîler söyleyip kurdukları tekkeler ile zaviyelerde coşkun ayinler tertip eden, yaratılış, Tanrı, insan ve kâinat hakkında değişik düşünceler ileri süren bu cezbeli insanlar, hiç şüphesiz halkın çok büyük ilgisini çekmekteydi. Bu ilginin neticesinde, daha çok medrese çevrelerince *hurafe* veya *bidat* denilen inançların, evliya menkıbelerinin ve efsanelerin ağırlıklı olarak hissedildiği, fıkıh merkezli medrese Müslümanlığına paralel, *evliya kül-*

*tü merkezli bir halk İslamı*ğının gelişmeye başladığı görülmektedir. Bu iki Müslümanlık yorumu ve pratiği her Müslüman ülkede olduğu gibi, Anadolu'da da hem bir arada yaşamış hem de yüzyıllarca sürmüştür. Bu Müslümanlık yorumu, XIV. ve XV. asırlarda gerçekleştirilen Balkan fetihleriyle buralara taşınmış, hatta oralarda oluşan yeni öğelerle zenginleşmiştir. *Evliya kültü* merkezli bu popüler İslam, bugün hâlâ bütün karakteristikleriyle modern Türkiye'de güç bir şekilde varlığını korumaktadır (Ocak 2011: 170, 283).

Büyük Tasavvufi Düşünce Akımları

İbn-i Arabî ve Vahdet-i Vücûd

560/1165'te Endülü's'te Mursiye'de doğmuş, hadis ve fıkıh tahsilinden sonra, İbn Masarra mektebinin de tesiriyle tasavvuf yoluna girmiş, bir çok İslam kültür merkezini dolaştıktan sonra, Anadolu'ya gelmiş olan İbn-i Arabî, şüphesiz bütün İslam âleminin en meşhur ve etkili sufilerinden biridir. İlk defa systemsiz bir tarzda Muhâsibî, Bâyezîd-i Bistâmî, Cüneyd-i Bagdâdî gibi mutasavvıfların, özellikle de Hallâc-ı Mansûr'un tasavvuf düşüncelerinde kendisini göstermeye başlayan *Vücûdiye* yahut *Vahdet-i Vücûd* telakkisi, İbn-i Arabî sayesinde (o bu terimi hiç kullanmamıştır) en sistemli ve olgun seviyesine erişmiştir. İbn-i Arabî'nin burada asıl yaptığı, keşf ve müşahedeye dayanan bu metafizik ve metapsişik hadiseyi akıl kalıplarına sokmak, muhakeme ile temellendirerek dil ile ifade edebilme başarısını gösterme olmuştur. Roger Delaudrière'nin isabetle belirttiği gibi, çoğu zaman yanlış olarak Panteizmle karıştırılan, hatta herkesin kendisine göre bir tarif yapmağa çalıştığı *Vahdet-i Vücûd* telakkisi aslında çok karışık ve izahı kolay olmayan bir düşünce olup (Ocak 2002: 432; Erdem 1990: 34-38) Hüsamettin Erdem tarafından şu şekilde tarif edilmektedir:

“Vahdet-i vücûd, Allah'tan başka hakiki hiçbir vücûd kabul etmeyen, bütün varlıkları Mutlak Vücûd'un isim ve sıfatlarının tezahürü, tecellisi sayarak hakiki varlığa nazaran onların ezeli ve ebedi yokluğu ifade ettiğini keşf ve tecrübe yoluyla ortaya koyan tasavvufi bir meslektir.”

Büyük oranda kelami epistemolojinin burhanî-aklî bilgi üretme kaygısıyla nesne ile özne arasında yaptığı keskin ayırımı reddeden, bu meydana Varlık'ı dolayısıyla Hakikat'i cevher-araz, mahiyet-vücud gibi şekillerde parçalayan yaklaşımlara karşı Varlık'a dolaylı ve bir bütün olarak yaklaşan *Vahdet-i Vücûd* anlayışı, Anadolu Selçuklu Devleti'nin

başkenti Konya'da yepyeni bir şekle bürünmüştür. İbn-i Arabî'nin kendisinden önceki hemen bütün irfanî birikimini dikkate alarak keşf ve ilham yoluyla kurduğu tasavvufi bilgi manzumesi, Konya'da annesiyle evlendiği ve bizzat terbiyesinde yetiştirdiği manevi evladı Sadreddin-i Konevî'yle yeni bir yön almıştır. Bu yön, keşf ve ilhama dayanan tasavvufi bilgi manzumesinin Anadolu entelektüel hayatında hâkim olan ortak dile dönüştürülmesi, kısaca nazarî bir yapıya büründürülmesidir. Bu yolla hem iki yaklaşım arasında bir dil birliği sağlanmış hem de tasavvufi-irfanî bilgi nazari bir karakter kazanmıştır. Konevî'nin bu teşebbüsü, hem Urmevî'nin hem de Dâvud-ı Kayserî'nin eliyle son şeklini almıştır. Nitekim Dâvud-ı Kayserî, *Vahdet-i Vücûd* irfanî manzumesinin en zor ve temel eseri olan *Fusûsü'l-hikem'e* yazdığı şerhin birinci bölümünde, amacının bu bilgi sistemi için yeni bir *usul* koymak olduğunu belirtmektedir. Zaten bu şerhin ilk bölümünün adının *el-Mukaddemât* olması da, böyle bir kaygının mahiyetine işaret etmektedir. Konevî ile Kayserî, her şeyden önce Varlık'a dolayimsız bir yaklaşımı, yani önceden belirlenmemiş bir yaklaşımı kabul etseler de, dolayimsız yaklaşımdan elde edilen bilginin insanlar arasındaki paylaşımının bir dile ihtiyaç gösterdiğini düşünmüş, bu dilin de entelektüel bilginin taşıyıcısı olan medreselerde kullanılan *mantık dili* olduğunu görmüşlerdir. Bundan dolayı da, hem Konevî hem de Kayserî tasavvufi-irfanî bilgiyi nazarî hâle getirmeyi başarmışlardır (Fazlıoğlu 2001: 155-56). Başta Sadreddin-i Konevî olmak üzere Müeyyedüddin-i Cendî, Sa'deddin-i Fergânî ve Afîfeddin-i Tilemsânî ve bunların yetiştirdikleri öğrenciler, Selçuklu dönemi Anadolu'sunun önemli kültür merkezlerinde açtıkları zaviyelerde, hem şeyhlerinin eserlerini şerh ederek hem de kendileri yeni eserler kaleme alarak İbn-i Arabî'nin fikirlerini yaymışlardır (Ocak 2002: 433-34). Bu düşüncenin Anadolu'da geniş bir şekilde yankı bulmasına ve yayılmasına, hiç şüphesiz her türlü düşünceye açık olan Anadolu'da¹¹ entelektüel bir ortamın bulunması da etkili olmuş-

¹¹ İbn Arabî, Anadolu'ya gelmeden önce başka memleketlerde yazmış olduğu eserlerinde düşük idrak seviyesine sahip kimselerin yanlış anlamalarından korumak için bazı sırları sadece ehlinin anlayacağı şekilde şifrelendirerek yazarken, aynı şeyleri Anadolu'da ifade etmek istediğinde açık bir şekilde dillendirmiştir. Yine diğer ülkelerde ya zehirlenerek öldürülmeye çalışılan ya da eserleri denize atılan veya yakılan, İbn Arabî, Anadolu'ya geldiğinde bizzat sultan tarafından şehrin 15-20 fersah dışında en yüksek protokolle karşılanmış ve şehrin en değerli malikânesi ona hediye olarak verilmiştir. Bu da, o dönemde hem Anadolu'nun hayli yüksek entelektüel idrak seviyesine sahip olduğunu hem de İbn Arabî'nin görüşlerinin ekilmesi için en uygun yerin Anadolu toprakları olduğunu göstermektedir (Kılıç 2004: 50-51).

tur. Hatta daha sonra bizzat Kayseri tarafından Osmanlı medreselerine aktarılan yukarıda bahsettiğimiz bu yaklaşım, başta Molla Fenârî (Aşkar 1993: 155-95) olmak üzere hem Osmanlı hem de İran-Türkistan ve Hindistan'da Molla Câmî (Aşkar 1993: 138-40), Abdulgânî-i Nablûsî (Alaaddin 1995: 147-94), Molla Sadra gibi âlimler tarafından takip edilmiştir. Ayrıca İbn Arabî'nin felsefe, kelam, fıkıh, hadis, tefsir, edebiyat ve döneminin cifr gibi bazı gizli ilimlerine olan vukufu sayesinde çok geniş bir terkibe ulaştırdığı (Ocak 2011: 173, 286) *Vahdet-i Vücûd* nazariyesi, daha XIV. asrın başlarından itibaren Klasik Türk şiirinin yegâne felsefesi hâline gelmiştir. İlk dönem klasik şairlerin şiirlerinde açık olarak görülen bu düşünce sistemi, daha sonraki şairlerin şiirlerinde mazmunların almış olduğu girift mahiyet içersinde kaybolmuştur. Nitekim şiirlerde yer alan vahdet, şuhûd, gayb, insân-ı kâmil gibi kavramlar, bu öğretinin bir yansıması olarak dikkat çekmektedir (Ateş 1997: 554).

Şihâbeddîn-i Sühreverdî ve İşrakilik

Anadolu Selçuklu ilim hayatında göz önünde bulundurulmuş ve kısmen nazari bir dille yeniden inşa edilen diğer bir bütüncül düşünce sistemi de İşrakîliktir (Fazlıoğlu 2001: 157). XII. asrın sonlarına doğru İslam düşünce tarihinde Meşşâîliğe karşı Sühreverdî-i Maktûl olarak da bilinen Şihâbeddîn-i Sühreverdî (Van Den Bergh 1997) tarafından oluşturulmuştur. Gerçek bilgiye ancak mistik tecrübe yöntemiyle ulaşılabilceğini, bu konuda mantıki kanıtlama ve çıkarımların geçersiz olduğunu savunan Sühreverdî'nin eserleri incelendiğinde, Meşşâî filozofların Aristo ile olan ilişkileri ne ise İşrak filozofunun da, Eflâtun felsefesiyle ilişkisinin aynı düzeyde olduğu görülmektedir. Ayrıca İbn Sina'nın *eş-Şifâ* isimli eserinin sonunda yer alan ve onun tasavvufi eğilimlerini yansıtan *Makâmâtü'l-ârifîn* bölümü ile İbn Tufeyl'in aynı tarzdaki düşüncelerini ihtiva eden ve alegorik bir tarzda kaleme alınan *Hay b. Yakzan* adlı eseri Sühreverdî'nin kaynakları arasında sayılmaktadır. Bu konuda eski İran hikmetleriyle Hermetik gnostisizmin de bu felsefenin şekillenmesinde etkisi olmuştur (Kaya 1995: 315). Bu felsefi düşüncede işrak, hem keşf'i hem de zuhuru ifade eder. Güneşin işrakı (doğması) ile eşyanın görülmesine imkân vermesi gibi, manevi işrak yahut sezgi de, insana birçok bilgiyi (marifeti) ilham yoluyla verir. Bu felsefede keşif ve sezgi, akıl ve tetkik çok önemlidir. Gazzâlî de Sühreverdî'ye etki eden kişilerdendir. Sühreverdî'ye göre biz bedenlerimizi alakalarından temizleyip ilahi nurları düşünmeye dalınca, nefislerimiz ilahi idrakler ve

tecellilerle dolar. Bedeni tutkulardan arındıkça ilahi nurlar artar. Feleki hareketlerin yenilenmesiyle işrak yenilenir; işrakın yenilenmesiyle de hareket yenilenir ve devam eder. Bu zincirleme yenileniş ile süflî âlemde hadiselerin zuhuru birbirini takip eder. Bu felsefeye göre Allah nurların nurudur ve insan Nur'u Allah'ın tecellisini görebilir (Bolay 1990: 121).

Suhreverdi'nin bu görüşlerinin, özellikle saray çevresine ciddi tesirlerde bulunduğu görülmektedir. Nitekim bu görüşleri benimseyip kendisine rehber edinen ve bazı düşüncelerini ona dayandıran Nasireddin Berk-yaruk, o konularda araştırma da yapmıştır. Ayrıca Suhreverdi'nin kendi adına yazdığı *Pertev-nâme* isimli eserini okuyup onda yer alan remiz ve rumuzları incelediği bilinmektedir (İbn Bibî 1996: I/44). Ancak bu düşünce sisteminin, entelektüel hayatta ciddiye alınmasını sağlayan, büyük oranda Kutbeddin-i Şîrâzî'nin çalışmaları olmuştur. Özellikle Sühreverdi'nin *Hikmetü'l-îşrâk* adlı eserine yazdığı hacimli şerh, bugün bile işrakî düşüncenin klasiklerinden biri olarak kabul edilmektedir. İşrakî düşüncenin en ciddi etkisi, meşşâî fizik teorilerini eleştirisinde görülür. Nitekim Şîrâzî'nin öğrencileri, işrakî düşünce sisteminin baş-ta optik olmak üzere farklı sahalardaki açılımlarını sonuna kadar takip ederek, Kemâleddin-i Fârisî örneğinde olduğu gibi, gökkuşağının fizik-geometrik izahına benzer pek çok konuda, optik ilminde özgün çalışmalar ortaya koymuşlardır. İşrakilik ile meşşâilik düşünce sistemlerini dikkate alarak Platon'un idealar kuramı üzerinde İslam düşünce tarihindeki en özgün çalışma, yine bu tarihlerde Anadolu'da ortaya konmuştur. *el-Musul el-akliyye el-Eflâtûniyye* adlı müellifi bilinmeyen bu eserde, genel bir varlık teorisi ile bu şekildeki bir varlık teorisine ait olabilecek bilgi nazariyesi inşa edilmiştir. Büyük oranda işrakî yöntemin göz önünde bulundurulduğu bu çalışma, daha sonra Fâtih Sultân Mehmed ile oğlu Sultân II. Bâyezîd tarafından da mütalaa edilerek, başta Osmanlı coğrafyası olmak üzere İslam dünyasının pek çok bölgesini etkilemiştir (Fazlıoğlu 2001: 157). Burada şunu da ifade edelim ki, Sühreverdi'nin antik İran mistik düşüncesinden ilham alarak geliştirdiği, temelinde eski antik İran mistik anlayışının *nûr* kavramı bulunan teozofik *îşrak* (kalbe doğuş ve aydınlanma) teorisi, özellikle yüksek bürokrasi ve münevver çevrelerde belli ölçüde bir yankı bulmuşsa da, felsefi karakterinin ağır basmasından dolayı fazla yayılma imkânı bulamamıştır (Ocak 2002: 432). Hatta Muhyiddin-i Arabî'nin Anadolu'ya gelişi, daha önce İran'dan gelerek burada çok sınırlı bir çevreye nüfuz

edebilen Şihâbeddîn-i Sühreverdi mektebinin sonu olmuştur (Ocak 1996: 91).

Necmeddîn-i Kübrâ ve Kübrevîlik

Anadolu sufiliği üzerinde etkili olan tasavvufî düşüncelerden biri de Kübrevîliktir. Bu tarikat zamanının en büyük mutasavvıflarından olup XII. asrın sonlarıyla XIII. asrın başlarında Hârezmşahlar sahasında yaşayan ve 1221 yılında Moğollar tarafından öldürülen Necmeddîn-i Kübrâ'ya nispet edilmektedir. Zühd anlayışı kuvvetli ve sade bir tasavvuf telakkisine dayanan Kübrevîlik, Moğol istilasından kaçarak Anadolu'ya gelen Sa'deddin-i Hamavî, Seyfeddin-i Bâherzî, Baba Kemâl-i Hocendî gibi halifeler vasıtasıyla buraya girmiştir. Ancak bu tarikat, Anadolu'da özellikle Necmeddîn-i Râzî, Mevlana'nın babası Bahâeddîn-i Veled ve onun halifesi Burhâneddin Muhakkık-ı Tirmizî vasıtasıyla yayılmıştır. Bunlardan Necmeddîn-i Râzî, önce Kayseri'ye gelip burada I. Alâeddin Keykubad ile görüşmüş, sonra Sivas'a giderek orada döneminin önemli tasavvufî eserlerinden olup Osmanlılar döneminde Kâsım b. Mahmûd-ı Karahisarî tarafından Türkçeye tercüme edilerek II. Murâd'a takdim edilen *Mirsâdü'l-ibâd*'i kaleme almıştır. Bir ara Konya'ya giderek Mevlana ve Sadreddin-i Konevî ile de görüşen Necmeddîn-i Râzî, Anadolu'da hatırı sayılır bir müritler çevresi edindikten sonra, Bağdat'a gitmiş ve ölene kadar orada yaşamıştır. Bahâeddîn-i Veled'in oğlu Mevlana üzerinde tasavvufî terbiye itibarıyla bir hayli etkili olduğunu özellikle belirtmemiz gerekmektedir. Çünkü ölünceye kadar babasının *Maârif* isimli kitabını elinden bırakmayan Mevlana'nın tasavvuf sisteminde, sanıldığı gibi sadece Şems-i Tebrizî'nin değil, babasının da önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir. Bu da, onun ilk defa Şems-i Tebrizî vasıtasıyla değil, babası aracılığıyla tasavvufa süluk ettiğini göstermesi bakımından önemlidir. Ayrıca babasının halifesi Burhâneddin-i Tirmizî'nin de, Mevlana'nın yetişmesinde önemli bir yeri vardır. Bu da Mevlana üzerinde var olan Kübrevîlik tesirini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Kübrevîlik, özellikle Anadolu'nun önemli merkezlerinde etkili olmuş, büyük şehirlerde açılan zaviyeler aracılığıyla yıllarca faaliyetlerine devam etmiştir (Ocak 1996: 92-93, 2002: 431; 2006: 431).

Şihâbeddîn Ömer-i Sühreverdi ve Sühreverdilik

Bu dönemde, tıpkı Kübrevîlik gibi, Horasan mektebinin estetikçi ve hoşgörülü bütün özelliklerini aksettiren Sühreverdilğin Anadolu'ya girişi

ise bu tarikatın kurucusu Ebu'n-necîb-i Sühreverdî'nin yeğeni ve halifesi olan Ebû Hafs Şihâbeddîn Ömer-i Sühreverdî tarafından gerçekleştirilmiştir. Abbasî halifesi Nâsır Li-Dinillah'ın emriyle fütüvvet teşkilatının fikrî alt yapısını ve kurallarını belirleyen ve bu teşkilatı yayma amacıyla halifenin elçisi olarak bir çok diplomatik seyahate çıkan Sühreverdî, bu seyahatleri esnasında Anadolu'ya da gelerek, İzzeddîn Keykâvus'u fütüvvet teşkilatına dâhil etmiştir. Yine Sühreverdî'nin I. Alâeddin Keykubad'ın tahta çıkışında halifenin gönderdiği saltanat menşurunu ve diğer sultanlık alametlerini sunmak üzere, Konya'ya da geldiği bilinmektedir. Bu gelişleri esnasında, devlet erkânından olan kimseler ile kendisini ziyarete gelenlere fütüvvetten başka kendi tasavvufî görüşlerini de aktarmaya çalıştığı görülmektedir. Bu sayede Anadolu'ya giren ve müridlerinin çalışmalarıyla yayılan Sühreverdilik, XIV. asırdan sonra pek tutunamamış ve muhtemelen bu dönemde Anadolu sufiliğinde güçlü bir şekilde yer alan Halvetilik, Nakşbendilik ve benzeri tarikatlar arasında erimiştir. Ancak XV. asrın ilk yarısında Zeynüddîn-i Hafî tarafından kurulan Zeyniyye koluyla Osmanlı topraklarına bir başka kanalla da olsa yeniden girmiştir (Ay 2004: 15-16; Ocak 2002: 431-32).

Mevlana Celaleddîn-i Rumî ve İlahî Aşk

Muhyiddîn-i Arabî'den sonra, Anadolu'da en etkili olan mekteplerden biri de, hiç şüphesiz tesiri bugün dahi devam eden Mevlana Celaleddîn-i Rumî'nin senkretik mektebidir. Dinî ilimleri babasından talim eden Mevlana, tasavvufî terbiyeyi babasının müritlerinden Tirmizli Seyyid Burhâneddîn'den almıştır. Şems-i Tebrizî Konya'ya geldikten sonra, Mevlana ile aralarında geçen sohbetler, Mevlana'nın hem hayatında hem de gönül dünyasında büyük değişiklikler meydana getirmiştir. Nitekim Şems-i Tebrizî, Mevlana'daki derin cezbe'yi açığa çıkarmış, tasavvufun sadece zühd demek olmadığını göstermiş, hatta Mevlana'yı bu konuda çeşitli sınavlara tabi tutmuştur. Mevlana'da Kalenderliğe karşı sempati uyandıran ve eserlerinde bu sempatinin defalarca dile gelmesine sebep olan yine o olmuştur. Bu etkileşimin tek taraflı olduğu düşünülmemelidir. Çünkü Mevlana da, kendi kabına sığmayan mücessem cezbe âbidesini kendine bağlayıp Konya'ya yerleşmesine sebep olmuştur. Mevlana böylece Horasan'ın estetikçi ve coşkucu tasavvuf anlayışıyla kendini olgunlaştırmıştır. Burada şunu da belirtelim ki, Mevlana'nın tasavvuf anlayışının temelinde vahdet-i vücûd telakkisi yatmaktadır. Bu onun bütün mısralarında müşahade edilir. *Mesnevî*'nin ilk beyti bunun

delillerinden sadece bir tanesidir. Mevlana bu iki mektebi, kendine has üslûbu, yorumu ve yaratıcı kabiliyetiyle sağlam bir senteze ulaştırmış, bununla da kalmayarak inandıklarını fiilen yaşamıştır. Aynı zamanda Sadreddîn-i Konevî gibi o devrin tanınmış mutasavvıflarıyla da kuvvetli dostluklar kurarak, çevresini genişletmiş ve tasavvufi anlayışını bütün Selçuklu Anadolu'sunda yaygın hâle getirmiştir. Hatta sadece yüksek tabaka mensuplarının değil, farklı İslam anlayışına sahip halk kesimlerinin de takdis ettiği bir velî mertebesine yükselmiştir (Ocak 1996: 93-94, 2002: 433). Mevlana hayatta iken tasavvufi düşünce ve görüşlerini bir tarikat hâlinde teşkilatlandırmamıştır. Mevlana'nın ölümünden sonra ve özellikle oğlu Sultân Veled'in post-nişinliğinin akabinde mevlevîliğin örgütlü bir tarikat hâline gelmeye başladığı görülmektedir. Sultân Veled gerek eserleri, gerekse dört bir yana gönderdiği dervişleri ve halifeleriyle mevlevîliğin yayılmasını sağlamıştır. Bu tarikat Anadolu Selçuklu Devleti'nin yıkılmasından sonra, Beylikler ve özellikle Osmanlılar döneminde gelişerek devletçe resmen desteklenen bir kurum hâline gelmiştir.

Hacı Bektaş-ı Velî

Bu dönemde dikkat çeken mutasavvıflardan olan Hacı Bektaş-ı Velî'nin büyük bir ihtimalle *Haydariyye* tarikatının bir mensubu olarak Anadolu'ya geldiği, daha sonra Baba İlyâs-ı Horasanî çevresine girerek *Vefâiyye*'ye intisap ettiği tahmin edilmektedir. Hayatının sonuna kadar muhtemelen bu şekilde yaşayan Hacı Bektaş-ı Velî, adını taşımasına rağmen *Bektaşîlik* tarikatının banisi değildir. Nitekim Bektaşîlik, XVI. asrın ilk yıllarında Balım Sultân tarafından *Haydarîlik*'ten ayrılmak suretiyle onun adına kurulmuştur. Burada dikkat çekici olan nokta, Hacı Bektaş-ı Velî etrafında teşekkül eden kültün, ondan çok daha eski olan ve göçlerle buraya intikal eden Ahmed-i Yesevî, Kutbeddîn Haydar, Dede Garkın kültürlerini ve nihayet, büyük bir dinî-sosyal hareketin lideri olmasına rağmen Baba İlyâs kültünü kendi içine alması ve böylece Anadolu'daki bütün heterodoks sufi eğilimleri temsil eder duruma yükselmesidir. Bektaşîliğin, bütün İslam öncesi yerel kültürleri de, kendi bünyesi içinde özümseyip bağdaştırıcı bir yapı ortaya koyarak kendini Anadolu Türk heterodoksisinin temeline yerleştirebilmiş olması da ayrıca dikkat çekicidir. İşte bu bağdaştırımcı kültün teşekkülü, aynı zamanda menkabevî yahut mitolojik Hacı Bektaş-ı Velî'yi sahneye çıkararak, hem Bektaşîliğin hem de Aleviliğin merkezine oturtmuştur. Yani

Hacı Bektaş-ı Velî asıl tarihi rolünü, yaşarken değil tıpkı Hz. İsa, Hz. Ali ve hatta meşhur sufi Hallâc-ı Mansûr gibi, öldükten sonra oynamıştır. Kendi döneminde pek tanınmayan Hacı Bektaş-ı Velî'yi, gerek hayat-tayken gerekse ölümünden kendi zamanına kadar geçen sürede üretilen yeni menkıbeler aracılığıyla, başta yeni kurulmakta olan Osmanlı Beyliği olmak üzere, bütün Orta ve Batı Anadolu'da tanıtarak âdeta ona tekrar hayat veren, XIV. asırda Hacı Bektaş'ın Sulucakarahüyük'teki tekkesinde yetişen Abdâl Mûsâ olmuştur. Bugün elimizde bulunan ve Alevî-Bektaşî toplulukları nezdinde kutsal bir kitap muamelesi gören *Vilâyet-nâme*, XV. asrın son yıllarında bu menkıbelerin toplanıp yazıya geçirilmiş hâli olup ekseriyetle bu mitolojik Hacı Bektaş-ı Velî'yi yansıtır. Bu eserde Hacı Bektaş-ı Velî'nin tarihi ve gerçek şahsiyetini aydınlatmaya yarayacak bilgiler de vardır. Ancak bu durum onun genel niteliğini değiştirecek oranda değildir. *Vilâyet-nâme*'ye göre Hacı Bektaş-ı Velî, *seyyid*dir. Babası İbrâhîm-i Sâni, İmam Mûsâ Kâzım neslinden olup Horasan hükümdarıdır. Küçükken önce ünlü sufi Lokmân-ı Perrende, daha sonra onun tavsiyesiyle Ahmed-i Yesevî'nin terbiyesinde yetişmiştir. Daha o zamanlar birçok kerametler göstererek herkesi hayretler içerisinde bırakan Hacı Bektaş'ın, kemâle eriştiğini gören Ahmed-i Yesevî, kendisine halifelik sembolleri olan cihâz-ı fakr'ı (tâc, şarndan, seccade, sofra ve âlem) teslim ederek beline tahta kılıcını kuşatmış ve Rum diyarına irşat etmekle görevlendirmiştir. Mekke'ye giderek hac görevini ifa eden Hacı Bektaş-ı Velî, dönüşte Nəcəf ve Kerbelâ'yı ziyaret ettikten sonra Anadolu'ya gelmiştir. Bu gelişten haberdar olan *Rum Erenleri* buna pek sevinmezler. O, Çepni oymağına mensup konar-göçer birkaç evin kışlağı durumunda olan Sulucakarahöyüğe (bugünkü Hacıbektaş ilçesi) gelir. Kadıncık Ana'nın evine misafiri olur, bu arada gösterdiği kerametleriyle dikkat çeker. Geçimini sağlamak için köyün sığırlarını güder. Bir müddet sonra, bugünkü dergâhın yerinde ilk inziva yeri olan Kızılca Halvet'i yapan Hacı Bektaş-ı Velî, artık kendisini kabul ettirerek mürit edinmeye başlar. Üzü kısa zamanda yayılır ve onu kıskanan veliler tarafından tabi tutulduğu sınavlardan başarıyla geçerek onları utandırır. Avucundaki *Yeşil Ben*'i göstererek Hz. Ali'nin *mazharı* olduğunu yani onun kendi bedeninde zuhur ettiğini ispat eder. Böylece Rum'un en büyük evliyası olduğu anlaşılır. Hacı Bektaş-ı Velî bu arada Seyyid Mahmûd-ı Hayrani, Ahi Evren gibi büyük Rum evliyasıyla yakınlık kurmuştur. Çevresindeki gayr-ı müslimlerle yakın ilişkiler içerisine girmiş, Moğol otoriteleriyle tanışmış ve onların bir kısmının Müslüman olmasına vesile olmuştur. Bu arada birçok halife yetiştirerek ölümüne yakın

onların her birine halifelik icazetnamesi verip Anadolu'nun bir yanına yollamış, kendisi de kerametine yakışır bir şekilde vefat etmiştir (Ocak 1996: 163-69). Hacı Bektaş-ı Velî'ye başta *Makâlât* (Hacı Bektaş Velî 1996) olmak üzere birtakım eserler isnat edilmektedir. *Kitâbü'l-fevâ'id* (Hacı Bektaş-ı Velî 1953), *Fâtiha Sûresi Tefsiri*, *Şathiyye*, *Hacı Bektaş'ın Nasihatleri*, *Şerh-i Besmele* (Hacı Bektaş-ı Velî 1989) ve *Makâlât-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı Ayniyye* (Hacı Bektaş Velî 2004) bunlardandır. Hacı Bektaş-ı Velî'ye atfedilen şiirlerin aslında onun nefes evladı sayılan ve İdris Hoca'nın soyundan gelen üç Bektaş Çelebi'den ilki olan, 1544'te çelebilik makamına geçip 1580'de vefat eden Zehr-nûş Yûsuf Balı oğlu Bektaş Çelebi'nin olduğu tahmin edilmektedir (Gölpınarlı 1992b: 11).

XIII. asırdan itibaren Türk halkının büyük teveccühünü kazanan Bektaşilik, dinî-iktisadî, hatta askerî ve sosyal bir teşekkül olan Ahîlik ile daha sonra da Osmanlı devleti ordusu bünyesinde kurulan Yeniçeri Ocağı'yla oluşturmuş olduğu yakın ilişki dolayısıyla varlığını pekiştirmiş, XV ve XVI. asırlarda bütün Anadolu ve Balkanlar'da geniş teşkilatlar kurarak günümüze kadar gelmiştir. Birçok yönden millî özelliklere sahip olan Bektaşilikte, aynen Mevlevilikte olduğu gibi giyim kuşamdan selamlaşmaya kadar birçok özellik tamamen Türk halk terbiyesi ve estetiğine uygun şekilde teşekkül etmiştir. Bu tarikatın bünyesine giren birçok derviş, *nefes* denen hece vezni ve millî nazım şekilleriyle terennüm ettikleri şiirlerini sade, akıcı ve güzel bir Türkçeyle söyleyerek, tasavvufi birçok Arapça ve Farsça kavramı Türkçe ile ifade etme başarısını göstermişlerdir. Ayrıca pek çok Türkçe kelimeye yeni mana, mecaz ve ses yükleyerek farklı bir hüviyet kazandırmışlardır (Banarlı 1987: 294-95; Şentürk vd 2004: 81-82).

Yunus Emre

XIII. asrın ortaları ile XIV. asrın başlarında yaşadığı tahmin edilen, ilk Türkçe tertip edip *Risâletü'n-nushiyye* adında bir de mesnevî kaleme alan Yunus Emre'nin, hem Türk tasavvufunda hem de Türk edebiyatında müstesna bir yeri vardır. Yunus Emre, her ne kadar Mevlana'nın aksine kırsal kesimde yaşayıp yetişse de, Mevlana gibi yüksek zümreye mensup tasavvuf erbabının birikimine ve hüviyetine sahip bir sufidir. Nitekim o, Türkistan merkezli Türk tasavvuf geleneği ile tasavvuf felsefesini birleştirmiş yani Ahmed-i Yesevî ile İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerini kendisinde bir araya getirmiş bir şahsiyettir (Yakıt 2002: 17). Bir şiirinde,

Mevlana Hüdâ-vendgâr bize nazar kılalı

Onun görklü nazarı gönlümüz aynası [oldu]

diyerek, Mevlana'nın manevi nazarı altında olduğunu belirten Yunus Emre, bazılarına göre "Mesnevî'yi ve Dîvân-ı Kebîr'i okumuş, onlardan birçok mazmûnları, kendince tasarruf etmiş, Mevlana'nın tesiri altında kalmış, hatta onun insani görüşünü Türkçede dile getirmiş bir şairdir." Bazılarına göre de "Daha önce İbn Arabî ve Mevlana'da vahdet-i vücûd ve buna bağlı olarak diğer tasavvufi mefhumlar, en geniş ve apaçık ifadesini bulmuştu. Fakat Türkçede ilk defa Yunus bu mefhumları 'üryan' kılıyordu."

Yine onun Türk kültürü ve edebiyatındaki yeri ve tesirleri üzerinde geniş bir çalışma yapan Köprülü'nün ifadesiyle "O, Muhyiddin-i Arabî ve şakirtleriyle Celaleddin-i Rumi'nin yaydığı geniş ve serbest telakkileri tamamıyla kendine maletmiş, rûhen mutasavvıf, büyük ve çok samimî ve sanatkâr bir şahsiyetti" (Kılıç 2007: 79-80).

Yunus Emre'nin,

Çık dum erik dalına anda yidüm üzümü

Bostan ıssı kakıyup dir ne yirsün kozumu

matlarıyla başlayan şiiri, diğer şiirlerinin aksine tamamen sembolik olarak kaleme alınmıştır. Seyr ü süluka giren dervişlerin karşılaştıkları güçlüklerin sembolik olarak anlatıldığı bu şiire, bazı mutasavvıflar tarafından şerhler yazılmıştır (Pekolcay vd 1991; Yakıt 2002; Tatcı 2005).

Tasavvuf düşüncesini bütün incelikleriyle dillendirdiği şiirleri ile döneminin önemli eserlerinden olan *Risâletü'n-nushiyye* Yunus Emre'nin, döneminin bütün ilmiyle beslendiğini, gerçekten müstesna bir zekâyâ ve entelektüel hüviyete sahip olduğunu göstermektedir. Ama onun her şeyden önce bir gönül insanı olduğu unutulmamalıdır. Çünkü o insan hayatını metafizik bir endişeyle hülâsa etmesini başarmış ve onun ancak insanın içinde yenilebileceğini bize öğretmiştir (Tanpınar 1992: 135).

Bir dehanın kâinatı algılama kapasitesinin göstergesi olan Yunus'un dili, o dönem Türkçesinin mevcut anlam kabiliyetini zenginleştirmiştir. Daha ziyade manadan bahseden Yunus'un dili, formel ilişkiler ağını sembolize ettiği için, onun şiirlerinde yoğun bir şekilde metaforlaşma yani sembolleşme dikkati çekmektedir. Bu metaforlaşma ise Türkçenin XIII. asırdaki zirvesi konumundadır. Bu durumun oluşmasında da, en önemli vesile hiç şüphesiz Yunus'un yoğun bir şekilde hissedip yaşadığı

tasavvuf düşüncesi olmuştur (bak. Şahin 2010). Hatta Yunus, umman mesabesinde olan tasavvuf düşüncesini tek bir mısra ile ifade edebilme başarısını ve yetkinliğini göstermiştir.

Böylece Türkçenin daha oluşum dönemi olan XIII. asırda bir kültür ve edebiyat dili olmasında son derece etkili olmuştur. Türkçeyi çok iyi bir şekilde kullanan Yunus Emre, Oğuz Türkçesine dayalı Anadolu Türkçesinin müstakil bir yazı dili olarak kuruluşunda önemli bir rol oynamakla kalmamış (Korkmaz 1995: 363), Türk tasavvuf dilini ve lügatini oluşturma başarısı da göstermiştir.

Yunus Emre'nin Türkçe şiirlerinden oluşan *Divân*'ı (Tatçı 1990; Timurtaş 1989) ile 707/1307 tarihinde kaleme aldığı *Risâletü'n-nushiye* (Tatçı 1990; Günay vd 2004) isimli mesnevisi bulunmaktadır.

Tasavvuf ve Şiir

Şiir ve Toplum

Anadolu halkı özellikle şiirin ahengi ile veznin ritmik tekrarının insan ruhunda oluşturduğu etkiden dolayı, şiire karşı bir temayül sergilemiş, hatta kendisine aktarılabilecek her bilginin manzum olarak verilmesini istemiştir. Tabii ki bunda, şiirin öğrenmeye sağladığı katkı ve kolaylığın bilincine vararak öneminin farkına varılması ve bundan yararlanma yoluna gidilmesi de etken olmuş olabilir. Şiiri seven ve ona sempatiyle bakan halkın isteğiyle şiir, Anadolu'da uygun bir ortam ve zeminle buluşmuştur. Şairler bulmuş oldukları bu müsait ortam ve zemini en iyi şekilde kullanarak, şiirin Anadolu'da oluşması, gelişmesi ve yerleşmesi noktasında hummalı bir gayret içine girmişlerdir. Hatta şiirle ilgisi olmayanlar da, Mevlana gibi (bak. Kılıç 2007: 69), şiir söylemeye meyil etmişler, duygularını ve düşüncelerini şiirle ifade etme yoluna gitmişlerdir. Şairler, şiiri bir yandan toplumu, özellikle halkı eğitme, aydınlatma ve bilgilendirmenin bir vasıtası olarak kullanırken, diğer yandan belli bir bilgi birikimine sahip olup 'hakikati' 'hakikatin diliyle' öğrenenlerin estetik duygularına cevap veren bir araç olarak görmüşlerdir. Böylece toplumun her kesimine hitap eden ve onların ihtiyaçlarına cevap veren şiirler kaleme alınmıştır.

Sufi şairler, günlük dilin sığ ve dar imkânları yanında aktarmak istedikleri yüce manaya mecaz ve istiarelerden hareketle oluşturulmuş şiirsel dilin daha fazla imkân sağladığını görerek tercihen şiire yönelmişlerdir (Kılıç 2007: 70). Filibeli Ahmed Hilmi'nin de belirttiği gibi İran'da zu-

hur eden mutasavvıfların hemen hepsi şairdir ve bunlar tasavvufi fikirlerini daha çok şiirle ifade etmişlerdir (Kılıç 2007: 34). Bu durumun Anadolu'ya da hemen hemen aynı şekilde yansıdığı görülmektedir. Nitekim İhsan Fazlıoğlu'nun Anadolu'da da "irfan"ın şiirle hayat bulduğunu belirten şu sözleri bu manada dikkat çekmektedir (2006: 420):

"İrfanî bilginin Varlık'la dolayimsız yani önceden tayin edilmeyen bir dille ilişki kurması gerektiğini benimseyen, ancak sunumunda nazari bir dil kullanan irfan-i nazari okulun tersine hem Varlık'la alâkalı bilginin elde ediminde hem de sunumunda nazari yöntemi reddeden tasavvufi yaklaşımlar, Yunan düşünce hayatındaki şair ile filozof kavgasını hatırlatır-casına, şiir dilini benimsediler. Çünkü onlara göre burhanî bilgide matlub (yani kıyasın sonucu) hedef iken irfanî bilgide mahbûb (yani arzu edilen ya da Tanrı) hedeftir. Bu kabul açısından burhanî bilgide matlub tahsil edilir; irfanî bilgide ise mahbuba vüsul esastır. Visalde ise ana tavır, ön-deyisiz yani herhangi kategorik bir dili benimsememek, başka bir deyişle çıkış noktası olarak almamaktır. Özellikle Mevlana Celalettin'de, daha sonra Yunus Emre'de göreceğimiz bu tavır özünde Varlık'ın yani Hakikat'in sırrını (cevherini) bilmeyi esas alan bütüncül bir dünya görüşü ve dünya tasavvuru sunar. Bu noktada ilginç olan bir husus irfan-ı nazari'nin kurucu isimlerinden Konevi'nin babası Şeyh Mecdüddin İshak'ın, İzzeddin Keykâvus (1211-1220) devrinde irfanî bilgiyi şiir diliyle ifade etmesidir. Bu nokta irfanî bilginin ifadesindeki farklı tavırların başta Konya olmak üzere Anadolu topraklarında ne derece yaygın olduğunu gösterir. Gerçekten de Anadolu'da Varlık'la konuşulan bir dil olarak şiir her yönüyle gelişkindi".

Türkler Gibb'in de ifade ettiği gibi tamamen işlenmiş ve organize edilmiş bir şekilde buldukları İran'ın tasavvufi-felsefi sistemî ile şiir sisteminin her ikisini de alıp hiçbir komplekse girmeden kullanmışlardır (Kılıç 2007: 33). Özellikle de Yunus Emre tarafından bu dönemde adeta bir Türk tasavvuf ve ıstılah dili kurulmuş ve bunun mükemmel örnekleri verilmiştir (Tatçı 1990: I/67).

Şiirin Dili

Çeşitli milletlerin bir arada bulunup yaşadığı Anadolu'da kurulan Anadolu Selçuklu Devleti, hem karışık kültürlerden oluşuyor hem de çok dilli bir ortam sunuyordu. Nitekim İbn Bibî, Anadolu'da halkın beş dil konuştuğunu belirtir (1996: I/97). Osman Turan'a göre bu diller Türkçe, Farsça, Rumca, Ermenice ve Süryanicedir (Turan 2006: 471). Ancak İbn

Bîbî'nin bir başka yerde Anadolu'nun dilinin Arapça ve Farsça olduğunu kaydetmesi (1996: I/141) Arapçanın da dil olarak Anadolu'da kullanıldığını göstermektedir.

Bilindiği gibi Büyük Selçuklu Devleti'nde resmî dil olarak Arapça ve Farsça kullanılırken, medreselerde eğitim Arapça ile gerçekleştirilmiştir. Bütün münevverler hem Arapça hem de Farsça bilgisine sahiptiler. Büyük Selçuklu Devleti'nin bir kolu olan Anadolu Selçuklu Devleti'nde de doğal olarak bilim ve hukuk dili Arapça, resmî belge dili önce Arapça, daha sonra Farsça olmuştur. Ancak bürokraside birçok Fars dilli memurun bulunması, Ön Asya'da hissedilmeye başlanan Moğol baskısı yüzünden birçok Fars dilli münevverin Anadolu'ya göç etmesiyle Farsçanın itibarı artmıştır (Develi 2006: 42-44). Hatta büyük merkezlerde yüksek tabakanın edebî dili olduğu gibi, Türkçenin yanında bir derece konuşma dili hüviyeti de kazanmıştır (Turan 2006: 471). XIII. asırda kaleme alınan bazı eserlerin "sebeb-i te'lif (yazılış sebebi)" bölümlerinde 'halkın Fars diline olan meyli'nden dolayı Farsça kaleme alındığı belirtilmiştir. Hayati Develi'nin de belirttiği gibi, söz konusu halktan kasıt, idari ve entelektüel zümreler olmalıdır (Develi 2006: 44). Çünkü kırsal alanda yaşayan halk Türkçe konuşuyordu, dolayısıyla kendisine hitap eden eserin de Türkçe olmasını istiyordu. Nitekim Yunus Emre bu halka Türkçe ile hitap edecektir. Ayrıca Mevlana (Turan 2006: 471) ve oğlu Sultan Veled (Mansuroğlu 1950: 217 [dipnot 6]) bu coğrafyada Rumların da bulunmasından dolayı Rumca bazı şiirler kaleme almışlardır.

Anadolu Selçukluları zamanında, aynen Büyük Selçuklular döneminde olduğu gibi yukarıda zikredilen dillerden Farsça hem resmî belge dili hem de edebî dil olarak kullanıldığı için telif edilen eserlerin büyük bir kısmının Farsça olduğu dikkat çekmektedir. Mikail Bayram, yaptığı kütüphane taramaları neticesinde, Anadolu Selçukluları zamanında, 230 küsur eser telif edildiğini, bunlardan 20 tanesinin müellifinin meçhul olduğunu, geriye kalan eserlerin 80 müellif tarafından yazıldığını belirttikten sonra, bu eserlerden 145'inin Farsça, 68'inin Arapça, 15'inin Türkçe olarak kaleme alındığını, birkaç eserin de Süryanice ve Ermenice olduğunu söylemektedir (Bayram 2004: 107). Bu manzara yukarıda belirttiğimiz gibi, Anadolu Selçuklu Devleti'nin hem karışık kültürlerden oluştuğunu hem de çok dilli bir ortam sunduğunu göstermektedir. Bu da her topluma kendi diliyle hitap eden çeşitli eserlerin yazılmasına sebep olduğu gibi, çok dilli şiirlerin (mülemma) yazılmasına da zemin hazırlamıştır.

Elimizdeki verilere göre Anadolu Selçuklu Devleti döneminde şiirin dili başta Farsça olmak üzere Türkçe ve Arapça olmuştur. Nadiren Rumca ile de şiirler söylenilmiştir.

Tasavvuf ve Halk Müslümanlığı

Bilindiği gibi İslam'ın Türkler arasındaki yayılışı, doğrudan doğruya Araplar vasıtasıyla olmaktan daha çok İranlılar kanalıyla ve mistik bir yorumla olmuştur. Malazgirt Savaşı'nı müteakip Anadolu'ya gelip yerleşen çeşitli Türk boyları, bütün maddi ve manevi kültürleriyle birlikte İslam anlayışlarını da getirmişlerdir. Anadolu Selçuklu Devleti döneminde İslam'ın hem kitabi hem de popüler seviyede Anadolu'da yerleşmeye başladığı görülmektedir. Kitabi İslam genellikle kitabi esaslarla belirlenmiş ve tespit edilmiş sistemli bir teolojiye dayanırken, halk İslam'ı ve özellikle heterodoks İslam, geleneksel ortamın ürünü olduğu için, bu ortamın taşıdığı çeşitli inançların karışımından oluşan senkretik bir hüviyet sergiler. İranlı sufiler, tüccarlar veya İran tasavvufunun eğitiminden geçmiş Ahmed-i Yesevî ve benzeri Türk sufileri aracılığıyla oluşan Türk halk İslamı, ister Sünni ister heterodoks kesimiyle olsun, güçlü bir evliya kültü etrafında gelişmiştir. Bundan dolayı halk Müslümanlığında evliyaya saygı çok büyük bir yer tutar. Nitekim Anadolu'nun istisnasız hemen hemen her kent ve köyünde bir veya birkaç evliya türbesinin olması, bu evliya türbelerinin bulundukları yerlerle âdeta özdeşleşmeleri bu açıdan manidardır.

Çeşitli Anadolu kentlerinde ve köylerinde bulunan türbeler, asırlardan beri halk Müslümanlığının bütün yönleriyle belirginleştiği, bütün özelliklerini sergilediği, İslam öncesi inanç ve kült kalıntılarının su yüzüne çıktığı bir dinî hayatın merkezi olarak kendisini göstermektedir. Halk Müslümanlığının camilerdeki yüzü ile buralardaki yüzü birbirlerinden tamamen farklıdır. Nitekim camilerde İslam'ın kitabi yönüne daha yakın olan halk Müslümanlığı, türbelerde İslam öncesi hatta bazen İslam dışı inanç ve pratiklere daha yakındır. Yine burada belirtelim ki, nasıl kitabi İslam yorumunun üretildiği temel kurumlar medreseler olmuşsa, tekke ve zaviyeler de mistik İslam yorumunun en temel kurumları hâline gelmiştir. Bundan dolayı Selçuklulardan itibaren günümüze kadar ulema, hurafe ve bidat olarak tabir ettikleri bu halk Müslümanlığına çeşitli şekillerde soğuk savaş açmasına rağmen, bu savaşın galibi daima karşı taraf olmuştur (bak. Ocak 2010: 174-89; 2011: 290-91).

Türkçe: Edebî ve Resmî Dile Doğru

Anadolu'ya gelip yerleşen Türklerin çoğunluğunu Oğuz Türkleri oluşturduğu için, Anadolu'da oluşan Türkçenin esasını Oğuz Türkçesi teşkil etmiştir. Anadolu'ya göç eden ve Anadolu Selçuklu Devleti'ni kuran Türklerin, edebî gelenekten yoksun göçebe Oğuz boylarına dayanması sebebiyle; bunların beraberinde getirdikleri dil, bir yazı dilini besleyecek özellikleri taşımamaktaydı. Ayrıca bunlar Kaşgarlı Mahmûd'un Hakaniye Türkçesi dediği Türkistan edebî dilini de bilmiyorlardı. Bundan dolayı, Anadolu'da Türkçeye dayalı bir yazı dilini kurmaya çalışan Türkler, uzun yıllar Arapça ve Farsçanın desteğini almak zorunda kalmışlardır (Korkmaz 1995: 274).

Buna karşılık, Anadolu'nun fethi ve Müslümanlaştırılması için savaşan alp-erenlerin ve gazilerin gösterdikleri gayretlerle Anadolu, daha XII. yüzyılda Türklerin dinî-menkabevi destan edebiyatı geleneklerini sürdürdükleri uygun bir ortam hâline gelmiştir. Bizanslılara karşı savaşmış Müslüman bir Arap kahramanı olduğu ileri sürülen Battal Gazi (Ocak 1992) etrafında meydana getirilen *Battal-name* (Köksal 2003) Anadolu'nun fethi sırasında Türk gazilerini gayrete getirmek, gönüllerindeki cihat ruhunu artırmak için yazılmıştır. Yine bu devirde, Danişment Ahmet Gazi'nin (Özaydın 1993a) kahramanlıklarının menkabe ile karışık olarak anlatıldığı *Danişmend-name* (Akkaya 1954; Mélikoff 1960) de Anadolu'da aynı düşünceyle bu devirde oluşturulmuş bir destandır. *Battal-name*'nin metni daha XIII. yüzyılda tespit edildiği gibi, 643/1245'te II. İzzeddin Keykâvus'un emriyle Münşi-i Sultani Melik İbn Ula'nın *Danişmend-name*'yi "essah-ı rivayat üzre tasnif" ettiği bilinmekte ise de bu metin şu an için kayıptır. Daha sonra II. Murad'ın emriyle Tokat dizdarı Arif Ali *Danişmend-name*'yi manzum ve mensur olarak yeniden kaleme almıştır. Bu durum milli geleneklerine çok bağlı olan Oğuzların yani Türkmenlerin, Türkistan'da yaratmış oldukları destan geleneğini Anadolu'da da sürdürdüklerini göstermektedir. Fetih sırasında orduda savaşan, savaş sonrasında köy köy, diyar diyar dolaşarak destanlar ve şiirler okuyan, halk hikâyeleri anlatan ozanların yarattığı sözlü edebiyat geleneği ürünlerinin Anadolu'nun ilk devirlerinde halkın bedii ihtiyacını karşıladığı anlaşılmaktadır (Mazıoğlu 1972: 297-98).

Türk asıllı şairler, özellikle Türk dilli şairlerin oluşumu ve gelişiminde etkili olduğu ve bedii zevklerini yansıttıkları İran edebiyatı estetiğinin mahsulü olan klasik şiire Gazneli ve Selçuklu dönemlerinde olduğu gibi

Anadolu'da da kendi dilleri yerine Farsça ile vücut vermişlerdir. Bu süreçte Türkçeye geçiş azdan aza küçük denemelerle olmuştur. Mülemmalar ve Farsça mısralar arasındaki Türkçe kelimeler bu geçişin hem ilk basamakları hem de ilk habercisi görünümündedir (Akün 1994: 393). Özellikle bu duruma Anadolu Selçuklu Devleti'nin karışık kültürlerden oluşması ve çok dilli bir ortam sunması da uygun bir zemin hazırlamıştır. Bu da her topluma kendi diliyle hitap eden çeşitli eserlerin yazılmasına sebep olduğu gibi, çok dilli şiirlerin (mülemma) yazılmasına da zemin hazırlamıştır. Çünkü bu tip toplumlarda her dilin kendine has farklı işlevleri vardır ve her biri belirli bir amaç ve durum için kullanılır. İşte çok dilli şiirler de bu durumun işlevsel bir yansımasını sergilerler (Johanson 1993: 29). Hatta bu tip davranışın özellikle zengin bir Halk edebiyatı geleneğine sahip olan Oğuz Türkçesinin aruz vezniyle söylenilen edebî metinlerde de kullanılmasıyla edebî olarak etkin bir hâle gelmesine yardımcı olduğu görülmektedir. Yani bu mülemma şiirler edebî açıdan fazla işlenmemiş olan Oğuz Türkçesinin işlenmiş olan dillerin özellikle de Farsça ve Arapçanın çatısı altında talim imkânı elde ettiği söylenebilir. Nitekim Köprülü'nün değerlendirmesiyle Horasan ve Maverâünnehir şairlerinin oldukça etkin bir dönemde aruzla şiir yazmaya Türkçe-Farsça mülemmalarla başladıkları (Johanson 1993: 34-35) gibi Anadolu'da da aynı durumla karşılaşmaktayız. Tabii ki burada Johanson'un ifade ettiği gibi, bu dönemde modern tarzda dil ve millet bütünleştirilmediği için son dönemlerdeki millî dile sadakat veya dil milliyetçiliğinin olmadığı da hatırlanmalıdır. Ayrıca Orta Çağ Avrupa edebiyatında olduğu gibi dil tercihi sanatçıların milliyetine göre değil, edebî türe göre belirlenmekteydi (1993: 28).

Anadolu'da Türkçeye geçişin önemli sebeplerinden biri de İhsan Fazlıoğlu'nun ilk defa dikkat çektiği gibi muhatap olarak alınan halkın kendisine takdim edilen dili anlamasıdır (bak. 2003). Anadolu'da da yoğun bir Türk halkı bulunduğu için dolayı, doğal olarak o insanlara kendi diliyle hitap etme ihtiyacı doğmuştur. Ayrıca Anadolu'da Türk diliyle yazılı bir edebiyata varışta gözden kaçırılmaması gereken hususlardan biri de, hiç şüphesiz bölgede gittikçe kuvvet kazanmaya başlayan tasavvuf cereyanıdır. XIII. asrın ilk çeyreğinin sonlarına doğru Moğol istilasından kaçıp Anadolu'ya gelen birçok büyük sufînin tesiriyle I. Alâeddin Keykubad devrinden başlayarak tasavvufî düşünce hız kazanmıştır. Diğer taraftan yine aynı sebeplerle bu defa Orta Asya ve özellikle Horasan sahasından Türkmen şeyh ve dervişleri de bu çağda akın akın

Anadolu'ya gelmişleridir. Büyük merkezlerde Farsça bilen şehir halkına aynı dille hitap eden eserler yanında, tasavvuf fikriyatını geniş halk tabakalarına yaymak şevki ve arzusuyla yazılan dinî ve tasavvufi eserlerde Oğuz Türkçesi edebiyat ve yazı dili hüviyetiyle kendini göstermeye başlamıştır. Böylece XIII. asrın ilk yarısı içinde, doğrudan doğruya Farsça bilmeyen bir kitleyi irşad gayesi güden Türkçe dinî-tasavvufi bir edebiyatın doğuşuna şahit olunmaktadır (Akün 1994: 393). Bu dinî-tasavvuf edebiyatının bugün için bilinen ilk temsilcileri Sultan Veled ve Yunus Emre'dir. Yine Selçuklular döneminde yetişmiş olan Hoca Dehhanî ise Anadolu'da din dışı şiirin bilinen ilk temsilcisi olarak kabul edilmektedir.

XIII. asırda, I. Alâeddin Keykubad (616/1219-634/1236) zamanında yaşayan Dehhânî'nin şiirleri (İlaydın 1974), nazım tekniğinde ve üslubunda görülen kusurlarına karşılık, dönemine göre gelişmiş bir dile sahip olması, Anadolu'da Türkçe şiirin geçmişinin XIII. asırdan daha gerilere gittiğini düşündürmektedir. Ancak elimizde yazılı veriler bulunmadığı için kesin bir yargıya varmak güçtür. Aynı durum Türkistan'da da mevcuttur. XI. asra kadar yüksek bir edebiyat ve kültür dili meydana getiren ve aynı asırda *Kutadgu Bilig* gibi büyük bir eser ortaya koyan Türklerin, edebî alanda birdenbire gerilemesi beklenemez. Ayrıca İslam medeniyeti dairesine girilmiş olan bu dönemde, en azından İslam dinini öğretmek için birçok eserin yazılmış olması gerekir. Bu karanlık devrin sebebi Canpolat'a göre Moğol istilasıdır. XII. asrın sonları ile XIII. asrın başlarında yazıldığı tahmin edilen ve bugüne kadar gelmiş olan pek az eserin istinsah tarihlerinin XIV. yüzyıla ve daha sonrasına ait olması da bunu açık bir şekilde göstermektedir (1989: 165-66).

Bugün için aşağıda zikredilen ve Türk dilinin ilk temsilcileri olan şairlere ait elimizde bulunan metinlerden başka Eski Anadolu Türkçesi özelliklerini taşımakla beraber dil bakımından karışık bir durum gösteren eserler de mevcuttur. Bu durumun en önemli sebebi, özellikle XII. asrın sonu ile XIII. asrın başlarında Türkistan'dan Anadolu'ya siyasi ve iktisadi baskılarla ticari amaçlarla akın akın gelen din adamları, sufiler ve şeyhlerin Anadolu halkı için Oğuz Türkçesi ile kaleme aldıkları eserlerine, kendi anadilleri olan Orta Asya Türkçesinin hususiyetlerini bileerek veya bilmeyerek katmalarıdır (Kut 2004: 320). Bunlardan birisi, Ali adlı bir şairin 630/1232'de, 8'li hece vezni ve dörtlüklerle yazmış olduğu *Yusuf u Züleyha* (Ertaylan 1960; Hacı Ali-i Harezmi 1376) hikâyesi; diğeri ise 703/1303'te Şeyh Ali b. Muhammed tarafından istinsah edi-

len ve dilinden XIII. asırda yazıldığı tahmin edilen *Behcetü'l-Hada'ik fi-Mev'izeti'l-Hala'ik* (Ertaylan 1949a; Buluç 1955, 1956, 1988; Canpolat 1989) adlı dinî-ahlaki eserdir. Dil bakımından karışık bir durum arz eden bu eserlerin nerede yazıldıkları bilinmemekle beraber, Selçuklular devri Oğuz Türkçesiyle kaleme alındıkları söylenmektedir. Bu eserlerin dilindeki karışıklığın sebebi, Anadolu'ya Oğuz boyları ile birlikte sayıları az da olsa Türkistan'dan başka Türk boylarının da gelmeleri ve Oğuz Türklerinin yazı dili olarak göçlerle bağlarını devam ettirdikleri Doğu Türkçesini kullanmış olmaları gösterilmektedir (Mazıoğlu 1972: 301). XIV. asırda yaşayan Şeyyad Hamza (Mansuroğlu 1946) ve Kadı Burhaneddin'in de Doğu Türkçesiyle karışık şiir yazmaları bu durumu doğrulamaktadır.

Anadolu Selçukluları devrinde Anadolu'da yazıldığı hâlde bugün elimizde bulunmayan Türkçe eserler de vardır. Bunlar, Gülşehrî'nin *Mantiku't-Tayr*'ında haber verdiği ve acemice yazıldığını söylediği manzum *Şeyh San'an Kıssası* (1957: 51) ile Şeyyad İsa'nın *Salsal-name* isimli eseridir. Fuad Köprülü'nün XIII. asırda yazıldığını söylediği *Salsal-name*, bir kahramanlık hikâyesi olup, Salsal adlı bir devin Hz. Ali ile savaşını ve yenilip yok olmasını anlatır. Bu hikâye, sonraki yüzyıllarda da çeşitli şairler tarafından yazılmıştır (1986: 253).

Bu dönemde, Karamanoğlu Mehmet Beğ, Anadolu Selçuklularının son zamanlarına doğru, memleketteki karışık durumdan faydalanarak Konya'yı Alâeddin Keykubad'dan alıp devlet idaresini vezir sıfatıyla ele aldıktan sonra, 15 Mayıs 1277'de (H. 10 Zilhicce 675) "*Bugünden sonra hiç kimse Dîvanda, dergâhta, bargâhta, mecliste ve meydanda Türkçeden başka dil konuşmayacak*" (İbn Bibi 1996: II/209) şeklindeki kararını bütün şehre ilan ettirip "*defterleri dahı Türkçe yazalar*" (Korkmaz 1995: 428) buyruğunu verir. Bu buyruktan sonra Anadolu'da VI. yüzyıldan XIII. yüzyıla kadar ayrı ayrı bölgelerde tek bir kol hâlinde ilerleyen eski Türk yazı dilinden ayrılıp yepyeni karakterde müstakıl bir yazı dilinin kuruluşu sağlanmış (Korkmaz 1995: 424), Türkçe ilim ve edebiyat dili olarak Arapça ve Farsça karşısında geçerlik kazanmaya başlamış ve resmî dil olmuştur. Böylece takriben XI. asırdan itibaren Şuubiye hareketi dolayısıyla hakimiyetini kısmen Farsça ile paylaşan Arapça; XIII. özellikle de XIV. yüzyıllarda başlamak üzere Türkçe ile paylaşmak zorunda kalmıştır (Sayılı 1964: 47). Türkler, Anadolu'da Türkçenin sadece konuşma dili olarak kalmayıp bir kültür ve medeniyet dili olmasının temellerini de yine bu dönemde atmışlardır.

Yunus Emre

Bu dönemin önemli mutasavvıflarından olan Yunus Emre'nin (bak. Tasavvuf) *Dîvan*'ında (Tatçı 1990; Timurtaş 1989) yer alan gazellerinin konusu, hemen hemen tamamen din ve tasavvuf etrafında odaklanmaktadır. O, Orta Asya'da Ahmed-i Yesevî ve dervişlerinin *hikmet*leriyle başlayan çığır, Anadolu'da devam ettirmiştir. Ancak bu devam, taklidi mahiyette olmamıştır. Çünkü Yunus *hikmet* geleneğini kendi kabiliyetiyle yoğunlaştırarak en üst düzeye çıkaran ve kendisinden sonra bir Yunus mektebinin oluşmasını sağlayan orijinal bir şairdir (Tatçı 1990: I/71-72).

Yunus Emre'nin 707/1307 tarihinde kaleme aldığı *Risâletü'n-nushiye* (Tatçı 1990; Günay vd 2004) isimli mesnevîsi, aruzun "fâilâtün fâilâtün fâilün" kalıbıyla yazılan manzum bir girişle başlar. Kısa bir mensur bölümden sonra, mefâilün mefâilün feülün vezniyle yazılan mesnevînin asıl bölümleri gelmektedir. 600 beyitten oluşan mesnevînin giriş manzumesinde "Hz. Âdem'in yaratılışı" ve "Anâsır-ı Erbaa (toprak, su, hava, ateş)" açıklandıktan sonra, mensur kısımda akıl, iman ve ilim makamları ele alınmıştır. Daha sonra "ruh ve akıl", "kibir ve kanaat", "buşu ve gazap", "sabır", "buhl ve haset" ile "gıybet ve bühtan" konuları sırasıyla şerh edilmiştir. *Risâletü'n-nushiye*'de tasavvufi ahlak ya da seyr ü süluk denilen manevi yolculuk, insanın iç mücadelesi, kendini bilme ve bulma gayreti, bir toplum düzeninden hareketle daha doğrusu Anadolu Selçuklu Türk askerî teşkilatından ve sair sosyal hayatından me hazlar alınarak anlatılmıştır. Ele alınan mücerret dünya anlayışı, müşahhas örneklerle, hikâyeye diliyle ve nasihatçi bir anlayışla işlenmiştir (Tatçı 1990: III/1-18). Eserin diğer bir özelliği de İslamiyetle birlikte Türk ruhunda meydana gelen değişikliği yansıtmasıdır. Nitekim eserde, dışa dönük, savaşçı, maddi kuvvete dayalı *alp tipi*'nin yerini; içe dönük, manevi olanın peşine giden *veli tipi* almıştır. Yunus bu eserinde âdeta eski Türk akıncısını atından indirerek elinden kılıcını ve okunu almış onu kendi içinde sefere davet etmiştir (Günay vd 2004: 92). *Risâletü'n-nushiye*, her ne kadar muhteva ve kurgu yönünden başarılı olsa da, nazım tekniği; yani işleniş bakımından zayıf bir eserdir. Eserin türünün ilk örneklerinden biri olması ve Yunus'un mizacına uymamasından dolayı Yunus, mesnevîsinde ele aldığı konu itibarıyla ön plana çıkmıştır. Nitekim Yunus Emre, mesnevîsinden ziyade Divanındaki gazel ve ilahileriyle şöhrret bulmuş ve bir Yunus mektebinin doğmasına sebep olmuştur (Günay vd 2004: 97-98).

KAYNAKÇA

- Ahmet Eflâki (1989), *Âriflerin Menkıbeleri I-II*, (Çev.: Tahsin Yazıcı), İstanbul: MEB Yay.
- Akkaya, Şükrü (1954), *Kitâb-ı Melik Dânişmend Gazi: Eine Türkische Historischer Heldenroman aus der Mitte des 13. Jahrhunderts*, Ankara.
- Akün, Ömer Faruk (1994), "Divan Edebiyatı" mad., TDV İA, 9: 389-427.
- Alaaddin, Bekri (1995), *Bir Çağın Öncüsü Abdulgâni Nablûsî Hayatı ve Fikirleri*, İstanbul: İnsan Yay.
- Alp, Faruk (1997), *Divân-ı Kebîr Nûshaları [Tavsif - Mukayese - İndeks]*, Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi.
- Alpay, Selahattin (1986), *Fütühât-ı Mekkiyye*, İstanbul: Şakir Hoca Kitabevi.
- Altundağ, Şinasi (1944), "Osmanlıların İlk Devirlerinde Türklerin Kültür ve Sosyal Durumları Hakkında Birkaç Not", *AÜ Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, II/4: 519-26.
- Anbarcıoğlu, Meliha (1990), *Mevlana. Fihi Mâfih*, İstanbul: MEB Yay.
- ____ (1991), *Sultan Veled Maârif*, İstanbul: MEB Yay.
- Aşkar, Mustafa (1993), *Molla Fenâri ve Vahdet-i Vücûd Anlayışı*, Ankara: MKV Yay.
- Ateş, Ahmed (1945), "Hicrî VI-VIII. (XII-XIV.) Asırlarda Anadolu'da Farsça Eserler", *Türkiyat Mecmuası*, VII-VIII, Cüz: II: 94-135.
- ____ (1952), "Konya Kütüphanelerinde Bulunan Yazmalar", *Türk Tarih Kurumu Belleten*, 61: 49-130.
- ____ (1959), "Anadolu'nun Unutulmuş Bir Şairi: Sayf al-Din Muhammed al-Fargânî", *Belleten*, XXIII: 415-25.
- ____ (1968), *İstanbul Kütüphanelerinde Farsça Manzum Eserler I [Üniversite ve Nuruosmaniye Kütüphaneleri]*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- ____ (1997), "Muhyi-d-din Arabî" mad., İA, 8: 533-55.
- Bayram, Mikâil (1981), *Anadolu'da Telif Edilen İlk Eser: Keşfu'l-akabe, İbnu'l-Kemal İlyas b. Ahmed*, Konya.
- Ay, Resul (1998), *XIII-XIV. Yüzyıllar Anadolu'sunda Kültür Dolaşımı Açısından Dervişler Talebeler ve Hacılar*, Yüksek lisans tezi, Hacettepe Üniversitesi.
- ____ (2004), *XIII-XV. Yüzyıllarda, Anadolu'da Derviş ve Toplum: Tarihsel Bir Tipoloji Denemesi*, Doktora tezi, Hacettepe Üniversitesi.
- Banarlı, Nihad Sâmî (1987), *Resimli Türk Edebiyatı Târîhi, Destanlar Devrinden Zamanımıza Kadar*, 2 Cild, Ankara: Milli Eğitim Basımevi.
- Bayram, Mikâil (1981), *Anadolu'da Telif Edilen İlk Eser: Keşfu'l-akabe, İbnu'l-Kemal İlyas b. Ahmed*, Konya.
- ____ (1993), *Şeyh Evhadü'd-din Hâmid el-Kirmânî ve Evhadiyye Tarikatı*, Konya.
- ____ (1994), *Fatma Bacı ve Bacıyân-ı Rûm (Anadolu Bacıları Teşkilâtı)*, Konya.

- ____ (1996), *Ahi Evren (Şeyh Nasirü'd-din Mahmud Al-Hoyi) İmânın Boyutları (Metâli'ü'l-îmân)*, [Konya].
- ____ (2001), "Anadolu Selçukluları'nda Devlet Yapısının Şekillenmesi", *Cogito*, 21, s. 61-72.
- ____ (2001a), *Tarihin Işığında Nasreddin Hoca ve Ahi Evren*, İstanbul.
- ____ (2003), *Türkiye Selçukluları Üzerine Araştırmalar*, Konya: Kömen Yay.
- ____ (2004), *Destursuz Bağdan Üzümler*, Konya: Kömen Yay.
- ____ (2005), *Şeyh Evhadü'd-din Hâmid el-Kirmânî ve Menâkıb-nâmesi*, İstanbul: Kardelen Yay.
- Bingöl, Abdülkuddüs (1994), "Ebherî, Esirüddin" mad., *TDV İslam Ansiklopedisi*, 10: 75-76.
- BİT (1993), *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, 14, İstanbul: Çağ Yay.
- Bolay, S. Hayri (1990), *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, Ankara: Akçağ Yay.
- Buluç, Sadettin (1955), "Eski Bir Türk Dili Yadigarı *Behcetü'l-hadâ'ık fî-Mev'izeti'l-halâ'ık*", *TDED*, 6: 119-31.
- ____ (1956), "*Behcetü'l-hadâ'ık fî-Mev'izeti'l-halâ'ık*'den Örnekler", *TDED*, 7/1-2: 16-37.
- ____ (1988), "*Behcetü'l-hadâ'ık fî-Mev'izeti'l-halâ'ık*'ten Derlenmiş Koşuklar", *TDAY- Belleten* 1963: 161-201.
- Caferoğlu, A. (1972), "İlk Anadolu Vatan Kültürü Kurucuları", *Türkiyat Mecmuası*, XVII: 1-12.
- Canpolat, Mustafa (1978), "Hassân'ın Şiirleri", *Ömer Asım Aksoy Armağanı*, Ankara: 27-44.
- ____ (1992), *Anadolu Selçuklu ve Osmanlı Darüşşifaları*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yay.
- Cunbur, Müjgan (1986), "Selçuklu Devri Konya Kütüphanesi", *Selçuk Üniversitesi Selçuk Dergisi*, II/1: 37-44.
- Can, Şefik (2003), *Mevlana, Hayatı-Şahsiyeti-Fikirleri*, İstanbul: Ötüken.
- ____ (2003), *Mevlana, Hayatı-Şahsiyeti-Fikirleri*, İstanbul: Ötüken.
- ____ (2003), *Mevlana, Hayatı-Şahsiyeti-Fikirleri*, İstanbul: Ötüken.
- Can, Şefik (2003), *Mevlana, Hayatı-Şahsiyeti-Fikirleri*, İstanbul: Ötüken.
- ____ (1990), *Hız. Mevlana'nın Rubaileri I*, İstanbul: KB Yay.
- ____ (1991), *Hız. Mevlana'nın Rubaileri II*, İstanbul: KB Yay.
- Canpolat, Mustafa (1982), *Ömer bin Mezîd Mecmûâtü'n-nezâ'ir*, Ankara: TDK Yay.
- Çelebioğlu, Âmil (1978), "XIII - XV (ilk yarısı). Yüzyıl Mesnevilerinde Mevlana Tesiri", *Mevlana ve Yaşama Sevinci*, (Hzr. Feyzi Halıcı), Ankara: 99-133.
- Çiftçi, Hasan (2002), *Klâsik Fars Edebiyatında Hiciv ve Sosyal Eleştiri*, Ankara: KB Yay.
- Değirmençay, Veyis (1996), *Sultan Veled ve Rebabnâme*, Erzurum: Atatürk Üni., Doktora Tezi.

- ___ (1996a), *Sultan Veled Rubailer*, Erzurum: AÜFEF Yay.
- Değirmençay, Veyis (1997), *Sultan Veled'in Arapça Şiirleri*, Erzurum: AÜFEF Yay.
- ___ s (1997a), "İntihânâme Mesnevisinde Mevlana ve Mevlevîlikle İlgili Anlatımlar", *Yedi İklim*, 11/84: 53-8.
- Demirli, Ekrem (2009), *Sadreddin Konevi, Tasavvuf Metafiziği [Miftâhu Gaybi'l-cem' ve'l-vücûd]*, 3. baskı, İstanbul 2009.
- Derdiyok, İ. Çetin (1994), "Hoca Dehhani'nin Kasidesine Tematik Bir Bakış", *Yedi İklim*, 55: 59-63.
- Develi, Hayati (2006), *Osmanlı'nın Dili*, İstanbul: 3F Yay.
- Düzen, İbrahim (1978), *Muhammed b. Gazi al-Malatıyavî ve Eseri Ravzat al-Ukul*, II Cilt, Erzurum [Basılmamış Doçentlik Tezi].
- Erdem, Hüsamettin (1990), *Panteizm ve Vahdet-i Vücûd Mukayesesi*, Ankara: KB Yay.
- Ertaylan, İsmail Hakkı (1949), "h. VII. (m. XIII) Asra Ait Çok Değerli Bir Türk Dili Yâdigârı: *Behcetü'l-hadâ'ik fi-Mev'izeti'l-halâ'ik*", *TDED*, III: 275-7.
- Ertaylan, İsmail Hakkı (1960), *Yusuf ile Züleyha*, İstanbul: İÜEF Yay.
- Erzi, Adnan (1963), *Günyetü'l-kâtib ve Münyetü't-tâlib*, Ankara.
- ___ (1963a), *Rüsûmü'r-resâ'il ve Nücûmü'l-fezâ'il*, Ankara.
- Fahrüddin Irâkî (1988), *Lemâat [Parıltılar]*, (çev.: Saffet Yetkin): MEGSB Yay.
- Fazlıoğlu, İhsan (1998), "Osmanlı Coğrafyasında İlmî Hayatın Teşekkülü ve Davud el-Kayserî", *Uluslar arası Davud el-Kayserî Sempozyumu*, Ankara: 25-42.
- ___ (2001), "Selçuklular Döneminde Anadolu'da Felsefe ve Bilim (Bir Giriş)", *Cogito -Selçuklular*, 29: 152-67.
- ___ (2003), "Osmanlı Döneminde 'Bilim' Alanındaki Türkçe Telif ve Tercüme Eserlerin Türkçe Oluş Nedenleri ve Bu Eserlerin Dil Bilincinin Oluşmasındaki Yeri ve Önemi", *Kutadgubilig*, 3: 151-84.
- Fomkin, M.S. (1994), "Sultan Veled (1226-1312)'in Şiir Sanatı ve Türk Şiir Gele-neği", *TDAY-Belleten 1991*, Ankara: 137-48.
- Furûzanfer, Bediü'z-zaman (1347), *Menâkıbnâme-i Şeyh Evhadüddîn-i Kirmânî*, Tehrân.
- ___ (1352), *Bahâeddîn Veled, Maârif I-II*, Tehrân.
- ___ (1369), *Kitâb-i Fihî Mâfih ez-Guftâri Mevlana Celâle'd-dîn Muhammed Meşhûr bâ- Mevlevî, Çâp-i Şeşom*, Tehrân.
- ___ (1990), *Mevlana Celaleddin*, (Çeviren: Feridun Nafiz Uzluk), İstanbul: MEB Yay.
- Gençosman, M. Nuri (1988), *Mevlana'nın Rubailer I-II [Tam Metin]*, İstanbul: MEGSB Yay.
- Gibb, E.J.W. (1999), *Osmanlı Şiir Tarihi I-II, III-IV*, terc.: Ali Çavuşoğlu, Ankara: Akçağ Yay.

- Göker, Lütfi (1998), *Fen Bilimleri Tarihi ve Türk-İslam Bilginlerinin Yeri*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yay.
- Gölpınarlı, Abdülbaki (1945), *Mevlana, Seçme Rubailer*, İstanbul: MEB Yay.
- ___ (1952), "İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları", *İÜ İktisat Fakültesi Mecmuası*, XI/1-4: 3-354.
- ___ (1959), *Mevlana Celâleddin, Fihi Mâ Fih*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- ___ (1963), *Mevlana Celaleddin Rûmî Mektuplar*, İstanbul: İnkılâp ve Aka Kitabevleri.
- ___ (1963a), *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*, İstanbul: İnkılâp ve Aka.
- ___ (1964), *Rubâiler*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- ___ (1965), *Mecâlis-i Sebâ [Yedi Meclis]*, Konya: Konya Turizm Derneği Yay.
- ___ (1965a), *Yunus Emre Risâlât al-Nushiyya ve Divân*, İstanbul: Eskişehir Turizm ve Tanıtma Derneği Yay.
- ___ (1971), *Mevlâna Müzesi Yazmalar Kataloğu II*, Ankara: Türk Tarik Kurumu Yay.
- ___ (1976), *Sultan Veled, İbtidâ-nâme*, Ankara: Konya Turizm Derneği Yay.
- ___ (1979), *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*, İstanbul: Der Yay.
- ___ (1981-1983-1984), *Mesnevî Tercemesi ve Şerhi*, I.-II. Cilt, III.- IV. Cilt, V.-VI. Cilt: İstanbul, İnkılâp ve Aka Kitabevi.
- ___ (1983), *Mevlana'dan Sonra Mevlevîlik*, İstanbul: İnkılâp ve Aka.
- ___ (1985), *Mevlana Celâleddin*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- ___ (1985a), *M. Celâleddin Rumî, Fihi Mâ-Fih ve Mecâlis-i Sebâ'dan Seçmeler*, Ankara: KTB Yay.
- ___ (1985a), *Mevlana Celâleddin*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- ___ (1988), *Hafız Divanı*, İstanbul: MEGSB Yay.
- ___ (1992), *Mevlana Celâleddin, Divân-ı Kebîr*, 7 Cilt, Eskişehir: KB Yay.
- ___ (1992a), *Yunus Emre ve Tasavvuf*, İkinci Baskı, İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- ___ (1992b), *Alevî-Bektaşî Nefesleri*, 2. Baskı, İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Gülşehrî (1957), *Mantıku't-tayr [Tıpkı Basım]*, (Önsözü Yazan: Agâh Sırrı Levend), Ankara: TDK Yay.
- Günay, Umay - Osman Horata (1994), *Yunus Emre: Risâletü'n-nushiyye*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.
- Hâce Ali-i Hârezmî (1376), *Yûsuf u Züleyhâ (Türki)*, (Mukaddime: M. Kerimî), Zengân.
- Hacı Bektaş-ı Veli (1959), *Hazret-i Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli'nin Vasiyetnâmesi, Kitâbü'l-fevâ'id*, (nşr. İ.Ö.), İstanbul.
- ___ (1989), *Şerh-i Besmele*, (Hzr.: Rüştü Şardağ), Ankara.
- ___ (1996), *Makâlât*, (Prof. Dr. Esad Coşan'ın Tenkidli Basımından Sadeleştiren: Hüseyin Özbay), Ankara: KB Yay.

- (2004), *Makâlât-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı Ayniyye*, (Çev.: Davut Duman), Ankara.
- Haşim, Muhammed Mîrzâ (1333), *Kitâb-i Fîhi Mâ Fih*, Tehrân.
- Itzkowitz, Norman (1997), *Osmanlı İmparatorluğu ve İslamî Gelenek*, 2. Baskı, İstanbul: Şûle Yay.
- İbn Arabî (1405), *el-Fütûhatü'l-mekkiyye*, (tas. Osman Yahya-İbrahim Medkûr), Cilt: I-XIV, Kahire.
- İbn Batuta (1986), *İbn Batuta Seyahatnâmesi'nden Seçmeler*, hzr. İsmet Parmaksızoğlu, İstanbul: MEB Yay.
- İbn Bibi [El-Hüseyin b. Muhammed b. Ali el-Ca'feri er-Rugadi] (1996), *El Evamirü'l-ala'ie fi'l-umuri'l-ala'ie [Selçuk-name]*, (Çev.: Mürsel Öztürk), II Cilt, Ankara: KB Yay.
- İlaydın, Hikmet (1974), "Anadolu'da Klasik Türk Şiirinin Başlangıcı", *Türk Dili*, XXX/274-279: 765-74.
- (1978), "Dehhânî'nin Şiirleri", *Ömer Asım Aksoy Armağanı*, Ankara: TDK Yay.: 136-76.
- Johanson, Lars (1993), "Rûmî and the Birth of Turkish Poetry", *Journal of Turckology*, 1/1: 23-37.
- Kâhya, Esin, Hüseyin Gazi Topdemir (2001), "Türklerde Bilim", *Türklerde Düşünce Tarihi*, hzr.: Hüseyin Gazi Topdemir, Ankara: AKM Başk. Yay.: 25-71.
- (2002), "Türkiye Selçuklularında Bilimsel Çalışmalar", *Türkler*, 7: 540-59.
- (2004), "Anadolu Selçukluları ve Beylikler dönemindeki Bilimsel Çalışmaların Kısa Bir Değerlendirmesi", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2/4: 73-80.
- Kanar, Mehmet (1999), *Rubailer, Evhadüddin-i Kirmânî*, İstanbul: İnsan Yay.
- Karakaş, Mahmut (1991), *Müsbet İlimde Müslüman Âlimler*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.
- Kartal, Ahmet (1999), *Osmanlı Medeniyetini Besleyen Kültür Merkezleri (XI. Asırdan XVI. Asrın Sonuna Kadar Türk Edebiyatı ve Fars Edebiyatının Mü-nasebetleri)*, Ankara: Gazi Üniversitesi, Doktora Tezi.
- (2006), "Klasik Öncesi Dönem: Tarihi, Sosyo-Kültürel Bağlam", *Türk Edebiyatı Tarihi*, c.I, İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay.: 427-66.
- (2007), "Anadolu'da Türk Edebiyatının Öncüleri", *Türk Edebiyatı Tarihi*, c. 1, İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı yay.: 465-80.
- (2007a), "Tarihi, Sosyo-Kültürel Bağlam", *Türk Edebiyatı Tarihi*, c. 1, İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı yay.: 439-64.
- (2008), "Anadolu Selçuklu Devletinde Dil ve Edebiyat", *Dîvan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 1: 95-168.
- Kaya, Mahmut (2011), *Şiraz'dan İstanbul'a [Türk-Fars Kültür Coğrafyası Üzerine Araştırmalar]*, 3. baskı, İstanbul: Kurtuba Yay.

- ____ Kaya, Mahmut (1988), "Abdullatif el-Bagdâdî" mad., *TDV İslam Ansiklopedisi*, 1: 254-55.
- ____ (1995), "Felsefe" mad., *TDV İslam Ansiklopedisi*, 12: 311-19.
- Kaymaz, Nejat (1970), *Pervâne Mu'inü'd-din Süleyman*, Ankara: AÜ DTCF Yay.
- Kılıç, Erol (1996), "el-Fütûhatü'l-mekkiyye" mad., *TDV İA*, 13: 251-58.
- Kılıç, Mahmut Erol (2007), *Sufi ve Şiir [Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası]*, İstanbul: İnsan Yay.
- Kırlangıç, Hicabi (2007), "Mevlana'nın Şiir Anlayışı", *Mevlana*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı yay.: 219-25.
- Kocatürk, Vasfi Mahir (1970), *Türk Edebiyatı Tarihi, Başlangıçtan Bugüne Kadar Türk Edebiyatının Tarihi, Tahlili ve Tenkidi*, Ankara: Edebiyat Yayınevi.
- Konuk, A. Avni (1990), *Fusûsü'l-hikem Tercümesi ve Şerhi*, Cilt: I-III, (Hzr.: M. Tahralı-S. Eraydın), İstanbul.
- ____ (1994), *Mevlana Celalettin Rûmî Fihi Mâ Fih*, (Yayına Hazırlayan: Selçuk Eraydın), İstanbul: İz Yay.
- Koç, Yunus (2006), *Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Uygarlığı I*, ed. Ahmet Yaşar Ocak, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay.: 241-47.
- Korkmaz, Zeynep (1995), *Türk Dili Üzerine Araştırmalar*, Birinci Cilt, Ankara: TDK Yay.
- Köksal, Hasan (2003), *Battal Gazi Destanı*, Ankara: Akçağ Yay.
- Köprülü, Fuad (trhs.), *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay.
- ____ (1943), "Anadolu Selçukluları Tarihi'nin Yerli Kaynakları", *Belleten*, VII/27: 379-522.
- ____ (1986), *Türk Edebiyatı Tarihi*, 4. Basım, İstanbul: Ötüken, Yay.
- ____ (1989a), *Edebiyat Araştırmaları*, 2 Cilt, İstanbul: Ötüken Yay.
- ____ (2003), *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, 3. Baskı, Ankara: Akçağ Yay.
- Köprülüzade Mehmed Fuad (1926), "Selçukiler Devrinde Anadolu Şairleri: Hoca Dehhânî", *Hayat*, 1/1: 4-5.
- Köymen, Mehmet Altay (1975), "Alp Arslan Zamanı Selçuklu Kültür Müesseseleri I Üniversiteler", *Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, 4: 75-125.
- ____ (1976), "Selçuklu Devrinin Özellikleri", *Atsız Armağanı*, İstanbul: Ötüken, 355-69.
- Kucur, Sadi S. (2009), "Sosyoekonomik ve Kültürel Hayat", *TDV İA*, 36, İstanbul: 384-85.
- Kut, Günay (2004), "Erken Dönem Nazım (XIII-XIV. Yüzyıl)", *Türk Dünyası Edebiyat Tarihi*, Ankara: AKM Yay.: 304-564.
- Kunt, İbrahim (1996), *Mesnevî Sözlükleri ve 'Abdullatif b. 'Abdullâh'ın Letâifu'l-lugat'ı*, Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi.

- Küçükaşçı, Mustafa S. (2010), "Yunus Emre'nin Yaşadığı Çağda İlmî ve Kültürel Hayata Dair", *I. Ulusal Yunus Emre Sempozyumu [22-23 Mayıs 2009-Karaman] Bildiriler Kitabı*, Karaman: 33-52.
- Mansuroğlu, Mecdut (1946), "Anadolu Türkçesi (XIII. Yüzyıl) Şeyyâd Hamza'nın Doğu Türkçesi ile Karışık Bir Manzumesi", *TDK Türk Dili Belleten*, Seri: III, Sayı: 8-9: 16-29.
- ____ (1947), *Anadolu Türkçesi (XIII. Asır) Dehhani ve Manzumeleri*, İstanbul: İÜEF Türk Dili ve Edebiyatı Mezunları Cemiyeti Yay.
- ____ (1950), "Anadolu'da Türk Yazı Dilinin Başlama ve Gelişmesi", *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 4, İstanbul: 215-229.
- ____ (1958), *Sultan Veled'in Türkçe Manzumeleri*, İstanbul: İÜEF Yay.
- Mazıoğlu, Hasibe (1972), "Selçuklular Devrinde Anadolu'da Türk Edebiyatının Başlaması ve Türkçe Yazan Şairler", *Malazgirt Armağanı*, Ankara: TTK Yay.: 297-316.
- Mélikoff, Irène (1960), *La Geste de Melik Dânişmend: Etude Critique du Dânişmendnâme, Tome I: Introduction et Traduction*, Paris; Tome II: Edition Critique, Paris.
- Mercan, İsmail Hakkı (1989), *Menâkıb-nâme-i Şeyh Evhadeddin Kirmânî*, Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi.
- Mevlana (1335), *Mektûbât-i Mevlana Celâle'd-dîn-i Rûmî, Önsöz ve Ekler: Yûsuf Cemşid Purgulâm Huseyn Emin*, Tehrân.
- ____, Mevlana Celalettin Muhammed-i Mevlevi-yi Rûmî (1345), *Kulliyât-i Divân-i Şems-i Tebrizî [be-inzimâm: Seyri der-Divân-i Şems be-kalem-i Ali Deşti - Şerh-i Hâl-i Mevlevî be-kalem-i Bediüzzamân Furûzanfer]*, Çâp-i sevvum, Tehrân.
- ____ (1370), *Mesnevi-yi Ma'nevî, Te'lif: Celâleddin Muhammed bin Muhammed bin el-Huseyn el-Belhî er-Rûmî*, (Hzr. Reynold A. Nicholson), Çâp-i Heftum, Si Cild, Tehrân.
- ____ (1925-1940), *Mesnevi-yi Ma'nevî, Te'lif: Celâleddin Muhammed bin Muhammed bin el-Huseyn el-Belhî sümme er-Rûmî*, (Hzr. Reynold A. Nicholson), Heşt Cild, Leiden.
- Mevlana, (1937), *Mevlananın Mektupları*, Mukaddime: Veled İzbudak, Önsöz: Nafiz Uzluk, Düzelten: Ahmed Remzi Akyürek, İstanbul.
- Mevlana (1988), *Mesnevî*, (Çev.: Veled İzbudak, Gözden Geçiren: Abdülbaki Gölpınarlı), 6 cilt, İstanbul: MEGSB Yay.
- ____ (1992), *Divân-ı Kebîr*, (Çev.: Abdülbaki Gölpınarlı), 7 Cilt, KB Yay.
- ____ (1993), *MESNEVÎ (Faksimile Basım)*, Ankara: KB Yay.
- ____ (1345), *Kulliyât-i Divân-i Şems-i Tebrizî [be-inzimâm: Seyri der-Divân-i Şems be-kalem-i Ali Deşti - Şerh-i Hâl-i Mevlevî be-kalem-i Bediüzzamân Furûzanfer]*, Çâp-i sevvum, Tehrân.

- ____ (1312), *Rübâ'îyyât*, İstanbul: Ahter Matbaası.
- Ocak, Ahmet Yaşar (1992), "Battâl Gazi (ö. 122/740 [?])", *mad. TDV İA*, 5: 204-5.
- ____ (1996), *Türk Sufiligine Bakışlar*, İstanbul: İletişim Yay.
- ____ (1998), *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay.
- ____ (2002), "Selçuklular ve Beylikler Döneminde Düşünce", *Türkler*, 7: 429-38.
- ____ (2006), "Selçuklular ve Beylikler Devrinde Tasavvufi Düşünce", *Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Uygarlığı I*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay.: 429-39.
- ____ (2006a), "Türkiye Selçukluları ve İslam (Genel Bir Bakış)", *Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Uygarlığı I*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay.: 443-57.
- ____ (2006b), "XIII.-XIV. Yüzyıllarda Anadolu Şehirlerinde Dini-Soayal Hayat (Selçuklulardan Osmanlılara Genel Bir Bakış)", *Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Uygarlığı*, c. I, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı yay.: 249-263.
- ____ (2007), "Mevlana Önce Kendi Zaman ve Zemininin İnsanıdır Yahut Mevlana'yı Doğru Anlamak Üzerine", *Mevlana*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı yay.: 15-37.
- ____ (2009), "Selçuklular, Dinî, İlmî, Fikrî ve Tasavvufi Hayat" *mad.*, *TDV İA*, 36, İstanbul: 375-77.
- Ocak, Ahmet Yaşar (2010), *Türkiye Sosyal Tarihinde İslamın Macerası [Makaleler-İncelemeler]*, İstanbul: Timaş.
- ____ (2011), *Orçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri, Selçuklu Dönemi Makaleler-Araştırmalar*, İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Ökten, Sadettin (1993), "Cevberî" *mad.*, *TDV İslam Ansiklopedisi*, 7: 442-43.
- ____ (1993a), "Cezerî, İsmail b. Rezzâz" *mad.*, *TDV İslam Ansiklopedisi*, 7: 505-6.
- Özaydın, Abdülkerim (1993), "Dânişmendîler" *mad.*, *TDV İslam Ansiklopedisi*, 8: 469-74.
- ____ (1993a), "Dânişmend Gazi (ö. 477/1085[?])" *mad.*, *TDV İA*, 8: 467-69.
- Özel, Ahmet (1990), *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.
- Öztekin, Nezahat (1978), *Mevlana'nın Mesnevi'sindeki Hikâyelerin XII - XV. Yüzyıl Anadolu Mesnevilerine Etkisi*, İzmir.
- Râvendî, Necmüddin Ebûbekr Muhammed bin Ali (1333), *Râhatu's-sudûr* (be-Tashîh: Muhammed İkbâl), Tehrân [Ofset ez-Çâp-i 1921 Leiden].
- ____ (1999), *Râhat-üs-sudûr ve Âyet-üs-sürûr [Gönüllerin Rahatı ve Sevinç Alâmeti]*, 2 cilt, (Muhammed İkbâl'in 1921'de G.M.S., H'de bastırıldığı Farsça metinden Türkçeye çeviren AHMED ATEŞ), 2. Baskı, Ankara: TTK Yay.
- Riyâhî, Muhammed Emin (1369), *Mukaddime ber-Mirsâdü'l-ibâd-i Necm-i Râzî*, Tehrân.

- ____ (1369), *Zebân u Edeb-i Fârisi der-Kalem-rov-i Osmânî*, Çâp-i Evvel, Tehrân.
- ____ (1995), *Osmanlı Topraklarında Fars Dili ve Edebiyatı*, (Türkçesi: Mehmet Kanar), İstanbul: İnsan Yay.
- Safâ, Zebihullah (2002), *İran Edebiyatı Tarihi*, çev.: Hasan Almaz, c. I, Ankara.
- Sayılı, Aydın (1964), "Orta Çağ İslam Dünyasında İlmî Çalışma Temposundaki Ağırlaşmanın Bazı Temel Sebepleri (Avrupa İle Mukayese)", *Araştırma*, I, 5-69.
- Seyyid Burhânüddin Muhakkık-i Tirmizî (1972), *Maârif*, (Çev.: Abdülbaki Gölpınarlı), Ankara.
- ____ (1995), *Maârif*, (Terc.: Ali Rıza Karabulut), Ankara.
- Seyyid Hüseyin Nasr (1985), *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, (Çeviren: Nazife Şişman), İstanbul: İnsan Yay.
- Sipehsâlâr, Feridûn b. Ahmed-i Sipehsâlâr (1325), *Zindegî-nâme-i Mevlana Celalettin-i Mevlevî*, (nşr.: Sa'îd-i Nefisi), Tehrân.
- ____ (1331), *Menâkıb-ı Hazret-i Mevlana Celâlüddîn-i Rûmî*, (terc.: Avni Konuk), İstanbul.
- ____ (1977), *Mevlana ve Etrafındakiler*, (Çev.: Tahsin Yazıcı), İstanbul.
- Subhânî, Tevfik H. (1371), *Mektûbât*, Tehrân.
- Sultan Veled, Behâe'd-dîn Mevlana Celâle'd-dîn Muhammed bin Huseyn-i Belhî (1315), *Veled-nâme [Mesnevi-yi Veleği]*, (Bâ-Tashîh u Mukaddime-i Celâl Humâî), Tehran.
- ____ (1341), *Divân-ı Türki-i Sultân Veled*, (Câmi'i ve Muhaşşisi: Kastamonu Meb'ûsu Veled Çelebi, Musahhihi: Kilisli Muallim Rifat), İstanbul.
- ____ (1976), *İbtidâ-nâme*, (nşr. Abdülbaki Gölpınarlı), Ankara: Konya Turizm Derneği Yay.
- Sühreverdî (1988), *Nur Heykelleri*, (Çev.: Saffet Yetkin), İstanbul: MEGSB Yay.
- Sümer, Faruk (1944), "Türkiye Kültür Tarihine Umumî Bir Bakış", *AÜ Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, XX/3-4, s. 213-44.
- ____ (1963), "Türkiye Kültür Tarihine Umumî Bir Bakış", *AÜDTCF Dergisi*, XX/3-4: 213-44.
- Şahin, İbrahim (2010), "Yunus Türkçesinin Şiir Kabiliyeti", *X. Uluslar arası Yunus Emre Sevgi Bilgi Şöleni, 06-08 Mayıs 2010 Eskişehir*, [yayımlanmamış bildiri].
- Şems-i Tebrizî (1369), *Makâlât*, (nşr.: Ahmed-i Hoş-nuvis), Tehrân.
- ____ (1974-1975), *Konuşmalar "Makâlât"*, 2 cilt, (Çev.: M. Nuri Gençosman), İstanbul.
- Şentürk, Ahmet Atillâ-Ahmet Kartal (2004), *Üniversiteler İçin Eski Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul: Dergâh Yay.
- Şeyh Fahrüddin İbrâhim-İ Hemedânî (1373), *Külliyât-i Divân [Kasâ'id, Gazeliyyât, Tercî'iyât, Terkibât, Mukatte'ât, Musellesât, 'Uşşâk-nâme ya*

Deh-nâme, Rubâ'iyât, Leme'ât ve İstilâhât-i 'İrfânî-yi 'İrâkî, (Mukaddime-i Sa'id-i Nefisi), Tehrân.

- Tanpınar, Ahmet Hamdi (1992), "Yunus Emre", *Edebiyat Üzerine Makaleler*, İstanbul: dergâh Yay.: 133-36
- Taşdemirci, Ersoy (2001), "Türklerde Eğitim", *Türk Düşünce Tarihi*, (Yay. Hızr.: Hüseyin Gazi Topdemir), Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yay.
- Tatçı, Mustafa (1990), *Yunus Emre Dîvanı I [İnceleme], II [Tenkitli Metin], III [Risâletü'n-nushiyye - Tenkitli Metin]*, Ankara: KB Yay.
- ____ (2005), *Yunus Emre Külliyyâtı: V Yunus Emre Şerhleri*, İstanbul: MEB Yay.
- Terbiyet, Muhammed Ali (1314), *Dânişmendân-i Âzerbaycan, Çâp-i Evvel*, Tehrân.
- Tevfik, H. Subhânî (1365), *Mecâlis-i Seb'a*, Tehrân.
- Timurtaş, F. Kadri (1997) (1989), *Yunus Emre Dîvanı*, Ankara: KB Yay.
- ____ (1997), *Makaleler [Dil ve Edebiyat İncelemeleri]*, hzr.: Mustafa Özkan, Ankara: TDK Yay.
- Turan, Osman (1988), *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmi Vesikalar (Metin, Tercüme ve Araştırmalar)*, İkinci Baskı, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Kurumu Yay.
- ____ (2002), *Selçuklular Zamanında Türkiye-Siyasi Tarih Alp Arslan'dan Osman Gazi'ye (1071-1328)*-, 7. Baskı, İstanbul: Boğaziçi Yay.
- ____ (2006), "Orta Çağ Türkiye'sinde Türkler ve Yerliler", *Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Uygarlığı*, c. I, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı: 467-471.
- Unan, Fahri (2006), "Anadolu Selçukluları ve Beylikler Döneminde Eğitim", *Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Uygarlığı I*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay.: 389-99.
- Uzluk, F. Nafiz (1941), *Dîvanı Sultan Veled*, Ankara: Uzluk Basımevi.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı; (1948), "XII. ve XIII. Asırlarda Anadolu'daki Fikir hareketleri ile İctimaî Müesseselere Bir Bakış", *III. Türk Tarih Kongresi, Ankara 15-20 Kasım 1943, Kongreye Sunulan Tebliğler*, Ankara: TTK Yay.: 287-306.
- Ünver, A. Süheyl (1970), "Anadolu Selçukluları Zamanında Umumi ve Hususi Kütüphaneler", *Atatürk Konferansları II (1964-1968)*, Ankara: 3-27.
- ____ (1993), "Anadolu Selçuklularında Sağlık Hizmetleri", *Malazgirt Armağanı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.: 9-31.
- Van Den Bergh, S. (1997), "Sühreverdi" mad., *LA*, 11: 88-90.
- Wiedemann, E. (1997), "Kutbeddin" mad., *İslam Ansikloedisi*, 5: 1049-51.
- Yınanç, Mükrimin H. (1997), "Dânişmendliler" mad., *İslam Ansikloedisi*, 3: 468-79.
- Yûsufi, Gulâmhusayn (1351), *Letâ'ifu'l-hime*, Tehrân: Bunyâd-i Ferheng-i İrân.
- Zencânî (2005), *Sultana Öğütler, Alâeddin Keykubat'a Sunulan Siyasetnâme*, hzr. H. Hüseyin Adalıoğlu, İstanbul: Yeditepe Yayınevi.

Eski Anadolu Türkçesi ve Yunus Emre Şiirlerinin Dili Üzerine

Semih TEZCAN

Türklerin Anadolu'ya gelmesinden sonra Anadolu'da dil durumu

Yunus Emre, günümüz insanlarını bile derinden etkileyip heyecanlandıran şiirlerini Türkolojide “Eski Anadolu Türkçesi” diye adlandırılan dille söylemiştir. Bu dil, bugünkü Türkiye Türkçesinin 16. yüzyıla kadar sürmüş olan önceliydi. Doğudan batıya göçün bir sonucu olarak daha 11. yüzyılda Anadolu'ya gelen Türklerin dili, Batı Türkistan'da ve İran'ın çeşitli bölgelerinde konuşulmakta olan Oğuz lehçelerinden farklılaşmaya başlamıştı. Göç, 12. ve 13. yüzyıllardadevam etti, Anadolu'da gelişimini sürdüren Türkçe, 14. yüzyıl ortasında Çanakkale Boğazı'nı geçen Türk orduları ve onların peşinden Balkan topraklarına gönderilip oralara yerleştirilen Türk köylüleriyle ve yörüklerle Balkanlarda da yayıldı. Dolayısıyla 14. yüzyıl ortasından sonraki dil için “Eski Anadolu ve Rumeli Türkçesi” demek daha doğrudur. Elde kesin kanıtlar bulunmadığı halde Yunus Emre'nin Balkanların fethedilmesinden önce yaşamış olduğunu kabul ettiğimiz için onun diline “Eski Anadolu Türkçesi” diyoruz. Yunus'un şiirlerinin söylendikten hemen sonra değil, aradan uzunca bir süre geçtikten sonra yazıya geçirilmiş olduğu metinlerin imlasından ve bu metinlerin sesbilgisi özelliklerinin belirlenmesi için birinci derecede önemli olan vokalizasyon (harekeleme) işaretlerinden anlaşılmaktadır. Yunus şiirlerinde imla ve harekele-

me bakımından homojenlik yoktur. Bu da Yunus Emre araştırmalarının da büyük güçlükler yol açan bir durumdur.

Doğudan gelen kalabalık Türkmen boylarının 11. yüzyıl sonlarında Anadolu'ya girişinden önce de Anadolu'ya gelip yerleşmiş Türkler olduğu bilinmektedir. Bunların nüfusu fazla değildi, yazı dilleri de yoktu. 1071'de Selçuklu ordusunun Bizans ordusunu yenip Anadolu'yu ele geçirmeye başlamasından 13. yüzyıl sonlarına kadar geçen yaklaşık iki yüz yıllık süre içinde "yerli Türkçe"nin, başka bir deyişle "gelişimini Anadolu'da sürdüren Türk lehçesi"nin, konuşma dili ve geleneksel sözlü edebiyatın dili olarak olarak kaldığı, yazı dili olarak kullanılmadığı anlaşılmaktadır. Bu dönemde, din alanına giren konularda yazı dili olarak Arapça, yönetim alanına giren konularda Farsça kullanılmaktaydı. Selçuklu saraylarında edebiyat dili de Farsça idi, 11-14. yüzyıllar arasında Anadolu'da bir çok Farsça eser kaleme alınmıştır.

Bilindiği kadarıyla Türkçe sorunu bu dönemde sadece bir kez Farsça yazılmış bir tarih kaynağına yansımıştır: 1277 Yılındaki "Cimri Olayı"nı anlatan İbn Bibî, isyancıların divanda Türkçeden başka dil kullanılmaması yolunda bir karar aldıklarını kaydetmiştir.¹ Bu karar, anadili Türkçe olup yeterince Farsça bilmeyenlerin yabancı dile karşı tepkisini açıkça ortaya koymaktadır. Ancak bugüne değin söz konusu kararın yürürlüğe konduğunu ve o karara uyulduğunu kanıtlayacak hiçbir şey bulunmuş değildir. Zaten o kararı alanların çoğu (Karamanoğlu Mehmed ve işbirliği yaptığı beyler) aynı yıl idam edilmişlerdi.²

Yaklaşık 200 yıl yazı dili olarak kullanılmayan "Yerli Anadolu Türkçesi"nin genel eğilimler ötesinde homojen bir dil olmadığı muhakkaktır. Bu dilin yeni coğrafyadaki gittikçe genişleyen yayılımı, şüphesiz birbirine uzak bölgelerde değişik lehçelerin ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Bu konuda bilgi veren eski kaynaklar bulunmasa da,

1 İbn Bibî, *El Evamirü'l-Ala'ıye fi'l-Umuri'l-Ala'ıye* (Selçuk-name). Hazırlayan: Mürsel Öztürk, Kültür Bakanlığı, Ankara 1996, c. II, s. 209.

2 Böyle bir karardan söz edilmiş olması, 20. Yüzyıl başındaki Türkçülük akımının yarattığı milliyetçi heyecanla aşırı derecede önemsenip abartılmıştır. Yine aynı heyecanla Mehmed Fuad Köprülü, Anadolu'da Türk edebiyatının başlangıcını daha geriye götürmek istemiştir. Onun, sağlam kanıtlara dayanmaksızın bazı yazarları 13. yüzyılda Türkçe eser vermiş kişiler diyen tanıtım olması, edebiyat tarihinde son zamanlara kadar süregelen büyük yanlışlara yol açmıştır.

ağızların 20. yüzyıldaki tablosu, farklılaşmanın çok eskiden başlamış olduğunu ortaya koymuştur.

Anadolu'ya Türklerden önce yerleşmiş halklar da varlıklarını sürdürmeye, kendi dillerini konuşmaya, (yazı diline sahip olanlar) yazmaya devam etmişlerdir.³ Bu dillerle Türkçe arasındaki karşılıklı etkileşim, öteden beri Anadolu'da yaşayanlarla yeni gelenlerin yüz yüze geldiği anda başlamış, yüzyıllar boyunca sürmüştür.

Daha “yerli Türkçe” Anadolu'da yazı dili olmadan önce Batı Türkistan'da yazı dili olarak kullanılan, bilim dünyasında “Harezmi Türkçesi” diye adlandırılan dille yazılmış bazı dinî eserlerin göçmenler tarafından Anadolu'ya getirildiği ve okunduğu anlaşılmaktadır. Bazı eserlerin Anadolu'da Harezmi Türkçesi ile kaleme alınmış olması da mümkündür. Harezmi bölgesinde yazı dili olan “Harezmi Türkçesi”, Türkmenlerin diline bir dereceye kadar yakın bir dildi. Yine de zamanla bu dilde yazılmış kitapların dilinin Anadolu Türkçesine yaklaştırılması, uydurulması gerekli olmuştu. Böylece ortaya bugün “karışık dilli metinler” diye adlandırılan bazı Türkçe eserler çıkmıştır. Bunlardan birinin, *Behcetü'l-hadâ'ik fî mev'izati'l halâ'ik* başlıklı eserin yazarı Fahrü'd-dîn bin Mahmûd ibni'l-Hüseyn ibni Mahmûd et-Tebrizî, kitabını yazmaya hicrî 669 (1270) yılında Karahisar-ı Develü'de başladığını, bitirmesinin hicrî 685 (1286) yılına kadar sürdüğünü kaydetmiştir.⁴ Anadolu'da yazılmış olan bu kitabın yazıldığı dil Anadolu Türkçesi değildi. Çünkü bu eserin 1303 tarihinde çekimlenmiş olan Bursa nüshasında Anadolu Türkçesi ile uyuşmayan bir çok unsur bulunmaktadır. Türkoloji araştırmalarında

3 İbranca, Süryanca, Yunanca, Ermenice, Gürcüce, Arapça eski yazı dilleridir. Buna karşılık Kürtçe ve daha o zamanlar kuzey doğu Anadolu'nun bazı bölgelerinde konuşulmuş olması muhtemel olan Kafkas dilleri (Çerkesçe, Lazca vb.) yazı dili olarak kullanılmamıştır.

4 Mustafa Koç, “Anadolu'da İlk Türkçe Telif Eser”. Biliş, sayı 57 (Bahar 2011), 159-174; bkz. özellikle s. 167 ve devamı. Koç, eserin şimdiye değin bilinmeyen bu nüshasını bilim dünyasına yeni tanıtmıştır. Behcetü'l-hadâ'ik üzerine uzun zaman çalışmış olan Prof. Sadettin Buluç'un terekkesinden çıkmış olan nüsha Buluç'un ailesi tarafından Süleymaniye Kütüphanesi'ne bağışlanmıştır. “Karışık dilli olmayan” bu nüsha, 1524 yılında çekimlenmiş olsa da, metnin girişinde yazarın verdiği bilgilerden (kendi adı, telif yeri ve süresi) şüphe etmek için bir sebep yoktur. Yalnız Koç, bu önemli yazısında iki önemli noktayı tartışmamıştır. Birincisi: Acaba Fahrüddin bin Mahmûd, Behcetü'l-hadâ'ik'i hangi dilde (hangi Türk dilinde) yazmıştı? İkincisi: Fahrüddin bin Mahmûd için (onun kendi kullandığı deyimleri kullanarak soralım) kitâbeylemek ve yazmak ne anlama geliyordu. Orijinal bir eser kaleme almak mı, başka dilde yazılmış bir eseri (değiştirmeden, kısaltarak, genişleterek) çevirmek mi? Ben, Fahrüddin bin Mahmûd'un Behcetü'l-hadâ'ik'i Anadolu Türkçesiyle yazmadığı kanısındayım.

neredeyse 60 yıldır spekülasyonlara ve tartışmalara yol açmış olan bu konuyu burada genişletmek gerekmiyor. Bazı araştırmacıların ısrarla 13. yüzyılda söylenmiş olduğunu ileri sürdükleri Yunus Emre'nin şiirlerinde bu karışık dilin en küçük bir izi olmadığını kesinlikle söyleyebiliriz.

“Anadolu Türkçesi” ile yazılmış tarihi belli en eski metinler olarak, Mevlânâ Celâlü'd-dîn-i Rûmî'nin oğlu Sultan Veled'in Farsça tasavvufi mesnevileri *İbtidânâme* (yazılışı 1291) ile *Rebâbnâme* (yazılışı 1301) içerisindeki Türkçe beyitler ve Divân'ında dağınık olarak yer alan Türkçe manzumelerdir, bunların toplam sayısı 367'dir.⁵

Sultan Veled'den önce de Anadolu Türkçesiyle metinler yazılmış olması ihtimali üzerinde bugüne değin duranlar olmuştur. Bu ihtimali yok saymak, büsbütün ortadan kaldırmak mümkün değildir. Söylenebilecek tek şey şudur: Böyle eserler yazılmış olsa bile bunlardan hiçbirisi bugüne kalmamıştır.

14. Yüzyılda Anadolu Türk edebiyatı hızlı bir gelişim göstermiştir, bu yüzyılın yazarları⁶ şunlardır: Hoca Mes'ûd, Şeyhoğlu Mustafa, Mehmed, Gülşehri, Âşık Paşa, Ahmed Fakih, Şeyyâd Hamza, Şeyyâd İsâ, Ahmedî, Dehhânî, Ahmed-i Dâî, Yunus Emre. Bunlar arasında kelimenin gerçek anlamıyla büyük şair denebilecek olan yalnız Yunus Emre'dir. Ötekiler şüphesiz Türk edebiyatı tarihinde yeri olan önemli yazarlardır, manzum ve mensur eserler yazmışlar, Farsçadan güzel çeviriler yapmışlardır. Manzumelerinde lirizm pek azdır. Oysa Yunus Emre, yalnız 14. yüzyıl Türk edebiyatının en güçlü şairi değil, dünyanın en büyük şairlerinden biridir.

Yunus'un söylediği şiirlerin başlangıçta kendisi veyabaşkalı tarafından yazıya geçirilmediği, bunların oldukça uzun bir süre ezberlenerek öğrenilmiş ve öğretilmiş olduğu belli olmaktadır. Ezber yoluyla bir çok kez ağızdan ağıza aktarılan şiirlerin çeşitli bakımlardan değişime uğraması pek doğaldır. Şiirlerin ilk kez ne zaman yazıya geçirildiğini de bilmiyoruz, en eski olduğu kabul edilen yazmalarda bile dil özellikleri bakımından tutarsızlıklar vardır. Yunus'un hiçbir şiirinin bugüne “onun

5 Mecdut Mansuroğlu, *Sultan Veled'in Türkçe Manzumeleri*. İstanbul 1958.

6 Köprülü'nün 13. yy. yazarları sandığı ve öyle tanıttığı Ahmed Fakih, Şeyyâd Hamza, Şeyyâd İsâ 14. yy. yazarlarıdır.

söylediği gibi” kalmamış olduğunu peşin olarak kabul etmek zorundayız. Böyle olmakla birlikte bunlar arasında eşsiz güzellikte şiirler vardır.

Yunus Emre şiirlerini ne zaman söyledi?

Bu satırların yazarına göre, bugüne değin Yunus Emre’nin hayatı hakkında bilgi toplamak amacıyla yapılmış kaynak araştırmaları hiçbir sonuç vermemiştir. “Yunus Emre” (ve “Tapduk Emre”) üzerine her türlü yazılı kaynakta bulunan her türlü kayıt rivayettir veya doğruluğu hiçbir şekilde kanıtlanamaz notlardır. İçinde *Yunus* adı geçen kimi belgelerin Yunus Emre ile ilişkili görülmesi, yani ad benzerliğine dayanılarak yapılmış birleştirmeler de kabul edilemez. Hayatı hakkındaki bilgileri kendi şiirlerinden çıkarmak, daha doğrusu o şiirlere dayanarak tahminlerde bulunmaktan başka çare yoktur. O, kendisinden *derviş*, *miskin*, *âşık* ve *emre* ‘yoldaş’ diye söz eder. Adının arkasına Farsça *hemrâh*, *hemreh*’ten kaynaklanan *emre* kelimesini eklemesi, onun gezginci bir derviş olduğunu gösteren neredeyse kesin bir kanıttır.⁷ Herhalde çifti çubuğu da yoktu, bir tekkeye şeyh de olmamıştı. Bir şiirinin son dizeleri şöyledir:

Var imdi miskin Yûnus ‘uryân olub gir yola

Yüz çukallu gelir se yalincagı soyamaz⁸

“Haydi şimdi derviş Yunus, soyunup da yola çık,

Yüz zırhlı asker gelse bile bir çıplağı soyamaz”

Şiirlerinde, atasözü yerleştirme (*irsâl-i mesel*) sanatından arada bir, fakat hep ustalıkla yararlanmış olan Yunus’un bu beyitte kullandığı atasözü eski derlemelerde: *Bin çukallu bir çıplağı soyamaz* biçiminde geçer. Yunus, burada kendisinin dünya malına sahip olmayan, *Tâhir-i ‘uryân* gibi gerçekten yarı çıplak yollara düşmüş bir derviş olduğunu açıkça söylemektedir.

Bu satırların yazarı, bu büyük şairin 13. yüzyılın son yıllarında ve 14. yy.ın ilk yarısında yaşamış olduğunu sanmaktadır. Yunus’un şiirlerini

7 Bu konuyu bu kitap içerisinde yayımlanan “Yunus Emrenin Adı” başlıklı yazımda ayrıntılarıyla ele aldım. Ahmet Yaşar Ocak çok daha önceden onun bir Kalenderî dervîşi olduğunu yazmıştı, bkz. Ahmet Yaşar Ocak, Osmanlı İmparatorluğu’nda Marjinal Süfilik: Kalenderîler. Türk Tarih Kurumu, ¹Ankara 1999, 69, 165 ve devamı.

8 Yunus Emre, Burhan Ümit, Yunus Emre Divanı, İstanbul 1933, 191.

söylediği dil, bildiğimiz 14. yy. Eski Anadolu Türkçesidir, fakat imlâ ve harekeleme bakımından homojen değildir, dilsel özelliklere göre onun Anadolu'nun hangi bölgesinde yaşamış olduğu hakkında da bir şey söylemek de mümkün değildir.

Galiba şiirlerinden çıkartılabilecek bir sonuç daha vardır, o da Yunus'un dünya tarihine "Kara Veba" diye geçmiş olan büyük salgına tanık olduğudur. Bu salgın Anadolu'ya 1348 yılında Suriye'den girmiştir.⁹ Yunus çok sayıda şiirinde ölüm temasını işler, onun şiirlerinin titiz araştırmacılarından biri, Hikmet İlaydın bunları "Yunus'un ünlü ölüm şiirleri" diye nitelendirmişti.¹⁰

Yunus'un ölümden çok sık söz etmesi, özellikle genç yaşta ölenleri anması beni bu kanıya götürüyor. En başta şu dizeleri aklımıza geliyor:

Bu dünyede bir nesneye yanar içüm göyner özüm

Yigid iken ölenlere gök ekini biçmiş gibi

"Bu dünyada bir şeye yanar içim, tutuşur özüm,

Genç yaşında ölenlere, olgunlaşmamış ekini biçmiş gibi."

Ölüm şiirlerinin en dehşetlisi olan şu şiir de Kara Veba üzerine olmalı:

Hêç bilmezem gezek kimün

Aramuzda gezer ölüm

Halkı bustân edinmişdür

Diledügin üzer ölüm

"Hiç bilmem ben sıra kimin,

Aramızda gezer ölüm.

Halkı bostan edinmiştir,

Dilediğini koparıp alır ölüm."

Bir nêcenün bēlin bûker

Bir nêcenün mülkin yıkar

Bir nêcenün yaşın doker

Var gücini üzer ölüm

9 Bu salgın üzerine daha geniş bilgi için bkz. Semih Tezcan "Anadolu Türk Yazınının Başlangıç Döneminde Bir Yazar ve Çarh-nâme'nin Tarihlendirilmesi Üzerine". Türk Dilleri Araştırmaları Yıllığı cilt 4 (1994), s. 87 dipnot 43.

10 Hikmet İlaydın, Yunus Şiirinden Günümüze Yaklaşımlar. Korkma Ebedi Varsın... Yayına hazırlayan: Nihal İlaydın, ² Ankara 1998, s. 53.

“Kimilerinin belini büker,
Kimilerinin malını mülkünü yıkar,
Kimilerinin göz yaşını akıtır,
Olanca gücünü kırar ölüm.”

*Birinüñ alur kardaşın
Revân döker gözi yaşın
Heç oñarmaz bağı başın
Habersüzin gelür ölüm*

“Birinin alır kardeşini,
Sel gibi akıtır gözünün yaşını,
Hiç sağaltmaz bağrının yarasını,
Habersizce gelir ölüm.”

*Yigidi koca olunca
Komaz gendüyi bilince
Birini koyup gelince
Gözlerini süzer ölüm*

“Genç adamı yaşlanıncaya,
Kendini bilinceye kadar bırakmaz bu dünyada,
Birini toprağa koyup gelince
Bir başkasına gözlerini süzer ölüm”

*Kanı anuñ sevdük yârı
Kıl tâatun arı yörü
Miskîn Yûnus neye durur
Ejdehâdur yudar ölüm*

“Hani onun sevgili yâri,
Kıl tâatini, için temiz yaşa.
Derviş Yûnus niye durur,
Ejderhadır yutar ölüm.”

Yunus’un çok yaygın olarak bilinen şu dizelerin arkasında da galiba
“Kara Veba”nın gölgesi var:

*Bir garîb ölmüş dëyeler
Üç gündən sonra duyalar
Soğuk su ile yuyalar,
Şöyle garib bencileyin*

“Bir yabancı ölmüş diyecekler,
Üç günden sonra duyacaklar,
Soğuk suyla yıkayacaklar,
Şöyle bir yabancı, benim gibi”

Eğer:

Yer yüzinde gezeridüm
*Ugradum yelginler*¹¹ (?) *yatur*
“Yeryüzünde geziyordum
Ölmüş yatar gariplere rastladım”

dizeleriyle başlayan şiir, “gerçek Yunus şiirleri”nden ise, bu şiirde de Kara Veba sırasında ölenleri anlatmış olabilir. Sözlü gelenekte ağızdan ağıza geçtiği sırada oldukça değiştiği belli olan bu şiirden üç dörtlük aktaralım:

Gece gündüz oglancuklar
Söyleşirkenbülbulgibi
Ayrılmışlar anaları
Sinlerini bekler yatur

“Gece gündüz yavrucaklar,
Söyleşirkenbülbulgibi,
Ölüp gitmiş de onlar, anaları
Mezarları başında bekleyip duruyor.”

El bağlamışdur kamusu
Hak Çalap’dan durumu
Tevkürli kızdur kimisi
Alınmadın çoklar yatur

“Hepsi el bağlamış yatıyor,
Ümitleri Hak Çalap’tan.
Nişanlı kızdır kimisi,
Çoğu daha evlenmeden ölmüş yatıyor.”

Yûnus bilmez gendü hâlin
Hak Çalap söyledür dilin
Bir nêcesi yêni gelin
Ak tegirmi yüzler yatur

11 Yazmaların çoğunda milketler, bundan anlam çıkmıyor. Bu yanlış eski bir yazmadan öteki yazmalara aktarılmış olmalı.

“Yunus bilmez kendi halini,
Tanrı söyletir onun dilini.
Kimileri yeni gelin,
Ak değirmi yüzler yatıyor.”

Yunus Emre'nin Türkçeden başka bir dilde şiir söylemiş olup olmadığı hakkında bilgimiz yoktur. (Farsça yazabilmek ve şiir söyleyebilmek o 14. yüzyılda Türkçe yazmış olan öteki yazarlar için neredeyse doğal bir şeydi.) Bu soruyu, Yunus Emre'nin şiirleriyle İran edebiyatının ünlü şairi Baba Tâhîr'in (*Tâhîr-i uryân*, *Çıplak Tâhîr*, 11. yy) şiirleri arasında dikkat çekici derecede içeriksel benzerlik ve üslup benzerliği olduğu için sormak gerekiyor. Yunus'un, Baba Tâhîr'in şiirlerini bildiği, onları Farsça asıllarından okumuş olduğu düşünülebilir.

Yunus Emre'den bugüne kalanlar

Anadolu Türkçesiyle, bizim dilimizle şiir söylemiş olan, dilimizi yüceltmiş olan Yûnus Emre'nin “gerçek şiirleri” hangi şiirlerdir?

14. yüzyılın öteki yazarlarından günümüze eserler kalmıştır, bazılarının oldukça eski nüshaları da vardır. Hiçbirinin orijinal nüshası korunmuş değildir. Yine de eldeki kopyeler, daha eski nüshalardan, belki orijinal nüshalardan çekimlenmiş olmalıdır. Yani bunlar, doğrudan doğruya yazılı edebiyatın ürünleri olarak bugüne kadar gelebilmiş eserlerdir. Dolayısıyla bu eserlerin metinleri titiz filolojik çalışmalarla, nüshaların birbiriyle karşılaştırılmasıyla aslına yakın biçimde ortaya konabilmektedir. Oysa Yunus Emre'nin şiirleri bunlardan çok farklıdır. Üzerinde çekimleme tarihi bulunan en eski yazmalar 16. yüzyıldan kalmadır. Bazı tarihsiz yazmaların 14. ve 15. yüzyıllardan kalma olabileceği, sağlam dayanağı olmayan tahminlere dayanarak ileri sürülmüştür. Her yazmada aynı şiirler yer almadığı gibi şiirlerin metinleri arasındaki farklılıklar (nüsha farkları) da genellikle çok fazladır. Hemen hemen bütün şiirlerinin zaman içerisinde az ya da çok değişikliğe uğramış olduğu açıktır. Bir çok şiirin Yunus Emre'nin kendi şiiri olmadığı, ona isnat edildiği, yani onun şiirlerine benzetilerek onun adıyla söylenmiş olduğu da belli olmaktadır. Kimi araştırmacılara göre bu taklit şiirler, Yunus Emre'nin ününden yararlanarak onun ağzından kendi inançlarını yaymak isteyenler tarafından söylemiştir. Bu görüşün doğruluğu reddedilemez. Öte yandan, sanıyorum, Yunus'a özenen, onunla aynı heyecanı duyan, gönlünde varlığın birliğini tıpkı

onun gibi hisseden şairler (daha doğrusu derviş şairler) de onun adını (veya mahlasını) kullanarak şiirler söylüyorlardı. Bu konuda bugüne değin yeterince bilimsel araştırma yapılmış değildir. Hikmet İlaydın'ın başlattığı çalışma sürdürülmelidir.¹² Edebiyatbilimcilerin, dilbilimcilerin ve tasavvuf araştırmacılarının görevler üstleneceği ciddi bir proje çerçevesinde taklit şiirlerin ayıklanması, “gerçek Yunus şiirleri”nin belirlenmesi gerekir. Ortada böyle sonuçlar olmadıkça tek tek araştırmacıların “gerçek Yunus şiirleri” diye yayınladıkları divanlar ya da seçmeler birbirine uymayacaktır.¹³ Böyle bir proje sonunda belirlenecek “gerçek Yunus şiirleri”nin orijinallerine göre ne derecede değişikliğe uğramış olduğunu kesinlikle belirlemek ise herhalde hiçbir zaman mümkün olmayacaktır. Yine de metin onarımı yoluyla şiirler bugünkünden daha iyi bir duruma sokulabilir.

Bazı şiirlerin ona ait olduğunda bütün araştırmacılar birleşir. Fakat daha önemli olan Yunus'a ait olmayan parçaları belirlemektir. Örneğin, bir çok yazmada yer almasından dolayı çoğu araştırmacı tarafından Yunus Emre'ye ait olduğu olduğu kabul edilmiş olan *Risâletü'n-nushiyye* (“Öğütler Kitabı”) başlıklı didaktik manzume, şairin coşku dolu ilahilerinin yanında son derecede kuru bir metindir, üslubu da pek basit, pek zevksizdir. Lirizmin doruğuna ulaşmış o müthiş şairin,

Bir ben vardur bende, benden içerü

dizesini söylemiş şairin böylesine sıradan bir manzume söylemiş olabileceğine kesinlikle inanmayanlardan biri de bu satırların yazarıdır. *Risâletü'n-nushiyye* ya kasıtlı olarak Yunus'a isnat edilmek istenmiş ya da yanlış sonuca sonucu yüzyıllar önce Yunus Emre'nin olduğu sanılmış “ilgi çekici” bir metindir. Dil özellikleri, bu manzumenin de 14. veya 15. yy.da söylenmiş olabileceğini gösterir, herhangi bir zamanda Yunus'un ilahileriyle birlikte derlenip yazıya geçirilmiş olsa gerek. Manzumenin sonlamasındaki:

Söze târih yêdi yüz yêdiyidi
Yûnus cânu bu yolda fidiyidi

12 Hikmet İlaydın, Yunus Şiirinden Günümüze Yaklaştırmalar. Korkma Ebedi Varsın... Yayına hazırlayan: Nihal İlaydın, 2Ankara 1998. Yazarın vefatından sonra yayımlandığı için türlü teknik aksaklıkları olan bu kitap bugün için en iyi “gerçek Yunus şiirleri seçkisi”dir.

13 Burhan Ümit Toprak, Abdülbaki Gölpinarlı ve Hikmet İlaydın “gerçek Yunus şiirleri”ni seçmeye özen göstermişler ise de seçimlerinin hepsi isabetli sayılamaz. Belki “gerçek Yunus şiirleri”nin sayısını iyice azaltmak en iyisi olacaktır.

beytinde hicrî 707 (= milâdî 1307) yılının Yunus Emre'nin bu manzumeyi yazdığı yıl olarak kabul edilmiş olması, bu beyte dayanarak onun hayatına ilişkin fikirler yürütülmüş olması¹⁴ da pek yadırgatıcıdır. Bence bu yavan beyit, herhangi bir zamanda bu mesnevinin sonuna eklenmiş bir uydurmadır, ciddiye alınması gerekmez. Benzer beyitlere bir çok parçanın sonunda rastlanır.

Yunus Emre'nin dili kolayca anlaşılır mı?

Cumhuriyet döneminde Yunus Emre'nin aydınlarca yeniden keşfedilmesinden bu yana onun dilinin herkesin kolayca anlayabileceği bir Türkçe olduğu kanısı yaygınlaşmıştır. Bu kanıya yol açan orta öğretim ders kitaplarına Yunus'un şiirleri olarak bir takım kolay anlaşılır şiirlerin alınması, hatta bunların sadeleştirilerek alınması olmuştur. Yunus'tan pek az şiir okuyup kulaktan dolma bilgiyle onun hakkında yazmaya, fikir yürütmeye kalkanlar da bu esassız kanının yaygınlaşmasına yol açmışlardır. Yunus'un şiirlerinin çoğu kolayca anlaşılmaz, aksine onları anlayabilmek için ciddi bir çaba göstermek, Eski Anadolu Türkçesini belli bir dereceye kadar öğrenmek, tasavvuf hakkında bilgi edinmek gerekir. Yunus'un şiirlerinde (Yunus'un olduğu kabul edilen şiirlerde demek daha doğrudur) pek çok Arapça, Farsça alıntı, tasavvuf terimleri ve bugün artık dilimizde kullanılmayan bir çok Türkçe kelime vardır.

İslamiyetin kabulü ile birlikte Türkçeye (önce konuşma diline, yazı dilleri oluştuktan sonra da yazı dillerine) oldukça yüksek sayıda Arapça ve Farsça unsur girmiş ve bu alıntılar için hiçbir sınır olmamıştır. Arapça alıntılar konuşma diline genellikle Farsça üzerinde girmiştir. Yunus'un şiirlerinde geçen İslam kültür çevresinden alınmış kelime ve deyimler Osmanlıca sözlüklerde bulunabilir. *Yunus Emre*, *Yunus Emre Dîvânı* vb. başlıklarla yayımlanmış kitaplardan çoğunun arkasına da okuyucu için anlaşılması güç sayılan Arapça, Farsça alıntılarının anlamına veren kısa ya da uzun lugatçeler eklenmiştir. Bazı yayınlarda tasavvuf ile ilgili kavramları açıklayan ayrı bölümlerde ve bu şiirlerde geçen özel adlar için dizelgeler vardır.

14 Bazıları bu yılı Yunus'un tarikata girdiği yıl olarak kabul eder. Mustafa Tatçı'ya göre Risâletü'n-nushiyye, Yunus'un olgunluk dönemi ürünüdür.

Yukarıda Yunus'un şiirlerini Eski Anadolu Türkçesindeki orijinal biçimlerinden okuyup anlamak isteyenlerin 14. yüzyılın dilini hiç değilse başlıca özellikleriyle öğrenmesi gerektiğini yazdım. Şüphesiz herkesten bu uğraşıya bir filolog gibi, dilin bütün inceliklerini kavrayıncaya kadar zaman ayırması beklenemez. İlgilenenlere yardım sağlamak üzere aşağıda kısa ve yoğun bilgiler sunulacaktır. Burada Eski Anadolu Türkçesinin bütün özelliklerini sıralamak, Yunus'un dilinde bunlardan hangilerinin bulunduğunu, hangilerinin bulunmadığını ayrıntılı olarak göstermek, dilin tarihsel gelişimini sergileyerek çözümlemeler yapmak gibi bir amaç söz konusu değildir. Sıralanan maddelerin seçiminde sadece bugünün Türkçesini bilen birisinin Yunus'un şiirlerini okurken karşılaşacağı güçlükler göz önünde tutulmuştur. Eski dille bugünkü dil arasında neredeyse kendiliğinden anlaşılacak küçük farklılıklar üzerinde durulmasına gerek görülmemiştir.

Sesbilgisi (fonoloji) ile ilgili olarak şunların bilinmesi gereklidir:

- Eski Anadolu Türkçesinde küçük ünlü uyumu da denilen dudak benzeşmesinin bulunmamasından dolayı birinci hecesinde düz ünlüler (a, e, ı, i) bulunan kelimelerin ikinci hecesinde ve daha sonraki hecelerinde yuvarlak ünlüler (u, ü) bulunabilir. Örneğin: *demür*, *sayru* 'hasta', *arkurı* 'aykırı'.
- Bugünün Türkçesinde 4 değişkeni bulunan kimi eklerden bazılarının Eski Anadolu Türkçesinde yalnız yuvarlak ünlülü, bazılarının da yalnız düz ünlülü değişkenleri vardır. Bu, eski ve yeni dil arasında önemli bir farklılıktır. Fakat kimi metinlerde istisnalar görülür. İstisnaların görüldüğü metinler genellikle halk diline yakın, halk dilindeki gelişme eğilimlerini yansıtan metinlerdir. Yunus Emre yazmalarında bu gibi istisnalar oldukça sıktır. Bu duruma, bir yandan Yunus şiirlerinin yazıya geç geçirilmiş olması, öte yandan da bu şiirleri yazıya geçiren ve daha sonra çekimleyenlerin "yüksek tabaka" mensubu olmamaları yol açmıştır.

Eski Anadolu Türkçesinde yalnız yuvarlak ünlülü değişkenleri bulunan ekler (alfabetik sıralamayla) şunlardır:

-avuz / -evüz eylem istek kipliği çekiminde birinci çoğul kişi eki (Örn. *alsavuz*, *bilsevüz*, *eglenevüz*, *gelsevüz*)

-duk / -dük ortağ (sıfatfiil, partisip) eki (Örn. *sevdük, bildük, eyitdüklerümüz*)

-duk / -dük görülen geçmiş zaman birinci çoğul kişi eki (Örn. *alduk, bildük, geldük*)

-dum / -düm görülen geçmiş zaman eki (Örn. *aldum, bildüm, geldüm*)

-duñ / -dün görülen geçmiş zaman ikinci kişi eki (Örn. *alduñ, bildün, geldün*)

-dur- / -dür- ettirgenlik yapım eki (Örn. *aldurmak, bildürmek, yandurmak, kaldurmak; durgurmak*),

-dur / -dür / -durur / -dürür bildirme eki, ek eylem (Örn. *kimdür, köpridür, nedür, utanasıdur* 'utanacaktır', *yumuşdurur* 'yıkamıştır')

-gur- / -gür- ettirgenlik yapım eki (Örn. *durgurmak*, 'kaldırmak, ortaya çıkarmak', *érgürmek* 'eriştirmek')

-lu / -lü sıfat yapım eki (Örn. *îmânlu, kanlu, yürekli*)

-savuz / -sevüz eylem şart kipliği çekiminde birinci çoğul kişi eki (Örn. *alsavuz* 'alsak', *bilsevüz* 'bilsek', *gelsevüz* 'gelsek')

-sun / -sün üçüncü kişiye buyruk eki (Örn. *alsun, bilsün, gelsün*)

-suz / -süz sıfat yapım eki (Örn. *sensüz, çâresüz, fâidesüz, gümânsuz*)

-u / -ü ulaç (zarffiil, gerundium) eki (Örn. *aglayu* 'ağlayarak, *sevinü* 'sevinerek' *sürinü* 'sürünerek')

-ub / -üb ulaç (zarffiil, gerundium) eki (Örn. *alub, gelüb, çıkub, vérüb, işidüb*; bugünün Türkçesinde *-ıp / -ip / -up / -üp*)

-uban / -üben ve **-ubanı / -übeni** ulaç (zarffiil, gerundium) eki (Örn. *aluban ~ alubanı; gelüben ~ gelübeni, isteyüben, işidüben, koyubanı* 'bırakıp', *sarmaşuban* 'sarılarak' *vérüben*. (Bu ek bugünün Türkçesinde yoktur.)

-uñ / -ün / -nuñ / -nün ilgi durumu (genetif) eki (Örn. *bunlaruñ, kimün, bagrumuñ*)

-ur / -ür geniş zaman eki (Örn. *alur, bilür, gelir*)

-ur- / -ür- ettirgenlik yapım eki (Örn. *degürmek, geçürmek, bişürmek, yitürmek, bitürmek*)

-uz / -üz ek eylem birinci çoğul kişi eki (Örn. *bizüz, perişânuz,*)

-uz / -üz eylem çekiminde birinci çoğul kişi eki (Örn. *anlamazuz, bilürüz, démezüz, étmezüz,*)

• Buna karşılık kimi eklerin de sadece düz ünlülü değişkenleri vardır

-cı / -ci meslek adı yapım eki (Örn. *muştucu* 'müjde veren', *tapucu* 'hizmet eden', *yolcu* 'yolcu')

-dı / -di görülen geçmiş zaman üçüncü kişi eki (Örn. *doydı, kızdırdı, koydı*)

-gil / -gil ikinci tekil kişiye emir eki (Örn. *dürüşgil* 'gayret et', *görgil, kogil* 'bırak', *olgil*)

-ı / -i belirtme durumu (akuzatif) eki (Örn. *gözümü, gözünü, yolumu, yolunu*)

-ı / -i üçüncü kişi iyelik eki (Örn. *gözi, yolu, özi*)

-ıl- / -il- edilgenlik eki (Örn. *dutılmak, görilmek, sorılmak, sürilmek*)

-in- / -in- dönüşlülük eki (Örn. *bulınmak, görünmek*)

-ınca / -ince ulaç (zarffil, gerundium) eki (Örn. *görince, koyınca, bulınca*)

-lık / -lik sıfat yapım eki (Örn. *dostlık, günlük, kullık, yoklık*)

-mı / -mi soru eki (Örn. *aldum mı? bildün mi? gelsün mi?*)

-mış / -miş anlatılan geçmiş zaman eki (Örn. *görmüş, koymuş, bulmuş, sürmüş*)

-sı / -si iyelik üçüncü kişi eki (Örn. *eyüsi* 'iyisi', *kapusu, sayrusı* 'hastası')

-sın / -sin ek eylem ikinci tekil kişi eki (Örn. *sayrusın* 'hastasın', *sensin* 'sensin', *uslusın* 'akıllısın')

-sın / -sin eylem çekiminde ikinci tekil şahıs eki (Örn. *alursın, bilürsin, gelürsin, kalursın, kalmayasın, koparursın*)

-sız / -siz ek eylem ikinci çoğul kişi eki (Örn. *sayrusız* 'hastasınız', *sizsiz* 'sizsiniz', *uslusız* 'akıllısınız')

-sız / -siz eylem çekiminde ikinci çoğul şahıs eki (Örn. *alursız, bilürsüz, gelürsüz, dogmızsız*)

Biçimbilgisi (morfoloji) ile ilgili olarak şunların bilinmesi gereklidir:

- İyelik ekleri genelde bugünün Türkçesinde olduğu gibidir, fakat birinci ve ikinci kişi iyelik eklerinin bağlantı ünlüleri yuvarlaktır: *atum* 'atım', *derdüm, atun* 'atın', *derdün, yaragun* 'hazırlığın', *esridüğümüz* 'sarhoş olduğumuz', *hâlümüz* 'halimiz'. Üçüncü kişi iyelik ekinin sadece +ı/+i ve +sı/+si değişkenleri vardır (+u/+ü ve +su/+sü değişkenleri yoktur); örn. *odi* 'ateşi', *gözi* 'gözü', *kamusı* 'hepsi', *gendüsü* 'kendisi'.

- İsim çekiminde Eski Anadolu Türkçesi ile bugünkü Türkçe arasında büyük farklar yoktur. Yalın durum: Bugünün Türkçesinde olduğu gibidir, eksizdir. Belirtme durumu: Sadece +ı / +i değişkenleri vardır (+u / +ü değişkenleri yoktur). İlgı durumu: Sadece +un / +ün ve +nun / +nün değişkenleri vardır (+ın / +in ve +nın / +nin değişkenleri yoktur). Verme durumu: Bugünün Türkçesinde olduğu gibidir: +a / +e ve +ya / +ye. Bulunma durumu: Bugünün Türkçesinde olduğu gibidir: +da / +de (yazıda +ta / +te değişkenleri yazıda gösterilmez). Ayrılma durumu: Bugünün Türkçesinde olduğu gibidir: +dan / +den (yazıda +tan / +ten değişkenleri yazıda gösterilmez). Araç durumu: +ın / +in, örn. *habersüzün* 'haber vermeksizin'.

- İyelik eklerinden sonra isim çekimi bugünkü Türkçeden farklı değildir (Birinci kişi iyelik ekinden sonra: *atumun* 'atımın', *atımı* 'atımı', *atuma* 'atıma', *atumda* 'atımda', *atumdan* 'atımdan'; ikinci kişi iyelik ekinden sonra: *atunun* 'atımın', *atunı* 'atını', *atuna* 'atına', *atunda* 'atında', *atundan* 'atımdan'). Üçüncü kişi iyelik eklerinden sonra bir durum eki getirilirken bugünün Türkçesinde olduğu gibi araya ("adıl n'si" adı verilen) *n* girer: *atını*. Eski Anadolu Türkçesinde üçüncü kişi iyelik ekinden sonra belirtme durumu için çoğu zaman işte bu *n* ("adıl n'si") yeterli olur: *atın* '(onun) atını', *evin* '(onun) evini', *tapusın* '(onun) hizmetini'. Bazan üçüncü kişi iyelik eklerinden sonra belirtme durumu bugünkü Türkçede olduğu gibi +ını / +ini biçiminde görülür: *atını* '(onun) atını', *evini* '(onun) evini', *tapusını* 'hizmetini'. Öteki durum ekleri üçüncü kişi iyeleik ekinden sonra bugünün Türkçesinde olduğu gibidir: *atınun* '(onun) atının', *atına* '(onun) atına', *atında* '(onun) atında', *atından* '(onun) atından'.

• Eski Anadolu Türkçesinde 3. kişi adılı *ol'dur*. (Bugünün Türkçesinde bu kelimenin sonundaki *-l* düşmüştür). Bu adılın çekimi bugünün Türkçesinden farklıdır: *ol* 'o', *anlar* 'onlar', *anı* 'onu', *anuy* 'onun', *anı* 'onu', *an'a* 'ona', *anda* 'onda', *andan* 'ondan', *an'ca* 'onca'.

• Yunus şiiirlerinde bugünün Türkçesinden farklı olan daha başka adıl biçimleri de vardır: *bencileyin* 'benim gibi', *sencileyin* 'senin gibi', *bular* 'bunlar', *şular* 'şunlar', *şol* 'işte şu', *öz* 'kendi', *kendüzüm* 'kendim', *kendüzün* 'kendin', *kendüzi* 'kendisi'

• **+rak / +rek** karşılaştırma sıfatları yapan bu ek bugünün Türkçesinde yoktur. (Örn. *tézrek* 'daha çabuk', *yégrek* 'daha üstün')

Eylem çekimi ve eylemsiler alanındaki önemli ayrılıklar şunlardır:

• **Buyruk /dilek :**

Birinci tekil kişiye buyruk *-ayın / -eyin* ile yapılır. (Örn. *geleyin*, *varayın*, *okıyayın*, *bileyin*, *nédeyin*. Geç istinsahlarda *ayım / -eyim* de görülür.)

Birinci çoğul kişiye buyruk *-alum / -elüm* ile yapılır. (Örn. *gelelüm*, *varalum*, *okıyalum*, *bilelüm*, *nédelüm*.)

İkinci tekil kişiye buyruk eksizdir veya *-gıl / -gil* eki ile kurulur. (Örn. *gel* ~ *gelgil*, *var* ~ *vargıl*; *okı* ~ *okıgil*; *bil* ~ *bilgil*)

İkinci çoğul kişiye buyruk: *-ıñ, -uñ / -ün* eki ile kurulur. (Örn. *gelün*, *alun*, *varun*, *eyleñ* 'eyleyin', *okıñ*, *bilün*)

Üçüncü tekil kişiye emir *-sun / -sün* eki ile yapılır. (Örn. *gelsün*, *varsun*, *okısun*, *bilsün*)

Üçüncü çoğul kişiye emir *-sunlar / -sünler* eki ile yapılır. (Örn. *gelsünler*, *varsunlar*, *okısunlar*, *bilsünler*)

• **Geniş zaman:** Üçüncü kişi bugünün Türkçesine benzer, fakat sadece *-r / -ar / -er / -ur / -ür* değişkenleri vardır (*-ır / -ir* değişkenler yoktur; örn. *alur*, *gelür*, *uyur*, *okır*, *gezer*, *durur*, *yudar* 'yutar')

Eylem çekiminde birinci kişi bugünün Türkçesinden farklıdır, çeşitli eklerle yapılır. Çoğu zaman *-am / -em* ekiyle kurulur: *aluram*, *gelürem*, *uyuram*. Nadir olarak *-van / -ven* eki ile kurulur: *alurve*, *gelürven*. Nadir olarak *-vam / -vem* eki ile kurulur: *alurve*, *gelürven*, *uyurve*. *benem*, *fârigvam*, *benven*. Geç dönemde *-um / -üm* eki ortaya

çıkarak: *alurum, gelürüm, uyurum*. Bu sonuncu biçimler, kimi yerde araştırmacıların *aluram* vb. yerine yanlış okuması sonucu metinlere girmiştir.)

İkinci kişi *-sın / -sin* ekiyle kurulur. (Örn. *alursın, gelürsin, uyursın*.)

Birinci çoğul kişi *-uz / -üz* ekiyle kurulur: *aluruz, gelürüz, uyuruz*.

İkinci çoğul kişi *-sız / -siz* ekiyle kurulur (Örn. *alursın, gelürsin, uyursın*.)

• **Şimdiki zaman:** Yoktur, geniş zaman, şimdiki zamanı da kapsar.

• **İstek kipi -a / -e:** Bugünün Türkçesinde sadece belirli deyimlerde kullanılan ve eskicil bir çağrışım uyandıran *-a / -e* ekinin Eski Anadolu Türkçesinde çok geniş kullanım alanı ve çok çeşitli işlevleri vardır. (Örn. *alam, alasin, ala, alavuz, alasınız, alalar gelem, gelesin, gele, gelevüz, gelesiniz, geleler; eyleyem, eylesin, eyleye, eyleyevüz, eylesiniz, eyleyeler*.)

• **-a / -e:** Aynı zamanda **geniş zaman** eklerinden biridir, (fakat hiçbir zaman ortalık (sıfatfiil, partisip) olarak kullanılmaz, sadece çekimli fiil işlevi vardır.)

• **-a / -e:** Aynı zamanda **gelecek zaman** eklerinden biridir, (fakat hiçbir zaman ortalık (sıfatfiil, partisip) olarak kullanılmaz, sadece çekimli fiil işlevi vardır.)

• **-ısar/-iser:** Bugünün Türkçesinde kullanılmayan bu ek Eski Anadolu Türkçesinde gelecek zaman çekimli fiili eklerinden biridir. Hiçbir zaman ortalık (sıfatfiil, partisip) olarak kullanılmaz. (Örn. *alısar* 'alacaktır', *geçüriser* 'geçirecektir', *görmeyiser* 'görmeyecektir', *kılısar* 'yapacaktır')

• **-ası/-esi:** bugünün Türkçesinde sadece belirli deyimlerde (*kör olası, göresigelmek* vb.) kullanılan ve eskicil bir çağrışım uyandıran bu ek, Eski Anadolu Türkçesinde normal gelecek zaman çekimli fiili eklerinden biridir. Ortalık (sıfatfiil, partisip) olarak da kullanılır. (Örnekler: *giresi* 'girecek', *göresi* 'görecektir', *kırası* 'kıracak', *ölesi* 'ölecek', *arasımı* 'gideceğimi'.)

• **-acak / -ecek:** Bugünün Türkçesinde gelecek zaman çekimli fiili eki olan bu ek, Eski Anadolu Türkçesinde çekimli fiil olarak görülmez,

sadece gelecek zaman ortaç (sıfatfiil, partisip) görevindedir. (Örn. *alacak kişi, gelecek kişi*.)

- **-urak / -ürek:** Bugünün Türkçesindeki *-arak / -erek* zarfili ile aynı anlamı ifade eder. (Örn. *aglayarak, dayanarak, söyleyürek*). Nadir olarak karşılaşılan *-arak / -erek* biçimleri geç dönemlere işaret eder.

- **-ınca / -ince:** Eski Anadolu Türkçesinde, bugünün Türkçesinde ifade ettiği anlamdan başka “...ıncaya kadar” anlamını da ifade eder: *alınca* “alınca” ve “alıncaya kadar”, *gelince* “gelince” ve “gelinceye kadar”, *görünce* “görünce” ve “görünceye kadar”.

- **-ıcak / -icek:** Bugünün Türkçesinde kullanılmaz. Yunus şiirlerinde sıkça karşılaşılır. Bugünün Türkçesinde “...ınca” ile ifade ederiz: *alıcak* “alınca”, *gelicek* “gelince”, *göricek* “görünce”, *yaradıcak* ‘yaratınca’, *durıcak* ‘durunca’, *tamâm olıcak* ‘tamamlanınca’, *urıcak* ‘vurunca’

- **-ıcagaz / -icegez:** Ulaç (zarfili, gerundium) eki: Bugünün Türkçesinde kullanılmaz. Bugünün Türkçesinde “...ınca” ile ifade edilir (Örn. *alıcak* ‘alınca’, *gelicek* ‘gelince’, *göricek* ‘görünce’).

- **-dukda / -dükde:** Bileşik ulaç (zarfili, gerundium) eki: Bugünün Türkçesinde eskicil bir biçim olarak bulunur. Yunus şiirlerinde oldukça sık karşılaşılan bu biçim yerine bugün ‘..dığı zaman’ kullanılır. (Örn. *aldukda* ‘aldığı zaman’, *geldükde* ‘geldiği zaman’)

- **-ubdur / -übdür:** Bugünün Türkçesinde kullanılmayan bu biçim ‘...mıştır’ anlamını verir. (Örn. *görübdür* ‘görmüştür’, *olubdur* ‘olmuştur’)

Sözdizimindeki farklılıklar

- Eski Anadolu Türkçesinin sözdizimiyle bugünkü Türkçenin sözdizimi arasında farklılıklar vardır, ancak bunları şiir metinleri üzerinde göstermek güçtür, çünkü sözdizimi şiirde zaten düzyazıya göre büsbütün farklı olabilmektedir. Yunus şiirleri sözdizimi yüzünden okuyucuya önemli bir güçlük yaratmaz.

Söz varlığındaki farklılıklar:

Yunus şiirlerinde bugünden baktığımızda bize eskicil (arkaik) görünen bir çok kelime bulunur. 14. Yüzyıl Türkçesinde bu kelimeler kesinlikle eskicil değildi, kullanımda olan, herkesin bildiği kelimelerdi. Hemen hepsi yeni oluşan yazı dilinde 16. yüzyıla kadar kullanılmış, daha sonra bir kısmı büsbütün unutulmuş, bir kısmı da yazı dilinde kullanılmaz

olmuş, fakat ağızlarda yaşamaya devam etmiştir. Çoğunun kökeni Türkçedir, fakat aralarında Türkçeye çok eskiden başka dillerden (Çince, Sogdca, Farsça, Arapça) girip değişime uğramış kelimeler de bulunmaktadır. Burada köken açıklamaları vermeyi gerekli görmedik.

aldamak 'aldatmak'

aldanguç 'aldatıcı'

andak 'hemen'

arkurı 'ters, karşı, aykırı'

armak 'yorulmak'

assı 'kâr, fayda, yarar'

ayruk ~ ayruksı 'ayrı, farklı'

başlamak 'ezan okumak, bağırmak'

bay 'zengin'

bayık 'açık, belli'

bélik 'sadak, ok kuburu'

berkimek 'sağlamlaşmak'

bilü 'idrak, irfan'

biregü 'birisi, bir kişi'

bitimek 'yazmak, kader ve kısmet olarak tayin etmek'

buşmak 'kızmak, öfkelenmek'

buşu 'öfke'

çalab 'Tanrı, sahip'

çav 'şöhret, ün'

çeri 'asker'

çogaç 'güneş, gün ışığı'

çöksü 'çivi'

çukal 'zırh'

dapa '-a doğru, -a karşı'

degme 'her, herhangi bir'

dek 'kadar'

delim 'çok, fazla'

devlengeç 'çaylak'
don 'giyim, elbise'
döymek 'tahammül etmek, dayanmak'
durı gelmek 'ayağa kalkmak'
dükeli 'heps bütün'
dürişmek 'çalışmak, mücadele etmek'
epsem 'suskun'
érgürmek , éürmek 'eriştirmek'
eslemek 'söz dinlemek, aldırış etmek'
esrik 'sarhoş'
eşmek 'yol gitmek, at koşturmak'
evet 'ancak, fakat'
evin 'tane, tohum'
evren 'ejderha'
eytmek 'demek'
gén 'geniş'
geñsüzün 'istenç dışı, bilinçsizce, elinde olmaksızın, kendiliğinden'
gendüzi 'kendisi'
gey 'iyi, iyice, pek'
giçi 'küçük'
gönülmek 'yönelmek, doğrulmak'
görk 'güzellik'
göynük 'yanık'
güre 'azgın, haşarı, vahşi'
güzgü 'ayna'
ınıkmak 'itaat etmek'
ı sık 'derviş'
iley 'huzur, ön, karşı'
iñen 'çok'
istemek 'aramak'
kaçan 'ne zaman'

kakımak 'kızmak'

kakmak 'kalkmak'

kancaru 'nereye'

kanu 'hani, nerede'

karañu 'karanlık'

karımak 'yaşlanmak'

kayıkmak 'meyletmek'

kayurmak 'kaygılanmak, endişe etmek'

keleci 'söz'

kıgırmak 'çağırarak, bağırarak'

kılınç 'hareket, huy'

kızıl 'altın'

kimesne 'kimse'

oñarmak 'rast getirmek'

ög 'akıl'

örü durmak 'ayağa kalkmak'

pusaruk 'sis, duman'

sagınç 'düşünce, istek'

sagınmak 'düşünmek'

sataşmak 'karşılaşmak'

sin 'mezar'

sinle 'mezarlık'

sökel 'hasta'

süci 'şarap'

sünük 'kemik'

şesmek 'çözmek'

talbınmak 'çırpınmak'

tamu 'cehennem'

tapşurmak 'teslim etmek'

tapu 'huzur, makam, hizmet'

tevkürlü 'nişanlı'

uçmak 'cennet'

umu 'ümit'

usan 'ihmalci'

uş 'işte'

uşatmak 'parçalamak'

uyakmak 'batmak'

üküş 'çok'

üzmek 'koparmak'

véribimek 'göndermek'

yagı 'düşman'

yalıncak 'çıplak'

arak 'hazırlık'

yaşın 'gizli'

yat 'usul, yöntem'

yatlu 'kötü'

yavı kılmak 'yitirmek'

yavlak 'çok'

yavuz 'kötü'

yazuk 'suç, günah'

yég ~ yégrek 'daha iyi, üstün'

yoyılmak 'bozulmak, silinmek'

yumış 'hizmet'

Şiirlerde anlamları Eski Anadolu Türkçesinde ve bugünün Türkçesinde aynı, fakat telaffuzları farklı kelimeler de vardır. Bu farklılıkların bir kısmı Eski Anadolu Türkçesinde dudak benzeşmesinin bulunmamasından dolayıdır, bir kısmı ise büsbütün başka nedenlere bağlıdır. Burada bunların hepsini açıklamaya girişmeksizin bir dizi örnek vermekle yetiniyorum:

açuk 'açık'

agu 'ağı, zehir'

ahşam 'akşam'

altun 'altın'
aru 'temiz, arı'
artuk 'artık, başka'
ayruk 'ayrı, farklı'
azuk 'azık'
bellü 'belli'
berü 'beri'
bilü 'bilgi'
çeynemek 'çiğnemek'
degül 'değil'
delü 'deli'
demür 'demir'
dürlü 'türlü'
egsük 'eksik'
eşkere 'aşikâr'
eyle 'öyle'
eyü 'iyi'
gérü 'geri'
gök 'yeşil, olgunlaşmamış'
gönlek 'gömlek'
ılan 'yılan'
içerü 'içeri'
içün 'için'
incü 'inci'
kangı ~ kankı 'hangi'
kapu 'kapı'
karşu 'karşı'
kaygu 'kaygı'
koga 'kova'
konşu 'komşu'
köpri 'köprü'

niçün 'niçin'

ol 'o'

saru 'sarı'

seviü 'sevgi'

sınuık 'kırık'

söyünmek 'sönmek'

urmak 'vurmak'

yapu 'yapı'

yaraşuk 'uygun, münasip'

yörimek 'yürümek'

Yunus Şiirlerinin dili ve üslubu üzerine Çalışmalar

Yunus Emre'nin dili üzerine Sait Hurşid'in Fransa'da yapılmış ve Türkiye'de yayımlanmış bir doktora çalışması vardır.¹⁵ Yunus Emre çalışmalarına önemli bir katkı sağladığını söylemeyeceğimiz bu çalışmanın ikinci bölümünde *Risâletü'n-nushiyye*'nin ve Fatih Kütüphanesi nüshasında bulunan Yunus şiirlerinin Fransızca çevirisi verilmiştir.

Mustafa Tatçı, "tenkitli metin" olarak nitelediği Yunus Divan'ı yayımında¹⁶ değişik yazma ve mecmualarda bulunan bütün Yunus şiirlerini bir araya toplanmıştır. Bunların hepsi Yunus Emre'ye ait olamaz. Daha önceki Yunus Divanı yayımları gibi bu yayım da büyük dikkatle kullanılmalıdır. Tatçı'nın, yayınlarına sözlük ve dizinler ekleyerek yapılacak dil çalışmaları için kolaylık sağlamış olması övgüye değer. Yazık ki değişik üniversitelerde bu yayıma dayanarak yüksek lisans düzeyinde yapılmış (yayımlanmamış) dil incelemeleri arasında anılmaya değer çalışma yoktur.

Sözde, Yunus Emre'nin şiirlerini edebiyat açısından değerlendirmek için yazılan, fakat genellikle öznel etkilenim ve izlenimlerden başka bir şey içermeyen, çoğu daha önce başkalarınca yazılmış şeylerin tekrarı olan pek çok yazı yazılmıştır. Bunların yanında şiirlere nesnel eleştiri

15 Saïd Khourchid (Sait Hurşid), *La Langue de Yunus Emre: Contribution à l'histoire du turc pre-Ottoman*. T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları 1254, Ankara 1991, 578 s.

16 Mustafa Tatçı, *Yunus Emre Divanı II: Tenkitli Metin*. Kültür Bakanlığı Ankara 1990; sonraki yayımları Akçağ ve başka yayınevleri.

ve edebiyatbilim yöntemleriyle yaklaştırmaya, çözümlemeler yapmaya çalışan az sayıda değerli yayın da bulunmaktadır. Cem Dilçin'in 1992'de yayınlanan makalesi¹⁷ ile Doğan Aksan'ın 2005'te yayınlanan kitabı¹⁸ bunlardandır.

Metin onarımı için örnekler

Yukarıda Yunus Emre şiirlerindeki kimi kelimelerin araştırmacılar tarafından doğru okuyup anlamlandıramadığını, titizlikle yapılacak filolojik çalışmalarla bu şiirlerin daha iyi duruma sokulabileceği üzerinde durdum. Şimdi bir kaç örnek vermek istiyorum.

Yayımlarda düzeltilmeden kalmış, basit onarılması kolay çekimleme yanlışları için iki örnek:

Anmaz mısın sen şol günü

Gözün nesne görmez ola

Dizeleriyle başlayan şiirde

Agac ata bindüreler

Sinden yana göndereler

diye okunmuş olan dizeler şöyle düzeltilmelidir:

Agac ata bindüreler

Sinden yana göndüreler

“Ağac ata (tabuta) bidirirler,

Mezarlığa gönderirler.”

Bugün *göndermek* biçiminde kullandığımız eylemin Eski Anadolu Türkçesinde *göndürmek* biçimi de vardı.¹⁹ Kelimenin Fatih Kütüphanesindeki Yunus Divanı nüshasında da *göndereler* biçiminde harekelenmiş olması ve bunun gibi daha pek çok yanlış, bu nüshanın da Abdülbaki Gölpınarlı'nın tahmininin aksine pek eski bir nüsha olmadığını ortaya koymaktadır.

17 Cem Dilçin, “Yunus Emre'nin Şiirlerinde Türkçenin Gücü”, Türk Dili, sayı 487 [Temmuz 1992], 39-49.

18 Doğan Aksan, Yunus Emre Şiirinin Gücü, Ankara 2005, 215 s. Aksan'ın kitabında “Dönemin dil Özellikleri ve Yunus'un Türkçesi” başlıklı bir bölüm de yer alır. Burada özellikle eskicil öğeler üzerinde durulmuştur.

19 Bkz. Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü c. III, Ankara 1967, s. 1751. Ayrıca yana 'tarafa, ...den tarafa' kelimesinin, bugün kullandığımız yan kelimesinin yönelme durumu eki almış olan yana ile aynı olmadığına yayımlarda dikkat edilmemiş, bunlar birbirinden ayrılmamıştır.

Aynı şiirde geçen *su kuyucu* ‘su dökücü’ deyimini, bütün yayımlarda *su koyucu* olarak yanlış okunmuştur, düzeltilmelidir.

Kırdum bu nefsün çerisin

Bir étdüm burc u bârûsın

dizeleriyle başlayan şiirde ikinci dizedeki *bir* yazmalarda yanlıştır. Yayınlarda da düzeltilememiştir. İkinci dize:

Yér étdüm burc u bârûsın

okunmalıdır. Çekimleyen iki noktalı *ye* harfini tek noktalı *be* harfine çevirmiştir. (Burada da Arap harfleriyle yazıldıklarında, *bir* ile *yér* kelimelerini birbirinden sadece bir nokta ayırır!) *Yér étmek*, bugün *yerle bir etmek* biçiminde kullandığımız deyimnin eski bir biçimidir. *Nefs*, insanın en büyük düşmanıdır, (bazı yorumlara göre *nefs* şeytandır). Şair burada “Nefsin ordusunu bozguna uğrattım, kalesinin burçlarını ve surlarını yerle bir ettim” demektedir.

Yunus’un Kara Veba döneminde yaşamış olabileceğinden söz ederken alıntıladığımız dörtlüklerden birinde geçen *tevkürlü kız* deyimini bugüne kadar bütün araştırmacılar *nökerlü kız* okumuştur. Bu deyimdeki *nöker* kelimesi, lugaçelerde ‘hizmetçi, hizmetkâr’ diye anlamlandırıldığına göre araştırmacılar (ve onlardan yüzlerce yıl önce metni çekimleyenler) bunun Türkçeye Moğolcadan girmiş olan *nöker* ‘uşak’ kelimesi olduğunu sanmışlardır. Oysa *nöker* metin bağlamına kesinlikle uygun değildir. Metni onararak deyim *tevkürlü kız* diye okumak gerekir. (Arap harfleriyle yazıldıklarında, *nökerlü* ile *tevkürlü* kelimelerini birbirinden sadece bir nokta ayırır!) Metni onarmak üzere önerdiğim kelime bugünkü ağızlarda *tevkürlü*, *terküllü*, *tekürlü* *tevkül*, *tekellü*, *teküllü*, *tevkür*, *tügülü* biçimlerinde bulunur, ‘nişanlı’ ve ‘sevgili’ anlamlarına gelir (bkz. *Derleme Sözlüğü* 3867 ve 3903). Bu kelimenin aslının ne olduğunu, Türkçeye hangi dilden girmiş olabileceğini henüz belirleyemedim.

Yine yukarıda alıntıladığım başka bir şiirde (hepsinin aynı yazmadan kopye edilmiş oldukları anlaşılan) bir dizi yazmada bulunan *milketler*’in anlam vermediğini belirtip bunun yerine *yelginler* ‘garipler, yabancılar’ okumayı önerdim. Söz konusu iki kelimenin Arap harfleriyle yazılışları arasında da benzerlik vardır. (Kelime başında *ye* harfi bazen *mîm*

harfi gibi yazılmış olabilir, çekimleyen yanılıp bunu *mim* okur; bu tür yanlışlar başka metinlerde de vardır.)

Yayınlarda *dikçi* diye okumuş, ‘âsi’ anlamı verilmiş bir kelime bulunmaktadır:

*Bu dünyede üç kişi Hak didârın görmeye
Bir dikçi bir kovçı biri gammâzdur beşe*

Eski Anadolu Türkçesinde böyle bir kelime yoktur; bu bir okuma yanlışdır, bu kelime *diñçi* okunmalıdır, ‘söz taşıyan, dedikoducu’ anlamına gelir. Eski Uygurcada aynı anlamda, *tiñçi* biçiminde kullanılmıştır.²⁰

“Gerçek Yunus şiirleri” dünya kültür mirasının baha biçilmez cevherleridir, onlar üzerinde çalışıp onları okuyucuya en doğru biçimleriyle sunabilmek, açıklayabilmek dil ve edebiyat araştırmacılarına doyumsuz zevk verir.

20 Bkz. S. Tezcan, Dede Korkut Oğuznameleri Üzerine Notlar, İstanbul 2000, s. 59.



Yunus Emre'nin Adı

Semih TEZCAN

Bu yazıda üzerinde duracağım asıl sorun, dünya edebiyatının büyük şairlerinden Yunus Emre'nin adındaki (veya mahlasındaki) *emre* ögesinin anlamı ve kökenidir. Daha önce konuyu işleyip olgunlaştırmaya çalışmış, fakat her defasında daha farklı biçimlendirip geliştirmiş olduğum metinleri yayımlamamıştım.¹ Burada, *emre* üzerinde açıklamalara başlamadan önce şairin asıl adı (veya mahlası) üzerinde durmak istiyorum.

Yunus

Mehmed Fuad Köprülü'nün öğrencilerinden Hikmet İlaydın [1814-1991], Yunus Emre üzerine ömrü boyunca çalışmış, hazırladığı eser vefatından sonra yayımlanmıştı.² İlaydın, orada bugün *Yunus* olarak kullandığımız adın eskiden *Yönis*, *Yonus*, *Yunüs* biçimlerinde söylenmiş olduğunu belirledikten sonra Yunus Emre'yi kastederek şöyle devam eder: "Biz kendisini bilmek şöyle dursun, bu şairin adını bile koyamamış durumdayız".³ Doğrusu, Türkçenin bu büyük şairini, Cumhuriyet dönemi aydınlarına, başka bir deyişle şehirli Türk okuyucusuna ilk kez

¹ Bunlar "Yunus ve Yol" başlığıyla verdiğim konferansların metinleriydi.

² Hikmet İlaydın, *Yunus Şiirinden Günümüze Yaklaştırmalar. Korkma Ebedi Varsın...* Yayına hazırlayan: Nihal İlaydın, ²Ankara 1998.

³ A.g. e. 51.

tanıtan Güzel Sanatlar Akademisi estetik profesörü Burhan Ümid'in [Toprak; 1906-1967] kitabını öğrencilik yıllarımda ilk kez gördüğümde, bu kitabın *Yunus Emre Divanı* başlığını taşımasına şaşırmış, başlıkta-ki Yunus'un bir dizgi yanlışlığı olduğunu düşünmüştüm.⁴ Çok sonraları İlaydın Hoca'nın yazdıklarını okuyunca Burhan Ümid'in de eskiden bu adın bugünkünden farklı telaffuz edildiğini bildiğini ve onun Yunus biçimini tercih ettiğini anladım. Herhâlde, Yunus, harf devriminin gerçekleştirildiği 1928 yılı sıralarında, bu adın İstanbul ve Ankara'daki pürist⁵ Osmanlıcacı çevreler tarafından kabul ve tercih edilen biçimiydi. Bu yüzden yazı devriminden sonra öteki telaffuzlar terkedilmiş, kısa zaman içerisinde Yunus yazımı, buna bağlı olarak da Yunus telaffuzu genelleşmiş olabilir.

Kutsal kitaplardaki Yunus Peygamber'in adı dolayısıyla⁶ erkek çocuklara koyulan bu adın Yunus söylenişi bugün öylesine yaygınlaşmıştır ki, büyük şairin adının eskiden başka türlü telaffuz edildiği bilinse bile bundan sonra Yunus Emre adı değişmeyecektir.

Gerçekten, bugün Yunus olarak bildiğimiz adın 15. yüzyılda Yonus olarak söylendiğine ilişkin bir kanıt vardır: 1438 yılında Erdel'deki Szássebes (Mühlbach) kentinde öğrenim görürken şehri fetheden Türklerle esir düşen bir Macar genci, Osmanlı topraklarında 20 yıl süren kölelik hayatından sonra Roma'ya gidip bir Dominikan manastırında rahip olmuştur. Tarih literatüründe Macaristanlı Georg (Georgius de Hungaria) diye anılan bu kişinin 1422 sıralarında doğduğu sanılmakta, 3 Temmuz 1502'de öldüğü bilinmektedir. Onun Türkler hakkında yazdığı kitap, 1481 ile 1596 arasında Avrupa'da en az 25 kez yayımlanmıştır, Avrupa'daki Türk imajını belirleyen yayınlardan biri sayılır.⁷ Kendi yaşadıklarını ve kendi görüşlerini kaleme almış olan rahip, uzun sürmüş

⁴ Burhan Ümid yeniden keşfedilmeye değer bir yazardır. Aslında unutulmamış, ama bir halk şairi olarak görülüşü olan Yunus Emre'yi Türkiye'de aydınlara "büyük şair" olarak tanıtan odur. Mehmed Fuad Köprülü, Yunus'u elbette biliyordu, ama o, Yunus Emre'yi edebiyattarihi içindeki yeri ve etkisi açısından değerlendirdi, şair Yunus'u Burhan Ümid değerlendirmiştir.

⁵ Pürist terminusunu burada "kelimelerin aslına, bozulmamış biçimlerine bağlı kalma, doğru sayılmayan biçimleri (galat-ı meşhûr'ları) dilden ayıklayıp çıkarma" akımı anlamıyla kullanıyorum. 19. yüzyıl boyunca ve 20. yüzyıl başlangıcında Türkiye'de böyle bir akım vardı.

⁶ İbranca Yonah (anlamı 'güvercin'); Yunanca ve Latince Ionas, Arapça Yûnis, Yûnus, Farsça Yûnes, İngilizce Jonah, Almanca Jonas.

⁷ Tractatus de moribus, conditionibus et nequitia Turcorum [Türklerin âdetleri, ilişkileri ve kötülüğü]. İlk baskısı: Urach 1481.

kölelik yıllarında Türkçeyi de öğrenmiş, kitabında Türkçe dil örneği olarak *Yonus* adlı bir şairden iki şiir yayımlamıştır.

Arap alfabesi dışındaki yazılarla kaydedilmiş metinler üzerine önemli çalışmalar yapmış olan Alman Türkologu Karl Foy (1856-1907), 20. yüzyıl başında bu şiirler üzerine değerli bir bilimsel inceleme yayımlamıştır.⁸ Foy, gotik harflerle yazılmış kaydedilmiş olan bu şiirlerin Yunus Emre'ye ait olduğundan şüphe etmişse de o dönemin öteki önemli Alman Türkologları olan Johannes Mordtmann (1852-1932) ve Martin Hartmann (1851-1918) bunların Yunus Emre'nin şiirleri olduğu noktasında görüş birliği içerisindeydiler.⁹ Köprülü de bu şiirlerin Yunus Emre'ye ait olduğunukabul etmiştir.¹⁰ Macaristanlı Georg'un gotik harflerle kaydettiği şiirleri çok sonraları bir kez de Talât Tekin (doğ. 1927) işleyip yayımlamıştır; o da yazmalarda ve taşbasmalarda bulunmayan bu iki şiirin Yunus Emre'ye ait olduğu kanısındadır.¹¹

Bizim bağlamımızda söz konusu şiirlerin kime ait olduğundan çok, adın yazılışı ve telaffuzu önem taşımaktadır.¹² Georg, şairin adını iki kez *Jonus* ve *Yonus* biçiminde kaydetmiş olduğu hâlde araştırmacılar buna gerektiğince önem vermemiştir, hatta kimileri şairin adını *Yunus* olarak düzeltmiştir. Oysa gotik yazıda elbette *o* ve *u* fonemleri için farklı harfler vardır. Georg'un anadili olan Macarca ve öğrendiği diller (Türkçe, Latince, herhâlde Almanca) *o* ile *u* ünlülerini belirgin biçimde ayırt eden dillerdir. Bu yüzden adın Georg tarafından yanlış işitilmiş ve yanlış kaydedilmiş olması çok uzak bir ihtimaldir.

Yukarıda belirttim, bugünden sonra *Yunus Emre* adının *Yonus Emre* diye veya başka bir biçimde değiştirilmesi mümkün değildir, bu beklenemez, ben de böyle bir öneri getirmiyorum. Ancak filolog ve tarihçile-

⁸ Karl Foy, "Die ältesten osmanischen Transscriptionstexte in gothischen Lettern. Zugleich ein Beitrag zur altosmanischen Litteratur". Mittheilungen des Seminars für Orientalische Sprachen, Westasiatische Studien, yıl 4 [1901], 230-77; ikinci kısım: aynı dergi, yıl 5 [1902] 233-93.

⁹ Johannes Mordtmann, "Türkisches. Zu Bd. IV, S. 230-277". Mittheilungen des Seminars für Orientalische Sprachen, Westasiatische Studien, yıl 5 [1902] 162-169.

¹⁰ Bkz. Fuad Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar. ³ Ankara 1976, 288.

¹¹ Talât Tekin, "Yunus Emre'nin Gotik Harfleriyle İki Manzumesi", *Erdem Atatürk Kültür Merkezi Dergisi*, c. 3 [1987], 367-391.

¹² Bu satırların yazarı, söz konusu şiirlerin Yunus Emre'ye ait olabileceğini, ancak Georg'un bunları gotik harflerle yazıya geçirmesi ve 15. yy.daki dizgi sırasında çok büyük değişikliklere uğramış olduğunu düşünmektedir.

rin titizlik göstermesi, onun adının herhâlde kendi yaşadığı dönemden¹³ yazı devrimine kadar çoğu zaman, çoğu yerde *Yonus Emre* diye telaffuz edilmiş olduğunu göz önünde bulundurmaları, bunu hiç değilse ders kitaplarında ve dipnotlarında belirtmeleri doğru olur. Tabii bu söylediklerim, 1928'e değin aynı adı taşımış olan herkes için geçerlidir.

Emre

Aşağıda kökeni ve anlamı üzerinde duracağımız *emre* eskiden pek az rastlanan bir kelimeydi; kişi adı, daha doğrusu erkek adı veya erkek adlarının bir ögesi olarak kullanılışı da son derecede sınırlıydı. Son 30 - 40 yıl içerisinde oğullarına *Emre* adını koyanların sayısı giderek artmıştır. Günümüzde bu adın sıkça rastlanan erkek adlarından biri olduğu söylenebilir. Bu artışta, kelimenin tını güzelliği, ses uyumuna uygunluğu kadar *Yunus Emre*'ye duyulan sevgi ve hayranlığın da payı olsa gerek.

1991 yılında ünlü doğubilim dergisi *Journal Asiatique*'te Said Khorchid adlı bir yazarın, başlığı "Yunus Emre'nin Adının İkinci Ögesi" anlamına gelen Fransızca bir yazısı yayımlandı.¹⁴ Khorchid, bu nispeten kısa yazısında, daha önce de ele alınıp çözülmeye çalışılmış olan bir sorunu çözmeye, *emre* sözcüğünün nereden geldiğini ve anlamını aydınlatmaya çalışıyordu. Önce bu konuda daha önce yazılmış olanların (bir kısmını) aktarıp sonunda kendisi bir açıklama veriyordu. Khorchid'in yazısını okumadan önce *emre* kelimesiyle uğraşmış değildim. O yazıyı okuyup ileri sürülmüş açıklamalardan hiçbirinin kabul edilebilir olmadığını gördükten sonra *emre*'nin nereden geldiği ve anlamının ne olduğu üzerine düşündüm, çalıştım, pek fazla uğraşmadan doğru çözümü buldum (ya da bulduğumu sanıyorum).

Önce Köprülü'nün daha 1918'de topladığı bilgileri genişleterek, kronoloji sırasına koyarak verelim:

¹³ Bu satırların yazarı Yunus Emre'nin 13. yy.ın son çeyreğinde ve 14. yy.ın ilk yarısında yaşadığını sanmaktadır.

¹⁴ Said Khorchid, "La deuxième composante du nom de Yûnus Emre", *Journal Asiatique* c. 279, [1991], 233-38. Yazarın Fransa'da Yunus Emre'nin dili üzerine yazdığı doktora tezi Türkiye'de yayımlanmıştır: Sait Hurşid, *La langue de Yunus Emre: Contribution à l'histoire du turc pre-Ottoman*. T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları 1254, Ankara 1991, 578 s.

16. yüzyılda *emre*'nin anlamını Ramazânzâde Nişancı Mehmed Efendi (öl. 1571), *Mir'atü'l-kâinât*'ta Tapduk Emre ile Yunus Emre'den söz ederken 'büyük birader' olarak vermiştir.¹⁵

18. yüzyılda Bursalı Şeyh İsmail Hakkı (1652-1725), *Şerh-i Rûmûzât-ı Yûnus Emre* başlıklı risalesinde "*Emre* zâhir budur ki Türkîde elkâb-ı medhdendir, Etrâk arasında *atabeg* ve Rûmiyân meyânında *lâlâ* ve emsâli gibi" demiştir.¹⁶ İsmail Hakkı'nın, burada *Etrâk*'i 'Müslüman Türk köylüleri', *Rûmiyân*'ı 'Osmanlılar, şehirli' anlamında kullandığı anlaşıyor.

19. yüzyıl ortalarında, 1837'de Avusturyalı tarihçi ve doğubilimci Joseph Hammer von Purgstall (1774-1856) Osmanlı edebiyatı tarihi üzerine yazdığı esere şairi *Junis Imre* adıyla almıştır,¹⁷ bu yazılışla *emre*'yi Macarca *imre* 'âşık' ile birleştirmiş görünmektedir. Bu olanaksızdır. Necib Âsım [Yazıksız; 1801-1935] ve Rıza Tevfik [Bölükbaşı; 1869-1949] de *emre*'nin 'âşık' anlamına geldiğini kabul etmişlerdi.

20. yüzyıl başında, 1902'de Johannes Mordtmann *emre*'nin anlamının bilinmediğini yazar, kendi elindeki Bianchi sözlüğünün birinci cildinin 99. sayfasına, sözlüğün eski sahibi tarafından Arap harfleriyle *emre* yazılıp yanına "s. t. der ältere Bruder" notunun eklenmiş olduğunu,¹⁸ fakat bu anlamı kanıtlayan bir alıntı verilmediğini belirtir. Mordtmann kendisinin, "sözde" I. Murad tarafından Gazi Evrenos Bey'e verilen fermanında kelimenin 'âgabey' anlamına geldiğini gösteren bir veri bulduğunu bildirmiş; fermanın kopyalarındaki değişik yazılışları okuyucuya

¹⁵ Nişancı Mehmed Paşa (veya: Nişancızâde Mehmed ibn Ahmed) *Mir'atü'l-kâinât*, İstanbul hicrî 1290 (= 1873), ikinci kısım 330 ve devamı "Dapduk Emre Sakarya kurbünde olup ehl-i 'uzlet u vilâyet, mürşid-i kâmil u sâhib-kerâmet idi. Türkçe büyük birâdere emre derler. Yûnus Emre Dapduk Emrenün müridlerinden olub nece yıllar arkasıyla şeyhün matbahına odun taşımış idi. 'Âşık-ı pür-şevk u ehl-i vecd ü 'irfân u zevk olub cenâb-ı Hakka pür-süz u güdâz u tazarru' u niyâz, sâde sultânî türki eş'âr-ı pür-'irfânı vardır ki mertebesi andan ma'lûm olur."

¹⁶ Bkz. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. 3Ankara 1976, 258.

¹⁷ Hammer Purgstall, *Geschichte der osmanischen Dichtkunst*, c. II, Pesth [Budapeşte] 1837, 566.

¹⁸ Köprülü, bunu "eski Türkçede 'birader' manasına geldiğini eklemişse de ..." diye çevirmiştir. Oysa burada kullanılmış olan s.t. kısaltması çözülemiyor, sözlüğün eski sahibinin bu kısaltmayla ne kastettiği anlaşılmıyor, herhâlde Mordtmann da anlamamış, o yüzden olduğu gibi vermiştir (Bunun Latince sine tempore "gecikmesiz, tam zamanında" için kullanılan s.t. kısaltması olmadığı bellidir.). Almanca der ältere Bruder, Türkçeye 'âgabey' olarak çevrilmeliydi.

sunmuştur.¹⁹ Ne var ki, kelimeyi titizlikle araştırıp ortaya koymaya çalışmış olan Mordtmann'ın kabul ettiği 'ağabey' anlamı doğru değildir.

Emre'nin sözde 'ağabey' anlamı için başka bir tanık Neşri tarihinde bulunmaktadır. Kelime şu parçada geçer: Şöyle rivâyet ederler ki Sultân Mehmed karındaşı Emîr Süleymânun tahta geçdüğü işidicek elçi gönderüb eytdi: "*Emrem* sağ olsun. Atamız getdiyse *emrem* bize atamız yerindedür" dedi ve iki eyü at gönderdi. Ve Emîr Süleymân dahı kabûl edüp ana bir neçe oğlan ve bir neçe câriye gönderdi.²⁰

Ancak buradaki *emrem* yerine başka bir nüshada *emîrüm* bulunmaktadır, bu varyantın doğru olması, *emîrüm* ile Emîr Süleymân'ın kastedilmiş olması mümkündür.

Gazi Evrenos Bey'e verilen beratın kopyesi Ferîdun Bey münşeatında da bulunmaktadır. Bugüne değin gerek Ferîdun Bey münşeatının gerekse Neşri tarihinin bilimsel yayınları yapılmamıştır. Bağlamlara göre bu metinlerde geçen kelimelerin *emîrüm* değil, gerçekte *emrem* 'yoldaşım' olması²¹ ihtimali vardır. Zamanla *emre* anlaşılmaz hâle geldiği için değişik yazılışların ortaya çıktığı tahmin edilebilir, ancak bu kanıtlanamaz.

1918'de Köprülü, Yunus Emre dolayısıyla *emre* üzerinde ayrıntılı olarak durmuş, kendisinden öncekilerin görüşlerini aktarmış ve eleştirmişti.²²

Köprülü özellikle Şeyh İsmail Hakkı'nın 'atabeg' yakıştırmasını beğenmiş ve şöyle demiştir: "*Emre* kelimesinin bu tarz izahı, Evrenos (Evrenuz) Bey Berâtı'ndaki *emrem* kelimesinin *atabeg-i devlet* yerinde kullanıldığını ve kelimenin esâsen *büyük kardeş* mânasına geldiğini oldukça açık bir sûrette gösteriyor. Türk şeyhlerine *ata*, *baba* gibi unvanlarla beraber, bilhassa o asırlarda *kardeş* mânasına *ahî* denildiğini de biliyo-

¹⁹ Mordtmann, yukarıda a.g.y. 168 ve devamı. Köprülü de bunun üzerinde ayrıntılı olarak durmuş, özel kütüphanesindeki nüshada *emîrüm* yazılı olduğunu bildirmiştir.

²⁰ Faik Reşid Unat - Mehmet A. Köymen, Neşri. *Kitâb-ı Cihân-nümâ*, c. 1, Ankara 1949, 365 = Tıpkıbasım, c. 2, 151: Yay. Franz Taeschner, *Gihânnümâ*, Die altosmanische Chronik des Mevlânâ Mehmed Neschrî. Nach Vorarbeiten von Theodor Menzel herausgegeben... Leipzig, 1951-1955. Neşri tarihinin filolojik bakımdan fazlaca güvenilecek bir metin olmadığını da belirtmek gerekir. Bu metnin memleketimizde kullanılan Unat-Köymen edisyonu, hiçbir bilimsel yönteme uyulmadan hazırlanmıştır, yanlışlarla doludur. En doğrusu, bu yayını kullanmamak, gerektiğinde tıpkıbasıma baş vurmaktır.

²¹ Aşağıda *emre*'nin gerçek anlamı üzerine yapılacak açıklamalara bkz.

²² Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. (3. Basım) Ankara 1976, 257-58.

ruz; *emre*, *emrem* kelimesi de, pek muhtemeldir ki, *ah*, *ahî* lakablarının Türkçeleşmiş birer karşılığı olsun.” Oysa, bugüne değin toplanan bilgiler, *ahî* kelimesinin sadece *ahîlik* örgütlenmesi çerçevesinde kullanılmış olduğunu, bu kelimenin hiçbir zaman doğrudan doğruya ‘şeyh’ anlamını taşımadığını ortaya koymaktadır.

Mordtmann'ın ve Köprülü'nün üzerinde durdukları *emre* ‘ağabey’ bir gölge kelimedir (ghost word).²³ Türkçede böyle bir kelime yoktur. Anadolulu ağızlarından derlenmiş şu kelimeler yanıltıcıdır: *Derleme Sözlüğü* 1658 *ebre* 1. ‘kardeş’, 2. ‘arkadaş’ (her iki anlamda sadece Adana’dan derlenmiştir); *emre* ‘kardeş’ (sadece Diyarbakır’dan derlenmiştir).²⁴ Bu kelimelerin yaygınlığının çok sınırlı olması, bunların doğruluğu hakkında derin bir şüphe yaratmaktadır. Sadece Diyarbakır’dan derlenmiş olan *emre*’nin (belki de Köprülü’den esinlenerek) uydurulmuş bir kelime olması ihtimali bile vardır.

Köprülü *emre* üzerine notunu şöyle bitirmekteydi: “13. ve 14. yüzyıllara ait olarak bugün elimizde bulunan Anadolu eserleri uzun ve dikkatli bir lisânî tahlille karşı karşıya bırakılır, yâhut o devirlere âit yeni ve kıymetli vesikalar meydana çıkarılırsa, belki diğer birçok meseleler gibi, bu küçük lisân meselesi de daha kesinlikle çözülebilir. Bugünkü bilgimize göre, ileri sürdüğümüz fikirler en fazla müdafaası mümkün olanıdır”.

20. yüzyıl başında Türkiye’de modern anlamda tarihçiliği ve edebiyat tarihçiliğini başlatmış olan büyük bilgin Köprülü’nün kesin çözüm öneremediği ve “bu küçük lisân meselesi” diye nitelediği sorun, bugüne gelinceye kadar birçok araştırmacıyı uğraştırmıştır.

1965’te Abdülbaki Gölpınarlı *emre*’nin anlamının ‘matlup, mergup, şâyeste’ olduğunu yazmıştır (aşağıya bkz.).

1967’de *Tarama Sözlüğü*’ne eskicil Türkçe bir kelime sayılarak *emre*, *imre* biçimleriyle alınıp ‘âşık, müptelâ’ karşılıkları konmuştur.²⁵

²³ Benim tercih ettiğim “gölge kelime” terminusu ile aynı anlama gelmek üzere Andreas Tietze “yanlış kayıt” terminusunu kullanır.

²⁴ *Türkiyede Halk Ağzından Derleme Sözlüğü*. 12 cilt, Türk Dil Kurumu, Ankara 1963-1982.

²⁵ XIII. Yüzyıldan Beri Türkiye Türkçesiyle Yazılmış Kitaplardan Toplanan Tanıklarıyla *Tarama Sözlüğü* c. III, Türk Dil Kurumu, Ankara 1967, 1465.

1972'de Faruk Timurtaş *emre*'yi Eski Türkçe *amrak* 'sevilen' kelimesinden açıklamıştır (aşağıya bkz.).

1991'de Said Khorchid, *Journal Asiatique*'deki yazısında, Köprülü'nün kabule eğilimli olduğu 'büyük ağabey' anlamını yerinde bulmayarak ve *emre*'yi Eski Türkçe *amra-mak* 'sevmek' fiili ile birleştirme ve açıklama denemesi yapıyordu. Bu açıklamanın kendisinden önce Faruk Timurtaş tarafından ortaya atılıp kesinleşmiş bir gerçek gibi sunulmuş olduğundan da habersizdi.²⁶

Timurtaş ve Khorchid'in birleşen bu açıklamaları anlaşılan Türkiye'de 1930'lu yıllarda da düşünülmüştü. Dil üzerine birtakım kitaplar yazmış olan Dr. Saim Ali Bey'in *Dilemre* soyadını 'dil âşığı' anlamına gelmek üzere aldığını Prof. Cem Dilçin'den öğrendim.²⁷

Ne var ki, *emre*'nin Eski Türkçe, daha doğrusu Eski Uygurca *amrak*'tan açıklanması dilbilim açısından mümkün değildir. Eski Türkçenin *amra-mak* "sevmek", *amran-mak* "merhamet veya şehvet duyarak sevmek" vb. fiillerinden eylemlerinden bugünkü Türkiye Türkçesine kalan kelimeler *imren-mek* fiili ve onun türevleridir.²⁸ Fakat Eski Uygurca *amrak* 'sevgili, sevilen, kendisine sevgi duyulan' sıfatının Eski Anadolu ve Rumeli Türkçesinde 14. yy.da *emre* 'âşık'a dönüşmüş olması gerek ses gerekse anlam gelişmesi bakımından olanaksızdır. Dolayısıyla Timurtaş ve Korchid'in açıklamaları yanlıştır.

Eski Uygurca kelimeyi anmaksızın, fakat belki o kelimeyle ilgili olabileceğini düşünerek Abdülbaki Gölpınarlı, 1965'te şöyle yazmıştı: "*emre* ve sonra da *Emre* şeklinde söylenen ve "matlûb, mergub, şâyeste, pesendide, sezâvâr, dil-nişin, âşık, mübtelâ" anlamlarını veren bu kelime de bir adamın vafı, lâkabı değil, bir zümrenin adıdır".²⁹ Bu anlamları nerede bulunduğunu belirtmemiş olduğu için Gölpınarlı'nın bu yazdıklarının geçerliği yoktur.

²⁶ Faruk Timurtaş, *Yunus Emre Divanı*. Tercüman 1001 Temel Eser [baskı tarihi yok; önsöz: Şubat 1972], [baskı yeri yok; İstanbul], 30 ve devamı.

²⁷ Dilaçar, Dilçin, Dilmen de o dönemde Türk Dil Kurumu çevresindeki dil uzmanlarının ve kurum üyelerinin soyadlarındandır. Başlangıçta adı "Türk Dili Tedkik Cemiyeti" olan Türk Dil Kurumu 1932'de kurulmuş, soyadı yasası 1934'te çıkarılmıştır.

²⁸ Bu türevler *imrendir-mek*, *imrenil-mek*, *imrenti* kelimeleridir. Eski Anadolu ve Rumeli Türkçesinde *imrence* 'herkesin beğendiği (kişi)' ve *imrenç* 'imrenilen şey' kelimeleri de vardı, bkz. *Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü c. III*, Türk Dil Kurumu, Ankara 1967, 2074.

²⁹ Abdülbaki Gölpınarlı, *Yunus Emre - Risâlat al-Nushiyya ve Divân*, İstanbul 1965, XXXV.

21. yüzyıl başında Andreas Tietze ve Semih Tezcan *emre*'nin kökeninin Farsça *hemrâh* olduğu yolundaki görüşlerini açıklamışlardır.

Sadece Eski Anadolu-Rumeli Türkçesinde ve sadece 14. ve 15. yüzyıllarda karşımıza çıkan, öteki Türk dillerinde bulunmayan *emre*'nin kaynağının Farsça *hem-râh* ~ *hem-reh* 'yoldaş' kelimesinden başka bir şey olması mümkün değildir. Yunus Emre 'Yunus Yoldaş' demektir.

Farsça sözlüklerde *hemrâh*'ın 'yoldaş, yol arkadaşı' ve 'yakın arkadaş, canciğer arkadaş' dışında bir anlamı gösterilmiyor. Bir de Farsça *râhrev*, *rehrev* vardır ki bu 'yolcu, takipçi' ve 'mürîd, tarikat mensubu' anlamına geliyor; *rehrevân-ı tarikat* 'bir tarikatın mensupları' demektir.

Emre'nin Farsça *hemrâh*'tan açıklanması

Anlamca gezgin bir derviş'in 'yoldaş' olmasına karşı söylenecek bir şey yoktur ve Yunus'un gezgin bir derviş olduğu kesindir (aşağıya bkz.).

Dilcilikte kullanılan terminus ile "önsesdeki" (genel dilde ifadesiyle "kelime başındaki") *h* sesinin kaybolması, dilbilimdeki gösterilişiyle: *h*- > 0-, Türkçede ve başka dillerde iyi bilinen bir ses olayıdır. Karşılaştırmalı Türkoloji araştırmalarının ortaya koyduğuna göre, bugün Türkiye Türkçesinde (ve birçok başka Türk dilinde) ünlü önsesi ile başlayan Türkçe kelimelerin yarıya yakın kısmı, 8. yüzyıldan önce *h*- ile söylenmekteydi. Birkaç örnek: *ayak*, *at*, *er*, *odun*, *ölmek* kelimeleri, 8. yüzyıldan önce *hadak*, *hat*, *her*, *huotun*, *hölme*k diye telaffuz edilmekteydi. Bu ses değişimi daha sonraları da devam edegelmiştir. 11. yüzyılda Türkmenlerle Anadolu'ya birlikte gelen Halaçların dilinde korunmuş olan *h*- sesi, Halaçlar Anadolu'da Türkmenler arasında asimile olurken bütünüyle kaybolmuştur.

Rumeli ağızlarında herhâlde çok eskiden başlamış olan *h*- > 0- gelişimi, Türkçe olmayan kelimelerde de gerçekleşmiştir. Bugün yazı dilinde ve Anadolu'da *h*- ile telaffuz edilen pek çok kelime Rumeli ağızlarında ünlü önsesi ile telaffuz edilir; örnekler: Yazı dilinde *helva*, *hamam*, *hamur*, *hayvan* olarak telaffuz edilen kelimelerin Rumeli ağızlarındaki telaffuzu *alva*, *amam*, *amur*, *ayvan* biçiminde söylenir. 'Hayvanları sürmek' anlamına gelen *hayda-mak* eylemi, Rumeli ve bazı Anadolu ağızlarında *ayda-mak* olarak telaffuz edildiği gibi hem *h*-'li hem de *h*-siz telaffuz edilen bir dizi başka kelime de vardır, bunların bir kısmı aslî *h*- sesini kanıtlayan örneklerdir: Yazı dili *emsal* 'yaşıt', *Derleme Sözlüğü* 1741 *em-*

sel 'yaşıt' < Farsça *hemsâl* 'yaşıt, aynı yaşta olan'; yazı dili *ergen* 'henüz evlenmemiş, bekâr'. *Derleme Sözlüğü* 2348 *heryen*, vb.

h- > *0-* gelişmesi, bugün 'hepsi' anlamına nadir olarak kullandığımız *epi topu* deyiminde de görülür. Bu dialektal deyim, eskiden *hepi topu* olarak kullanılmış olmalıdır. Bugün yazı dilinde *hep* kullanılır. Deyimin ilk kelimesi Eski Türkçe *kop*'tan, ikinci kelimesi *top* ise Eski Türkçe *tolp* kelimesinden gelir. Bunların ikisi de Eski Türkçede 'tümü, tümüyle, hep-si' anlamında kullanılmış olan kelimelerdir.

Farsça *hemrâh*'ın sonundaki *-h*'nin yitimiyle ilgili olarak şunu belirteyim: Sonseste *-h* yitimi (dilbilimdeki gösterilişiyle: *-h* > *-0*) için Türkçede başka örnekler de vardır. Genellikle konuşma dilinde ve ağızlarda görülen bu ses olayı için örnekler: Farsça *pâdşâh*, Osmanlıca yazı dilinde *pâdişâh* olarak kullanılmış, fakat halk ağzında ses ve anlam değişikliğiyle *paşa* olmuştur. Bu biçimin bir kez daha ses ve anlam değişikliğine uğramasıyla (bugün kullanımdan düşmüş olan) *beşe* 'efendi' ortaya çıkmıştır. Farsça kökenli *şâh*, ağızlardan derlenen metinlerde çoğu kez *şâ*, Arapça kökenli *sabâh* ise *sabâ*, *zabâ* olarak kaydedilir.

Büyük takdir toplamış bir halk şairinin "mahlas" olarak kullanmış olduğu, Farsça *hemrâh*'tan geldiği açıkça belli olan *Emrâh*'ın varlığı da *emre* hakkındaki düşüncemin doğruluğunu destekliyordu. Yine de bu açıklamayı yazıp yayımlamadım. Çünkü anlamca ve dilbilimsel açıdan kusursuz olmasına karşılık sonuçta bu yine de kuramsal bir açıklamaydı; *emre*'nin *hem-reh* 'yoldaş' kelimesinden geldiğini daha da açık olarak gösteren somut bir kanıt bulmadan bunu yazmam inandırıcı olmayabilirdi.

Bu somut kanıtı bir süre sonra gördüğüm bir kitabın kapağında buldum! Üzerinde yazar adı olarak *Emre* kelimesi bulunan bu kitabın başlığı *Terceme-i Pendnâme-i 'Attâr*'dı. Hemen incelemeye başladım. Kitabın başlığında sorun yoktu, bu Ferîd'ü'd-dîn Attâr'ın ünlü eserinin 16. yüzyılda Osmanlıcaya yapılmış bir çevirisiydi, Dr. A. Azmi Bilgin tarafından takdire değer şekilde işlenip yayımlanmıştı.³⁰ Fakat çevirenin adının

³⁰ *Emre, Terceme-i Pendnâme-i 'Attâr*. Hazırlayan: A. Azmi Bilgin, Enderun Kitabevi, İstanbul 1998.

sadece *Emre* olması alışılmamış bir şeydi. Kitabın sonlamasına (*hâtıme*) baktığımda, sondan bir önceki beytin şöyle olduğunu gördüm:

Éy kamu düşmüşlere sen dest-res
Bûy-i 'afvun Emre-i güm-râha bes

Bu beyit şöyle anlamlandırılabilir: “Sen, ey bütün düşkünlere el uzatan [Tanrı], senin merhametini ummak dahi bu yolunu yitirmiş *Emre*’ye yeter”. *Emre-i güm-râh* “yolunu yitirmiş *emre*” yani “yolunu yitirmiş yoldaş”! Çeviren’in kendine mahlas olarak seçtiği *emre* kelimesinin anlamını bilmemesi herhâlde düşünülemezdi ve onun bu kelimeyi burada *gümrâh* ile birlikte kullanması bir raslantı olamazdı. 16. yüzyılda, bu kitabı Farsçadan çeviren kişi, mutlaka *emre*’nin Farsça *hemrâh*’tan geldiğini çok iyi bilen birisiydi.

Elbette *gümrâh* ‘yolunu yitirmiş’ az kullanılan, nadir bir kelime değildir, fakat yine de burada *Emre* ile birlikte kullanılışı rastgele olamaz. İşte bu, artık benim için bir kanıttı, artık yazabilirdim.

2002 yılının Türk filolojisi için sevinçli olayı Andreas Tietze’nin sözlüğünün birinci cildinin yayınlanması olmuştu. Türkiye Türkçesinin köken açıklamalarıyla genişletilmiş tarihsel sözlüğü olarak planlanan bu sözlük, dilimizin gelişkin bir sözlüğünü yapmak yolunda atılmış sağlam ve cesaretli bir adımdır. Bugüne kadar ancak iki cildi yayımlanabilen³¹ bu çok önemli eserin bütün ciltlerinin yayımlandığını görmek çok sevindirici olacaktır. *Emre*’nin kökenine ilişkin düşüncemde yanlışladığımı sözlüğünün birinci cildinde büyük üstadın da *emre*’yi aynı şekilde açıkladığını görünce anladım. Büyük bir olasılıkla, sözlüğünü hazırladığı sırada, belki benden on yıllarca önce o da aynı şeyleri düşünmüş, aynı çözüme ulaşmıştı. Kelimenin doğru köken açıklamasını ilk olarak o yayınlamıştır; zaten önemli olan doğrunun ortaya konmasıdır, doğruyu önce kimin ortaya koyduğu ancak buna bağlı olarak önem taşır. Tietze’nin sözlüğündeki bu çok kısa madde şöyledir (cilt 1, sayfa 718):

Emrah/Emre ‘şahıs isimleri’ Fa. *ham-râh/ham-rah* ‘yoldaş, refik, baştaki /h/’nin düşmesi için krş. *emsel*.

³¹ Andreas Tietze, *Tarihî Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı*, c. 1, a-e. İstanbul 2002; c. 2, f-j. Wien 2009.

Bu yazıyı okuyanlar, şimdi bana “Tietze’nin doğru köken açıklamasından sonra bu konuyu tekrar ele alman gerekir miydi?” diye sorabilirler. Şu sebeplerle ele aldım: Birincisi onun çözümünü destekliyorum ve yaygın olarak öğrenilmesini sağlamak istiyorum. Konuyu, eski görüş ve tartışmaları da vererek derinliğine işliyorum, ayrıntıya ilişkin noktalarda katkılarda bulunmayı amaçlıyorum. Belki yeni sorunların ortaya atılıp tartışılmasını da sağlayabilirim.

Emrâh ve *Emre*’nin bir zamanlar *mahlâs*, bugün ise *kişi adı* olarak kullanılan kelimeler olduğunu gördük. Abdülbaki Gölpınarlı, Yunus Emre’den başka adının ikinci ögesi *emre* olan sufi şairler bulunduğunu da belirlemiştir: *Said Emre*, *Aliküm Emre*, *Ömer Emre*, *Gevher Emre*, *Tâlibî Emre*. Gölpınarlı, şair adlarında ikinci öge olarak görülen *emîr* sözcüğünün de *emre*’den bozma olduğunu yazmıştır (fakat bunları sıralamamış ve hangi yüzyılların şairleri olduğunu bildirmemiştir). Gölpınarlı’nın bu adlara dayanarak 13. ve 14. yüzyıllarda Anadolu’da “tarikat” denmesine imkân olmayan bir “emreler topluluğu” bulunduğu sonucunu çıkarması yadırgatıcıdır.³² Yunus’un ve öteki şairlerin adlarının (veya mahlaslarının) ikinci ögesinin niçin *emre* olduğu sorusuna ben şu yanıtı vermek istiyorum: Herhâlde Arapça *sâlik*, Farsça *hem-tarik*’ten biraz farklı olarak *emre*, başlangıçta, 11.- 14. yy.lar Anadolu Türkçesinde, dervişlerin birbirine hitap için kullandıkları kelimeydi, belki de bu kelimayı sadece gezici dervişler kullanıyorlardı. 15. yüzyılda *emre* ‘yoldaş’ kelimesinin anlamı ve bunun Farsça *hem-reh*’den kaynaklandığı genellikle unutulmuş, kelime eskicilleşmiş, neyi ifade ettiği tam olarak bilinmeyen bir unvan gibi bir süre daha kullanımda kalmış, sonunda Türkçenin söz varlığında sadece özel adların bir ögesi olarak hatırlanan bir leksem olmuştur. Yukarıda kökenine kısaca değindiğim *beşe* ve Marcel Erdal’ın kökenini doğru olarak Arapça *callâb*’dan (‘celep’) açıkladığı *çelebi* de benzer biçimde eskicilleşmiş, asıl anlamları unutulmuş kelimelerdir.³³ Bunlardan ikincisi ağızlarda girdiği *çebu*, *çebi*, *çelu* biçimleriyle neredeyse tanınmaz olmuştur.³⁴

³² Abdülbaki Gölpınarlı, y.a.e. XXXV “Emreler topluluğu”.

³³ Marcel Erdal, “Early Turkish Names for the Muslim God, and the Title Çelebi”. *Asian and African Studies* 16 (1982), 407-16.

³⁴ Bu biçimler için bkz. Robert Dankoff, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi Okuma Sözlüğü*. Katkılarla İngilizceden çeviren Semih Tezcan. İstanbul 2008, 90.

Kimi şiiirlerinde ad (veya mahlas) olarak sadece *Yûnus*'u kullanan şair, mahlas beyitlerinde kendisine sık sık *Yûnus Emre* “Yunus Yoldaş”, *Yunus Emrem* “Yunus Yoldaşım”, *Emrem Yûnus* “Yoldaşım Yunus” diye de seslenir. Bu seslenişler, bir yandan onun şiiirlerinin içtenliğini artırır, bir yandan da gönlünde ulaştığı “varlığın birliği” sezişini yansıtır.

Burada, Yunus'un başka dervişlerle birlikte seyahatler yaptığını gösteren kanıtlar olup olmadığı sorusuna yanıt aramak gerekiyor. Yunus'un Kalenderî-Melâmetî akımı içinde ele alınıp incelenmesini gerekli gören Ahmet Yaşar Ocak, en eski devirlerden en son zamanlara değin Kalenderiliğin en çok uyulan esas erkânlarından birinin *seyahat* olduğunu yazmış ve bunun sebeplerini açıklamıştır.³⁵ Hayatı hakkında *hiçbir* kesin tarihî bilgi bulunmayan Yunus Emre'nin “gerçek şiiirleri” dikkatle okununca bu şiiirlerde en sık karşılaşılan kavram alanının “yol ve seyahat” olduğu görülür. Bunların bir kısmı metafor olarak yorumlanabilir, fakat bence çoğu metafor değildir. Yunus, hayatının önemli bir kısmını seyahatlerde geçirmiş olduğu bellidir. Onun bir Kalenderî dervîşi olduğu noktasında Ocak'ın bütünüyle haklı olduğu kabul edilmelidir.

Şimdi, Yunus'ta “yol ve seyahat” kavram alanına giren kelime ve deyimleri sıralayalım. Bunlardan bazıları (örneğin *yol*, *yoldaş*) pek çok kez geçer. Bu kelime ve deyimlerin örneklendirilmesi sayfalarca yer alacağı için burada sadece bir liste vermekle yetineceğim. İlgi duyanlar bu listeyi elde bulundurarak “gerçek Yunus şiiirlerini” dikkatle okuduklarında³⁶ verileri kolayca bulabileceklerdir:

Yunus Emre şiiirlerinde yol ve seyahat kavram alanına giren kelime ve deyimler

yol, *doğru yol*, *dervîşlik yolu*, *'ışk yolu*, *yol eri*, *yol haberi*, *yol takazâsı* ‘yolculuğun gerektirdiği âdap’, *yolcu*, *yoldaş*, *konuk*, *kulavuz* ‘kılavuz’, *kulavuz ol-mak*; *yol var-mak*, *yola var-mak*, *yola düş-mek*, *yol gét-mek*, *yola gel-mek*, *yola gét-mek*, *yol bul-mak*, *yol sor-mak*, *yol yöri-mek*, *yola*

³⁵ Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Süfilik: Kalenderiler*. Türk Tarih Kurumu, Ankara 1999, 69, 165 ve devamı.

³⁶ Tabii, “gerçek Yunus şiiirleri”nin hangileri olduğu başlı başına geniş bir konudur, bu konuda son sözün söylenmesi de mümkün değildir. Bu konuyla ilgilenenlerin dikkatini, özellikle Hikmet İlaydın'ın yukarıda anılan eserine yöneltmek isterim. Mustafa Tatçı'nın büyük emekle hazırlanmış “tenkitli metin” yayınlarında “gerçek Yunus şiiirleri”nin belirlenmesi amacı öne çıkmamıştır.

gir-mek, *yoldan arup gel-mek* 'yoldan yorulup gelmek', *yolından dağları ır-mak* 'yolundan dağları gidermek, uzaklaştırmak, dağları aşmak', *var-mak*, *yüz sürüyü var-mak* 'yüz sürüyerek, yere kapanıp secdeler ederek yol gitmek', *koş-mak*, *yort-mak* 'sürekli yol yürümek', *yöri-mek* 'yürümek', *élden éle yöri-mek* 'bir memleketten başka memlekete yürümek', *gez-mek*, *şardan şara gez-mek* 'şehirden şehre gezmek', *ér-mek* 'erişmek', *menzile ér-mek* 'menzile erişmek'.

Bitirirken bu yazıda ele aldığım konuyla bir dereceye kadar ilgili iki yazıyı anmak istiyorum. 20 Aralık 2002'de Bilkent Üniversitesinde "Yunus ve Yol" konusunda verdiğim ve konferansı dinleyip sorularıyla katkıda bulunmuş olan dostum Dr. Engin Sezer, bir süre sonra ağırlık noktası, Yunus'ta yol metaforu olan bir yazı yayımlamış, ancak orada benim konuşmamdan söz etmeyi gerekli görmemişti.³⁷ Yılmaz Evat'ın, 2008 yılında Aksaray Üniversitesi, Yunus Emre Sempozyumunda sunduğu, daha sonra o sempozyumun bildirileri arasında yayımlanmış olan bildirisinde ise benim konferanslarımdan esinlenme söz konusu değildir. Bu bildiride sadece Yunus şiirlerinde *yol* kelimesinin kullanılışı üzerinde durulmuştur.³⁸

³⁷ Engin Sezer, "Dilde ve Edebiyatta Yol Metaforu". *Kitaplık* sayı 65, Ekim 2003, 89-91.

³⁸ Yılmaz Evat, "Yunus Emre'nin Divan'ında Yol Kavramı". *I. Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildiri Kitabı*. Yay: Necdet Sağlam, Öcal Oğuz, Naim Uzun. Aksaray 2009.

KAYNAKÇA

- Aray, Macit; *Yunus Emre'nin Yeni Araştırmalar Sonunda Kişiliği, Hayatı, Yattığı Yer ve Bununla İlgili Bazı Şiirler*, Kula Turizm ve Yunus Emre Kültür Derneği, Manisa, 1974.
- Aşkun, Vehbi Cem; *Eskişehir ve Uluları*, Eskişehir, 1978.
- Attila, Osman; "Büyük Mutasavvıf Yunus Emre'nin Mezarı Sandıklı'dadır", *Kocatepe Gazetesi*, S. 616, Afyonkarahisar, 1967, s. 3.
- , "Yûnus Emre ve Taptuk Emre'nin Afyon'daki Mezarı ve Kaybolan Cönkler", *Uluslararası Yûnus Emre, Nasreddin Hoca, Karamanoğlu Mehmet Bey ve Türk Dili Bildirileri*, Konya, 1977, s. 109-121.
- Ayan, Gönül; "Bazı Cönklerde Yunus Emre", *Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri*. Ankara, 7-10 Ekim 1991, Ed.: İbrahim Baştuğ, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara, 1995, s. 495-501.
- Bursalı Mehmed Tahir; *Aydın Vilâyetine Mensûb Meşâyih, Ulemâ, Şu'arâ, Müverrihîn ve Etibbânın Terâcim-i Ahvâli*, İzmir, Keşişyân Matbaası, 1324/1908, s. 31 (yb.: Haz.: M. Akif Erdoğan, Akademi Kitabevi, İzmir, 1994).
- Bali, Muhan; "Yûnus Emre ve Erzurum", *Çağrı Dergisi*, S. 235, Konya 1977, s. 22-26;
- Burmaoğlu, Hamit Bilen; "Yunus Emre'nin Erzurum'daki Makamı", *Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri*. Ankara, 7-10 Ekim 1991, Ed.: İbrahim Baştuğ, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara, 1995, s. 243-247.
- Bursalı İbrahim Hakkı; *Ferâhu'r-Rûh*, C. III, Haz.: Mustafa Utku, Bursa, 2002.
- Ergun, Saadeddin Nüzhet; *Türk Musikisi Antolojisi. Dini Eserler*, C. 1-2, İstanbul Üniversitesi Yay., İstanbul, 1942, 1943, 395, 4; 5, 399-832 s.
- Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi, IX. Kitap, y. Y146b.
- Fedai, Harid; "Yazma Bir Yûnus Emre Divânı Üzerine", *I. Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildiri Kitabı*, 08-10 Ekim 2008, Ed.: Necdet Sağlam, Öcal Oğuz, Naim Uzun; Aksaray Üniversitesi Yayınları, Aksaray, 2009, s. 321-338.
- [Fıdıkoğlu], Ziyaeddin Fahri; "Yûnus Emre", *Meslek*, 1(32), 21 Temmuz 1925, s. 8.
- , "Anadolu Edebiyatı - Yûnus Emre - III", *Meslek*, 1(28), 23 Haziran 1925, s. 9-10.
- , "Anadolu Edebiyatı - Yûnus Emre - IV", *Meslek*, 1(29), 30 Haziran 1925, s. 13-14.
- , "Anadolu Edebiyatı -Notlar- Yûnus Emre - I", *Meslek*, 1(23), 19 Mayıs 1925, s. 12.

- ___ , "Anadolu Edebiyatı Notları - Yûnus Emre - II", *Meslek*, 1(27), 16 Haziran 1925, s. 10-11.
- ___ , "Anadolu Edebiyatı Notları - Yûnus Emre", *Meslek*, 1(33), 28 Temmuz 1925, s. 5.
- ___ , "Anadolu Edebiyatı Notları - Yûnus Emre", *Meslek*, 1(38), 1 Eylül 1925, s. 6-7.
- ___ , "Anadolu Halk Edebiyatı Notları - Yûnus Emre", *Meslek*, 1(35), 14 Ağustos 1925, s. 7-8.
- ___ , "Yûnus Emre", *Meslek*, 1(34), 11 Ağustos 1925, s. 13-14.
- ___ , "Yûnus Emre", *Meslek*, 1(36), 18 Ağustos 1925, s. 7-8.
- ___ , "Yûnus Emre", *Meslek*, 1(37), 25 Ağustos 1925, s. 9.
- ___ , *Erzurum Şairleri*, İstanbul, 1927.
- Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri; «Erzurum'daki Yûnus Emre'ye Dâir», *Türk Yurdu*, S. 319, İstanbul 1966, s. 54-58.
- Folklorun Sahtesi: Fakelore*, Haz. Selcan Gürçayır, Çev.: Aslı Uçar ve diğerleri, Geleneksel Yayınları, Ankara, 2007.
- [Gölpınarlı], Abdülbaki; *Yunus Emre -Hayatı-*, İkbâl Kitabevi, İstanbul, 1936.
- ___ , Abdülbaki; *Yûnus Emre Divânı*, C. 2-3, Ahmet Halit Kitabevi Yay., İstanbul, 1948.
- ___ , *Yûnus Emre ve Tasavvuf*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1961.
- ___ , *Yûnus Emre, Risâlat-al-Nushiyya ve Divân*, İstanbul, 1965
- Görkaş, İrfan; «Afyonkarahisar Tasavvuf Hareketleri Düşüncesi I», *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, Yıl: 2000 S. 13, s. 69-88.
- Gülcan, D. Ali; *Yûnus Emre'nin Kökeni ve Yöresi*, Karaman, 1992.
- Güngör, İ. Hulusî; "Yûnus Emre'nin Mezarı Hakkında Yeni bir Yorum", *Karaman 25. Türk Dili Bayramı ve Yûnus Emre'yi Anma Törenleri*, Karaman 1985.
- Güngör, İ. Hulusî; *Devlet Arşivlerindeki Belgelele Yûnus Emre*, Karaman, 1991;
- Hatiboğlu, Ahmet; *Besteleriyle Yûnus Emre İlâhileri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1993, XXXIII, 373 s.
- Hazâ Divân-ı Vâridât-ı İlâhiyye-i Yûnus Emre Kaddese Sırruhu*, tarihsiz, 50 yaprak, (M. Sabri Koz Kitaplığı: 17,5x23,5 kitap boyutunda, yapraklarında 18-19 satır var, nesih, tahminen 19. yüzyıl başları, başlık ve bazı farklı nüsha işaretleri aynı elden fakat kırmızı mürekkeple, yaprak kenarlarında da eklenmiş şiirler var, elif-ba sırasına göre. Yazmada toplam 250 şiir bulunuyor).
- Hünkâr Hacı Bektaş Velî Velâyetnâmesi*, Haz.: Hamiye Duran – Dursun Gümü-şoğlu, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Merkezi – Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Vakfı Yay., Ankara, 2010.

- Karataş, Yalçın; *Sevgi Seli Yunus Emre*, Sandıklı Belediyesi Kültür Yay., Sandıklı, 2001, [30], 153 s.
- Kaya, Doğan; "Yûnus Emre Niğde Ortaköy'de Yatıyor", *Halk Kültürü*, 1984/2, İstanbul 1984, s. 41-54.
- , *Yûnus Emre ve Seçme Beyitler*, Sivas, 2009.
- Köprülü, M. Fuad; *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1976 (3. bs.; kitabın ilk baskısı: İstanbul, 1918-1919).
- Kunter; Halim Baki, *Yûnus Emre. Bilgiler-Belgeler*, Eskişehir, 1966.
- Manakıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî. "Vilâyetnâme"*, Haz.: Abdûlbaki Gölpınarlı, İnkılâp Kitabevi Yay., İstanbul, 1958.
- Meşedihanım Nemet, *Azerbaycan'da Pirler*, Bakü, 2010.
- Millî Kütüphane Yazmaları: VII. Cönkler*, Hazırlayanlar: Müjgân Cunbur – Dursun Kaya – Niyazi Ünver, Kültür ve Turizm Bakanlığı Millî Kütüphane Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2007.
- Nasrattınoğlu, İrfan Ünver; "Afyonkarahisarlı Yunus Emre", *Uluslar arası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri*. Ankara, 7-10 Ekim 1991, Ed.: İbrahim Baştuğ, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara, 1995, s. 230-242.
- Ocak, Ahmet Yaşar; "Türkiye'de Yunus Emre Araştırmaları Üzerinde Genel Bir Değerlendirme ve Yunus Emre Problemi", *Türkiye'de Tarihin Saptırılması Sürecinde Türk Sûfiliğine Bakışlar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996, s. 98-108.
- , "Türkiye'de Kültürel-İdeolojik Eğilimler ve Bir 13.-14. Yüzyıl Türk Halk Sûfisi Olarak Yunus Emre'nin Kimliği", *Türkiye'de Tarihin Saptırılması Sürecinde Türk Sûfiliğine Bakışlar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996, s. 109-121.
- , "13.-14.Yüzyıllar Anadolu'sunun İki Büyük Cezbeci ve Estetikçi Şair Sûfisi : Celâleddin-i Rûmî ve Yunus Emre (Tasavvuf Felsefeleri Açısından Bir Karşılaştırma Denemesi)", *Türkiye'de Tarihin Saptırılması Sürecinde Türk Sûfiliğine Bakışlar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996, s. 122-136.
- Oğuz, Öcal; "Çok Mekânlı ve/veya Çok Mezarlı Anlatı Kahramanları: Yunus Emre", *Millî Folklor*, S. 91, 2011, s. 5-11.
- Osmânzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, C. 1, Haz.: Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz, Kitabevi Yay., İstanbul, 2006.
- Özçelik, Mustafa; *Minyatürlerle Menâkıb-ı Yunus Emre*, Minyatürler: Funda Koçer Yeşilyurt, Karaman Valiliği Yayınları, Karaman, 2009.
- Özege, M. Seyfettin; *Eski Harflerle Basılmış Türkçe Eserler Kataloğu*, C. 5, İstanbul, 1979.
- Öztelli, Cahit; *Belgelerle Yunus Emre*, Karaman Turizm ve Tanıtma Derneği Yay., Ankara, 1977 (2. bs.);
- Soykut, Refik; *Emrem Yunus*, Ankara, 1982.

- Şengel, Ali Rıza; *Türk Mûsikîsi Klâsikleri: İlâhiler*, C. 1-4, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul, 1979, [1979], 1981, 1982.
- Tatçı, Mustafa; *Yûnus Emre Dîvânı. İnceleme*, H Yayınları, Yûnus Emre Külliyyâtı: 1, İstanbul, 2008.
- , *Yûnus Emre Dîvânı. Tenkitli Metin*, H Yayınları, Yûnus Emre Külliyyâtı: 2, İstanbul, 2008.
- , *Risâletü'n-Nushiyye. Tenkitli Metin*, H Yayınları, Yûnus Emre Külliyyâtı: 3, İstanbul, 2008.
- , *Âşık Yûnus*, H Yayınları, Yûnus Emre Külliyyâtı: 4, İstanbul, 2008.
- , *Yûnus Emre Şerhleri*, H Yayınları, Yûnus Emre Külliyyâtı: 5, İstanbul, 2008.
- , *Yûnus Emre Dîvânı. Tıpkı Basım*, H Yayınları, Yûnus Emre Külliyyâtı: 6, İstanbul, 2008.
- , “Yukarı İllerde Bir Gezgin Derviş: Yûnus Emre (Azerbaycan Notları)”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yay., S. 58, Ankara, 2011, s. 155-170.
- Torun, Ali; “Yûnus Emre ve Halk Kültürü”, *Millî Folklor*, S. 68, Ankara 2005, s. 18-31.
- Tosun, İsmail; *Yûnus Emre ve Hocası Tapduk Emre'nin Yaşam Öyküsü*, İzmir, 1981.
- Tunç, Gökhan; “Fakelore Kavramı Merkezinde Yunus Emre”, *Millî Folklor*, S. 75, Ankara, 2007, s. 17-23.
- Uluçay, M. Çağatay; *Yunus'un Mezarı*, Manisa Halkevi Yay., Manisa, 1943.
- Velâyetnâme. Hacı Bektaş-ı Veli*, Haz.: Hamiye Duran, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 2007.
- Yazıcıoğlu, Fikri; “Yûnus Emre'nin Kabri Sandıklı İlçesindedir », 2. Afyonkarahisar Sempozyum Bildirileri, Afyon, 1991.

Üç Yunus

Yunus Emre-Âşık Yunus-Bizim Yunus

Turan ALPTEKİN

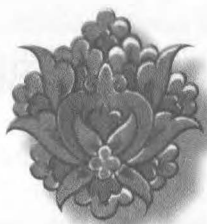
1. Yunus Emre (1238-1320)

Yunus Emre'nin yaşamı üzerine, tarihsel tek bilgi, bir geç dönem belgesi olduğu (İnebahtı) deniz savaşına uzanan olayların sıralanışıyla anlaşılan yazma bir kitapta bulunuyor: Bu elyazması *Fevâid* mecmuası, Hicrî 720 (1320) tarihinde 82 yaşında ölen bir Yunus Emre'nin yaşamış olduğunu bildiriyor; adı gelenekle birleşen birinden, 1238 yılında Babai ayaklanması arifesinde doğmuş, Köseadağ Savaşı sonunda (1243) beş yaşında olabilecek bir kişiden söz ediyor.¹ "Halifesi" olarak anılan ikinci Yunus'un² "yola giriş" (süluk) tarihi olarak verdiği 707 (1307) yılı³ ile yaşamının birleşiyor olması da onu geneleğe yerleştirmemizi kolaylaştırıyor. Bu kişi, 1307 yılında, altmış dokuz yaşında olmalıdır. Ahî Evren dünyadan çekildiğinde (1261) yirmi üç yaşında, Mevlana Celalettin'in yıldızının en parlak olduğu ve gerek Hacı Bektaş'ın, gerek Mevlana'nın göçtüğü yıllarda (1271, 1273) otuzlu yaşlarda, Selçuklu Devleti dağıldığında ise (1298) altmış yaşındadır. Söz konusu el yazmasında kendisi ile birlikte anılan Sultan Veled öldüğünde

¹ Beyazıt Umumi Kütüphanesi, 7912, vr. 36a; Adnan Erzi, "Yunus Emre'nin Hayatı Hakkında Bir Vesika", *Belleten*, 53 (1950), s. 85-89.

² *Divan-ı Yunus Emre*, Taşbasma yayın (T.B.), 1302, 1320, 1327 (1902, 1909, 1922), s.2.

³ *Divan-ı Yunus Emre*, T.B. yayın, s. 34.



yetmiş beş yaşında olacaktır. Yaşadığı yıllarda, Hacı Bektaş çevresinden Ede-Balı henüz sağ idi.⁴

Anılan, yalnızca bir aktarıcı, bir “kam-ozan” değilse -ki öyle görünüyor- şiirlerinde betimlediği çevre içinde bir görünümünü vermeye çalışabiliriz:

İleri yaş şiirlerinden biri, onun “bir şairler kocası” olduğunu ve dinleyenlere şiirlerinde “ma’nâ yüzü”nü gösterdiğini söylemekte⁵; bir şiirinde de, “Yunus’un gönlü gözü Hak sevgisi doludur, kendisini dinleyen, sohbetinde bulunan, başka herkesten geçer” diyerek, kendisini övmektedir⁶: Yunus sararmış, harap olmuş, miskin bir dervıştır; onu aşk canlandırmaktadır.⁷ Bir şiirinde de:

*İki kişi söyleşür Yunus’ı görsem deyu
Biri aydur ben gördüm bir aşık kocayımış”*

diyerek bu yaşlılık günlerinde çevresinde oluşan sevgi ve ilgi çemberini anlatmadır⁸.

Yunus’un yaşadığı yüzyıl; konup göçer yaşamlar, uzak pazarlar için insanların kervanlara katıldığı tacirler dönemidir. Sağda solda korku doluşan bir yaşam dönemi söz konusudur. Gerçi, “Marifet”, sohbetlerinde,

⁴ Irène Mélikoff, *Hacı Bektaş- Efsaneden Gerçeğe*, çeviri: T. Alptekin, 2. baskı, İstanbul 1999, s. 95.

⁵ *Divan-ı Yunus Emre*, Süleymaniye Kütüphanesi (Fatih Kitaplığı), No. 3889. vr. 182a-183a (Fatih nüshası: F.1.).

⁶ *Divan-ı Yunus Emre*, T.B., s. 56-57; Abdülkâki Gölpınarlı, *Risalat al-nushıyye ve Divan (R.N. ve D.)*, İstanbul 1965, s. 157-158; Raif Yelkenci (R. Y.) ve Nuruosmaniye (N.O.) nüshaları; Fatih nüshasında bulunmamaktadır.

⁷ *Divan-ı Yunus Emre*, T.B., s. 48-49; R.N. ve D., s. 159.: Yahya Efendi nüshası (Y.E.); Fatih nüshasında bulunmamaktadır.

⁸ *Divan-ı Yunus Emre*, F.1., vr. 100a-101a; T.B., s. 83-84.

“Mucizat” okunup dinlenmede, sema’lar yapılmaktadır; fakat, okuduğunu tutmayan “danişmend”lerle “yol”una özenmeyen “derviş”lerin söz çekişmeleri arasında sağ Müslümanın azaldığı, kalanın da şüpheli olduğu, “binmişler birer atı, yedüğü yohsul eti, içdüğü kan” olan beğlerin mürüvvetsizleştiği bir çevrede; her yer, elinden tespih düşmeyen, gönlü dilinin söylediğini geri çeviren, kulluğu gösterişte, “icazet”li sofularla, bilgiçlik taslayan, çalım satan, sözü inkâr dolu, içi söylenene sağır dervişler, görenlerin sufi sanıp utanarak ellerini öptüğü, ibadetleri dışta, sözleri hoş içleri hileli, dışı derviş içi boş tâc ve hırka şeyhleri, şeyhinin herkesten ulu olduğuna inanan, çalımla yürüyen, gönüllerini kibir, düşmanlık, nefret bürümüş, derviş adına layık hiçbir şey yapmamış, kalbi saf görünümlü, halka güler yüzlü, Hakk’a kulluğu yok, içerisinde “buçuk pulluk nesne” bulunmazken dışının kavgası ile “âlemler tolmış” müritlerle doludur. Bunların ortasında, testiler doldurulan çeşmeler, pınarlar, sırçalar, imaretler, köşkler, saraylar, hamamlar, külhanlar, saz ve işretler, meyhaneler, büthaneler, tuzaklar, avlar, atlılar, kan ve savaşlar, savaşçılar, kışlar, baharlar, gülistanlar, gülzârlar, bağlar, bostanlar arasında, sadıklar, cahiller, münafıklar, müminler, sofular, doğrular, gammazlar, âşıklar, ârifler görmüş; bülbüllerle, Kur’an okuyanlarla birlikte, kopuz ve çeşte eşliğinde ârif ezgileri dinlemiş; “hakikat” deryasında yüzen, gerçek âşıkın ne yapması gerektiğini bilen; benlik “bil”inden geçmiş, ‘Bir’liğe ulaşmış, küfrünü imana çevirmiş, havsalası aşk dolu, yetmiş iki millete Hak diyen, “bilenlere anlamı olan sözleri, devr-i zaman içinde söylenecek”, âşık, melâmet, bed-nâm bir derviş; on sekiz bin âlemi bir dağ içinde geçmiş, yetmiş bin hicap aşmış, gizli perdeler açmış, bir dağ içinde Dost’u bulmuş, bir dağ içinde yakarıшта bulunmuş, bir dağ içinde aşktan bir kadeh içmiş, yerinden ayrılmadan, bir dağ içinde Allah’ın didarını görmüş Yunus Emre durmadadır. Tapduk yüzünü göreliden beri coşku içindedir. Onun elinden bir kadeh almış, Dost’la konuşmuştur. Danişmendlerin, âlimlerin medresede bulduğunu ‘harâbat’ta bulmuş; aşk ona doğru yolu göstermiş, nefis iline akarak kibir kalesini yıkmıştır.

Yunus Emre, bu dünyadan geçenlerdendir. Dünyaya aldananlar yalancılar olurken, Yunus’un menzili arş olmuştur. Yunus, Hak tecellisini şiir dilinden söylemiştir. Şiirlerini, “Hak’dan yana yormalı”dır.

Eldeki tarihe göre, öldüğünde, Bursa henüz alınmamıştı. Eğer, Osmanlı sahasına yerleştirilen Türkmenler arasında bulunuyor idi ise Eskişehir yöresine gömülü olması gerekecektir. Gezici bir derviş, bir “dede” de söz konusu olabilecektir. Halifesinin, onun ölümünden sonraki yıllarda ta-

mamladığı anlaşılan didaktik mesnevîde tarihini verdiği “süluk”u da bu çevrede gerçekleştirmiş olmalıdır.

Dilinin, Horasan’dan gelen kola bağlı bulunduğunu düşünebiliriz⁹. Mısralarının doğduğu çevre onların çevresidir:

*Cânım üzere turdı
Rahman çerisin dirdi
Şeytan ilini urdı
Key yağma taraş oldı¹⁰*

dörtlüğünde yer alan “şeytan ili” söyleminin, Baba İlyâs Horâsânî’nin Çat nahiyesi için söylediği “Şeytanların yeri”¹¹ deyimini hatırlatıyor olması bu çevreyle bağlantısına bir işaret olabilir mi? Baba İlyâs’ın, Horasan’dan gelen bir obanın başı olduğunu, ardından gelenler arasında Hacı Bektaş ve kardeşi Mintaş’ın da bulunduğunu biliyoruz¹².

Gelenek, “Yunus’a Tapdug u Saltug u Barak’dandır nasib” ya da “Yunus’a Tapduk’dan oldu çün Barak’dan Saltuk’a” göndermeleri ile onu Tapdug olarak anılan bir yol göstericiye bağlamaktadır.¹³

Referans olarak kullandığımız yazmaya göre Yunus Emre 1320 yılında öldüğünde seksen iki yaşında idi¹⁴. Aşağıdaki örnekler, bu ilk Yunus’un hikmetlerindendir:

1
*Dost senün ıskun okı
Key katı taşdan geçer
İşkuna düşen aşık
Canıla başdan geçer*

⁹ Mecdut Mansuroğlu, “Anadolu Türk Yazı Dilinin Başlama ve Gelişmesi”, *İstanbul Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, IV, İstanbul 1951, s. 228.

¹⁰ Abdülbâkî Gölpinarlı; *Risalat al-nushıyye ve Dîvan*, İstanbul 1965, s. 187.

¹¹ Irène Beldiceanu-Steinherr, “La ‘Révolte’ des Baba’i en 1240 , visait-elle vraiment le renversement du pouvoir seldjoukide?”, *Turcica*, XXX (1998), s. 110.

¹² Irène Mélikoff, *Hacı Bektaş*, 2. baskı, İstanbul 1999, s. 92; Elvan Çelebi, *Menâkıbu’l-kudsiyye fi menâsibi’l-ünsiyye (Baba İlyâs-ı Horâsânî ve sülâlesinin menkabevi tarihi)*, İ. E. Erünsal-A.Y. Ocak yayını, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi yayını, İstanbul 1984; ikinci baskı: Türk Tarih Kurumu Yayını, Ankara 1995.

¹³ Gölpinarlı Abdülbaki, “Mevlana-Yunus”, *Bildiriler*, Uluslararası Yunus Emre Semineri, Ankara 1971, s. 104.

¹⁴ *Fevaid*, Beyazıt Umumi Kütüphanesi, 7912, vr. 36a; Adnan Erzi, “Yunus Emre’nin Hayatı Hakkında Bir Vesika”, *Belleten*, 53 (1950) , s. 85-89.

Düni günü zar olur
 İşkünü yar olur
 Endişesi sen olan
 Cümle teşvişden geçer

İşkuna düşenlerin
 Yüregi yanar olur
 Derd-i seri sen olan
 Dükeli işden geçer

Âriflere bu dünya
 Hayâl ü düş gibidir
 Kendüyi sana viren
 Hayal ü düşden geçer

Gerçek aşık ol ola
 Can virmege ol ive
 Dostıla bazar için
 Nice bin başdan geçer

Bu dünyanın sevgüsü
 Agulı aş benzer
 Âhırın sayan kişi
 Agulı aşdan geçer

Başında akli olan
 Ücrete amel itmez
 Hurilere aldanmaz
 Göz ile kaşdan geçer

Yunus'un gönli gözi
 Toludur Hak sevgisi
 Sohbet ihtiyar iden
 Yad u bilişden geçer¹⁵

2

Dürlü dürlü cefanun
 Adını ışk komışlar
 Bu æfaya katlanan
 Dosta halvet irmişler

¹⁵ T.B., s. 56-57; R.N. ve D., s. 157-158; R. Y. ve N.O.; Fatih nüshasında bulunmamaktadır.

*İşkdurur dürlü belâ
Dönderir haldan hala
Dost elinden piyale
Key melâmet olmuşlar*

*Kime kim ışk ulaşa
Her dem kaynaya taşâ
Eyü dirlik hem yavuz
Dört yanında turmuşlar*

*Her kim ışk eri ise
İşka müşteri ise
İşk anun yârı ise
Canına od urmuşlar*

*Miskin Yunus'un canı
Başında ser-encâmı
İşka münkir âdemi
Bu meydandan sürmüşler¹⁶*

3

*Bu dünyanun misâli
Bir ulu şara benzer
Velî bizim ömrümüz
Bir tiz bazara benzer*

*Her kim bu şara geldi
Bir lâhza karar kıldı
Geri dönüb gitmegi
Gelmez sefere benzer*

*Bu şarun evvel dadı
Şehd ü şekerden şirin
Âhır acısını gör
Şol zehr-i mâra benzer*

*Evvel gönül almagı
Hublara nisbet ider
Âhır yüz döndürmegi
Âcuz mekkâre benzer*

¹⁶ T.B., s. 53-54; R.N. ve D., s. 158-159; H.R., R.Y. ve N.O.; Fatih nüshasında bulunmamaktadır.

*Bu şarun hayalleri
Dürlü dürlü halleri
Aldamuş gafilleri
Câzû ayyâra benzer*

*Bu şarda hayallerün
Haddi vü şumarı yok
Bu hayale aldanan
Otlar davara benzer*

*Bu şarın sultanı var
Kamuya ihsanı var
Sultanıla bilişen
Yogıken vara benzer*

*Ey miskin Yunus derviş
Sararmış harab olmuş
Veli ıskun deminde
Evvel bahara benzer¹⁷*

4

*İy yarenler işidün
Işk bir güneşe benzer
Işkı olmayan gönül
Misali taş a benzer*

*Taş gönülde ne biter
Dilinde agu tüter
Nice yumşak söylese
Sözi savaşa benzer*

*Işkı var gönül yanar
Yumşanur muma döner
Taş gönüller kararmış
Key katı kışa benzer*

*Aşık canı dölenmez
Tâ dost a dölenince
Dünyada kararı yok
Pervâzı kuşa benzer*

¹⁷ T.B., s. 48-49; R.N. ve D., s. 159.: Y.E.; Fatih nüshasında bulunmamaktadır.

*Ol sultan kapusunda
Hazreti tapusunda
Aşıklarun yıldızı
Her dem çavuşa benzer*

*Yunus geç endişeden
Ne gerek bu pişeden
Ere ışık gerek öndin
Andan dervişe benzer¹⁸*

5

*İlim ilim bilmekdür
İlim kendin bilmekdür
Sen kendüni bilmezsin
Ya niçe okumakdur*

*İlm okumakdan murad
Kişi Hakk'ı bilmekdür
Çün okudun bilmezsin
Ha bir kuru emekdür*

*Okudum bildüm dime
Çok taat kıldum dime
Eger Hakk'ı bilmezsen
Abes yere yelmekdür*

*Dört kitabun ma'nisi
Bellidür bir elifde
Sen elif dirsın hâce
Ma'nisi ne dimekdür*

*Yunus Emre dir hâce
Gerekse var yüz hacca
Cümlesünden yegregi
Bir gönüle girmekdür¹⁹*

¹⁸ T.B., s. 54; R.N. ve D., s. 159-160; R.Y. ve Y.E.; Fatih nüshasında bulunmamaktadır.

¹⁹ T.B., s. 75-76; R.N. ve D., s. 163.; H.R.; Fatih nüshasında bulunmamaktadır.

*Ey beni ayıblayan
Gel beni ışkdan kurtar
Elünden gelmez ise
Söyleme fâsîd habar*

*Hiç kimesne kendüden
Kalden hale gelmedi
Cümlemizin halini
Ma'suk ider mukarrer*

*Aşıkların her hâli
Ma'suk katında biter
Sözün var ana söyle
Benim elimde ne var*

*Her kim ışk kadehinden
İçdiyise bir cür'a
Ana ne yad ne biliş
Ana n'esrik ne humar*

*Dost yüzünden nikabı
Her kim giderdiyise
Hicab kalmadı ana
Artık ne hayr u ne şer*

*Şeriat edebinden²⁰
Korkarım söylemege
Yogsa aydaydum dahı
Ayrıksı gizlü habar*

*Dost kılıcından Yunus
Ölürise gam degil
Dost göginden uyanan
Ma'suk burcından togar²¹*

²⁰ Krş.: "Şeriat edeblerini nefisine lüzumlu bulanın Kalbini Tanrı ma'rifet nûru ile nurlandırır." (Ebu'l Abbas Ahmed b. Muhammed b. Sehl b. Atâ el-Âdemî, ö. .H. 309/M. 921), *Risâle-i Kuşeyri*, çev. Tahsin Yazıcı, İstanbul 1978, I, s. 98.

²¹ F.n., vr. 66a-66b.; T.B., s. 61-62.

7

*İşk makamı âlîdür
İşk kadîm ezelîdür
İşk sözini söyleyen
Cümle kudret dilîdür*

*Diyen ol işiden ol
Gören ol gösteren ol
Her sözi söyleyen (ol)
Sûret can menzîlîdür*

*Sûret söz kanda buldı
Kaçan söz ıssı oldı
Sûrete kendü geldi
Dil hikmetün yolıdur*

*Bu bizim işretimiz
Oldur bu lezzetimiz
İçüb esridüğümüz
İşk şerbeti gölîdür*

*Yunus sözünde yalan
Görmedi münkir olan
Ömrin zulmete salan
Ma'rifet yohsulıdur²²*

8

*Hakikatün ma'nîsin
Şerhile bilmediler
Erenler bu dirliği
Riya dirilmediler*

*Hakikat bir denizdür
Şer'at anun gemisi
Çoklar gemiden çıkub
Denize talmadılar*

*Bular geldi tapuya
Şeriat tutdı turur
İçerü girübeni
Ne varın bilmediler*

²² F.n., vr. 67b-68a; T.B., s. 62.

*Dört kitabı şerh iden
Âsîdür hakikatde
Zira tefsir okıyub
Ma'nisin bilmediler*

*Yunus odını sıdır
Bu yola geldünise
Odi(nı) sıdırmayan
Bu yola gelmediler²³*

9

*Koyub nakş u nigârı
Nakşa yol virme zinhar
Nakşıla yola giren
Âkıbet dünya sever*

*Dünyai bırak elden
Dünya geçmez bu yoldan
İki ışk bir gönülden
Arza geçmez bu habar*

*Ya sevgil dünya tutgıl
Ya gelgil yol iletgil
İki da'vi bir ma'ni
Bu yolda sığmaz dirler*

*Geç mahlûk taatinden
Göz ırma dost katından
Aldanma fâni nefse
Fâni nefsi n'iderler*

*Kalma bu degme renge
Yüz bin yıllık fersenge
İki cihan bir adım
Şaşırmadın ederler*

*Bu devrandan ütegör
Kervan gitdi yetegör
Korku var sagda solda
Kayıkmadın giderler*

²³ F.n., vr. 78a-78b; T.B., s. 50.

*Yaban yolun gözetme
Yol evde taşragitme
Can yolu can içinde
Can râzını can tuyar*

*Can râzını can bile
Can virmez râzın dile
Gerçek aşık dostıla
Yalan yabanda söyler*

*Evvel kadimden berü
Gerçek yöni ilerü
Geldi gider içerü
Yunus taşra bi-habar²⁴*

10

*Dervişlik didikleri
Bir acayib durakdur
Derviş olan kişiye
Evvel dirlik gerekdür*

*Çün erde dirlik ola
Hakk'ıla birlik ola
Varlığı elden koyub
Ere kulluk gerekdür*

*Kulluk eyle erene
Bakub Hakk'ı görene
Senden habar sorana
Key miskinlik gerekdür*

*Hak ere benüm didi
Varlığın erde kodı
Erenlerün himmeti
Yirden göge direkdür*

*Bu dervişlik beratın
Okumadı müftiler
Anlar ne bilsün anı
Bu bir gizlü varakdur*

²⁴ F.n., vr. 79a-79b; T.B., s. 6l.

Yunus sen ârif isen
 Anladum bildüm dime
 Dut miskinlik etegin
 Âhır sana gerekdür²⁵

11

Uşbu erenler yolu
 İnceden inceyimiş
 Süleyman'a yol kesen
 Şol bir karıncayımış

Götürmedi kimesne
 Kimesnenün göcini
 Göç götürürin diyen
 Eli irinceyimiş

Ol karınca söyledi
 Süleyman'a yol didi
 Ol karınca didügi
 Habar alıncayımış²⁶

Gönlüm aydurdur varayın
 Sana girü geleyin
 Gönlüm ayduğı bana
 Dostı buluncayımış²⁷

Aşıkun gözi yaşı
 Düñü gün turmaz akar
 Aşık kan agladuğı
 Ma'suk soruncayımış²⁸

Aydurlaradı bana
 Aşık melâmet gerek
 Geldi başuma gördüm
 Ol söz yerinceyimiş

²⁵ F.n., vr. 81a-81b: T.B., s. 53.

²⁶ T.B. F.n'da bu dörtlük bulunmamaktadır.

²⁷ T.B. yayında bu dörtlük, ilk beyitten sonra yer almaktadır.

²⁸ Bu dörtlük, T.B. yayında yer almamaktadır.

*Dört kitabın ma'nisin
Okudum hasıl etdüm
Işka gelincek gördüm
Bir uzun hıceyimiş*

*Ben dervişüm diyenler
Haramı yimeyenler
Haramun yinmedügi
Ele girinceyimiş*

*Aydurlar fülân öldi
Mülkiyle malı kaldı
Ol malun irkildügi
Issı ölünceyimiş²⁹*

*İki kişi söyleşür
Yunus'ı görsem deyu
Biri aydur ben gördüm
Bir aşık kocayımış³⁰*

12

*Canlar fida yolına
Bu can kayusu degül
Sen can gereksin bana
Cihan kayusu degül*

*Sen bir gani sultansın
Canlar içinde cansın
Çün ayan görür seni
Pünhan kayusu degül*

*İşkun okı demreni
Dokınur yüregüme
Bana işkun kayusu
Demren kayusu degül*

*Kime kim derd irişe
Derman arayı gider
Bana derdüm kayusu
Derman kayusu degül*

²⁹ Bu dörtlük T.B. yayında bulunmamaktadır.

³⁰ F.n., vr. 100a-101a; T.B., s. 83-84.

*Işkun burcından uçdum
Cevlân urıban geçdüm
Ben dostıla buluşdum
Cevlân kayusu degül*

*Bahr-ummana talmışam
Anda sadeñ bulmuşam
Cevher alub gelmişem
Umman kayusu degül*

*Bu Yunus'ı andılar
Kervan geçdi didiler
Ben menzile irişdüm
Kervan kayusu degül³¹*

13

*Ol can kaçan ölisir
Sen ana can olasın
Ölmiş gönül dirile
Anda ki sen olasın*

*Sen oldugun gönüller
Her dem canın yeniler
Güc olmaz ol Divanda
Hakimi sen olasın*

*Can bedenden uçıcak
Menziline göçicek
Ol cihana geçicek
Göze ayan olasın*

*Tozını yil almaya
Bir zerre ayrılmaya
Âşık canı ölmeye
Ma'şukı sen olasın*

*Yunus sen aşıkısan
Işka muvafıkısan
Korkma ger aşıkısan
Ne olursan olasın³²*

³¹ T.B., s. 94; R.N. ve D., s. 174; R.Y., Y.E. N.O. ; Fatih nüshasında bulunmamaktadır.

³² F.n., vr. 160a-160b

14

Erenlerün gönlinde
Ol sultan dükkân açdı
Nice bizüm gibiler
Anda konuban geçdi

Cümle erenler uçdı
Taglar yazılar geçdi
Işk kazganına düşdi
Kaynayuban u pişdi

Bu dünyanun misâli
Benzer murdar gevdeye³³
Karga murdara düşdi
Hak dostı kodı kaçdı

Aşık mı dirüm ana
Can terkini urmadı
Aşık ana dirler kim
Melâmetlere düşdi

Yine esrüdi Yunus
Tapduk yüzün görelden
Meger anun elinden
Bir cür'a şerbet içdi³⁴

2. Âşık Yunus (XIV. Yüzyıl)

Yunus Emre'nin halifesi olduğu ve XIV. yüzyılda yaşadığı anlaşılan ikinci Yunus üzerine, tarihsel bilgi olarak bir çevreye ya da bir "inanış"a katılış tarihi olabilecek 707 (1307) tarihi ile elimizdeki mesnevînin tamamlanış tarihi olduğunu düşündüren 730 (1329/1330) tarihi bulunmaktadır: Demek, mesnevî tamamlandığında Bursa birkaç yıl önce alınmış, ilk Yunus'un ölümünün üzerinden dokuz yıl geçmiştir.

Yunus Dîvanlarının taşbasma yayınlarında yer alan:

İşbu kitâb-ı müstetâbın derûnında kutbü'l-ârifin meşâyih-i izâmıdan Mevlana Âşık Yunus Emre hazretlerinin dîvân-ı

³³ Kanaat ve tama' temi. Murdar'lıkla denmek istenen, "cimrilik ve tamahtır: "Tavşancıl tuzaga asılı leşe tamah edince uçtuğu yüksek yerden iner ve tuzaga yakalanır."': *Risâle-i Kuşeyri*, II. s. 272, 273.

³⁴ F.n., vr. 160a-160b

lâtîfleriyle halîfesi Âşık Yunus hazretlerinin dîvân-ı pür-kemâlleri ...tab' u temsil kılınmıştır.³⁵ (Bu güzel kitapta, şeyhlerin ulularından, âriflerin kutbu, Mevlana Âşık Yunus Emre hazretlerinin "lâtîf" şiirleriyle halîfesi Âşık Yunus hazretlerinin "pür-kemâl" dîvânı basılıp sunulmuştur).

cümlelerinde; bir yazma nüshada "İlâhiyât-ı Yunus maa Âşık Yunus rahmetullahi aleyh"³⁶ söyleminde ve Bursa'da, XVIII. yüzyılda (H. 1143'te) onarımı yapılmış bir kabir ve makam yazısında yer alan, "Evvelki Yunus Emre Âşık Yunus ikinci" mısraında, adını tekrarla görüyoruz³⁷:

Asl-ı sûtûde-gevher el-hak Yedekci-zâde
Cûd u keremle yektâ zât-ı cihan-pesendi
Rağbet idüb bu câyı ihyâya kıldı himmet
Üçler makamı'n icrâ itdi gören beğendi
Evvelki Yunus Emre Âşık Yunus ikinci
Üçüncü Abdürrezak uşşâk ser-bülendi
Hayrât-ı pâki olsun makbûl-i kurb-i Bârî
Ola şefâatiyle bânisi behremendi
İlhâm olındı geldi bir zât didi târih
Üç kabri kıldı ma'mur l'illâh Ali Efendi (1143)

Yunus Dîvanlarının Fatih nüshasında yer alan "Dâstânu ruh ve akl ve mâ yeteallaku bihimâ min al-ahvâl"³⁸ başlığından yazarın Arapça olarak adlandırdığı anlaşılan ve "Risale-i Nushıyye" olarak tanıdığımız eserinde,

*Tarih dahı yedi yüz yedi idi
Yunus cânı bu yola kodı idi³⁹*

beytinde geçen 707 yılı, Yunus'un bir yola baş koyduğu ve bu sebeple kınandığı, erken yaşlarda bir yaşam, bir yöneliş evresini söylüyor olmalı-

³⁵ *Dîvân-ı Yunus Emre*, Taşbasma yayınlar, 1302, 1309, 1327; ayrıca bk. Turan Alptekin, "Yunus şiirlerinin stilistik ve yapısal bir çözümleme denemesi için prolegomen", *Journal of Turkish Studies (In Memoriam Âgâh Sırrı Levend) / Türklük Araştırmaları Bilgisi (Âgâh Sırrı Levend Hatıra Sayısı)*, XXIV-I, Department of Near Eastern Languages and Civilizations, Harvard University 2000, s. 11.

³⁶ Ankara Millî Kütüphane, No: A. 1931/2.

³⁷ Dr. Abdullah Uçman, *Rıza Tevfik'in Tekke ve Halk Edebiyatı ile ilgili Makaleleri*, Ankara 1982, s. 35.

³⁸ "Aklın ve Rûhun ve Bunlara Ait Hallerin Öyküsü", F.n., vr 4a; Abdülbaki Gölpınarlı, *Risalat al-nushıyye ve Dîvan*, İstanbul 1965, s. 2.

³⁹ Cahit Öztelli beytin, trajik bir olaya gönderme olduğu görüşündedir ve beyitten ilk çıkan anlam da budur (Yunus Emre, Ankara 1971). Köprülü, 707 tarihine açık bir yorum getirmemekte (*Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 7. baskı, Ankara 1991, s.270), Gölpınarlı, söz konusu tarihi, mesnevinin yazılmaya başlandığı yıl olarak yorumlamaktadır (*Risalat al-nushıyye ve Dîvan*, Önsöz). Melioransky ise yüzyılın başında, Ahmed Yesevî'de olduğu gibi, erken yaşta bir "süluk" (ikrar) olgusu üzerinde durmak gerektiğini düşünmektedir (*İlk Mutasavvıflar*, s. 262).

dır. Baş koyduğu yolun çağrısı, eserinin de çağrısı olacaktır: Ben'in başkalarıyla birliğini kavramak, sevmek ve aklın gösterdiği yönde doğruya yönelmek. nefsanî eğilimler ile Rahmânî yöneliş arasında, -iki ordunun birden kuşatması altında bir kent gibi- iki güç arasında bir seçim yapmak zorunda olan, akıl ve irade taşıyan insan, aklın ışığı sevgi ile doğruyu bulmak ve doğruya yönelmekle yükümlüdür.⁴⁰ Söz konusu mesnevide 707 (1307) tarihiyle yan yana: “Çırak yandı delil togru bulundu/ Ev aydın oldu” söylemi ise günümüz “cem” ayinlerinde de izleri görülen “çırağ yakma” töreni ile kapalı bir “süluk” (katılış) ve “ikrar” (yöneliş) geleneğini düşündürmektedir.⁴¹ 707 yılı, Osman Gazi'nin Yenişehir'i onarak Bursa İznik arasına Türkmenleri yerleştirdiği yıllara denk gelmedir.⁴² İlk Yunus Emre bu tarihte altmış dokuz yaşındadır.

Anlatıda, “*Vücut* şehrinin küfrün elinden kurtarılışı ve *Kanaat*'in şakilere üstün gelmesi, *Akl*'ın bu başarıyı haber alması, *Kanaat*'e menşur göndermesi, *Tama*' ordusu alt edilerek *Akıl* buyruğunda bir düzen kurulması, *Hased*, *Buhl* ve *Buşu*'ya (Kıskançlık, Hasislik ve Öfke'ye) karşı *Akl*'ın savaşı ve zaferi” canlandırmaları, Ahmed Cevdet Paşa'nın, Osman Gazi dönemini anlatan sahifelerine çok yakındır.⁴³ Olgu, Âşık Yunus'un seçimini, onun etik ve siyasi “duruş”unu göstermektedir. Âşık Yunus yeni kurulan Osmanlı Devleti'nin ve Âşık Paşa'nın öncülüğünde yeni şiir tarzının şairidir.

Yunus şiirleri arasına katılmış bulunan

Yunus idi pişrevimiz Âşık Paşa husrevimiz

mısraı⁴⁴, bu yeni akımın önderinin Âşık Paşa olduğunu⁴⁵, “Âşık Yunus”un da onun yolunda, başka dervişlere öncülük ettiğini gösteriyor. Taşbasma yayınlarda, mesnevinin “hatim” (bitiş) beyti altında bulunan ve ‘gizli’ anlamına gelen “maḥfi” (مخفی) sözcüğü de ebced hesabı ile Hicri 730

⁴⁰ *Divân-ı Yunus Emre*, T.B., s.34; F.n., vr.

⁴¹ Rus Türkolog Melioranski'de 707 tarihini böyle yorumlamıştı. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında Mutasavvıflar*, hazırlayan: Dr. Orhan Köprülü, 7. baskı, Ankara 1991, s. 261.

⁴² Ahmed Cevdet, *Kıyas-ı enbiyâ ve tevârih-i hulefâ*, Dersââdet 1331(1913), cüz 12 (“Sultan Osman Şâh'ın eyyâm-ı saltanatı”).

⁴³ Aynı yerde, cüz 12 (“Sultan Osman Şâh'ın eyyâm-ı saltanatı” ve “Gazi Osman Beğ'e Meliknâme verildiği” başlıklı bölümler).

⁴⁴ Abdülbaki Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, İstanbul 1961, s. 347.

⁴⁵ *Divân*'ında, Uygur şiirinde rastlanan mısra başında kafiye benzeri denemeleri ile de dikkati çeken Eretna Beğliği yöresi şairi (M. Fuad Köprülü, *İ.A.*, I, s. 701-706; “Âşık Paşa” maddesi) Âşık Paşa'nın bu dönemde bir yenilikler öncüsü olduğu görülüyor. Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, s. 296-315.

(M.1330) tarihini veriyor ki bu da, söz konusu mesnevinin Orhan Gazi zamanında tamamlandığı anlamına gelmededir.

*Yıldırım olub şakıyan şakıyub u nefsi tokuyan
Yer ka'resinde berkiyen şol ağulı yılan benem*

*Bir nicei kıldum esir devlet ile sürdüm ömür
Yanar kömürsüzün timür örse çekiç salan benem⁴⁶*

mısralarının bir rastlantı olmaması gereken birlikte göndermeleri, bu şairin Yıldırım'ın Ankara Savaşı hazırlığı sırasında sağ olduğunu düşündürmektedir: Uzun bir yaşam sürdüğü anlaşıyor. Bursa'da yatan, bu kişi olabilecektir.⁴⁷

Söz konusu dönem şiirlerinden örnekler:

1.
*Ne bilsün bu ışkı usanlar uyalar
Ne varsun bu yola azıksuz yayalar
Gelün biz varalum Yusuf'ı görelüm
Ki yüzi nurından bin açlar toyalar
Harabatilerden göründi çün ışk
N'iderler bu ârı bu rengi yuyalar
Melekler tağında sadıklar bağında
Ecelsiz ne gün var ömürler sayalar
Yunus sen bir olgıl gönülde sır olgıl
Ki derviş olanlar bu sırdan tuyalar⁴⁸*

2.
*Aşıklar meydana arşdan yücedür
Çalarlar çevgânı topı belürmez
Erenler kapısı mürvet kapısı
Varanlar sıdkıla mahrum gidilmez*

⁴⁶ T.B., s. 112; F.n., vr. 140b-141a. (Recez).

⁴⁷ Köprülü, Bursa'daki mezarların kanıtsız oluşuna dayanarak "Yunus Emre halifesi bir de Âşık Yunus'un bulunduğu hakkındaki rivayetin tarihi bir esasa dayanmadığını" söylüyor olsa da, veriler bu görüşü desteklememektedir: Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1991, s. 261, 274-276.

⁴⁸ (Mütekarib; --, --, --, --[-]); R.Y. (R.N. ve D., s. 154-155); yararlanılamayacak kadar karışmış biçimde, T.B., s. 68.

*Aşık kim cânâ kaldı âşık olmaz
Canın terk itmeyen ma'şûkı bulmaz*

*Beğüm âşık ısan var sen yolınca
Nice başlar yiter kanlar sorulmaz*

*Yunus bu tevhide gark oldu gitdi
Girü gelmekliğe aklı dirilmez⁴⁹*

3.

*Sana gel sen sana gel sen seni bil
Bulutdan görinen kimdür gör imdi*

*Hicâb u nûr u zulmet küllisende
Nice sen sen nice ben ben dur imdi*

*Kanı yol kim bulasın zevk-ı vuslat
Bu sözüml sana tuş m'idi sor imdi*

*Eğer âyine bin ola bakan bir
Bu birden gerçi kim yüz bin görindi*

*Asılda âşık u ma'şuk ve ışk bir
Bu birdengerçi yüz bin bir görindi*

*Salâdur kimse garkolmak dilerse
Yunus bu bahre gavvas ol gir imdi⁵⁰*

4.

*N'olur ise ko ki olsun n'olısar
Tek gönül Mevlâyı bulsun n'olısar*

*Işk denizi yine taşmış kan akar
Âşık-ı bîcâre talsun n'olısar*

*Bu denize düşen ölür didiler
Ölürise ko ki ölsün n'olısar*

*Işk gelicek cümle eksikler biter
Bitmezise ko ki kalsun n'olısar*

⁴⁹ (Hezec; ----, ----, .--) F.n., s. 77; R.N. ve D., s. 165-166.

⁵⁰ (Hezec; ----, ----, .--); T.B., s. 163-164.

Âkıbet şol göze toprak tolısar
 Bir gün öndin ko ki tolsın n'olısar
 Dünyanın mansıblarının izzetin
 Kodı Yunus(1) alan alsın n'olısar⁵¹

5

Bize dîdar gerek dünyâ gerekmez
 Bize ma'nî gerek da'vî gerekmez
 Bize kadir gicesidür bu gice
 Ko ırte olmasun seher gerekmez
 Bize ışk şerbetinden sun i deli
 Bize Uçmak'da kevser gerekmez
Badyalar tolu tolu içelüm biz
 Biz esrik olmazız humar gerekmez
 Yunus esriyüben düşdi susakda
 Çağırır Tapduğ'ına ar gerekmez⁵²

3. Bizim Yunus (ö. 1439)

Sen bunda garib mi geldün
 Niçün ağlarsun bülbül hey
 Yorılub uzun mı geldin
 Niçün ağlarsun bülbül hey
 Karlı tağlar(1) mı aşdın
 Derin ırmaklar mı geçdin
 Yarinden ayrı mı düşdin
 Niçün ağlarsun bülbül hey
 Hey ne yavuz inilersün
 Benim derdim yenilersün
 Dostı görmek mi dilersün
 Niçün ağlarsun bülbül hey

⁵¹ T.B., s. 69 (Remel); (1) Yunus kodı (Böylece, açıkça örnek olarak Mevlana göndermeli, bu şiirin yazılış tarihi de 1326 sonrası olarak düşünülebilecektir.)

⁵² (Hezec); F.n., vr. 94b

*Kanadın açabilürsün
Uçuban uçabilürsün
Hicablar geçebilürsün
Niçün ağlarsun bülbül hey*

*Kal'an şehrin mi yıkıldı
Ya nâm u ârun mı kaldı
Gurbetde yârün mi kaldı
Niçün ağlarsun bülbül hey*

*Kadrün bilinmez mi oldu
Hat'run sorulmaz mı oldu
Ol dost görünmez mi oldu
Niçün ağlarsun bülbül hey*

*Gülistanlar yayıluruu
Benim derdim yenilersün
Yunus gibi inilersün
Niçün ağlarsun bülbül hey⁵³*

manzumesi, yerleşik kırsal yaşam izleri, dili ve tekniği ile XIII. yüzyılın hikmet içerikli manzumelerinden olduğu gibi, aruz ölçülü dönemden de ayrılmaktadır. Cevdet Paşa'nın aktarışıyla; Sivas'ın düşüşünden sonra, Yıldırım'ın "Çal be çoban, ne canın yandı, ne ciğerin yakıldı. Ertuğrul gibi oğlun mu öldü? Sivas gibi kal'an mı yıkıldı?" diyerek gözyaşı döküp ağladığını anlatan gelenek⁵⁴ dikkate alınarak okunduğunda, Ankara karşılaşmasından henüz iki yıl öncesinin, topraklarına girilen hükümdarın üzüntülü duygularının belleklerde yaşadığı bir dönemin ozanı ile karşı karşıya olduğumuz anlaşılmaktadır.

Bu Osmanlı kırsal kesim ozanından Şemseddin Sami (1850-1904) şöyle söz ediyor:

"Yunus Emre mezanne-i kirâmdan olub Bolılı olduğu hâlde Porsuk nehrinin Sakarya'ya karıştığı mahalde bir zâviye bir çile-hâne idinüb ibâdet ve riyâzetle meşgul olmuş ve makamâtı şöhet bulub 843'de vefât itmiştir. Zâviyesi kurbinde vâki' türbesi ziyaretgâhdır. Ümmî olduğu hâlde sûfiyâne ve ehl-i dilâne ilahileri vardır."⁵⁵

⁵³ *Dîvân-ı Yunus Emre*, T.B., s. 174 (sekizli hece ölçüsü).

⁵⁴ Ahmed Cevdet, *Kıyas-ı enbiyâ ve tevârih-i hulefâ*, Dersaâdet 1331(1913), cüz 12 (Timur'un Şâm cihetine hareketi).

⁵⁵ Şemseddin Sâmî, *Kâmûsü'l-a'lâm*, VI, Mihran Matbaası, İstanbul 1316 (1898), VI, s. 4828.

(Yunus Emre, kerametleriyle tanınmış ululardandır. Bolulu olmakla birlikte Porsuk ırmağının Sakarya'ya karıştığı mahalde bir zaviyesi ile bir çile yeri vardı. Kendini ibadete ve nefsinı eğitmeye vermiş; ulaştığı derecelerle ün yapmış; 843'te vefat etmiştir. Zaviyesi yakınında bulunan türbesi ziyaret yeridir. Sûfice ve gönül adamı dilince, söylenmiş ilahileri vardır.)

Lâmiî'nin (ö. 1531) Nefehâtü'l-üns çevirisinde de şu bilgi yer alıyor:

*"Ve Rûm'da meşhûrlardan biri Yunus Emre'dir Kaddesallahu teâlâ sırrahû Meşhur ve ma'rûf sözleri vardır Cümlesi makbûl-i tavâifdir ve serâser esrâr-ı tevhîd ve atvâr-ı tefriddir ve rûmûz ve işâretidir. Kendisi Tapduk Emre'nin mürididir kaddesallahu sırrahû. Dirler ki arkası ile nice yıllar şeyhüne odun getürdi ve hergiz bir eğri ağac getürmedi Tapduk aytmış Yunus hiç bu odunların içinde bir eğri ağac görünmez imiş Sultânım bu kapuda eğri sığmaz. Ve kendisi Kûtahiye suyunun Sakarya suyuına karıştığı yerin kurbında yatur Meşhûrdur ziyaret iderler"*⁵⁶

Lâmiî'nin anlattığı menkabeyi İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1725) şöyle yorumlayarak aktarıyor:

*"Yunus Emre yirmi sene kadar şeyhi Tapduk Emre kuddise sırruhûmâ kapusunda hiyzüm-keşlik eyleyüb celb ettiği hatabı tab'-ı müstakîmi gibi rast getürmüş. Şeyh bir gün istikamet-i hatabın vechinden süâl itdükde ol dahi bu kapuya eğrilik sığmaz demiş. Şeyh bu sözi istihsân idüb mukabelesinde be-tarîk-ı mükâfât (Var imdi Yunus'um söyle) diyü nutk eylemiş. Bu nefes sebebiyle Yunus Emre'den bu kadar makalât-ı tevhîd ve kelimât-ı irfân sâdır olmuştur ki kimse maktûr değildir. Anınçün bu bâbda hâtimetü'l-müteahhürindir. Zîrâ söylemediği mazmun kalmamış ve Türkî sözlerde anın kelimâtına muâdil gelmemiştir."*⁵⁷

(Yunus Emre yirmi sene kadar şeyhi Tapduk Emre'nin -Allah gizlerini kutsasın-, kapısına odun taşımış, getirdiği odunun kendisi gibi doğru olmasına özenmiş. Şeyh bir gün odunların bu düzgünlüğünün amacını sorduğunda (Bu kapıya eğrilik sığmaz) demiş. Şeyh bu sözü beğenip

⁵⁶ Lâmiî Çelebi, Mahmud bin Osman bin Ali (ö. 1531), *Fütühü'l-mücâhidin li tervîhi kulûbi'l-müşâhidin* ("Nefehâtü'l-üns" Tercemesi), İstanbul 1289 (1872), s. 691, Metni, "Kûtahiye suyunun Sakarya suyuına karıştığı yerin yakınında yatur" yüklemine Tapduk Emre'ye bağlayarak yorumlamak yanıltıcı olmaktadır.

⁵⁷ İsmail Hakkı Bursevî (ö.1725), *Rûhü'l-Mesnevî*, T.B. 1287 (1870), s. 69.

karşılığında ödül yollu (Git artık Yunus'um söyle) diye buyurmuş. Bu nefes sebebiyle, Yunus Emre'den onca tevhit ve irfan söylemi gelmiştir ki kimse ulaşamaz. Bu yüzden bu yolda son gelenlerin sonuncusudur. Söylemediği mazmun kalmamış ve Türkçe sözler içinde söylediklerinin benzeri yoktur.).

İlk Yunus'la doğmuş bir menkabenin güncele uyarlanıp uyarlanmadığını bilemiyor olsak da, Şemseddin Sami'nin aktarışı doğrultusunda, Por-suk nehrinin Sakarya'ya karıştığı yerde yaşayan ve 843'te (1439) ölümü ile oraya gömüldüğü anlaşılan, bugünkü anlamda "Âşık" tarzının oluştu-ğu yıllarda, Osmanlı alanda, Sivrihisar çevresinde, yahud Sakarya suyu köylerinden birinde yaşamış⁵⁸ muhtemel olarak gözleri ağ⁵⁹, ümmi⁶⁰ ve yıllar görmüş bir Türkmen sufisinin varlığı yeterince aydınlık kazanı-yor⁶¹: Sekizli hece vezni şiirlerle birlikte, on altı heceli aruz kalıplarının hece veznine dönüştüğü ve aralarına hece ölçülü yeni mısralar katılarak söylendiği; XIII. yüzyıl metinlerinin de aynı gelenek içinde okuna geldi-ği bir dönem söz konusudur. XV. yüzyıl; Bursa birikiminin dağıldığı, ge-leneğin öncülerinin kırsal yaşama çekildiği, 4-4-4-4 aruz vezinli şiirlerin de hece ölçüsüne çevrilerek okunduğu bir dönem olarak belirmedir.

843'te (1439) ölen, geleneğin bu üçüncü büyük ozanı, belleyip belleğin-de sakladıklarına sekizli hece ölçüleriyle kendi söylediklerini de ekleye-rek geleneği korumuş ve sürdürmüş olacaktır. Ulaştığı Tapduk'undan aldığı birikimi yeniden hece ölçülerine yükleyerek böylece, günümüz şiir dilinin parlak bir kurucusu olmayı başarmış görünmektedir. Adının ilk Yunus'la karıştırılmasının sebebi de bu olmalıdır. Aşağıdaki manzu-me, bu aktarış sürecinin belirgin bir örneğini oluşturmaktadır:

*İşbu vücut bir kaledür
Akıl içinde sultanı
Bu gönül bir hazinedür
İşkı tutmuş bekler anı*

⁵⁸ Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 7. baskı, Ankara 1991; Nişancızade de, Yıldırım çağı yorumu ile birlikte bu görüşte birleşiyor (Abdülhakî Gölpinarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, İstanbul 1961, s. 137); Yıldırım çağı görüşünü XVI. yüzyılda tarihçi Âli'nin de (ö. 1599) benimse-diğini görüyoruz. (Gölpinarlı, a.g.e., s.127-128). İki ayrı çağ birbirine karışmaktadır.

⁵⁹ Halim Bâki Kunter, *Yunus Emre (Bilgiler-Belgeler)*, Eskişehir 1990, s. 84 (Müstakimzade Sü-leyman Sa'düddin, *Mecelletün-nisâb fi'n-niseb ve'l-künâ ve'l-elkab*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hâlet Efendi Kitapları, No. 628'e dayanılarak).

⁶⁰ Âşık Çelebi (ö. 1571), *Tezkire-i Âşık Çelebi; Meşairü's-şuarâ*, G. M. Meredith-Owens yayını, Londra 1971; A. Gölpinarlı, a.g.e., s. 56; Barbara Flemming, *Bildiriler* 1991, s. 356.

⁶¹ *İlk Mutasavvıflar*, s. 265.

Nazar üzre dil kapucı
 Cümlesi ışka tapucı
 Akıldur işler yapucı
 Eyler cümle âbad anı

Akıl başdan ür(i)perür
 Nazar gözden bakar turur
 Akıl gönül içre turur
 Ol üç haslet bekler anı

Akıl taht eyledi başı
 Şöyle bilür her bir işi
 Dünya içre âkıl kişi
 Kimseye değmez ziyanı

Başdur vücudun(un) şâhı
 Başdur aklun taht-gâhı
 Katı buşmagıl nâgâhi
 Buşudur aklun düşmanı

Eğer katı buşar ısan
 Başun nefse koşar ısan
 Nefs eline düşer isem
 Ol başdağı akıl kanı

Akıl gitdi buşu geldi
 Akıl evin buşu aldı
 İmdi sultan buşu oldu
 Göze göstermez cihanı

Eğer tama' kılur ısan
 Gördiğine kalur ısan
 Nefsün gümrah kılur ısan
 Nazarında oldu kanı

Nazar gitdi tama' bitdi
 Nazar yirin tama' tutdı
 Bakdık yirede fitne kopdı
 İşledi nefسانی anı

Nazar dahı gözde olur
 Kimde ne var bakar görür
 Tama' ana düşman olur
 Gözden savar ol nişanı

*İmandurur can çerağı
Gevde canun can turağı
Kindurur îmana yağı
Gelse giderür îmanı*

*Eğer kîne tutar ısan
Gider senden îman dahi
Billâhi ol Tanrı hakı
Yokdur bu sözün yalanı*

*Yunus ışkun arta tursun
Canun göynüb tüte tursun
Üstad aybun örte tursun
Oldur üstadların şanı⁶²*

Ahmed Cevdet Paşa (1822-1895), Yıldırım Bayezid zamanında yaşamış ve ölmüş olanları sayarken;

Sakarya nehri kenarında uzlet-güzin ve ehl-i irşad olan Tapduk Emre hazretleri dahi o asrın evliyasındandı. Meşhur Yunus Emre (Kuddise sırruhû) onun ashâbından olup zaviyeye hizmet eylerdi. O dahi vecd u hâl sâhibi idi. Türki üzere şeyhâne ve müridâne pek çok eşârı vardı.

demektedir⁶³. Ünlü eserinde, -“Yıldırım Bâyezid asrı” (Fetret zamanına kadar geçen dönem), “Fetret devri” (ara dönem) ve “İkinci asr” (Çelebi Mehmed’le başlayan dönem) sınıflamasıyla⁶⁴- Osmanlı tarihinin gelişme yıllarını iki ana döneme ayırdığı göz önüne alınırsa, Ahmet Cevdet Paşa’nın, Yunus’u geniş bir ilk-Osmanlı döneme yerleştirmek istediği düşünülebilecektir.

“Tapduk” söylemi ise ‘bulunan, ulaşılan kişi’ anlamı⁶⁵ ile gelenekte bütün dönemlerde görünmektedir.

⁶² (Sekizli hece); T.B., s. 176.

⁶³ Ahmed Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiyâ*, cüz 12, s. 1127.

⁶⁴ Ahmed Cevdet Paşa, c. 12, s. 1140.

⁶⁵ Rıza Tevfik, “Yunus Emre Hakkında Biraz Daha Tafsîlât”, *Rıza Tevfik’in Tekke ve Halk Edebiyatı ile İlgili Makaleleri*, Uçman, s. 35.

Döneminden örnekler:

1.

Şöyle hayran eyle beni
 Işkun odına yanayum
 Her kancaru bakarısam
 Gördüğüm seni sanayum

Işkun ile toldur içüm
 Senden yana eyle göçüm
 Lûtfeyle bağışla suçum
 Lûtfun ile dinleneyüm

Çünkü seni tuydı canum
 Terkini urdum cihanun
 Bilmezem kande mekânun
 Seni kande isteyeyüm

Kaynar denizle yin canum
 Oynar gemileyin tenüm
 İki deniz arasında
 Gark oluban uşana yum

Sekiz uçmak arz olursa
 Yetmiş bin hûri gelürse
 Aldamaya bu cânımı
 Bunda niye aldanayum

Yidi tamu didükleri
 Katlanmaya bir âhuma
 Sekiz uçmak arz olura
 Sensiz uçmağı n'ideyüm

Yidi deniz geçer isem
 Yitmiş ırmak içer isem
 Susalığum kalmaz benüm
 Dost şerbetiyle kanayum

Yunus Emre bil bu sözi
 Kördür münkirlerin gözi
 Can toludur dostun yüzi
 Yalan nice göstereyüm⁶⁶

⁶⁶ (Sekizli hece); T.B., s. 101.

2.

*Yaratdun cümle milleti
Bî-şek seni bilmeğiçün
Halk eğer ki öyle sanur
Uyanuban gelmeğiçün*

*Sûrete sen virdün canı
Hem virdün dîn ü îmânı
Virdün hem de şol Kur'ânı
Buyrukların bilmeğiçün*

*Buyruğını bilen kişi
Kabuldurur anun işi
Dün gün taatdur teşvişi
Anda dizar görmeğiçün*

*Buyrığını anlamayan
Hergiz n'olasın bilmeyen
Turmuş şeyatin⁶⁷ eteğin
İblisê yar olmağiçün*

*Kendözini ucuz satar
Gelür birliğe el katar
Sabr i pini derviş tutar
Nefs ayağın tutmağiçün*

*Yunus imdi anla sözün
Kem bahaya sat kendözin
Dost yüzünden ırma gözün
Kayırmagıl ölmeğiçün⁶⁸*

3.

*İy yarenler iy kardaşlar
Ecel ire ölem bir gün
İşlerüme peşman olub
Kendözime gelem bir gün*

⁶⁷ T.B., şeytan.

⁶⁸ (Sekizli hece); T.B., s. 124.

Yanlaruma kona elüm
 Söz söylemez ola dilüm
 Karşıma gele amelüm
 N'itdümise görem bir gün

Beş karış bezdürür tonum
 İlan çıyan yiye tenüm
 Yıl giçe obrıla sinüm
 Unıdılub kalam bir gün

Başuma dikeler hece
 Ne ırte bilem ne gice
 Âlemler ümidi hâce
 Sana ferman olam bir gün

Yunus Emre sen bu sözi
 Dahı tamam itmemişsün
 Tek yürüye yin n'yleyüm
 Üstâduma gelem bir gün⁶⁹

4

İşbu vücud bir kaledür
 Akıl içinde sultanı
 Bu gönül bir hazinedür
 İşkî tutmuş bekler anı

Nazar üzre dil kapıcı
 Cümlesi işka tapıcı
 Akıldur işler yapıcı
 Eyler cümle âbad anı

Akıl başdan ür(i)perür
 Nazar gözden bakar turur
 Akıl gönül içre turur
 Ol üç haslet bekler anı

⁶⁹ (Sekizli hece); Fn., vr. 146a-146b.

Akıl taht eyledi başı
 Şöyle bilür her bir işi
 Dünya içre âkıl kişi
 Kimseye değmez ziyarı

Başdur vücudun(un) şâhı
 Başdur aklun taht-gâhı
 Katı buşmagıl nâgâhi
 Buşudur aklun düşmanı

Eğer katı buşar ısan
 Başun nefse koşar ısan
 Nefs eline düşer isem
 Ol başdağı akıl kanı

Akıl gitdi buşu geldi
 Akıl evin buşu aldı
 İmdi sultan buşu oldu
 Göze göstermez cihanı

Eğer tama' kılur ısan
 Gördiğine kalur ısan
 Nefsün gümrah kılur ısan
 Nazarında oldu kanı

Nazar gitdi tama' bitdi
 Nazar yirin tama' tutdı
 Bakdık yirede fitne kopdı
 İşledi nefsanı anı

Nazar dahı gözde olur
 Kimde ne var bakar görür
 Tama' ana düşman olur
 Gözden savar ol nişanı

İmandurur can çerağı
 Gevde canun can turağı
 Kindurur imana yağı
 Gelse giderür imanı

Eğer kîne tutar ısan
 Gider senden iman dahı
 Billâhi ol Tanrı hakı
 Yokdur bu sözün yalanı

Yunus ışkun arta tursun
 Canun göynüb tüte tursun
 Üstad aybun örte tursun
 Oldur üstadların řanı⁷⁰

5.

İy yarenler kim işitdi
 Aşık tevbe itdüğini
 Ya kim işitdi denize
 Od düşüben tutduğunu

Şâhum senün ışkun odı
 Düşdi gönül deryasına
 Aceblerler kaynayuban
 Ma'rifetler bitdüğini

Yüz bin İsi'yle Mûsi
 Işkunda ser-gerdan gezer
 Aceblerler beni dahu
 Işk nehengi yutduğunu

Yüzgüc'liğı öğrenmeyen
 Kul girmesün bu denize
 Işk der yası dipsüzdurur
 Aceblemen batduğunu

Sarraflığı öğrenmeyen
 Bu cevheri boncuk sanur
 Varur virür yok nesneye
 Bilmez neye satduğunu

Her kim anun didârını
 Bunda ayan görmez ise
 Yarın ol sergerdan geze
 Hiç bilmeye n'itdüğini

Yunus aydur er kulıyam
 Tapduğumuz dost yüzidür
 İşbu söze inanmayan
 İdebilsün itdüğini⁷¹

⁷⁰ (Sekizli hece); T.B., s. 176.

⁷¹ (Sekizli hece); T.B., s. 166-167; R.N. ve D., s. 199-200 (H.R., N.O.).

6.

*Yaratdun cümle milleti
Bi-şek seni bilmeğiçün
Halk eğer ki öyle sanur
Uyanuban gelmeğiçün*

*Sûrete sen virdün canı
Hem virdün dîn ü imânı
Virdün hem de şol Kur'ânı
Buyrukların bilmeğiçün*

*Buyruğını bilen kişi
Kabuldurur anun işi
Dün gün taatdur teşvişi
Anda dizar görmeğiçün*

*Buyrığını anlamayan
Hergiz n'olasın bilmeyen
Turmuş şeyatin eteğin
İblişe yar olmağiçün*

*Kendözini ucuz satar
Gelür birliğe el katar
Sabr i pini derviş tutar
Nefs ayağın tutmağiçün*

*Yunus imdi anla sözün
Kem bahaya sat kendözin
Dost yüzünden ırma gözün
Kayırmagıl ölmeğiçün⁷²*

7.

*İy yarenler iy kardaşlar
Ecel ire ölem bir gün
İşlerüme peşman olub
Kendözime gelem bir gün*

⁷² (Sekizli hece); T.B., s. 124.

Yanlaruma kona elüm
Söz söylemez ola dilüm
Karşuma gele amelüm
N'itdümise görem bir gün

Beş karış bezdürür tonum
İlan çıyan yiye tenüm
Yıl giçe obrıla sinüm
Unıdılub kalam bir gün

Başuma dikeler hece
Ne ırte bilem ne gice
Âlemler ümidi hâce
Sana ferman olam bir gün

Yunus Emre sen bu sözi
Dahı tamam itmemişsün
Tek yüriyeyin neyleyüm
Üstâduma gelem bir gün⁷³

8.

İşbu vücud bir kaledür
Akıl içinde sultanı
Bu gönül bir hazinedür
İşkı tutmuş bekler anı

Nazar üzre dil kapucı
Cümlesi işka tapucı
Akıldur işler yapucı
Eyler cümle âbad anı

Akıl başdan ür(i)perür
Nazar gözden bakar turur
Akıl gönül içre turur
Ol üç haslet bekler anı

Akıl taht eyledi başı
Şöyle bilür her bir işi
Dünya içre âkıl kişi
Kimseye değmez ziyarı

⁷³ (Sekizli hece); F.n., vr. 146a-146b.

Başdur vücudun(un) şâhı
 Başdur aklun taht-gâhı
 Katı buşmagıl nâgâhi
 Buşudur aklun düşmanı

Eğer katı buşar ısan
 Başun nefse koşar ısan
 Nefs eline düşer isem
 Ol başdağı akıl kanı

Akıl gitdi buşu geldi
 Akıl evin buşu aldı
 İmdi sultan buşu oldu
 Göze göstermez cihanı

Eğer tama' kılur ısan
 Gördiğine kalur ısan
 Nefsün gümrah kılur ısan
 Nazarında oldu kanı

Nazar gitdi tama' bitdi
 Nazar yirin tama' tutdı
 Bakdık yirede fitne kopdı
 İşledi nefsanı anı

Nazar dahı gözde olur
 Kimde ne var bakar görür
 Tama' ana düşman olur
 Gözden savar ol nişanı

İmandurur can çerağı
 Gevde canun can turağı
 Kindurur îmana yağı
 Gelse giderür imanı

Eğer kîne tutar ısan
 Gidersenden iman dahı
 Billâhi ol Tanrı hakı
 Yokdur bu sözün yalanı

Yunus ıskun arta tursun
 Canun göynüb tüte tursun
 Üstad aybun örte tursun
 Oldur üstadların şanı⁷⁴

⁷⁴ (Sekizli hece); T.B., s. 176.

9.

İlâhî bir ışk vir bana
Kandeliğüm bilmeyeyüm
Yavı kılayum ben beni
İsteyüben bulmayayum

Şöyle hayran eyle beni
Düni günü bilmeyeyüm
İste yeyüm dâim seni
Ayrık nakıa bakmayayum

Al gider benden benliğüm
Toldur içüme senliğün
Bunda iken öldür beni
Varub anda ölmeyeyüm

Gelürse göynüğüm dile
Kim bana söge kim güle
Bari yanayum derd ile
Canum dile gelmeyeyüm

Üş yürirem yana yana
Gark oldu ciğerüm kana
İşkum eser itdi cana
Nice zarı kılmayayum

Bülbül olayum öteyüm
Dost bağçesinde biteyüm
Gül oluban açulayum
Ayrık dahı solmayayum

İşkdur bu derdün dermanı
İşk yoluna virem canı
Yunus aydur kim ya Ganî
Bir dem ışksuz olmayayum⁷⁵

10.

Be yarenler bu dünyanun
Sonı viran olur bir gün
Buna mağrur olanların
İşi peşman olur bir gün

⁷⁵ (Sekizli hece); T.B., s. 96.

*Kanı yârün yârenlerün
Ölüb sine varanlarun
Bu dünyayı görenlerün
Gözi giryan olur bir gün*

*Ne acebdür nice kişi
Çekerler dünya teşvişi
Bunda fakir olan kişi
Anda sultan olur bir gün*

*Fena mülkini terk iden
Beka mülkini berk iden
Bu dünyaya gönül viren
Koyub revan olur bir gün*

*Yüzüm kara günahumdan
Âlemler tolu âhumdan
Umarum pâdişâhumdan
Derde derman olur bir gün*

*Değme kişi aşık olmaz
Aşıklar halini bilmez
Aşıklar vâdeye göymez
Varur kurban olur birgün*

*Yunus sen kavlüne berk tur
Dünyanın vefası yokdur
Bu çarhun işleri çokdur
Döner hicran olur bir gün*

11.

*Daşdun yine deli gönül
Sular gibi çağlar mısın
Akdun yine kanlu yaşum
Yollarımı bağlar mısın*

*N'idem elüm irmez yare
Bulınmaz derdüme çare
Oldum ilümden âvâre
Beni bunda eğler misün*

Yavu kıldum ben yoldaşı
Onulmaz bağrumın başı
Gözlerimün kanlı yaşı
Irmag olub çağlar mısun

Ben toprak oldum yolına
Sen aşuru gözedürsün
Şu karşıma göğüs gerüb
Taş bağırlu tağlar mısun

Karlu tağların başında
Salkım salkım olan bulut
Saçun çözüb benim için
Yaşın yaşın ağlar mısun

Esridi Yunus'un canı
Yoldayum illerüm kanı
Yunus düşde gördi seni
Sayru mısun sağlar mısun⁷⁶

12.

İy gönlümün eğlencesi
Ayıt bana neyleyeyin
İşkundan oldum âvâre
Derdüm kime söyleyeyin

Mülk-i fenâdan geçeyin
Ol dost iline uçayın
Dalayın ışk ummânına
Denizlerin boylayayın

İşkun od urdı canuma
Gelsün aşıklar yanuma
Dökeyin işkun honını
Aşıkları toylayayın

Girdüm işkunun bağına
Bakdum soluma sağuma
Dürlü çüçekler dirüben
Güllerini yıylayayın

⁷⁶ (Sekizli hece); R.Y.; R.N. ve D., s. 190.

Aşık olayın ol güle
 Düşsün âleme gulgule
 Hezar dostla olubanı
 Dost bağıını yırlayayın

Yırtam yakamı il ü şar
 Dün günü kılam âh u zar
 Değüben derdlü başuma
 Zarılıklar eyleyeyin

Yunus aydur erenlerün
 Dirlüğünü dirilmedün
 Gücüm yitdüğince bâri
 Soylarını soylayayın⁷⁷

13.

Şol cennetün ırmakları
 Akar Allah deyü deyü
 Hem içinde burakları
 Bakar Allah deyü deyü

Salınur Tübâ dalları
 Taze açılur gülleri
 Her dalında bülbülleri
 Öter Allah deyü deyü

Kimi yiyüb kimi içer
 Mekâna gevherler saçar
 İdris nebî hulle biçer
 Diker Allah deyü deyü

Yunus aydur ben de varsam
 Hakk'un cemâlini görsem
 Nurdan buraklara binsem
 Gezsem Allah deyü deyü⁷⁸

⁷⁷ (Sekizli hece); R.Y., N.O.; R.N. ve D., s. 191.

⁷⁸ (Sekizli hece); T.B., s. 135-136.

KAYNAKÇA

Alptekin, Turan; *Bir Enelhak Şiiri, Yunus Emre, Âşık Yunus ve öbür Yunuslar*, İstanbul 2007.

—, “Yunus şiirlerinin stilistik ve yapısal bir çözümleme denemesi için prolegomen”, *Journal of Turkish Studies / Türklük Araştırmaları Bilgisi* (In Memoriam Âgâh Sırrı Levend / Âgâh Sırrı Levend Hatıra Sayısı), XXIV-I, Department of Near Eastern Languages and Civilizations - Harvard University 2000.

Âşık Çelebi, *Tezkire-i Âşık Çelebi; Meşairü’ş-şuarâ*, G. M. Meredith-Owens yayını, Londra 1971.

Beldiceanu-Steinherr, Irène, “La ‘Révolte’ des Baba’ien 1240, visait-elle vraiment le renversement du pouvoir seldjoukide?”, *Turcica*, XXX (1998), s. 94-114.

Cevdet Ahmed, *Kıyas-ı enbiyâ ve tevârih-i hulefâ*, Dersaâdet 1331(1913), cüz 12 (“Sultan Osman Şâh’ın eyyâm-ı saltanatı”).

Dîvan-ı Yunus Emre, Nuruosmaniye nüshası, no: 4904; Ankara Milli Kütüphane Mikrofilm arşivi, MFA (D) 3; (A. Gölpınarlı, *Risalat al-nushıyye ve Dîvan*, İstanbul 1965).

Dîvan-ı Yunus Emre, Raif Yelkenci nüshası; fotokopisi: Mustafa Canpolat özel kitaplığı (M. Tatçı- S. Gürelli, *Yunus Emre Bibliyografyası*, Ankara 1988).

Dîvan-ı Yunus Emre, Taşbasma, 1902, 1909, 1922. Yahya Efendi Kitaplığı: No: 3480.

Dîvan-ı Yunus Emre, Fatih nüshası (Süleymaniye Kütüphanesi), No. 3889.

Edirneli Mehmed Mecdî, *Hadâiku’ş-şaka’ık* (“Şakayık” Tercemesi), İstanbul 1269 (1853),

Flemming Barbara, “Yunus Emre’nin eserlerinin metinsel tarihinin bazı yönleri”, *Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri* (7-10 Ekim 1991), Ankara 1995.

Elvan Çelebi, *Menâkıbu’l-Kudsiyye fî Menâsibi’l-Ünsiyye (Baba İlyâs-ı Horâsânî ve Sülâlesinin Menkabevî Tarihi)*, yay: İ. E. Erünsal - A.Y. Ocak, İÜ. Edebiyat Fakültesi yayını, İstanbul 1984; 2. baskı: Türk Tarih Kurumu Yayını, Ankara 1995.

Erzi Adnan, “Yunus Emre’nin hayatı hakkında bir vesika”, *Belleten*, c. XIV/ 53 (Ocak 1950), s. 85-89.

Fevaid, Beyazıt Umumi Kütüphanesi, no: 7912, vr. 36a.

Gölpınarlı Abdülbaki, “Mevlana-Yunus”, *Bildiriler*, Uluslararası Yunus Emre Semineri, Ankara 1971.

—, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, İstanbul 1961.

—, *Risalat al-nushıyye ve Dîvan*, İstanbul 1965.

İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhü’l-Mesnevî*, T.B. 1287 (1870).

Köprülü M. Fuad, "Âşık Paşa" *İslam Ansiklopedisi* (İ.A.), I, s. 701-706.

—, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, hazırlayan: Dr. Orhan Köprülü, 7. baskı, Ankara 1991,

Kunter, Halim Bâkî, *Yunus Emre (Bilgiler-Belgeler)*, Eskişehir 1990.

Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdü'l-kerim el-, *Risâle-i Kuşeyrî, Tasavvufun İlkeleri*, çev. Tahsin Yazıcı, I, II, İstanbul 1978.

Lâmiî Çelebi, Mahmud bin Osman bin Ali, *Fütûhü'l-mücâhidîn li tervîhi kulûbi'l-müşâhidîn* ("Nefehâtül'üns" Tercemesi), İstanbul 1289 (1872).

Mansuroğlu, Mecdut, "Anadolu Türk Yazıdilinin başlama ve gelişmesi", *İÜ. Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, IV (1951), s. 228.

Mélikoff, Irène, *Hacı Bektaş- Efsaneden Gerçeğe*, çev. T. Alptekin, 2. baskı, İstanbul 1999.

Müstakimzâde Süleyman Sa'düddîn, *Mecelletü'n-nisâb fi'n-niseb ve'l-künâ ve'l-elkab*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hâlet Efendi Kitapları, No. 628.

Öztelli Cahit, *Yunus Emre*, Ankara 1971.

Şemseddin Sâmî, *Kâmûsü'-a'lâm*, Mihran Matbaası, İstanbul 1316 (1898)., c. VI.

Taşköpri-zâde Ebu'l-hayr Isâmuddîn Ahmed, *Eş-şakâiku'n-nu'mâniyye fi 'ulemâ'id-devleti'l- Osmâniyye*, Bulak 1299 (1888).

Uçman, Abdullah, *Rıza Tevfik'in Tekke ve Halk Edebiyatı ile ilgili Makaleleri*, Ankara 1982.

Unat, Faik Reşit, *Hicrî tarihleri Milâdî tarihe çevirme kılavuzu*, 7. baskı, Ankara 1994.

Yunus Emre:

13-14. Yüzyıllar Arasında

“Bir Garip Derviş-i Kalender-reviş” Yahut Önce Kendi Zaman ve Zemininin İnsanı

Ahmet Yaşar OCAK

*Bir garip ölmüş diyeler
Üç gündən sonra duyalar
Soğuk su ile yuyalar
Şöyle garip bencileyin*

**Türkiye’nin Kültürel ve İdeolojik Bölünmüşlük Ortamında
Yunus Emre**

İslam uygarlık tarihinde çeşitli zaman ve mekânlarda yaşamış, kimisi ciltlerle eser kaleme alarak hem kendi zamanını hem de kendinden sonraki dönemleri etkilemiş büyük sufiler yetişmiştir. Yunus Emre de bunlardan biridir. O Anadolu topraklarının siyasal, etnik, toplumsal, dinî ve kültürel her anlamda yepyeni büyük bir tarihsel değişim sürecinin temelini atan Selçuklu döneminin son, Beylikler devrinin ilk zamanlarında yaşadı. Yaklaşık 1250’lerde doğduğu, 1320’lerde de vefat ettiği genellikle kabul edilir.

Yunus Emre uzun Osmanlı asırları boyunca sufi çevrelerin aşinası bir sima olmakla beraber, son Osmanlı döneminin entelektüel çevrelerinde 20. yüzyılın başlarında keşfedilmiştir. Onu sufi geleneğinin inhisarından çıkarıp ilmin aydınlığına kavuşturma şerefi -daha önce de bazıları ondan bahsetmiş, hakkında yazılar yazmış olsalar da- bilindiği üzere, esas olarak Köprülüzade Mehmed Fuad’a (Fuat Köprülü’ye) aittir. O, İttihad ve Terakkî iktidarının fikir babası, Türkçülük akımının öncüsü Ziya Gökalp’in tesiriyle ilmî çalışmalarını Türk halk sufiliği tarihinin araştırılmasına hasretmiş ve ünlü kitabı *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (İstanbul 1918) ile Yunus Emre’yi âdeta “yeniden” hayata kavuşturmuştur. Ona göre Yunus Emre “İslam sufiliği ile Türk zevkinin sentezini ya-



pan Ahmed Yesevi mektebinin Anadolu'daki en önemli temsilcisi"dir. Köprülü'nün hayat verdiği, Burhan Toprak ve Abdülbaki Gölpınarlı ile gelişen araştırmalar, daha sonraki yıllarda, İlhan Başgöz'den, en kapsamlı çalışmaları yapan Mustafa Tatçı'ya kadar -özellikle 1970'lerden itibaren çoğu zaman ne yazık ki hastalıklı ve bilimsel derinliği olmayan bir çizgide- günümüze kadar sürüp geldi ve bundan böyle de sürüp gideceğe benzermektedir. Günümüz Yunus Emre araştırmaları, Türkiye'de yaşanan kültürel çekişmelerin malzemesi olmaya devam etmektedir. Bu sakat çizginin nadir birkaç istisnasından biri Talat S. Halman'ın editörlüğünde, bizzat kendisi başta olmak üzere, İlhan Başgöz, Mehmet Kaplan, Annemarie Schimmel, Andreas Tietze ve John R. Walsh gibi Türkoloji dünyasının önde gelen isimlerinin katkısıyla gerçekleştirilen kitaptır¹. Fakat bu çalışmaların belki en kapsamlısı, Yunus Emre ile hemen her meseleye ciddi bir şekilde eğilip üzerinde uğraşan ve tabir caizse bir "Yunus Emre külliyyatı" meydana getirmeyi başaran -bazı yaklaşım ve yorumlarına şahsen katılmamakla beraber- Mustafa Tatçı olmuştur.

¹ *Yunus Emre and his Mystical Poetry*, edited by Talat Halman, Indiana University Turkish Studies 2, second edition, Bloomington 1989.

Köprölü ve Gölpınarlı'dan bu yana geçen şu kadar küsur yıllık süre içinde Yunus Emre, Türkiye'deki farklı kültür ve ideoloji tercihlerine sahip pek çok profesyonel veya amatör araştırmacının ilgi odağı oldu. Onlar, tabir caizse "kendi Yunus Emre'lerini", başka bir deyişle, Yunus Emre elbisesi giydirilmiş kendi düşünce ve yorumlarını anlattılar, yazdılar, yazmaya devam ediyorlar ve edeceklerdir. Sonraki nesillerin geçmişle ilgili hemen her alanda yaşanan bu ideolojik bilgi kirliliğinin içinden nasıl çıkıp gerçeklere ulaşacakları ise apayrı ve çok ciddi bir tartışma konusudur.

Nitekim günümüzde, Türkiye'nin artık iyice kökleşmiş ve yerleşmiş görünen kültürel ve ideolojik bölünmüşlüğü içinde farklı yaklaşımlar her vesileyle kendini gösteriyor. Bu yaklaşımlar, Cumhuriyet'le beraber ciddi bir kültürel travmaya maruz kalan Türkiye toplumunun söz konusu kültürel ve ideolojik bölünmüşlüğü'nün tabii sosyolojik yansımasından başka bir şey değildir ve çoğu, "ahistorik" (tarih dışı) ve "anakronik" (zaman dışı)tir.

Bazılarınca Yunus Emre, İslâm sufiliğini Türk geleneksel kültür zevki ve yapısına göre yeniden yorumlayan bir sufi şairdir. Buna göre onun tasavvuf anlayışı orijinal, yeni bir sistemin ürünü olmayıp daha çok Mevlana'nın senkretik tasavvuf sisteminin âdetâ popülerleştirilmiş bir biçimdir. Daha çok kozmopolit ve entelektüel karakterdeki bazı çevrelere göre ise Yunus Emre, Orta Çağların Anadolu topraklarında ortaya çıkmış dinler üstü "erken hümanist" akımın en güçlü temsilcisidir. 1940'lı yılların hümanist kültür politikasının tezahürü olan bu bakış, yalnız Yunus Emre için değil, Mevlana ve Hacı Bektaş için de söz konusudur. Bu bakışın, Türkiye toplumunda İslâm'ın etkisini ve yerini dikate almayan, daha açıkçası dışlayan aydınlar ve edebiyatçılar arasında 1960'lı ve 1970'li yıllarda güçlü bir taraftarzümresi bulduğu söylenebilir ki, Sabahattin Eyüboğlu² ve benzerleri bunlardandır.

Söz konusu bakışa göre Yunus Emre, "insanca bir sevginin, bir coşkun adamıdır. Tanrı'yı insanlaştırmaktan, insanı tanrılaştırmaya kadar bütün hâllerden geçmiştir. O, bir Anadolu köylüsüdür. Bu topraklarda, bizim topraklarımızda yaşamış bütün insanların, Hitit, pagan, Hristiyan, Müslüman bütün yurttaşlarımızın sözcüsüdür. Bütün dindarlığına ve Müslüman görünüşüne rağmen hiçbir dinin adamı değil, tersine, bütün dinlerin ötesinde, camilerin, kiliselerin dışında, kitapsız, tapınma-

² Yunus Emre, Cem Yayınevi, İstanbul 1976.

sız, törensiz, kıblesiz bir inancın adamıdır. Bu inancın tek kuralı, yasası sevgidir; en geniş, en sınırsız, en insanca anlamıyla sevgi...". Bu yaklaşımın gözünde Yunus Emre ne bir Müslüman, ne bir sufidir, o yalnızca "hümanist bir halk ozanı"dır.

Milliyetçi yaklaşıma göre de Yunus Emre, Türk toplumunun İslâm anlayışını Türklük bilinci çerçevesinde, başarılı bir tasavvuf yorumuyla temsil etmiştir. Buna göre Yunus Emre Türkler'e mahsus bir İslâm anlayışını daha o zamanlar ortaya koyan bir halk şairidir.

Bunlara ek olarak, özellikle 1980'ler sonrasında Alevilik meselesinin gündeme gelmesiyle beraber, Mevlana ve Hacı Bektaş örneğinde de olduğu üzere, Yunus Emre Türkiye'deki Sünnî ve Alevî Bektaşî kesimi arasında kendi anlayışları doğrultusunda yorumlanıp sahiplenildi. Bu ise Yunus Emre konusunda hep sürüp gitmekte olan -yukarıda özetlediğim- zaten mevcut deformasyon sürecine bir yenisini daha eklemiş oldu. Bugün artık Yunus Emre bir kesim için tam anlamıyla Sünnî bir mutasavvıf, bir kesim için ise şeksiz şüphesiz bir Alevî Bektaşî erenidir.

Buraya kadar -çeşitli nüanslarıyla olmasa bile, genel karakterlerine vurgu yaparak- özetlemeye çalıştığım şu kültürel ve ideolojik algılama ve spekülasyonların, aynı Yunus Emre gibi bu topraklarda yetişmiş, mesela "neden bir Eşrefoğlu Rumî, bir Hacı Bayram-ı Velî, bir Aziz Mahmud Hüdayî, bir Niyazi-i Mısri, bir Şeyh Galip üzerinden değil de, yalnızca Mevlana, Hacı Bektaş ve Yunus Emre üzerinden" yürüdüğü sorusu, kanaatimce sorulması gereken ciddi bir sorudur ve ciddi bir şekilde tartışılması şart olan, yukarıda işaret ettiğim kültürel ve ideolojik travmayı işaret eder. Fakat bunu tartışmanın yeri burası değildir.

Burada, bu tartışmada hiç dikkate alınmayan, fakat mutlaka alınması icap eden şu hususa dikkat çekmek isterim: Kanaatimce adı geçen bu şahsiyetlerin yaşadıkları zamanlarda, bütün Müslümanları kuşatmış ortak bir kültür ve uygarlık dairesi vardır, bu da bütün nüanslarıyla -ve Bernard Lewis'in ifadesiyle- "evrensel İslâm uygarlığı"dır. Bu tarihsel gerçeklik ideolojik ve kültürel tercihlere kurban edilmemelidir. Şüphesiz bu uygarlığın içindeki her toplumun, yaşadığı coğrafyaya göre kendine mahsus, tarihin içinden gelen birtakım özellikleri vardı ve bu uygarlığı evrensel yapan da İslâm'ın evrensel mesajı olduğu kadar, aynı zamanda o özelliklerdi. Ama bunlar modern anlamda bugünkü gibi birer ideolojik ve etnik bilinç olarak ortaya çıkmış değillerdi. Ne bugünkü gibi bir milliyet duygusu ne de tasavvufun kendi hümanizminin dışında, mo-

dern anlamda hümanist bir zihniyet dünyası söz konusuydu. Alevîlik Bektaşîlik ise Yunus'un yaşadığı zamanda zaten ortalarda yoktu.

Bütün bu yorumların ötesinde, kanaatimce tartışılmayacak bir gerçek varsa o da, Yunus Emre'nin şiirlerindeki tasavvufun hümanizminden gelen Mevlana'da, Hacı Bektaş-ı Velî'de rastlanan insan sevgisini, bütün benliğini doldurduğunu neredeyse her mısraında gördüğümüz ilahi aşktan bağımsız, "Allahsız" bir sevgi olarak düşünölemeyeceğidir.

Yunus Emre'yi Anlayabilmek?

Bu soru sıradan, okumuş orta sınıf halk için sorulmuş bir soru değildir. Çünkü onlar ellerine geçen kitap veya makaleleri okuyarak kendi algılayışlarını oluştururlar ve bu da son derece tabii bir şeydir. Başlıktaki bu soru daha ziyade, Yunus Emre'yi tanıtmaya, anlatmaya ve yorumlama iddiasında olan entelektüeller içindir. Yunus Emre'yi yukarıdan beri özetlediğim birbiriyle uyumsuz yorumların yarattığı "kaotik" kültürel ortamdan azade, bilimsel bir bakış açısıyla önce anlamaya çalışmak, sonra da anlatmak için kanaatimce daha önce Mevlana hakkındaki başka bir yazıda da kullandığım³, yorumladığımız bu şahsiyetlerin "*her şeyden önce kendi zaman ve zeminlerinin insanları olduğı*"nu unutmamak, bunun lüzumuna inanmak gerektiğini düşünüyorum. Bu, kanaatimce önce o insanların hayatlarını nasıl bir ortamda geçirdiklerini, ortaya koydukları düşüncelerin hangi sebeplerin tesiri altında ve hangi amaçlarla dillendirildiğini anlamamız için "olmazsa olmaz" bir prensiptir ve küçümsenemez, önemsizmiş gibi algılanamaz, yanlışlanamaz. İşte Yunus Emre için o "zaman ve zemin"e nüfuz etmek ise -daha önce başka bir iki yerde daha vurguladığım şu aşağıdaki hususları dikkate almakla mümkün olabilecektir:

1) Yunus Emre'nin yaşadığı dönemin Orta Doğı İslâm dünyasının genel siyasal, toplumsal ve kültürel ortamı çerçevesinde 13. yüzyılın sonları ile 14. yüzyılın başlarında Anadolu'nun siyasî, sosyal, ekonomik ve kültürel yapısını hesaba katmak ve özellikle de Yunus Emre'nin hayatını içinde geçirdiğı Türkmen zümrelerinin sosyal, kültürel ve inanç dünyalarını tanımak.

2) Bu genel çerçeve içinde o devir Anadolu'sundaki inanç kesimlerini, tasavvuf mekteplerini, bunların temel nitelik ve yapılarını, birbirleriyle

³ A. Yaşar Ocak, "Mevlana önce kendi zaman ve zemininin insanıdır yahut Mevlana'yı doğru anlamak üzerine", *Mevlana*, editörler: Osman Horata-Adnan Karaismailoğlu, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 2007, s. 15-38.

le olan bağlantılarını, özellikle Yunus Emre gibi bir Türkmen şeyhi söz konusu olunca, Türkmen çevrelerindeki yaygın sufi akımları tanımak.

Bu tarihsel bir bakış açısıdır ve kanaatimce Yunus'un ancak böyle, etiyale kemiğiyle gerçekte yaşamış bir şahsiyet olarak anlaşılması mümkün olabilir. İşte bu iki temeli sağlam kurulduktan sonra,

3) Bu iki prensip ışığında Yunus Emre'nin ilişkiler ağını, temas alanını tespiti çalışarak eserlerini, *Dîvan*'ın ve *Risâletü'n-Nushiyye*'yi anlamak ve yorumlamak.

Bunun için, *Dîvan*'ın ve *Risâletü'n-Nushiyye*'nin pek çok açıdan dikkatli bir muhteva analizine tabi tutmak gerekir. Bu analizin sağlam olabilmesi için, bu iki eserde Yunus'un kullandığı tasavvuf terminolojisinin bizatihi kendi zamanında ne tür anlamlar ifade ettiğine ve hangi çerçevede kullanıldığına dikkatle yaklaşmak gerekir. Bu ise çok ciddi bir hermenötik meselesidir ve çok kuvvetli bir tasavvuf kültürü gerektirir. Bu terminolojinin keyfi yorumlara meydan vermemesi için, bir *Yunus Emre Legzikografisi* (burada basit anlamada bir Tasavvufi terimler sözlüğünden bahsetmiyorum) oluşturmak çok isabetli olacaktır, ki aslında bu tür legzikografileri incelenecek olan her sufi için yapmak gerekir. Fakat ilk iki aşamayı gerçekleştirmeden, yalnızca *Dîvan*'dan ve *Risâletü'n-Nushiyye*'den yola çıkarak -üstelik de onlardaki tasavvuf kavramlarını iyi tanımadan, onların mahiyetlerine vakıf olmadan- Yunus Emre'yi anlamak imkânsızdır. Bunları dikkate almadan yorumlanacak bir Yunus Emre, gerçek Yunus Emre'den fersah fersah uzak olacaktır.

İşte aksi durumda, Türkiye'de uzun zamandan beri yaşanan şey, yani "herkesin bir Yunus Emre'si" olacaktır. O zaman şu soru haklılık kazanmayacak mıdır? Peki bunlardan hangisi "tarihte yaşamış gerçek Yunus Emre'dir?" Ama "bize lazım olan bizim anladığımız Yunus Emre'dir. Tarihte gerçekten yaşamış olanı bizi ilgilendirmez" deniliyorsa bu tamamen bambaşka bir yolu, kültürel kaos yolunu açar. Yaşanmakta olan da zaten bu değil midir? Eğer amaç Yunus Emre'yi -veya Mevlana'yı, Hacı Bektaş'ı- bilimsel olarak anlayıp yorumlamak olacaksak, o takdirde işaret ettiğimiz tarihsel yöntemi uygulamak kaçınılmaz olur.

Kaynaklar ve Problemlerimiz

Yukarıdan beri yazılanlar dikkate alınırsa F. Köprülü ve A. Gölpınarlı'nın eserleri ile günümüzdeki nadir bazı örneklerin dışında, bugüne kadar Yunus Emre'yi konu alan çalışmaların çok azının gerçek anlamda bir

katkı olduğunu söylemek zordur. Çünkü bugün Yunus Emre'yi hâlâ böyle "problematik" bir konumda görüyorsak, bunun bir sebebi onun biyografisinin kaynakların kemiyet ve keyfiyet olarak yetersizliği yüzünden sorunlu olması ise bir diğer sebebi de açıkça ortada olmayan bu biyografinin yol açtığı, metodoloji ve bilimsel yaklaşım yoksunluğundan yararlanan spekülasyonlardır.

Yunus Emre'nin hayatı, Mevlana'nınki kadar açıkça ortada olan bir hayat değildir; aksine, birçok karanlık noktalarla doludur. Bunun başta gelen sebeplerinden biri, yukarıda da işaret olunduğu gibi, yaşadığı döneme ait hiçbir kaynağın ondan söz etmemesidir. Aslında bu durumun çok doğal olduğunu da itiraf etmemiz gerekir. Çünkü Yunus Emre'nin kendi döneminde günümüzdeki ölçüde tanınmış olduğunu söyleyemeyeceğimiz gibi, yaşadığı kırsal kesimin yazılı kültür ortamından epeyce uzak olduğunu da unutmamalıyız. Ayrıca, büyük şehirlerde kaleme alınmış olan zamanının sınırlı sayıdaki kaynaklarının da kırsal kesimlerde olup bitenlerle ilgilenmedikleri bir gerçektir. Hacı Bektaş için de kısmen aynı durum vakidir. Her ne kadar Hacı Bektaş Mevlana'nın ve etrafındaki-lerin hayatını anlatan Ahmed Eflaki'nin *Menakıbu'l-Arifin*'inde, Elvan Çelebi'nin *Menakıbu'l-Kudsiyye*'sinde ve Aşıkpaşazade'nin *Tevarih-i Âl-i Osman*'ında kısaca zikredilmiş olsa bile, bu kaynakların hiçbiri onun hayatınadair fazla bilgi vermezler. Sadece *Vilayetnâme (Menâkıb-ı Hümkâr Hacı Bektaş-ı Velî)* onu uzun uzun anlatır. Bu sebeple Hacı Bektaş hakkında bugün bilinenlerin çoğu bu kitaba dayanır ve bu yüzden de çok sorunludur. Oysa yazıldığı yıllarda Yunus Emre'nin hayatta olması- na rağmen ne *Menakıbu'l-Arifin*, hatta ne de *Menakıbu'l-Kudsiyye* onu isim olarak bile hiç anmazlar.

Yunus Emre'yi bize anlatan ve klasik iki geleneğe, yani Sünnî ve Bektaşî geleneğine mensup en eski kaynaklar onun vefatından (1320) en az bir yüz elli yıl sonra kaleme alınmışlardır. Yunus Emre'yi Sünnî tasavvuf geleneği içinde yansıtan kaynakların en eskisi, Lâmiî Çelebi'nin *Terceme-i Nefehâtü'l-Üns*'ü olup 15. yüzyılın sonlarına aittir. Lamiî Çelebi onu saygı ile zikreder⁴. Aşağı yukarı aynı dönemde kaleme alınan meşhur *Aşıkpaşazâde Tarihi* ondan yalnızca isim olarak bahseder⁵. Bir üçüncü kaynağımız olan Taşköprülüzâde'nin *Şakayık-ı Nu'mâniye*'si bilindiği

⁴ Bk. *Terceme-i Nefehâtü'l-Üns min Hazarâti'l-Kuds*, İstanbul 1270, s. 691.

⁵ *Aşıkpaşazade Tarihi (Tevarih-i Âl-i Osman)*, Âli Beğ neşri, İstanbul 1332, s. 199-200.

üzere 16. yüzyıla aittir. O da Yunus Emre'yi çok kısa anlatır⁶. Bektaşî geleneğinin temel kaynağı *Vilâyetnâme* ise 15. yüzyılın son çeyreği içinde yazıya geçirilmiştir. Bunların dışında bir de özellikle 1960'lı yıllarda Yunus Emre'nin türbesi ve zaviyesinin yeri ile ilgili olarak Halim Baki Kunter, Cahit Öztelli, İ. Hakkı Konyalı ve Şehabettin Tekindağ arasında uzun tartışmalara sebep olan bazı arşiv belgeleri vardır ki, bunlar Yunus Emre'nin hayatını ve kimliğini aydınlatmaktan çok, tam tersine, problemler çıkaran belgelerdir⁷.

Şiirleri hariç tutulursa Yunus Emre'den bahseden bu kaynakların hiçbiri, onun biyografisini inşâ konusunda yeterli değildir. Bunların yanında şüphesiz temel kaynağımız Yunus Emre'nin kendi şiirleri, yani *Dîvan*'ı ile *Risâletü'n-Nushiyye*'sidir. Fakat bu konuda da önemli bir problem karşımıza çıkmaktadır. Çünkü elimizde Yunus Emre'nin sağlıklı, ilmi ve tam bir külliyyatının bulunmayışdır. 1933 yılında Burhan Toprak'tan⁸ 1940'lar ve 1970'lerde Abdülkadir Gölpınarlı'ya⁹, Ahmet Kabaklı'ya¹⁰, 1980'lerde F. Kadri Timurtaş'tan¹¹ 1990'larda İlhan Başgöz'den¹² yine 1990'larda Mustafa Tatçı'ya kadar¹³ Yunus Emre'nin şiirleri gerek tam metin gerekse seçmeler şeklinde defalarca yayımlanmış olmasına rağmen, henüz elimizde belirttiğimiz niteliğe haiz tek *Dîvan* M. Tatçı'nın yayımladığıdır. Her yayımlayıcı kendi kriterlerine göre birtakım seçmeler yaparak âdeta yeni bir *Dîvan* ortaya çıkarmaktadır. Bunlarda yer alan şiirlerin hem sayısı değişmekte hem de birinde Yunus Emre'ye ait gösterilen şiirler ötekinde ona ait sayılmamaktadır.

İşte bugüne kadar bilimsel seviyede çalışan bütün araştırmacılar, sözünü ettiğim bu malzemeye dayanmışlardır. Bu çerçevede Yunus Emre ile ilgili problemlerimizi başlıca iki ana grupta toplayabiliriz:

⁶ Bk. Edirneli Mecdi, *Terceme-i Şakayık*, İstanbul 1269, s. 78.

⁷ Bahis konusu arşiv belgeleri ve etrafındaki tartışmaların yapıldığı kitap ve makalelerin isimleri toplu olarak şuradadır: İsmet Binark-Nejat Sefercioğlu, *Yunus Emre Hakkında Bir Bibliyografya Denemesi*, Ankara 1970.

⁸ *Yunus Emre Dîvanı*, İstanbul 1933.

⁹ *Yunus Emre*, Milliyet yay., İstanbul 1970.

¹⁰ *Yunus Emre*, Toker Yayınları, İstanbul 1976.

¹¹ *Yunus Emre Dîvanı*, Kültür Bakanlığı, Ankara 1980.

¹² *Yunus Emre*, Indiana Üniversitesi Türkçe Programı Yayınları I, İstanbul 1990.

¹³ Tatçı, Mustafa, *Yunus Emre Dîvanı (İnceleme)*, Kültür Bakanlığı (Klasik Türk Eserleri / 14), Ankara 1990; *Yunus Emre Dîvanı (Tenkitli Metin)*, Kültür Bakanlığı (Klasik Türk Eserleri / 14), Ankara 1990.

1) *Yunus Emre'nin Biyografisi ile ilgili problemler*: Yunus Emre'nin nasıl bir ailenin mensubu bulunduğu, çocukluk ve yetişkinlik dönemi, içinde yaşadığı Türkmen boyu ve köyü, bunun sosyoekonomik ve sosyokültürel yapısı, buradaki hayat tarzı ilk akla gelen sorulardır. Bunlar hakkında neredeyse hiç kaynağımız yok. Ayrıca hep bir ihtilaf konusu olan eğitim alıp almadığı, aldıysa nerede, nerelerde, kimlerden ve nasıl bir eğitim aldığı meselesi de hâlâ kesin bir sonuca bağlanamamıştır. Bunlar önemlidir. Yoksa mezarının şurada değil de burada oluşu, onun nasıl biri olduğunu anlamamız için çok da önemli bir konu değildir. Bu gibi konular daha ziyade, etrafındaki halk algılayışının, inancın ve kültürün, diğer bir deyişle, "*Yunus kültürü*"nün görünürlülüğü açısından önemlidir.

2) *Yunus Emre'nin Tasavvufi hüviyeti ve misyonu ile ilgili problemler*: Aslında onun genç yaşından itibaren intisap ettiği tasavvuf yolunun, dönemin Anadolu'sunda o sıralarda mevcut olanlardan hangisi olduğu konusunda fazla bir problem olmamakla beraber, bu konunun Yunus'un şahsında bugün idealize edilen "hümanist Yunus", "halis Sünnî Yunus" veya "Alevi Bektaşî Yunus" imajları bu konuyu yapay olarak problem hâline getirmektedir. Oysa o dönemin Anadolu'sunda, üstelik daha Müslüman olalı çok olmamış konargöçer Türkmen aşiretleriyle dolu Orta Anadolu kırsalında yetişen ve tabii bir şekilde bu ortamda yaygın olduğunu bildiğimiz tasavvuf akımlarına mensubiyeti ortada olan Yunus'un kanaatimce problem olacak bir yanı yoktur. Bu konu aşağıda onun Tasavvufi kimliğini ele alırken daha açık olarak anlatılacaktır.

Bugün belki şunu söyleyebiliriz ki, biz Fuad Köprülü, A. Gölpınarlı vb. geçmiş araştırmacı ve âlimlere nispetle daha avantajlı durumdayız. Çünkü onların Yunus Emre hakkında yazdıkları tarihlerden bu yana Türk kültür tarihi ile ilgili araştırmalar -henüz ideal seviyede olmasa bile- hayli mesafe alınmıştır; önemli katkılar gerçekleşmiştir. Bu sebeple aynı malmazeden yola çıkarak daha sağlıklı sonuçlara varılabilir.

Yunus Emre: Melâmetî ve Kalenderî-meşrep, Vahdet-i Vücut'çu Bir 13.-14. Yüzyıl Anadolu Sufisi:

Bu söylenenlerden sonra şunu bir kere daha hatırlayalım ki, "Yunus Emre her şeyden önce bir 13.-14. yüzyıl Anadolu sufisidir" ve düşüncelerini, fikirlerini o dönem Anadolu sufi kültürünün çerçevesinde oluşturmuştur; bu temel kimliğiyle onları çevresine sunduğu tarihsel bir gerçektir. Oysa yukarıda sıraladığım çeşitli kültürel ve ideolojik yaklaşım sahiplerinin bir kısmı bunu, konuyla ilgili yeterli bilgi donanımına sahip olmadıkla-

rından, hatta bir kısmı gayet iyi niyetle kendi zihniyet ve inanç dünyalarına tarihsel bir temel oluşturmak için yapıyorlarsa bir kısmı da Yunus Emre'nin bu temel sufi kimliğini bilerek devre dışı bırakmak istemişlerdir. Bu yüzden ona bugüne kadar defalarca, bir *şair*, bir *halk düşünürü*, bir *dilci*, çağını aşan bir *hümanist*, bir *Türk milliyetçisi* elbiseleri giydirildi. Ama Fuat Köprülü, Abdülbaki Gölpınarlı ve birkaçkişinin dışında -özellikle muhafazakâr idealist Sünnî yaklaşımları saymazsak- onun Tasavvufi kimliği ciddi bir şekilde bilimsel olarak hemen hiç tartışılmadı.

Oysa Yunus Emre'nin bu temel kimliğini hesaba katmadan, bu kimliğin analizini yapmadan, yalnızca *Dîvan*'ından seçilip çıkarılmış birkaç beyit yahut mısraa dayanarak onu anlayabileceğimizi sanmak, hatta yalnızca eserlerine bakmak suretiyle onu tam anlayabileceğimizi düşünmek, kanaatimce önemli bir yanlıdır.

O, daha başka bir yerde de özellikle üstüne basa basa vurgulamaya çalıştığım üzere, sırf şiir yazmak için şiir yazan bir şair değildir. Mevlana'da ve daha önceki benzeri pek çok İslâm sufisinde olduğu gibi, geleneğe uyararak düşüncelerini halka aktarabilmek, onun zihninde daha kolay kalmasını, iz bırakmasını sağlamak için şiiri bir form olarak kullanmış, ama bu arada da bu işi gerçekten sanatkârane yapmıştır. O, yaşadığı zaman ve mekânın çok tabii bir tezâhürü olarak İslâm temeline dayalı halk sufiliğinin bir parçası sıfatıyla bu sufiliğin kavramlarını kullanarak fikirlerini ifade etmiştir.

Pekâlâ Yunus bu sufiliğin neresinde durmaktadır, nasıl bir sufidir, hangi akıma mensuptur? Kanaatimce bu sorunun cevabı -üstelik eserlerinde kullandığı kavramlar açıkça ortada dururken- onun Melâmetî-Kalenderî meşrebe mensup biri olduğu şeklinde verilebilir. Bu teşhisin ne ölçüde doğru olduğunu anlayabilmek için, önce Melâmetiliğin ve Kalenderiliğin ne olduğunu ve aralarındaki bağlantıyı bilmemiz, sonra da Yunus Emre'nin şiirlerini bu açıdan analize tabi tutmamız gerekir. Şiirleri bir bütün olarak incelendiğinde, onun, bugünkü Afganistan ve bir kısım İran topraklarını da içine alan eski Horasan coğrafyasında 9. yüzyıldan itibaren ilk temsilcilerinin görülmeye başladığı, çoğunlukla esnaf tabakası içinde geliştiği kabul edilen bu protest sufi mektebin en az Şems-i Tebrîzî kadar güçlü, ama bir kırsal kesim versiyonunun mensubu olduğu hemen görülecektir. Bunun bir başka göstergesi, tasavvuf terbiyesini almakla öğündüğü Tapduk Emre'nin bizzat kendisidir.

Kanaatimizce bugüne kadar Yunus Emre'nin bu sufi mektebe mensup, üstelik çoğu zaman sanıldığı ve iddia edildiği gibi, "tekkesiz, müritsiz"

değil, tam tersine tekkesi ve müritleri olan bir Melâmetî-Kalenderî şeyhi olduğunun farkına varılamamasının sebebi, Yunus Emre'yi inceleyenlerin 12. yüzyıldan itibaren Anadolu dahil bütün Orta Doğu sufiliğine damgasını vuran bu büyük sufi mektebi yeterince tanımamaları, hatta tanısalar bile dikkate almamış olmalarıdır.

9. yüzyıl boyunca, bugünkü Afganistan'ın da bir kısmını içine alacak şekilde eski Horasan mintakasında, eski Maniheist ve Budist mistik kültürü İslamileştirmek suretiyle, Basra ve Kûfe sufi mekteplerin zühd ve takvaya dayalı klasik tasavvuf anlayışına bir tepki olarak hem orta tabaka ve özellikle esnaf tabakası içinde doğup gelişen, ama halk arasında da popülerleşerek yayılan Melâmetîlik mektebi, İslâm tasavvuf tarihinin en ilginç olgularından biridir.

9. ve 10. yüzyıllarda, Hemedan, Nişapur, Herat, Belh ve Kâbil gibi büyük İslam kültür merkezlerinde, Ebû Hafs-i Haddâd (öl. 874), Hamdûn-i Kassâr (öl. 884) vb. büyük sufiler tarafından geliştirilen Melâmetîliğin temel özelliği, azabından korkulduğu için nafile ibadet etmek sûretiyle Tanrı'nın rahmetine layık olma, cehennemden kurtulup cennete girebilme ümidine dayalı zühdi tasavvufu reddetmesidir. Bu mektebe göre, insan bol bol nafile ibadet ederek, cehennemden korkup cennet ümidiyle yaşayarak değil, insanı "eşref-i mahlûkat" olarak yaratan Tanrı'yı ancak aşkla severek ve yalnızca onun sevgisini ta derinlerden duyarak, nefsi ve arzularını, dünyayı kınayarak mutluluğa ulaşılabilir.

İşte Yunus Emre'nin sufi kimliği tam da bu çerçeveye oturmaktadır. O kadar ki, *Dîvan*'ı bir bütün olarak ele alındığında, bu kimlik hemen farkedilecek kadar açıktır. Bir defa, *Dîvan*'ının pek çok yerinde *Melâmet* terimini sık sık kullandığı gibi, yalnızca ibadetten ibaret bir İslâm anlayışını reddettiği için, tıpkı Melâmetîler gibi sık sık namaz kılmamakla suçlanmıştır. Yunus Emre de tıpkı Melâmetîler gibi, mesela bir Melâmetî olan Şems-i Tebrizî ve ondan iki asır önce yaşamış bir Kalender olan Baba Tâhir-i Uryân gibi, insanı ilahi aşkın zevkine ulaştırılamayan kuru ilmi de küçümsediği için, medrese çevrelerince şiddetle eleştirilmiştir. Bu eleştiriler onun dilinde Molla Kasım tipiyle şahıslandırılmıştır.

Melâmetî-Kalenderî sufilerin bir başka özellikleri, ilahi aşkın yeryüzündeki tezahürlerini gözleyebilmek, kendilerini olgunlaştırabilmek, dolaşısıyla aşk ve cezvelerini artırıp, başka insanlara da aşılatabilmek için sık sık seyahat etmeleridir. Hatta bu meşrebin ritüel mahiyetteki önemli erkânındandır. İşte *Dîvan*'ında Yunus Emre'nin sık sık sözünü ettiği ve

bizde çoğu araştırmacıların, işin aslını bilmedikleri için birbirinden tutarsız spekülasyonlarla yorumladıkları seyahatlerinin aslı da budur. Onun için

*Gezerem Urum'u Şam'ı Yukarı İller'i kamu
Çok istedüm bulımadum şöyle garip bencileyin*

demektedir¹⁴. Çünkü o hem ruhunu arıtmak hem de fikirlerini yaya-bilmek için, tıpkı öteki meşreptaşları gibi, ya bazen müritleriyle ya da yalnız başına seyahatlere çıkıyordu. Yukarıya aldığı dörtlükte Yunus Emre kendi zamanında kullanılan isimleriyle dolaştığı memleketleri zikrediyor. *Urum* (Rum), bilindiği üzere Anadolu'nun; *Şam*, *Biladü's-Şam* denilen bugünkü Suriye'nin; *Yukarı İller* dediği ise Osmanlı belgelerinde geçtiği şekliyle *Yukarı Canip* de denilen İran ve Azerbaycan'ın adıdır. Yunus buralara yaptığı sıradan seyahatleri değil, ritüel anlamdaki ziyaretlerini bize hatırlatmaktadır.

Yine mistik mahiyeti bilinmediği için, Melâmetî-Kalenderî sufiliğinin yanlış yorumlanan bir diğer farklı telakkisi de, *cemalperestlik*, yahut *şahidbazlık* yani, Tanrı'nın cemalinin, güzel yaratılmış, güzel yüzlü insanlarda zuhur ettiğini düşünmektir. Aslında bu telakki, İran sufiliğinin tipik bir özelliğidir. 10. ve 11. yüzyıllarda Baba Tâhir-i Uryan'dan Ebû Saîd-i Ebû'l-Hayr'a, 13. yüzyılda Anadolu'da bir ara bulunmuş olup Yunus Emre ile aynı meşrepten Evhadü'd-Dîn-i Kirmânî (öl. 1237) ve Fâhru'd-Dîn-i Irakî (öl. 1289)'ye kadar bir kısım sufilerde bu telakkiyi görmek mümkündür. Yunus Emre'nin de bu telakkiyi benimsediğini ve bir *cemalperest* olduğunu gösteren ipuçları, *Dîvan*'ında vardır. Mesela:

*Bencileyin gören kişi ben sevdiğimün yüzini
Delü ola dağa düşe yavu kıla kendözini*

*Ben nicesi deyübilem cemali tertibin anun
Kim can dudağıdur dadan anun kılınıcı tozunı*

*Her nereye varırısı şirin hûlu (huylu) dilberüm
Yetmişiki millete ol geçürür dürlü nazını¹⁵*

*Yunus Emre bîkarar şol hûb yüze intizar
Senden ayrılmaz nazar vardı yakıldı yandı¹⁶*

¹⁴ Yunus Emre, *Risâletü'n-Nushiyye ve Dîvan*, nşr A. Gölpinarlı, İstanbul 1965, s. 189.

¹⁵ *Dîvan*, s. 135-136.

¹⁶ *Dîvan*, s. 198.

Onun sık sık kullandığı *dost* teriminden, çoğu yerde kastettiği, başta şeyhi Baba Tapduk (Tapduk Emre) olmak üzere, çevresindeki bazı *ce-mal* sahibi kişilerdir. Mesela:

*Dost sureti gözgüdürür bakan kendi yüzün görür
Gelsün ol kendüsüz gelen ben razımı ana direm*

*Yine yüzini gördüm yine yüreğüm yandı
Dost senün ıskun odı yüreğüme dayandı*

*Görklü yüzini gören gönlünü sana viren
Belli tapunda duran ne doydu ne usandı*

*Gevherdürür senün özin güneşden arı yüzün
Şekerden datlu sözün her kim gördi utandı¹⁷*

Eğer şiirleri bu bakış açısıyla incelenirse bu söylediğim hususu yakalamak zor değildir. Nitekim o bir şiirinde açıkça, amacının "kaş göz sevgisi değil, Allah olduğunu" da belirtiyor:

*Gör nice taşlar atılır dost için başlar tutulur
Gelür gönüle batılır halimüze haldaş gelür*

*Bizüm halimüzden bilen kimdür ıška münkir olan
Bizüm sevdüğümüz Hak'dur bu halka göz ü kaş gelür¹⁸*

Ne var ki Melâmi-Kalenderî meşrepteki bu telâkkî, o devirde Şihâbeddin Ebû Hafs Sühreverdî gibi sufilerden, hatta Şems-i Tebrîzî gibi bir Melâmetiden bile ciddi eleştiriler almıştır.

Yukarıdan beri sıraladığım bütün veriler, Yunus Emre'nin bir Melâmetî-Kalenderî şeyhi olduğunu ispata eğer yeterli görülmezse şeyhi Baba Tapduk ve tarikat silsilesi için söylediği

*Sorun Tapduklu Yunus'a bu dünyeden ne anladı
Bu dünyanın kararı yok sen neymiş ben neymiş¹⁹*

*

*Yunus'a Tapduk'dan oldu hem Barak'dan Saltık'a
Bu nasip çün cûş kıldı ben nice pinhan olam²⁰*

gibi sık sık *Dîvan*'da yer alan beyitleri açık delildir. Çünkü Barak Baba ve Sarı Saltık'ın birer Kalenderî (hatta Kalenderîliğin bir kolu olan

¹⁷ *Dîvan*, s. 197.

¹⁸ *Dîvan*, s. 161.

¹⁹ *Dîvan*, s. 171.

²⁰ *Dîvan*, s. 100.

Hayderî) şeyhi olduklarını tarih kaynaklarından yeterince bildiğimiz gibi²¹, Baba Tapduk'un da onların müridi ve Yunus Emre'nin şeyhi olarak aynı meşrebe ve tarikata mensup bulunduğunu, üstelik Anadolu'da o devirde *Tapduklular* diye, Baba Tapduk'a mensup bir Kalenderî zümresinin mevcut olduğunu biliyoruz²².

Yunus Emre Cezbeci ve Estetikçi Bir Sufi Şairdir

Biyografisi hakkında Mevlana Celalettin'inki kadar açık seçik bilgilere sahip olmasak da, Yunus Emre, yazın yayla, kışın köy arasında gidip gelen yarı göçebe bir Türkmen boyu içinde yaşamıştır. Muhtemelen sıradan bir medrese tahsili de görmüş olmalıdır²³. Nitekim bir süre mistik hayatında bu tahsilin etkisini taşımış, fakat tıpkı Mevlana Celalettin gibi, onun da günün birinde karşısına çıkan bir Melâmetî-Kalenderî şeyhi, Baba Tapduk,²⁴ hayatının akışını değiştirmiş, onu medresenin etkilerinden sıyrıp cezbeli bir ilahi aşk şairi yapıvermiştir. Bu ortak kader çizgisi, işte daha başlangıçta onları birleştiren bir nitelik taşımaktadır.

Bu ortak çizginin tahliline geçmeden önce, bu büyük sufi şairi doğru anlayabilmek için gözden kaçırılmaması gereken önemli bir noktayı daha vurgulamak gerekir ki o da şudur: Yunus Emre Karacaoğlu gibi, sırf sanatkâr sıfatıyla sübjektif duygularını dile getirmek için şiir yazmadığı gibi, şiir onun hayatına aynen Mevlana gibi, tasavvufa intisap etmeden önce değil, ettikten sonra girmiştir. Bu yüzden ona yalnızca *şair* demekten çok, *sufi şair* demek daha gerçekçi olacaktır. Çünkü o yine Mevlana gibi, kendinden önceki ve sonraki pek çok sufi gibi, şiiri mistik cezbesni, ilahi aşkını, sufiyane düşüncelerini terennüm için kullanmıştır. Çünkü şiir onun için bir amaç değil, bu amacını gerçekleştirmek için kullandığı bir araçtır. Şiirin tasavvuf tarihinde bir anlatım aracı olarak işlevi, İslâm dünyasında ta 9. yüzyıla kadar uzanan çok eski bir gelenektir. Bu sebeple, Arap, Fars ve Türk kökenli pek çok sufi, şiire tasavvufi fikirlerini ifade için başvurmuşlardır.

İşte Yunus Emre, bu sufi geleneğine uymaktan başka bir şey yapmamıştır. Üstelik, şiirleri çoğu zaman cezbe hâlinde terennüm edildiği için, bizzat eliyle kaleme alınmamış, çevresindeki müritleri tarafından yazıya

²¹ A. Yaşar Ocak, *La Révolte de Baba Resul ou la Formation de l'Hétérodoxie Musulmane en Anatolie au XIIIe Siecle*, TTK yay., Ankara 1989, s. 100-110.

²² Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sufilik: Kalenderîler*, TTK yay., Ankara 1992, s. 66.

²³ Mesela bk. Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 1966, 2. Basım, s. 231-234; A. Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, İstanbul 1961, s. 90-98.

²⁴ Baba Tapduk'un şeyhi Barak Baba'nın bir Kalenderî olduğu çok iyi bilinmektedir. Ona çağdaş Arap kaynaklarında bu konuda çok tafsillatlı bilgiler verilir (bk. Gölpınarlı, a.g.e., s. 41-50).

geçirilmişlerdir. Bununla beraber, Yunus Emre'nin şiiri çok sanatkârane bir biçimde kullandığı, eskiden beri pek çok araştırmacı tarafından dile getirilmiş olup, *sehl-i mümteni*' denilen "taklidi çok zor" bir terennüm tarz oluşturduğu bir gerçektir. Üstelik bu şiirler tasavvufu konu edindikleri için pek çok özel kavram, terim, sembol ve nükte barındırmaktadır. İşte bu, onun şiirlerini, doğru anlayabilme konusunda, bunlara aşina olmayan okuyucular için çok ciddi bir güçlüktür.

Yunus Emre ve Mevlana: Kısa Bir Karşılaştırma

Yunus Emre ile Mevlana karşılaştırılabilir mi? Bir yanda, çocukluğu Belh gibi Fars kültürünün yoğun bir merkezinde geçmiş, Farsça konuşan, üstelik çok iyi bir medrese eğitimi de almış, hatta Halep medresesinde zamanın büyük âlimi Kemaleddin ibnü'l-Adim'den İslam Hukuku tahsil etmiş ve bu alanda Konya'da müderrislik bile yapmış, şiirlerini Farsça terennüm eden kentli bir sufi. Diğer yanda, konar-göçer bir Türkmen aşireti içinde doğup büyümüş, medrese eğitimi alıp almadığı hâlâ tartışılan, Oğuz Türkçesi konuşan ve şiirlerini o Türkçenin en zengin kelimeleriyle terennüm eden bir kırsal kesim sufisi. İlk bakışta bu ikisinin "elma ile armut" gibi, birbiriyle karşılaştırılamayacakları izlenimi uyanır. Bir bakıma da belki böyle bir yanları olduğu düşünülebilir. Ama biraz daha dikkatle bakıldığında her ikisini ortak bir tabanda buluşturan bir taraflarının olduğu fark edilmekte gecikmez. Bu ortak taban, her ikisinin de Melâmetî-Kalenderî meşrep ve Vahdet-i Vücutçu birer sufi olduklarıdır. İşte bu yüzdendir ki uzun zaman Yunus Emre bazılarınca Mevlana'nın daha basit ve sade versiyonu, yahut Mevlana'nın izinden giden biri olarak yorumlanmıştır. Hâlbuki gerçekte böyle bir durum söz konusu değildir. Her ikisi de orijinaldir. Lakin her ikisi de aynı tasavvuf mektebine mensup oldukları için benzer düşünceleri, benzer kavramları kullanarak dile getirmekte, şiirlerini terennüm etmektedirler.

Yunus Emre'nin Mevlana'dan bir farkı, Melâmetî-Kalenderî tasavvuf yoluna Şems-i Tebrîzî gibi, İranlı, yerleşik ve yüksek bir kültürden gelen bir sufi aracılığıyla değil, yarı göçebe kültüre mensup Baba Tapduk gibi bir sufi vasıtasıyla girmiş olmasıdır. Mevlana sufiyane düşüncelerini, İranî yüksek tasavvufun dili Farsça ile terennüm ederken, o, popüler Türk tasavvufunun Ahmed-i Yesevî'den beri geleneksel dili olan Türkçeyi kullanmıştır. Ne var ki kanaatimce Yunus Emre bunu şuurlu bir millî duygu ile değil, çok tabii olarak içinde yaşadığı sosyo-kültürel ortamın bir gereği olarak o ortamın insanlarına hitap edebilmek için yapmaktaydı.

Yunus Emre'nin, Melametî-Kalenderî sufiliğinin popüler yorumunu benimsemiş olması, onun bu mektebi kuvvetle temsil etmesine asla bir engel teşkil etmez. Eğer onun şiirleri bir bütün olarak değerlendirilirse bu mektebin en az Şems-i Tebrizî ve Mevlana kadar güçlü bir temsilcisi olduğu hemen görülecektir. Ama ne var ki Yunus Emre -üstelik Mevlana'dan daha genç olduğu ve ondan yarım asra yakın daha sonra vefat ettiği için- Mevlana'nın Türkçe versiyonu olarak değerlendirilmiştir. Bu tarz yorumları yapanlar kanaatimce Yunus Emre'ye haksızlık etmektedirler.

KAYNAKÇA

- Âşıkpaşazade Tarihi (*Tevarih-i Âl-i Osman*), Âli Beğ neşri, İstanbul 1332.
- Başgöz, İlhan, *Yunus Emre*, İndiana Üniversitesi Türkçe Programı Yayınları I, İstanbul 1990.
- Binark, İsmet-Sefercioğlu, Nejat, *Yunus Emre Hakkında bir Bibliyografya Denemesi*, Ankara 1970.
- Edirneli Mecdi, *Terceme-i Şakayık*, İstanbul 1269.
- Eyüboğlu, Sabahattin, *Yunus Emre*, Cem yayınları, İstanbul 1976.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, İstanbul 1961.
- , *Yunus Emre*, Milliyet yay., İstanbul 1970.
- Kabaklı, Ahmet, *Yunus Emre*, Tokar yayınları, İstanbul 1976.
- Köprülü, Fuat, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 1966, 2. Basım.
- Lamîî Çelebi, *Terceme-i Nefehatü'l-Üns min Hazarâtî'l-Kuds*, İstanbul 1270.
- Ocak, A. Yaşar, *La Révolte de Baba Resul ou la Formation de l'Hétérodoxie Musulmane en Anatolie au XIIIe Siecle*, TTK yay., Ankara 1989, s. 100-110.
- , *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sıfıllık: Kalenderiler*, TTK yay., Ankara 1992, s. 66.
- , "Mevlana önce kendi zaman ve zemininin insaidır yahut Mevlana'yı doğru anlamak üzerine", *Mevlana*, editörler: Osman Horata-Adnan Karaismailoğlu, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 2007.
- Tatçı, Mustafa, *Yunus emre Dîvanı (İnceleme)*, Kültür Bakanlığı (Klasik Türk Eserleri / 14), Ankara 1990.
- , *Yunus emre Dîvanı (Tenkitli Metin)*, Kültür Bakanlığı (Klasik Türk Eserleri / 14), Ankara 1990.
- , *Âşık Yunus ve Diğer Yunusların Şiirleri*, Kültür Bakanlığı (Kültür Eserleri/ 168), Ankara 1991.
- Timurtaş, F. Kadri, *Yunus Emre Dîvanı*, Kültür Bakanlığı yay., Ankara 1980.
- Toprak, Burhan, *Yunus Emre Dîvanı*, İstanbul 1933.
- Vilâyetnâme (Manakib-i Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli)*, haz. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul 1958.
- Yunus Emre, *Risâletü'n-Nushiyye ve Divan*, nşr A. Gölpınarlı, İstanbul 1965, s. 189.
- Yunus Emre and his Mystical Poetry*, edited by Talat Halman, Indiana University Turkish Studies 2, second edition, Bloomington 1989.

Yunus Emre'nin Şeyhi Tapduk Emre

Haşim ŞAHİN

XIII. ve XIV. yüzyıllar Anadolu'sunun toplum nizamına yön veren çok sayıda âlim ve mutasavvıftan söz etmek mümkündür. Bu şahsiyetler içerisinde bilhassa Mevlânâ Celâleddin Rûmî, Hacı Bektaş Velî ve Yunus Emre'nin isimleri modern literatürün de katkısıyla daha yaygın olarak bilinmektedir. Adı geçen bu şahsiyetler yazdıkları eserler ve yetiştirdikleri müridler sayesinde toplum hafızasında kendilerine haklı bir yer edinmişlerdir. Bununla birlikte, dönemin sosyal yapısını belirleyen bu şahsiyetlerin sadece söz konusu bu üç isim ile sınırlı kalmadığı, -belki 1900'lü yıllardan itibaren başlayan bir akımın da etkisiyle onların gölgesinde kalmış- Tapduk Emre, Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Mecdüddin İshak, Sadreddin Konevî, Fahreddin İrakî, Necmeddin Dâye gibi önemli mutasavvıfların da yaşadıkları dönemde derin izler bıraktıkları bilinmektedir.¹

Bu şahsiyetler içerisinde Yunus Emre, doğrudan halkın dilini konuşması ve bu dilde yazması hasebiyle, XIV. yüzyıl Anadolu'sunun folklorik İslam düşüncesini anlayabilmek bakımından üzerinde bilhassa durulan bir şahsiyet olmuştur. Bununla birlikte, yapılan araştırmalarda Yunus

¹ Bu dönemde toplumsal, kültürel ve entellektüel hayat hakkında detaylı bilgi için bk.: Ahmet Yaşar Ocak, *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri: Selçuklu Dönemi*, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2011, s. 247-338.

Emre'ye dair verilen bilgilerin sadece kendi eserlerine ve hayli geç tarihlerde yazılmış Osmanlı kroniklerinde yahut şuaara tezkirelerinde verilen oldukça kısa bilgilere dayanılarak oluşturulduğu, dolayısıyla bu önemli halk şairinin ve mutasavvıfının tam anlamıyla bir portresinin ortaya konulamadığı da görülmektedir. Bu durumun Yunus Emre'nin şeyhi Tapduk Emre için de geçerli olduğu söylenebilir. Her ikisinin de biyografilerinden bahseden kaynakların Yunus Emre'nin vefatından (1320-21) yaklaşık yüz elli-iki yüz yıl sonra yazılmış olmaları hayatlarını tam manasıyla ve detaylı bir şekilde ortaya koyabilecek bir monografi inşasını imkânsız hale getirmekte, bu iki önemli şahsın hayatlarına dair detaylar sis perdesinin arkasında kalmaktadır. İlerleyen yüzyıllarda kaleme alınan kaynaklarda her iki şahsa ait verilen bilgilerin hem muhteva, hem de yaklaşım açısından önceki devirlerde yazılanlara oranla daha da farklı, ancak bir o kadar da mesnetsiz bilgiler içermeleri araştırmacının karşısına hem içinden çıkılması son derece güç bir tezatlar zinciri hem de birbirinden çok farklı birer şahıs profili çıkarmaktadır. Dolayısıyla bu karmaşık ve çelişkili bilgi nüveleri gerek Yunus Emre'nin gerekse Tapduk Emre'nin yetiştikleri çevre, yaşadıkları coğrafya ve mezarlarının bulunduğu bölgeye dair, hâlen devam etmekte olan çeşitli ve pek çoğu spekülatif tartışmaların yapılmasına ve farklı görüşler ileri sürülmesine neden olmaktadır. Burada yapılan çalışmada farklı dönemlerde verilen bilgiler tenkid süzgecinden geçirilmek suretiyle, makalenin konusunu teşkil eden Tapduk Emre'nin –sınırlı sayıdaki kaynağın elverdiği ölçüde- biyografisi oluşturulmaya, sonraki dönemlerde halk inançları ve edebiyatı üzerindeki tesirleri incelenmeye çalışılacaktır.

Kaynaklarda, Yunus Emre'nin nasıl bir tasavvuf meşrebine mensup olduğunun, dolayısıyla, yaşadığı dönemde nasıl bir sufi çevrenin içinde bulunduğu anlaşılabilmesi açısından önemli olan Tapduk Emre hakkında verilen bilgiler son derece sınırlı olup pek çoğu bizzat şeyhin değil, daha ziyade Yunus Emre'nin hayatı etrafında şekillenmektedir. Bu durum başta Tapduk Emre adında bir şahsiyetin gerçekten yaşayıp yaşamadığı olmak üzere, yaşadı ise hangi dönemde ve nerede yaşadığı, tarikat geleneğinin kime dayandığı gibi soruları da beraberinde getirmiştir. Bütün bu tartışmaların yegâne sebebi de yine şeyhin, yaşadığı dönemde çoğunlukla münzevî bir hayat tarzı sürmeyi tercih etmesi ve etkisinin en azından o devirde toplumun her kesimine hitap etmemiş olmasıyla yahut ettiyse bile yazılı literatürde yeterince yer bulmamış

olmasıyla ilişkilendirilebilir. Yine, çağdaşı olan diğer mutasavvıflarla kıyaslandığında, Tapduk Emre'nin dönemin yüksek ulemâ zümresi ve iktidar çevresi tarafından pek dikkate alınmamış olması da bu ilginin azlığının bir başka nedeni olmalıdır.

Tapduk Emre'ye dair en önemli kaynak hiç şüphesiz, müridi Yunus Emre'nin şiirlerinden meydana gelen *Dîvân*'ıdır. Bu eserde Yunus Emre, tasavvufi terbiyesinde şeyhinin etkisinden açıkça söz etmiş, onu ziyadesiyle övmüş, bu arada –mesela tasavvufi silsilesi gibi- şeyhinin hayatına dair bazı bilgilere de yer vermiştir.² Bu konuda başvurulacak diğer bir eser, Kadı Ahmed Niğdevî tarafından yazılan *el-Veledü's-Şefik ve'l-Hafidu'l-Halik*'tir. Fakat o, Tapduk Emre'den ziyade müridlerinden bahsetmiş ve *Tapdukiler* adını verdiği bu zümreyi tenkid etmekten geri durmamıştır.³ Bu eserde yer alan bilgiler Tapduk Emre'nin müridlerinin yaşam tarzları hakkında bilgi edinmek ve değerlendirme yapabilmek bakımından son derece önemlidir. Tapduk Emre ile ilgili olarak doğrudan bilgi veren bir diğer eser, Fatih Sultan Mehmed'in oğlu Cem Sultan'ın emriyle, Ebu'l-Hayr Rumî tarafından kaleme alınan *Saltuk-nâme*'dir. Bu eserde Sarı Saltık ile Tapduk Emre'nin ilişkilerine değinilmiş, ayrıca Tapduk Emre'nin ve müridlerinin yaşam tarzlarına dair bilgiler de verilmiştir⁴. Muhyiddin Çelebi'nin *Hızırnâme*'sinde de Tapduk Emre'nin adı zikredilmiştir.⁵

Şeyhin hayatı hakkında bilgi edinilebilecek diğer kaynaklar ise, nispeten geç sayılabilecek bir dönemde kaleme alınmış olan; Aşıkpaşazâde'nin *Tevârih-i Al-i Osman*'ı⁶; Bektaşî geleneğinin temel kaynağı niteliğindeki *Vilâyetnâme (Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektaş Veli)*⁷, Sünnî geleneğin eski kaynakları arasında kabul edilen Lamîi'nin *Tercüme-i Nefahatü'l-Üns*'ü⁸, Taşköprülüzâde'nin *Şakâik-i Numaniyye*'si⁹, Mecdî'nin *Şakayık*

² Yunus Emre, *Divân*, haz.: Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul 1965; krş.: Mustafa Tatçı, *Yunus Emre Divânı-Tenkidli Metin*, İstanbul: H Yayınları, 2008.

³ Kadı Ahmed Niğdevî, *el-Veledü's-Şefik*, Süleymaniye (Fatih) Ktp, nr. 4518, vr. 22b.

⁴ Ebu'l-Hayr Rûmî, *Saltuk-nâme (Tıpkıbasım)*, 5. Cüz, haz.: Fahir İz, Harvard University Press, 1976, vr. 302a-303b; krş.: *Saltuk-nâme*, II, haz.: H. Şükrü Akalın, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayını, 1988, s. 98-100.

⁵ Muhyiddin Çelebi, *Hızırnâme*, İÜ Ktp, TY, nr. 9595.

⁶ Nşr.: Ali Bey, İstanbul 1332.

⁷ Nşr.: Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul 1953, s. 48-49.

⁸ Haz.: Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, İstanbul 1995.

⁹ Haz.: Muharrem Tan, İstanbul 2007, s. 68.

*Tercümesi*¹⁰ Aşık Çelebi'nin *Meşâirü's-Şuarâ'sı*¹¹ ve Âlî'nin *Künhü'l-Ahbâr*'i¹² gibi eserlerdir. Bu kaynaklarda asıl konu Yunus Emre olmakla birlikte, şeyhi Tapduk Emre'nin onun yetişmesindeki etkisi üzerinde de durulmuştur. Bunların dışında oldukça geç dönemde kaleme alınan Celvetiyye ve Nakşbendiyye geleneğine ait bazı kaynaklarda da yine Yunus Emre merkezli olarak Tapduk Emre'ye dair bilgilere rastlamak mümkündür. Şeyh Üftade'nin sohbetlerinden derleyerek Arapça kaleme aldığı *Vakıât* adlı eserinde Aziz Mahmud Hüdâî¹³ ve *Ruhu'l-Beyân Tefsiri* sahibi İsmail Hakkı Bursevî¹⁴ Tapduk Emre'den söz etmişler ve şeyhi bilhassa Sünnî bir merkeze yerleştirme gayreti içerisinde girmişlerdir.

Sözü edilen bu kaynakların haricinde modern dönemde yazılan ve yine Yunus Emre'yi konu alan araştırmalarda da, Yunus'un tasavvufi terbiyesi bağlamında Tapduk Emre hakkında bazı değerlendirmeler yapılmıştır. Bu meyanda bilhassa M. Fuad Köprülü¹⁵, Abdülbaki Gölpınarlı¹⁶, Ahmet Kabaklı¹⁷, Faruk Kadri Timurtaş¹⁸ ve Mustafa Tatçı¹⁹'nin çalışmaları zikredilebilir. Babailer İsyanı'na dair eserinde Ahmet Yaşar Ocak da Tapduk Emre'den bahsetmiş ve Babai hareketine mensubiyeti çerçevesinde şeyhin hayatını irdelemiştir.²⁰ Ayrıca bu satırların yazarı tarafından da Tapduk Emre hakkında kısa bir biyografi kaleme alınmıştır.²¹ Ayrıca, şeyhin asıl mezarının nerede bulunduğu konusu ile ilgili olarak burada isimleri anılmayacak bazı araştırmaların mevcudiyeti de bilinmektedir.

Tapduk Emre'nin İsmi Meselesi

Meşhur halk şairi Yunus Emre'nin şeyhi olduğu bilinen Tapduk Emre'nin adı kaynaklarda, yaygın bilinen bu isminin yanı sıra Baba Tapduk, Tap-

¹⁰ Nşr.: Abdülkadir Özcan, İstanbul 1989.

¹¹ By.: G.M. Meredith-Owens, London 1971.

¹² İstanbul 1277.

¹³ Aziz Mahmud Hüdâî, *Vakıât-ı Şeyh Üftade*, Üsküdar Selim Ağa Ktp., Hacı Selim Ağa Bölümü, nr. 574, vr. 256a, 374a.

¹⁴ İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhül-Mensevî (Mesnevi Şerhi)*, haz.: İsmail Güleç, 2. Baskı, İstanbul: İnsan Yayınları, 2006, s. 155.

¹⁵ *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 8. Baskı, İstanbul 1994.

¹⁶ *Yunus Emre*, İstanbul 1931.

¹⁷ *Yunus Emre*, İstanbul 1971.

¹⁸ *Yunus Emre Divanı*, İstanbul 1972.

¹⁹ *Yunus Emre Divanı-Inceleme*, İstanbul 2008, s. 43-54.

²⁰ Ahmet Yaşar Ocak, *Babailer İsyanı: Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*, 4. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009, s. 200-202.

²¹ Haşim Şahin, "Tapduk Emre", *TDV İslam Ansiklopedisi*, 40, İstanbul 2011, s. 12-13.

duk Baba, Tapduk Derviş, Tapduk Dede şeklinde de zikredilmektedir. Tapduk kelimesinin bir ismi ifade edip etmediğinin yanı sıra, şeyhin asıl adı mı, yoksa bir lakab mı olduğu konusu da belirsizdir. Bu nedenle bu isimde bir şahsın mevcut olup olmadığı, bu ifade ile bir insanın mı yoksa Tanrı'nın mı kastedildiği konusu değişik vesilelerle tartışma konusu yapılmıştır. Yapılan araştırmaların hemen hepsinde *Vilâyetnâme-i Hacı Bektaş Velî*'de yer alan ve aşağıda nakledilen bir menkıbe esas alınmak suretiyle böyle bir ismin mevcudiyetinin ortaya atıldığı kanaati hakim olmuştur.

Yirminci asrın ikinci çeyreğinden itibaren yapılan araştırmalarında, başta Raif Yelkenci ve ondan esinlenen Ahmet Kabaklı ile Faruk Kadri Timurtaş olmak üzere bazı edebiyat tarihçilerinin Tapduk Emre'nin adına dair yaptıkları bazı yorumlar dikkati çekmektedir. Bu araştırmacılar, şeyhin Bektaşilik ile ilgisinin olamayacağından hareketle, Yunus'un şiirlerinde geçen Tapduk kelimesinin Tanrı'yı nitelemek için kullanıldığını, dolayısıyla Tapduk isminde bir şahsın mevcut olmadığını ileri sürmüşlerdir. Mesela, Ahmet Kabaklı, Tap-duk isminin sadece Yunus Emre'nin bazı şiirlerinde yer aldığını, bu isme dönemin diğer kaynaklarında rastlanmadığını, şeyhten söz eden kaynakların ise Bektaşilikten etkilendiklerini öne sürmüştür²². Kabaklı, *Yunus Emre Divânı*'nda Tapduk kelimesi bol bol geçmekle birlikte, bu anıslarda Tapduk'un yer, içer, oturur, konuşur, irşad eder, zikir eder, gezer, düşünür, sitem eder bir insan olduğunu hissettirecek tek bir imâ dahi olmadığı kanaatindedir. Bu nedenle o, şeyhin adının, hayatına ve tarikatına dair bilgilerin diğer kaynaklarda yer almamasından hareketle, Tapduk kelimesi ile ifade edilenin bir şahıs olamayacağı, bu dizelerde kastedilenin ise, kendisine tapılan yani bil-dik, tanı-dık manasında Tanrı'nın Yunus Emre sözlüğündeki sıfatı olup, "tapma" anlamına geldiği, dolayısıyla Tanrı'yı nitelediği görüşündedir.²³ Kabaklı'nın benimsemiş olduğu bu görüşe Faruk

²² Kabaklı, s. 13.

²³ *Ayrı eser*, s. 13-16. *Tapduk* kelimesi, daha önce şeyhin mevcut olup olmadığına dair bir tartışmaya girmeksizin Bursalı Mehmed Tahir tarafından da değerlendirilmiştir. Bursalı Mehmed Tahir, bu kelime ile ilgili olarak iki türlü değerlendirmenin mevcudiyetinden söz etmiştir. Buna göre, Erzurum taraflarında halk arasında dolaşan bir rivayete göre, Tapduk kelimesi *Tapdâk* şeklinde yazılmakta ve düz ve arızasız anlamına gelmektedir. *Tapdâk* yol düz ve arızasız yol demektir ki, Tapduk Emre'ye pak vicdanından dolayı bu isim verilmiştir. Bursalı Mehmed Tahir bu rivayeti nakletmekle birlikte kendisi bu görüşe katılmamakta ve tapmak anlamına gelen Tapduk kelimesinin şeyhe abidliğinden dolayı verilmiş olmasının daha muhtemel olduğu kanaatini dile getirmektedir (Bk.: *Osmanlı Müellifleri*, I, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1333, s. 194).

Kadri Timurtaş da destek vermektedir²⁴. Sözü edilen bütün bu yorumları, Yunus Emre'yi ve dolayısıyla şeyhi Tapduk Emre'yi Bektaşilik ile ilişkilendirmekten kaçınma ve sünî bir merkeze oturtma gayretinin ürünü olarak kabul etmek mümkündür. Zira, başta *Yunus Emre Divânı* olmak üzere şeyhin hayatından bir vesileyle söz eden kaynakların hemen hepsinde Tapduk Emre'den bir şahıs olarak bahsedildiği, bu kelimenin Tanrı'yı değil Yunus Emre'nin şeyhini nitelemek için kullanıldığı açık bir şekilde görülmektedir.²⁵

Tapduk Emre'nin şahsiyeti ile ilgili yukarıda sözü edilen itirazların merkezini *Vilâyetnâme-i Hacı Bektaş Velî*'de yer alan bir pasaj, dolayısıyla Bektaşî geleneği oluşturmaktadır. Gelenek, şeyhe Türkçe'de "tapmak, bulmak, ibadet etmek" anlamına gelen²⁶ Tapduk adının verilmesini doğrudan doğruya Hacı Bektaş Velî ile ilişkilendirmekte ve bu konuda, yaygın olarak bilinen bir menkıbeyi esas almaktadır. *Vilâyetnâme*'de söz konusu menkıbe şudur:

"Rûm erenleri, Hacı Bektâş-ı Velî'ye gidecekleri vakit Emre'ye haydi dediler, sen de bizimle gel. Emre, çok kuvvetli bir erdi. Dost divanında bütün erenlere nasip üleştirirken Hacı Bektaş adlı bir er görmedik dedi. Hacı Bektaş'a gitmedi. Hacı Bektaş'a Emre'nin sözünü haber verdiler. Hünkâr, Sulucakarahöyük'te, Kadıncık Ana'nın evinde yerleşince her taraftan mürid, muhib gelip ılıtırılmaya başlandı. Hünkâr, Saru İsmail'i gönderip Emre'yi çağırttı. Emre, yanına gelince Hacı Bektaş, siz dedi, dost divanında erenlere nasip üleştiren Hacı Bektaş adlı bir kimse görmedik demişiniz; o nasip üleştiren elinin nişanesi vardır, onu da bilir misiniz? Emre, o divanda bir yeşil perde vardı dedi, onun ardından bir el çıktı, bize nasip üleştirdi. O elin avucunda latif, yeşil bir ben vardı, şimdi bile görsem tanırım. Hacı Bektaş, elini açtı. Emre, Hacı Bektaş'ın avucunda, o güzelim yeşil beni görür görmez, üç kere "Tapduk Hünkârım" dedi. Bundan sonra adı Tapduk Emre kaldı. Emre, başındaki tâcı çıkarıp

²⁴ Faruk Kadri Timurtaş, *Yunus Emre Divânı*, İstanbul 1972, s. 28-29.

²⁵ Yunus Emre'nin dizelerinin pek çoğunda şeyhinin varlığı ve onunla ilişkileri bariz bir şekilde zikredilmektedir. Mesela, "Yine esridi Yunus Tapduk yüzün göreliden / Meğer onun gönlünden bir cür'a şerbet içti" (*Divân-Gölpınarlı*, s. 196; krş.: Tatçı, *Yunus Emre Divânı-Tenkidli Metin*, s. 413) dizesinde şeyhi ile karşılaşmanın kendisine verdiği mutluluğu açık bir şekilde ifade etmektedir. Tapduk Emre'nin mevcudiyeti ile ilgili bir değerlendirme için bk.: Ocak, *Babailer İsyanı*, s. 202.

²⁶ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 259, n.5; Gölpınarlı, *Yunus Emre*, s. 70, n. 1.

Hünkâra teslim etti. Hünkâr tâcını tekbirleyip giydirdi. O da izin alıp makâmına döndü.”²⁷

Görüldüğü üzere doğruluğu şüphe götüren ve tarihsel bir temele oturulması mümkün görünmeyen bu menkıbede her ne kadar diğer pek çok derviş gibi Tapduk Emre'nin de Bektâşi geleneği içerisine dahil edilmek istendiği bariz bir şekilde hissedilse de, bu rivayet Tapduk Emre adını taşıyan bir şahsiyetin varlığından açıkça söz etmesi bakımından oldukça önemlidir.

Gerek *Vilâyetnâme*'de gerekse *Saltıknâme* ve *Hızırnâme* gibi kaynaklarda Tapduk Emre'den bir şahıs olarak bahsedilmesi, Yunus Emre'nin de bir dizesinde açık bir şekilde tarikat silsilesini vermesi, Kadı Ahmed Niğdevî'nin Tapduk Emre'ye bağlı dervişlerden söz etmesi böyle bir şahsiyetin mevcudiyetinin somut delilleridir. Bununla birlikte Yunus Emre'nin zaman zaman mürid-şeyh ilişkisi çerçevesinde şeyhini Allah ile kendisi arasında bir ilham kaynağı ve köprü olarak görüp ona bir takım ilahi vasıflar yüklediği de aşikârdır. Ancak Yunus Emre'nin bu tarz bir yaklaşım sergilemesi, Tapduk Emre'yi bir şahıs değil de Tanrı olarak nitelediğinin düşünülmesi tutarlı değildir.

Tapduk ismine bu şekilde izahat getirildikten sonra, hem Tapduk'un hem de Yunus'un diğer adı olan Emre'ye dönülecek olursa; bu kelimenin daha ziyade “âşık, mübtela” manasında kullanıldığı görülür. Bilhas- sa Tapduk Emre'nin yaşadığı dönemde Anadolu'da bu ismi kullanan başka şahsiyetlerin mevcudiyeti de bilinmektedir.²⁸ Kelimenin gerek bu dönemde gerekse daha sonraki dönemlerde Anadolu'da atabey, lala ve

²⁷ *Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektaş-ı Velî [Vilâyet-nâme]*, 21. Ayrıca Yunus Emre'nin şeyhliğine Hacı Bektaş Velî tarafından Tapduk Emre'nin tayin edilmesi hususunda bkz.: aynı eser, 48-49. Tapduk Emre'ye bu ismin Hacı Bektaş Velî tarafından verildiğine dair rivayet *Vilâyetnâme*'den naklen Gelibolulu Mustafa Ali tarafından da nakledilmektedir (bk.: *Künhü'l-Ahbâr*, 56).

²⁸ Yunus Emre'nin yanı sıra XIV. asrın önemli alim ve mutasavvıflarından Aksaraylı Said Emre ve -her ne kadareserin yazarı herhangi bir delil göstermeksizin bu şahsın Tapduk Emre olabileceğini öne sürse de- Saruhanogulları'na ait vakfiyelerde, kendisine vakıf tahsis edilen yine aynı yüzyılda yaşamış Ömer Emre bu unvanı kullanan diğer bazı şahsiyetlerdir (Said Emre hakkında bk.: Gölpinarlı, *Yunus Emre*, s. 102-108; Mustafa Alkan, “Germiyan Eli'nde Bir Sufî: Said Emre”, *GÜ Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, sayı: 38 (2006), s. 25-47; Ömer Emre'ye ait vakıflar hakkında bk.: M. Çağatay Uluçay, *Saryuhanogulları ve Eserlerine Dair Vesikalar*, II, İstanbul: Marifet Matbaası, 1946, s. 39-40).

ağabey anlamlarında kullanıldığı da belgelerde yer alan bazı ifadelerden anlaşılmaktadır.²⁹

Tapduk Emre'yi nitelendirmek için kullanılan diğer unvanlara gelince; Babai zümrelerine mensup pek çok derviş gibi Tapduk Emre'nin de yaygın olarak *baba*, bazen de *dede* veya *derviş* unvanlarını taşıdığı müridi Yunus Emre'nin bazı dizeleri ile, şeyhin hayatından bahseden kaynaklarda yer alan ifadelerden anlaşılmaktadır. Mesela, *baba* unvanı Yunus Emre'nin; "*Vardığımız ellere, şol sefa gönüllere / Baba Tapduk manisin saçdık elhamdülillah*"³⁰ dizelerinde açık bir şekilde zikredilmektedir.

Yaşadığı Dönem ve Hayat Tarzı

Tapduk Emre'nin, Anadolu'ya Horasan'dan geldiği tahmin edilmektedir. Şeyhin Moğol istilasından önce kaçarak buraya gelen Türkmen dervişlerinden birisi ve bu göç esnasında kendisine bağlı bir Türkmen oymağı ile beraber hareket etmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Ancak bu göçün hangi yılda gerçekleştiği ve ilk olarak nereye geldiği konusu belirsizliğini korumaktadır. Tapduk Emre'nin hangi tarihler arasında yaşadığı konusunda kaynaklarda verilen bilgiler birbirinden oldukça farklıdır. Eserini Orhan Gazi'nin imamlarından Yahşi Fakih'in -şimdilik elde olmayan- menakıbına dayandıran Âşıkpâşazâde, şeyhin Orhan Gazi zamanında (1324-1362) yaşadığını ve Yıldırım Bayezid döneminde (1389-1402) öldüğünü ileri sürmektedir.³¹ Aynı şekilde, *Saltuknâme* yazarı Ebu'l-Hayr Rûmî de Tapduk Emre'yi, Orhan Gazi döneminde yaşadığı bilinen Karaca Ahmed'in çağdaşı olarak gösterir.³² Buna karşın Gelibolulu Mustafa Âli, Taşköprülüzâde, ondan naklen Mehmed Mecdi ve Nişancı Mehmed Paşa ise, diğer Osmanlı beylerinin isimlerinden söz etmeksizin şeyhi sadece Yıldırım Bayezid dönemi dervişleri arasında

²⁹ *Osmanlı Müellifleri*, I, s. 194; Mesela, II, Bayezid'in oğullarından Şehzade Selim (Yavuz), tahtı ele geçirmek için kardeşleri ile yaptığı mücadeleler esnasındaki yazışmalarında ağabeyleri Şehzade Korkud ve Şehzade Ahmed için emre tabirini kullanmıştır: "... ve beni şöyle sanmasunlar ki, *Korkud Emrem* gibi bir yere varub yine fikrimden dönmek ihtimali yoktur...", "... ve *Emrem Sultan Ahmed'e* inayetler ve himmetler idüb...", "... el'an *Emrem Sultan Ahmed*, Kapu halkına ve Anadolu askerine serasker olub..." (bk.: M. Çağatay Uluçay, "Yavuz Sultan Selim Nasıl Pâdişah Oldu?", *TD*, sayı: 9 (1954), s. 81-85). Emre konusunda ayrıca Semih Tezcan'ın bu kitapta yer alan makalesine de bakınız.

³⁰ *Divân-Gölpinarlı*, s. 116; krş.: Tatçı, *Yunus Emre Divânı-Tenkidli Metin*, s. 309; Abdülbaki Gölpinarlı, *Yunus Emre*, İstanbul 1936, s. 13.

³¹ *Tevârih-i Al-i Osman*, 199-200.

³² *Saltuk-nâme (Tıpkıbasım)*, vr. 360a; krş.: Akalın, II, 182. Karaca Ahmed hakkında bk.: Haşim Şahin, "Karaca Ahmed", *TDV İslam Ansiklopedisi*, 24, İstanbul 2002, s. 374-375.

gösterirler³³. Bununla birlikte, gerek müridi Yunus Emre'nin, gerekse şeyhi Barak Baba'nın yaşadıkları dönemler göz önünde tutulduğu takdirde, Tapduk Emre'nin sözü edilen bu dönemden yaklaşık elli yıl daha erken bir tarihte, yani XIII. yüzyılın ikinci yarısında yaşadığı anlaşılr³⁴. Nitekim, Yunus Emre'nin şiirlerinin yanı sıra ve eserini 733/1333 yılında kaleme aldığı bilinen Kadı Ahmed Niğdevî'nin *Tapduklu* dervişlerinden söz etmesi şeyhin yaşadığı dönemin XIII. asrın ikinci yarısı olduğuna şüphe bırakmayacak şekilde kesinlik kazandırmaktadır. Zira *Yunus Emre Divânı*'nda isimlerinden söz edilen ve -aşağıda açıklanacağı üzere- Tapduk Emre'nin silsilesinde yer alan Barak Baba ve Sarı Saltık gibi şahsiyetlerin de bu dönemde yaşadıkları bilinmektedir.

Tapduk Emre'nin Anadolu'da Moğol istilasının hüküm sürdüğü ve Osmanlı Beyliği'nin kurulduğu yıllarda Sakarya Nehri civarında yaşadığı tahmin edilmektedir. Taşköprülüzâde, onun Sakarya yakınlarında bulunan köyünde uzlet ve inziva hayatı sürdüğünü, bununla birlikte "sahib-i irşad" bir şahsiyet olduğunu ifade ederken³⁵, Mecdî de bilhassa Sakarya ve çevresinde hatırı sayılır bir nüfuza sahip olduğunu belirtir.³⁶ Tapduk Emre'nin yaşadığı bölgeye dair en somut bilgiler bu iki kaynaktan yer almaktadır. Cahit Öztelli, Ankara Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nde tespit ettiği bazı belgelerden hareketle şeyhin Nallıhan bölgesinde, bugün Sarıyar Barajı'na yakın olan bölgede yaşadığını açık bir şekilde ortaya koymakta, dergahtaki faaliyetin Tapduk Emre'nin ölümünden sonra da devam ettiği, Osmanlı idaresi tarafından bu dergaha postnişin tayin edildiğine dair bir takım bilgiler vermektedir³⁷. *Hüdavendigâr Livası Tahrir Defteri*'nde Beypazarı bölgesinde şeyhlik yaptığı bilinen Seğid Şeyh oğlu Şeyh Üveys'in Tapduk Emre zaviyesinde de görev yaptığı şeklinde bir kayıt mevcuttur.³⁸ Burada kastedilen Tapduk Emre zaviyesinin Nallıhan yakınlarındaki bu zaviye olması kuvvetle muhtemeldir.

³³ *Künhü'l-Ahbâr*, s. 56; *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye* 69; Mecdî, 78; Nişancı Mehmed Paşa, *Tarih*, İstanbul 1279, 137.

³⁴ Şahin, "Tapduk Emre", s. 12.

³⁵ Taşköprülüzâde, 69.

³⁶ Taşköprülüzâde, 69; Mecdî, 78.

³⁷ Cahit Öztelli, *Belgelerle Yunus Emre*, Ankara: Karaman Turizm ve Tanıtma Derneği Yayını, 1977, s. 52-55.

³⁸ *Hüdavendigâr Livası Tahrir Defterleri*, I, haz.: Enver Meriçli-Ömer Lütfi Barkan, Ankara: TTK Basımevi, 1988, 609. Bu bilgi Kuyud-ı Kadime Arşivi'nde de yer almaktadır (bk.: Vedat Turgut, "XVI. Yüzyılda Tahrir Defterlerine Göre Hüdavendigâr ve Sultanönü Sancaklarında Abdâlân-ı Rum", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi/International Journal of Social Research*, IV/19 (Güz 2011), s. 216).

Bu zaviyenin haricinde, Başbakanlık Osmanlı Arşivi Cevdet Evkaf tasnifinde yer alan bazı belgelerden hareketle, Anadolu'nun muhtelif yerlerinde Tapduk Emre'ye izafe edilen başka tekkelerin de mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Bunlar içerisinde Aksaray Sancağı'na bağlı Eyübeli kazası dahilindeki Oklağı Köyü'nde bulunan zaviye en eskilerden birisi olup, buraya Şehzade Cem ve Şehzade Abdullah tarafından bazı gelirler tevcih edildiği görülmektedir.³⁹ Söz konusu belgede, zaviyeye 10 Zilkâ'de 1000/ 18 Ağustos 1592 tarihinde tevcihat yapıldığı da zikredilmektedir ki, bu durum zaviyenin hayli erken dönemlerden itibaren faal olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.⁴⁰ Bu belgelerde yer alan bilgiler doğru kabul edilecek olursa Tapduk Emre'nin yukarıda sözü edilen bölgelerin haricinde Anadolu'nun muhtelif şehirlerinde dolaştığı ve bu bölgelerden bazılarında tekkeler kurduğu düşünülebilir. Nitekim muhtelif bölgelerde kendisine ait olduğu ileri sürülen mezarların mevcudiyeti yahut bazı köylerin Tapduk adını taşıması da şeyhin etkisinin geniş bir sahaya uzandığını göstermektedir. Ancak bu tekkelerin ve mezarların, şeyhin adını yaşatmak ve onun yolunu sürdürdüklerini somut bir şekilde ifade etmek isteyen kendi aşiretinin mensubu müridleri tarafından meydana getirilmiş olmaları da ihtimal dahilindedir. Bu mezarların şeyhin soyundan gelen kişilere ait olması da diğer bir ihtimaldir.

Tapduk Emre'nin yaşadığı bölgeye dair bir başka rivayet Manisa bölgesiyle ilişkili olup, şeyhin Kula ile Salihli arasında yer alan Emre Köyü'nde yaşadığı yönündedir. Hatta bu bölgede Tapduk Emre'nin Saruhan Bey'in kızı Hacı Fatma Sultan ile evlendiğine dair bir menkıbe de halk arasında anlatılır. Menkıbeye göre Taptuk, Emre Köyü'ne yerleştikten sonra Saruhan Beyinin kızı Hacı Fatma Sultan ile evlenme isteğinde bulunur. Bey, halka karşı zevahiri kurtarmak için Taptuk'dan kırk yük altın ister. Etraftan kırk hayvan kiralanır, Taptuk'un buyruğu ile bu hayvanlara Gediz kenarından kum ve çakıl yükletilir. Kervan Saruhan Beyinin konağına gelince yükler boşaltılır, çakıl kum yerine altın döküldüğü hayretle görülür. Fatma Hanım Sultan o zamanlar dergâhta oturan Tapduk'un yoksulluğunu işitmiş, kendini istemesinden üzüntü duymuş, fakat altınları görünce şaşkına dönmüş ve evlenmeye razı olmuş.⁴¹ Gayet tabii

³⁹ BOA, *Cevdet-Evkâf*, nr. 2669, 19836.

⁴⁰ Aynı belge.

⁴¹ M. Çağatay Uluçay, *Yunus'un Mezarı*, Manisa: Manisa Halkevi Yayını, 1943, s. 4; Macit Aray, *Yunus Emre'nin Yeni Araştırmalar Sonunda Kişiliği, Divanı, Hayatı, Yattığı Yer ve Bununla İlgili Bazı Şiirler*, 1974, s. 6.

olarak, halk arasında dilden dile anlatıla gelen bu menkıbenin ilmi açıdan bir değer ifade etmediği ortadadır. Ancak halk arasında dolaşan bu efsanenin Manisa bölgesinde mevcut Tapduk Emre kültünü göstermesi açısından önemli olduğu da muhakkaktır.

Görüldüğü üzere, Tapduk Emre'nin yaşadığı bölge ile ilgili rivayetler çeşitlilik arz etmekle birlikte, kaynakların önemli bir kısmı -yukarıda da belirtildiği üzere- şeyhin Sakarya Nehri civarında yaşadığı konusunda fikir birliği içerisindedirler.

Tapduk Emre, dergâhında bazen münzevî bazen cezbeli bir hayat sürmüş, bölgenin sosyal hayatının gelişmesinde etkin bir rol oynamıştır. Gündelik hayatında dönemindeki pek çok diğer dervişler gibi çiftçilikle uğraştığı, müridlerinin eğitimi ile meşgul olduğu ve zaman zaman Anadolu'nun değişik bölgelerine seyahat ettiği tahmin edilebilir. Tapduk Emre'nin yaşadığı döneme kıyasla hayli geç bir tarih olan XVIII. asrın ortalarında İbrahim Hâs tarafından kaleme alınan *Tezkiretü'l-Has*'ta Tapduk Emre'nin âmâ olduğuna dair bir bilgi yer almaktadır.⁴² Ancak şeyhin hayatından bahseden daha eski tarihli kaynaklarda bu tarz bir bilginin yer almaması bu rivayeti şüpheli hale getirmektedir. Bayramîye geleneği içerisinde önemli bir yeri olan Şeyh Üftâde, *Vâkıât* isimli eserinde Tapduk Emre'nin şeşta/çeşte isimli kopuz türü telli bir enstrüman çaldığını, hatta, yine şeşta/çeşte çaldığı bir gün yanında olan bir şahsın cezbeye kapılarak bütün uğraşını terk edip Tapduk Emre'ye mürid olduğunu rivayet eder⁴³. Bu bilgi, kopuz çaldığı rivayet edilen Yunus Emre'nin şeyhinin de aynı tasavvufî meşrepten olduğunu göstermesi bakımından önem arz etmektedir.⁴⁴ Ancak, daha erken tarihli kaynaklarda yer almayan bu rivayete de ihtiyatlı yaklaşmak gerektiği de aşîkârdır.

Tapduk Emre'nin yaşadığı bölgede ve civarında oldukça popüler olduğu, etrafına çoksayıdamürid topladığı anlaşılmaktadır. *El-Veledüş-Şefik* yazarı Kadı Ahmed Niğdevî, Tapdukîler adını verdiği bu müridlerin şer'i kurallara pek de riayet etmediklerini, mübahi olduklarını yani her

⁴² Tatçı, *Yunus Emre Divânı-İnceleme*, s. 51.

⁴³ Aziz Mahmud Hüdaî, vr. 374a; Gölpinarlı, *Yunus Emre*, s. 74-75.

⁴⁴ Yunus Emre, Divân'ında kopuz ile birlikte bu çalgıdan da söz etmiştir: "Yunus imdi Sübhan'ı vasfeylegil gönülde / Ayru değil arifden bu kopuzıla çeşte (bk.: Divân-Gölpinarlı, s. 122; krş.: Tatçı, *Yunus Emre Divânı-Tenkidli Metin*, s. 321).

şeyi mübah saydıklarını ifade etmektedir.⁴⁵ Kadı Ahmed Niğdevî'nin düşünceleri ile birebir örtüşmese de, Tapduk Emre ve müridlerinin şer'i kurallara pek riayet etmediklerine, şeyhin meclisinde kadın ve erkekleri bir arada bulundurduğuna dair bazı ifadeler *Saltuknâme*'de de yer almaktadır.⁴⁶ Her iki kaynakta da benzer şekilde ifade edilen bu düşünceler, şeyhin, dolayısıyla müridlerinin mensup oldukları tarikatın tespitini zaruri kılmaktadır.

Tapduk Emre'nin Tarikatı

Tapduk Emre'nin mensup olduğu tarikat ve mürşidinin kimliğine dair verilen bilgiler de birbirinden farklıdır. *Vilâyetnâme-i Hacı Bektaş Velî* onu Sarı Saltık ve Barak Baba ile birlikte Hacı Bektaş Velî'nin müridleri arasında göstererek Bektaşî geleneği içerisine dahil eder. *Vilâyetnâme*'de, Tapduk Emre'nin Hacı Bektaş Velî'nin üstünlüğünü tanıdığına, hatta yukarıda da belirtildiği üzere, kendisine *Tapduk* adının, ikili arasındaki bir görüşme sırasında Hacı Bektaş Velî tarafından verildiğine vurgu yapılır.⁴⁷ Bu ifadeler, Hacı Bektaş Velî ile aynı dönemde yaşayan Tapduk Emre'nin onun müridi olabileceği ihtimalini akla getirirse de, gerek *Vilâyetnâme*'nin geç sayılabilecek bir tarihte kaleme alınmış ve içindeki pek çok bilginin şüpheli olması, gerekse Yunus Emre'nin bir dizesinde tarikat silsilesini somut bir şekilde beyan etmesi, Tapduk Emre'nin Bektaşî tarikatına mensup olmadığını ve bu geleneğe sonradan dahil edildiğini şüpheye yer bırakmayacak şekilde ortaya koymaktadır.

Yunus Emre *Divân*'ında;

Yunus'a Tapdug u Saltug u Barak'dandır nasib

Çün gönülden cûş kıldı ben nice pinhân olam"⁴⁸

dizeleriyle şeyhinin mensup olduğu şahsiyeti açıklamış, onu Barak Baba'nın müridi olarak göstermek suretiyle konuya daha somut delillerle yaklaşılmasına imkân vermiştir. Yunus Emre'nin bu dizelerinden Tapduk Emre'nin Barak Baba'nın müridlerinden, yahut Ahmet Yaşar Ocak'ın ifadesiyle *Barakiyyun* zümresinden olduğu açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır.⁴⁹

⁴⁵ *el-Veledü's-Şefîk*, vr. 22b.

⁴⁶ *Saltuk-nâme*, vr. 302b, krş.: Akalın, s. 99.

⁴⁷ *Vilâyetnâme-i Hacı Bektaş Velî*, s. 21.

⁴⁸ *Divân*-Gölpınarlı, s. 100; krş.: Tatçı, *Yunus Emre Divânı-Tenkidli Metin*, s. 227.

⁴⁹ Ocak, *Babailer İsyanı*, s. 201; aynı yazar, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Süflük: Kalenderiler*, 2. Baskı, Ankara TTK Basımevi, 1999, s. 69.

Tapduk Emre'nin şeyhi Barak Baba'nın asıl adının ne olduğu ve hangi yıllarda doğduğu tespit edilememektedir. Tokat civarında bir köyde doğduğu bilinen Barak Baba, bilhassa Balkan coğrafyasının Türkleşme ve İslamlaşmasına büyük katkılar sağlayan meşhur Sarı Saltık'a intisap etmiş ve kendisine *Barak* (köpek) adı bu şahıs tarafından verilmiştir. Barak Baba'nın dervişliği benimsedikten sonra hemen hemen bütün Anadolu'yu, bu arada Şam bölgesini de gezdiği bilinmektedir.⁵⁰ Tapduk Emre ile karşılaşması da muhtemelen bu gezilerden birisi sırasında gerçekleşmiş olmalıdır. Anadolu'da kısa sürede adından söz ettirmeyi başaran Barak Baba'nın ünü İlhanlı sarayına kadar uzanmış, Gazan Han tarafından Sultaniye'ye davet edilmişti. Onun ölümünden sonra tahta çıkan Olcaytu Hüdabende zamanında da iktidar nezdindeki itibarını koruyan Barak Baba hükümdarın benimsemiş olduğu Şiiliği yaymak amacıyla Gilan'a gittiği sırada, müridleriyle birlikte 707/1307 yılında kırk yaşında olduğu halde bölge hakimi tarafından öldürülmüştür.⁵¹

Çok gezdiği ve hayli kalabalık bir mürid zümresine sahip olduğu bilinen Barak Baba'nın Babaî çevrelerine mensup olup, gayri sünni bir tarikat anlayışını benimsediği hayatına detaylı bir şekilde bakıldığı zaman kolayca anlaşılabilecektir. Barak Baba'nın saçını ve sakalını tamamen tıraş edip sadece bıyık bıraktığı, omzunda ucu eğik çengel şeklinde bir sopa ve başında keçeye bağlı boynuzlar bulunduğu, kendisinin ve müridlerinin boyunlarında kına ile boyanmış sığır aşık kemiklerinin dizili olduğu bir halka ve ziller takılı olduğu ve ön dişlerinin kırık olduğu, Moğol şamanlarına benzeyen bu haliyle gittiği her yerde ahalinin kalbine korku saldığı dönemin kaynaklarınca ifade edilmektedir.⁵² Barak Baba'nın bu görüntüsü tipik bir Babaî-Hayderî dervişi tiplemesinden başka bir şey değildir.⁵³ Yine, şeyhin hayatı gittiği yerlerde Sünnî kesimler tarafından pek de hoş karşılanmayan bir mahiyet arz etmektedir. Onun bu tavrının

⁵⁰ Birzâli, *Târih*, TSMK, III. Ahmed Bölümü, nr. 2951, vr. 105b; Ocak, *Babailer İsyanı*, s. 193-197; Ahmet T. Karamustafa, *God's Unruly Friends: Derwish Groups in The Later Islamic Period 1200-1550*, Salt Lake City: University of Utah Press, 1994, p. 62-63. Yunus Emre'nin de şiirlerinde gezdiği yerlerden bahsederken "Gezerem Rûm'ıla Şam'ı Yukarıuiller'i kamu" demek suretiyle Barak Baba'ninkine benzer bir güzergâh çizmesi hayli ilginçtir (bk.: *Divânı-Gölpınarlı*, s. 190).

⁵¹ Birzâli, 105a-b; Gölpınarlı, *Yunus Emre*, 36-49.

⁵² Birzâli, 105b; es-Safedî, *Ayânu'l-Asr ve A'vanü'n-Nasr*, I, thk.: Ali Ebu Zeyd, Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Muâsir, 1997, s. 681-685; Ocak, *Kalenderiler*, s. 65-70.

⁵³ Barak Baba'nın Hayderliği hakkında bk.: Ocak, *Kalenderiler*, s. 69; aynı yazar, *Sarı Saltık: Popüler İslam'ın Balkanlar'daki Destânî Öncüsü*, Ankara: TTK Basımevi, 2002, s. 76.

müridi Tapduk Emre tarafından da benimsendiği hem *el-Veledü's-Şefik* hem de *Saltuknâme* yazarlarının aşağıda değerlendirilecek ifadelerinden anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu ifadeler, Tapduk Emre'nin de bir Babâî-Hayderî dervişi olduğunu somut olarak ortaya koymakta, kendisinin *baba* unvanını taşıması da bu görüşü desteklemektedir.⁵⁴ Şeyhin taşıdığı *baba* unvanı, onun aynı zamanda *Abdalân-ı Rûm* zümresi ile bir ilgisi olabileceğini de akla getirmektedir. Nitekim, Gölpınarlı bu fikirde olup Tapduk Emre'nin "Tâife-i abdalân"dan olduğunu ileri sürmektedir⁵⁵. Köprülü ise, Babâî çevreleriyle yakın ilişki içerisinde olması hasebiyle, Tapduk Emre'nin tıpkı şeyhi gibi bir Türkmen babası niteliği arz ettiği kanaatindedir.⁵⁶

Yunus Emre'nin dizelerinde silsilede Barak Baba'dan sonra zikredilen bir sonraki isim Sarı Saltık'tır.⁵⁷ Dolayısıyla silsile Barak Baba vasıtasıyla Sarı Saltık'a ulaşmaktadır. Ancak bu diziliş, şeyhin hayatından bahseden diğer kaynaklarda zikredilmez. Bununla birlikte, Barak Baba'dan söz edilmeksizin Tapduk Emre-Sarı Saltık ilişkisine *Saltuknâme*'de ve *Hızırnâme*'de de yer verildiği görülür. *Saltuknâme* yazarı, Barak Baba'dan bahsetmeksizin Tapduk Emre'yi doğrudan Sarı Saltık'ın müridi olarak gösterir. Tapduk Emre'nin adının Sarı Saltık'ın menkıbelerinin anlatıldığı bir eserde yer alması, Yunus Emre'nin dizelerindeki tarikat silsilesinin sıhhatini ortaya koyması bakımından oldukça önemlidir. Ancak Ebu'l-Hayr Rumi'nin eserini yazarken, Şerif Hızır lakabıyla andığı Sarı Saltık'ı şer'i kurallara sıkı sıkıya bağlı bir şahsiyet olarak gösterme gayretlerinden Tapduk Emre de nasibini almış, şer'i kurallara riayet et-

⁵⁴ Şahin, "Tapduk Emre", s. 13.

⁵⁵ Gölpınarlı, *Yunus Emre*, s. 28; aynı yazar, *Alevî-Bektaşî Nefesleri*, 2. Baskı, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1992, s. 20-21. Tapduk Emre'nin Babai dervişi olduğu Tahsin Ünal tarafından da benimsenmiş, Ünal bu görüşüne dayanak olarak Tapduk Emre'nin şer'i kurallara riayet etmediği için Kadı Ahmed Niğdevî tarafından tenkid edilmesini göstermiştir (Tahsin Ünal, *Büyük Türk Düşünürü Yunus Emre*, Ankara: Berikan Yayınevi, 2001, s. 11-12). Şehabeddin Tekindağ ise, Yunus Emre'ye dair yaptığı bir çalışmada, Sarı Saltık ve Barak Baba'ya dair bu rivayetleri değerlendirmeksizin, Tapduk Emre'ye değinmeden, Yunus Emre'nin Halvetiyye tarikatına mensup olacağını belirtmektedir (bk.: Şehabeddin Tekindağ, "Büyük Türk Mutasavvıfı Yunus Emre Hakkında Araştırmalar", *Belleten*, XXX/117 (1966), s. 78-79). Yunus Emre ve şeyhi Tapduk Emre'nin Halvetiyye geleneğine mensup olduklarına dair rivayetler Müstakimzade ve Ayvansarayî'ye dayanmaktadır. Ancak bu şahsiyetlerin eserlerini bir hayli geç dönemde kaleme almış oldukları malumdur. Dolayısıyla bu bilgiye son derece ihtiyatlı yaklaşmak gerekmektedir.

⁵⁶ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 266.

⁵⁷ Sarı Saltık'ın hayatı ve faaliyetleri hakkında bk. *Saltık-nâme*, muh.yer.; Ocak, *Babailer İsyanı*, s. 187-199; aynı yazar, *Sarı Saltık*, s. 38-84.

meyip meclisinde kadın ve erkekleri bir arada bulundurduğu için şeyhi tarafından uyarıldığına dair bir menkıbeye yer verilmiştir. Bu menkıbe *Saltuknâme*'de şu şekilde anlatılmaktadır:

“Sultan Tapduk hazretleri velâyete zuhûrî ‘âleme münteşir olmuşdı. Yusuf gelüb anın huzûrında bir nice müddet oldu. Girü Şerife teveccüh idüb gelüb Kilaşpol Boğazı’ndan girü geçdi, Şerife geldi, el öpdü. Server eyitdi: Ne katı eğlendin? Yusuf eyitdi: Sultanım ben kulundan sorarsan Tapduk Sultan huzurunda idim. Server eyitdi: Ne haldir, bana haber vir ki nicedür bilelüm anı. Yusuf eyitdi: Server⁵⁸ meclisinde avret oğlan karışub bile zikr iderler, hemân şol nesneleri bana hoş gelmedi didi. Şerif eyitdi: yerinden tur, ânın gibi namahrem meclisinde pes hamr dahi gerekdür deyu emr etdi, bir tulum suci ilet içsünler. Pes Yusuf yerinden turub tulumı getürdi azm-i Tapduk idüb gitdi. Çün bir menzil yire yakın gelincek Sultan Tapduk eyitdi: Dervişler tiz turun bize Rum’dan armağan gelür diyü karşı çıktılar. Yusuf’a irişdiler ve ânunla görüşdiler. Yusuf taaccüb idüb varub çün zaviyeye geldüler, Yusuf’ı konurdılar. Tulumı elinden alub tolu suci şeyhe getürdiler. Çün Sultan Tapdih ol tulumı eline alub ortadan iki yarı, bıçağıyla kesdi, içinden yitmiş şekerlenmiş ak bal çıkıdı. Bu Yusuf ânı göricek hayrân oldu, şeyh buyurdu helva pişirdiler, dahi bir kutıya birez helvadan kodılar, dahi üzerine bir pâre yanar od korını bir tepsie koyub kutı üzre berkidüb viridi. Yürü var bizim armağanımız seyyide irgür didi. Yusuf andan azm-i şerif idüb geldi, kutı şerif önünde kodı, gördüğü kazıyyeyi diyüverdi. Ger Server kutıyı açdı, gördi od sönmemiş, penbe hiç yanmamış. Pes Server tahsin idüb eyitdi: Erenler vardır, haramı ve helali fark ider, bu sıfatla odı, pamuğı birbirinden sakınurlar imiş. Dahi bu hâslar yolıdır. Şeriat zâhir avâma gerekdir, hele şükr olsun Rum ocağı evliyâ birle toldı. Ümiddir kim, İslâm bu diyarda kuvvet tuta. Biz kail olduk bu ere ol kişi ermiş. Anun adı Taptih bizüm adumuz Saltih biz de ânâ tapdih. Ve ammâ şu göz ki ânâ yad-gârım olsun ilet didi. Yusuf birle gönderdi. Tapdih ânı görücek, biz emre mutiiz diyüb emr etdi kim şer’e muhalif işi giderin kim ânda hakikat yokdur, kalbi pâk olsalar şer’i elinden komaz imiş deyu buyurdu. Vardılar ol hatunları meclisden çıkardılar, Tapdih Sultan

⁵⁸ Akalın’ın yayınladığı metinde bu kısımda “velâyetine söz yok, tertib cümle yirinde amma” şeklinde bir ifade yer almakta ve Tapduk Emre’nin veliliğine vurgu yapılmaktadır (bk.: Akalın, s. 99)

eyitdi: Ya Yusuf bu Şerif hazreti bizüm ol kadımız hem sultanımızdur dedi, gönderdi, eline bir âsâ virdi...”⁵⁹

Menkıbede yer alan bu ifadeler Tapduk Emre’nin Sarı Saltık’ın hayatta olduğu dönemde irşada memur olduğu, bu vazifeyi yerine getirdiği hat-ta zaman zaman kontrol edildiği izlenimini uyandırmaktadır. Nitekim, metinde zikredilen “*haber vir ki, nicedür bilelim ânı*” ifadesi bunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu durumda şeyhinin Barak Baba oldu-ğu bilinen Tapduk Emre’nin Sarı Saltık ile ilişkisine bir açıklık getirmek gerekecektir ki, bunu Tapduk Emre’nin başlangıçta Sarı Saltık’ın müri-di olup onun ölümünden sonra Barak Baba’ya intisap etmiş olabileceği şeklinde izah etmek mümkündür. Bu, tasavvuf tarihi içerisinde hiç kar-şılaşılmayan bir durum değildir. Nitekim, Ahmet Yaşar Ocak da, Sarı Saltık, Barak Baba, Şeyh Süleyman-ı Türkmâni, Buzağu Baba adıyla da bilinen Baba Merendî gibi isimlerin Anadolu’nun muhtelif yerlerinde, aynı devirde yaşadıkları kanaatindedir.⁶⁰

Saltuknâme’de Tapduk Emre’den bahsedilen diğer bölümde, Sarı Saltık’ın şeyhi ziyaret edişi, onun dergâhında yirmi dört gün konak-laması, Tapduk Emre’nin ziyafet vermesi ve birlikte uzun uzun sohbet ettikleri nakledilmektedir.⁶¹ Bu menkıbeler Tapduk Emre’nin Sarı Saltık nezdinde önemli bir yeri olduğunu, Tapduk’un da ona karşı sevgi ve hürmet beslediğini açık bir şekilde göstermekte, herşeyden önemlisi Sarı Saltık ile Tapduk Emre arasındaki bağlantıyı somut bir şekilde or-taya koymaktadır.

Tapduk Emre ile Sarı Saltık arasındaki bağlantı Muhyiddin Çelebi’nin kaleme aldığı *Hızırnâme*’de de yer almış, isimleri bir arada zikredilmiş-tir. Muhyiddin Çelebi, ilgili kısımda;

*Aşık Beşe, Tapduk Beşe hem geldi Abdal’da bile
Hem Yunus Emre’de bile bir gine görsem yüzlerin
Geldi erenler cem’ile gösterdiler ucdan uca
Tapduk Sarı Saltuk bile gösterdi hep ucdan uca
Hem Yunus Emre’im geldiler çün bir yere iletiler
Bir akdeniz’e attılar gösterdi hep ucdan uca*⁶²

⁵⁹ *Saltuk-nâme*, vr. 302a-303b; krş.: Akalın, s. 98-100.

⁶⁰ Ocak, *Babailer İsyanı*, s. 187.

⁶¹ *Saltuk-nâme*, vr. 360a; krş.: Akalın, s. 182.

⁶² Muhyiddin Çelebi, *Hızırnâme*, vr. 27a.

dizeleriyle aynı şekilde Barak Baba'dan bahsetmeksizin Sarı Saltık ile Tapduk Emre'yi açık bir şekilde birbiriyle ilişkilendirmektedir. Görüldüğü üzere, zikredilen bu kaynaklarda da yer alan ifadeler *Yunus Emre Dîvânı*'nda yer alan bilgileri doğrulamakta, Tapduk Emre'nin silsilesini ve dolayısıyla mensubu olduğu geleneği, yani Babai çevrelerine mensubiyetini açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Buraya kadar bahsedilenlerin haricinde, Tapduk Emre'nin şeyhinin kimliği ile ilgili olarak iki farklı görüş daha ileri sürülmüştür. Bunlardan ilkinde, XIX. yüzyılda yaşamış meşhur Nakşbendi şeyhi İsmail Hakkı Bursevî'ye ve ondan esinlenen bazı kaynaklara aittir. Bursevî, Tapduk Emre'nin şeyhi olarak Moğol istilasından önce Buhara'dan Anadolu'ya göç eden ve Sinan Efendi yahut Sinan Ata adıyla bilinen Orta Asyalı Nakşbendiyye tarikatı mensubu bir Türkmen şeyhinin ismini zikrederken, şeyhi Nakşbendiyye geleneği içerisine sokmaya çalışmıştır.⁶³ Köprülü, Sinan Ata adını taşıyan ve muhtemelen Yesevî dervişi olduğu anlaşılan bu şahsiyetin varlığını Tapduk Emre üzerindeki Yesevîyye etkisiyle ilişkilendirir.⁶⁴ Ancak Tapduk Emre'nin Ahmed Yesevî ile ilgisine dair mevcut kaynaklarda bir bilgi yer almamaktadır.

Tapduk Emre'nin mensup olduğu tarikat konusu ile ilgili bir diğer görüş Bursalı Mehmed Tahir'e aittir. O, eserinin Yunus Emre'den bahsettiği bölümünde, herhangi bir kaynak göstermeksizin Yunus'un "*ol havalide irşad ile meşgul Tapduk Emre namında tarikat-ı Kadiriyye ricâlinde bir zâta intisab ettiğini*" yazmakta⁶⁵, bu suretle şeyhi Kadiriyye geleneği içerisinde dahil etmektedir. Fakat Kadiriyye tarikatının Anadolu coğrafyasına Tapduk Emre'nin yaşadığı döneme oranla, yaklaşık yüz elli yıl gibi bir hayli geç tarihte girdiğinin bilinmesi bir yana, yukarıda da belirtildiği üzere, Tapduk Emre'nin Barak Baba'nın müridi olduğu, dolayısıyla Hayderî-Babai geleneğine mensubiyeti şüpheye yer bırakmayacak kadar açıktır.

⁶³ Mehmed Şemseddin, *Yadigâr-ı Şemsi (Bursa Dergâhları)*, haz.: Mustafa Kara-Kadir Atlansoy, Bursa: Uludağ Yayınları, 1997, s. 609; Ocak, *Babailer İsyanı*, s. 200; Mustafa Tatçı, *Yunus Emre Şerhleri*, İstanbul: H Yayınları, 2008, s. 197.

⁶⁴ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 266; Ünal, s. 13.

⁶⁵ *Osmanlı Müellifleri*, I, s. 192.

Ailesine Dair Bilgiler

Tapduk Emre'nin ailesi hakkında verilen bilgiler de hayatının pek çok safhası gibi menkıbevi rivayetlerle bezenmiştir. Şeyhin eşi ile ilgili yegâne bahis, halk arasında sıkça anlatılan bir menkıbede, dergâhı terkeden Yunus Emre'nin şeyhinden af dilemek amacıyla Ana Bacı'dan yardım istemesi vesilesiyle geçmektedir.⁶⁶ Bu menkıbede şeyhin hanımının adı genellikle Bektaşî geleneği içerisinde şeyh hanımlarını ifade etmek amacıyla kullanılan Ana Bacı şeklinde verilmiştir. Çocukları ile ilgili olarak ise; yine Yunus Emre'ye dair bir menkıbede, onun şeyhinin kızıyla evlendiğine ve bu kızın son derece dindar ve abid bir hanım olduğuna dair bir rivayet yer alır. Ancak söz konusu bu rivayete, gerek *Yunus Emre Dîvân*'ında gerekse Tapduk Emre'den bahseden diğer kaynaklarda yer verilmemesi, bu bilginin Yunus Emre ile şeyhi arasındaki yakınlığı akrabalık ilişkisiyle daha da perçinlemek amacıyla sonradan literatüre dahil edildiği izlenimi vermektedir. Tapduk Emre'nin çocuklarıyla ilgili diğer bir rivayet, Ankara-Nallıhan yakınlarındaki Tekke Köyü'nde mezarı bulunan Bacı/Bacıım Sultan adlı bir kızının daha olduğu şeklindedir.⁶⁷ Ancak şeyhin gerçekte bir kızının olup olmadığı konusunda eldeki bilgiler ışığında şimdilik kesin bir şey söylemek zordur.

Şeyhin çocukları hakkında ilginç bir rivayet Abdülbaki Gölpınarlı'ya aittir. Gölpınarlı, şiirlerinde babasından hiç bahsetmemesi ve hayatının tamamına yakını hizmetinde geçirmiş olması dolayısıyla Yunus Emre'nin Tapduk Emre'nin oğlu olabileceği ihtimaline dikkati çekmiştir.⁶⁸ Ancak, bu görüşü destekleyecek yeterli bilgiye de en azından şimdilik sahip olunmadığını ifade etmek gerekir. Bu sözü edilenlerin, efsanevi bilgiler bir kenara bırakılırsa, şeyhin ailesi ile ilgili somut tek bilginin *Hüdavengidâr Livası Tahrir Defteri*'nde yer aldığı görülür. Ancak bu bilgi de bizzat şeyhin oğlu veya kızına ait olmayıp, soyundan gelen bir şahıs ile ilgilidir. *Defter*'de, Tapduk Emre evladından Hacı Abdullah adındaki şahsın Beypazarı'na tâbi bir mezraayı padişah beratıyla tasarruf ettiği yazılıdır.⁶⁹ Bu kayıt şeyhin soyundan gelenlerin Osmanlı

⁶⁶ Gölpınarlı, *Yunus Emre*, s. 77.

⁶⁷ Söz konusu bu türbede toplam 11 mezar bulunmakta olup, burası bilhassa akıl hastaları veya çocuğu olmayan kadınlar tarafından ziyaret edildiğine dair detaylı bilgi ve mezar arasında halk arasında dolaşan rivayetler için bk.: Hikmet Tanyu, *Türkiye'de Adak ve Adak Yerleri*, Ankara: Elips Yayınları, 2007, s. 154-162.

⁶⁸ Gölpınarlı, *Yunus Emre*, s. 197.

⁶⁹ *Hüdavengidâr Livası Tahrir Defteri*, s. 701.

döneminde de merkezi iktidarın iltifatına mazhar olduklarını göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

Tapduk Emre'nin Mezarları

Tapduk Emre'nin ölüm tarihi ve mezarının bulunduğu yer konusunda da kaynaklarda verilen bilgiler çeşitlilik arz etmektedir. Yunus Emre'nin XIII. yüzyılın sonları ve XIV. yüzyılın ilk çeyreğinde yaşadığı dikkate alındığında, bir şiirinde öldüğünü haber verdiği mürşidinin bu tarihten önce, kuvvetle muhtemel XIII. asrın sonlarında vefat ettiği söylenebilir.

Anadolu'nun muhtelif yerlerinde tıpkı müridi Yunus Emre gibi Tapduk Emre'ye de bazı mezarlar (makamlar) izafe edildiği görülür. İlginç olan ise, bu durumun silsilede yer alan Sarı Saltık için de söz konusu olmasıdır. Hemen her bölgede kendilerine ait olduğuna inanılan birer makamın mevcut bulunması Anadolu kültüründe isimlerinden çokça söz ettirmiş Tapduk Emre-Yunus Emre ikilisinin halk nezdindeki konumunu ve saygı gören kişiliklerinin nasıl sahiplenildiğini görmek açısından son derece önemlidir.

Yunus Emre üstüne yapılan çalışmaların pek çoğunda, biraz da turistik endişelerle, gerek onun gerekse şeyhi Tapduk Emre'nin mezarlarının hemen her araştırmacı tarafından değişik bölgelerde bulunduğu ispat edilmeye çalışılmış, bilhassa bu konuda çalışan yerel araştırmacılar bilimsel olmaktan uzak yorumlar yapmak suretiyle, şeyhin mezarının kendi yaşadıkları bölgede mevcut olduğunu iddia etmişlerdir. Bu durum söz konusu mezarlarla ilgili pek çok tartışmayı da beraberinde getirmiştir. Anadolu'da Ankara; Bursa; Manisa'nın Kula ile Salihli ilçeleri arasında bulunan Emre Köyü; Afyon'un Sandıklı ilçesine bağlı Çay Köyü, Karaman, Sivas, Erzurum'un Dutçu Köyü⁷⁰, Aksaray, Isparta'nın Keçiborlu

⁷⁰ Yunus Emre ve Tapduk Emre'nin mezarlarının Erzurum'da bulunduğu dair ilk iddia meşhur Erzurumlu mutasavvıf İbrahim Hakkı tarafından ileri sürülmüştür. Günümüzde Erzurum'un Dutçu Köyü'ne ait mezarlıkta birisi Tapduk Emre'ye diğeri de Yunus Emre'ye ait iki mezar yer almaktadır. Bu mezarlarının her ikisinde de ölüm yılı olarak 797/1394 tarihi yazılmıştır (bk.: Hamit Bilen Burmaoğlu, "Yunus Emre'nin Erzurum'daki Makamı", *Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri* (Ankara, 7-10 Ekim 1991), Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara 1995, s. 243-247). Ancak her iki mezarın aynı tarihi taşıması, bu taşların sonradan yerleştirildikleri ve yerleştirenlerin de gerek Tapduk Emre'nin gerekse Yunus Emre'nin ölüm tarihleri konusunda yeterince bilgi sahibi olmadıklarını göstermektedir. Zira, Tapduk Emre'nin Yunus Emre'den daha önce vefat ettiği kaynakların ifadelerinden açık bir şekilde anlaşıldığı gibi Yunus Emre'nin de 1320-21 yılında öldüğü malumdur.

ilçesi gibi yerlerde Tapduk Emre'ye izafe edilen çok denilebilecek sayıda mezar vardır.⁷¹

Bu mezarlar arasında, Manisa'da bulunanında Tapduk Emre'ye ait olduğu ve içerisinde bazı akrabalarının kabirlerinin de yer aldığı iddia edilen bir türbe de mevcuttur. Ancak gerek bu türbe içerisindeki, gerekse kapı önünde Yunus Emre'ye ait olduğu ileri sürülen mezarlarda herhangi bir yazı yoktur.⁷² M. Çağatay Uluçay, Saruhanoğulları'na ait bir vakfiyede Emre Sultan isimli bir şahsa ait vakfa yapılan tevcihat kaydından hareketle, söz konusu şahsın Yunus'a Emre, dolayısıyla bu türbenin Tapduk Emre'ye, türbenin eşiğindeki mezarın ise Yunus'a ait olması gerektiği kanaatindedir.⁷³ Bununla birlikte bu mezarların Tapduk Emre ve Yunus Emre'ye aidiyetine dair kanaatin halk rivayetlerinden öteye gitmediği de anlaşılmaktadır.

Buraya kadar sözü edilen bu mezarlardan bazıları, hem Yunus Emre'ye hem de Tapduk Emre'ye ait kabul edilmekte, Yunus'un mezarının bulunduğu hemen her yerde şeyhine ait bir mezarın da mevcut olduğuna dair yazılar yazılmaktadır. Mezarların sayısının bu kadar fazla olması Tapduk Emre'nin ve Yunus Emre'nin halk nezdindeki nüfuz sahasını görmek açısından önemli kabul edilebilir.

Bununla birlikte Tapduk Emre'nin asıl mezarının yeri ile ilgili en muhter görüş, Ankara'nın Nallıhan ilçesine bağlı Emre Sultan Köyü'nde bulunduğu şeklindedir. Nitekim bu bilgi Osmanlı klasik döneminde yazılmış bazı kaynakların yanı sıra *Afyon Karahisar Şer'iyye Sicilleri*'nde de mevcuttur⁷⁴. Emre Sultan Köyü'ndeki bu türbede, sadece Tapduk Emre'nin değil, ailesine mensup oldukları ileri sürülen daha pek çok şahsiyetin mezarları da yer alıyor. Ancak diğer bölgelerdeki mezarla-

⁷¹ Bu tartışmalardan bazıları için bk.: *Osmanlı Müellifleri*, I, s. 194; Adnan S. Erzi, "Yunus ve Tapduk Emre Hakkında", *Ülkü*, XIV/83 (İkincikanun 1940), s. 455-457; M. Çağatay Uluçay, *Yunus'un Mezarı*, Manisa: Manisa Halkevi Neşriyatı, 1943; Tahsin Özalp, *Sivrihisar Tarihi*, Eskişehir: Tam-İş Matbaası, 1961, s. 100-102; Necmeddin Dinçer, *Büyük Halk Şairi Yunus Emre'nin Hayatı ve Hakiki Mezarı*, İstanbul 1965; Halim Baki Kunter, *Yunus Emre, Belgiler-Belgeler*, Eskişehir 1966, s. 68-83; Aray, s. 5-8; İrfan Ünver Nasrattınoğlu, "Afyonkarahisarlı Yunus Emre", *Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri* (Ankara, 7-10 Ekim 1991), Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1995, s. 231-242.

⁷² *Osmanlı Müellifleri*, I, s. 194.

⁷³ Uluçay, *Yunus'un Mezarı*, muh.yer. Ayrıca bk.: Aynı yazar, *Saruhanogulları ve Eserlerine Dair Vesikalar*, I, İstanbul: Resimli Ay Matbaası, 1940, s. 52-54, n. 2; *Saruhanogulları ve Eserlerine Dair Vesikalar*, II, s. 21.

⁷⁴ Mecdi, s. 69; Gölpınarlı, *Yunus Emre*, s. 62-63; C. Öztelli, *Belgelerle Yunus Emre*, s. 52.

rın pek çoğunun aksine, buradaki türbede Yunus Emre'ye ait bir mezar yoktur. Bu türbe için Osmanlı döneminde bazı vakıflar tahsis edilmiş, ayrıca bir de postnişin tayin olunmuştur.⁷⁵ Tapduk Emre'nin mezarının yakılarında Nallıhan'a 15-16 km. mesafedeki Tekke Köyü'nde kızı Bacım Sultan'a ait olduğu ileri sürülen bir mezar daha bulunmaktadır.

Tapduk ve Yunus Emre

Tapduk Emre, gerek yaşadığı dönemde gerekse ölümünden sonra belli çevrelerde oldukça saygı gören bir şahsiyet olmuştur. Kaynaklarda yer alan ifadelerden silsilesindeki diğer iki isim olan Barak Baba ve Sarı Saltık gibi, Tapduk Emre'nin de çok sayıda müridi olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu rivayetler şeyhin kendisine bağlı bir Türkmen aşiretinin reisi olduğu izlenimi vermektedir. Tapduk Emre'nin müridleri şeyhin adına izafeten Tapdukiler şeklinde anılmışlardır. Şeyhin müridlerinden bazılarının kimlikleri kesin olarak tespit edilebilmektedir. Bunlar arasında en çok tanınanı hiç şüphesiz ki bizzat Yunus Emre'dir. *Hacı Bektaş Veli Vilâyetnâmesi*'nde Yunus Emre'nin ilk olarak Hacı Bektaş Veli'ye mürid olmak istediği, ancak adı geçen şeyh tarafından Tapduk Emre'ye yönlendirildiğine dair bir menkıbe yer alır.⁷⁶ Başta *Yunus Emre Divânı* olmak üzere, daha sonraki dönemlerde kaleme alınan kaynaklarda da Tapduk Emre'nin Yunus'un şeyhi olduğu açık bir şekilde ifade edilmektedir. Yunus Emre bazı şiirlerinde kendisini Tapduklu/Tapduki Yunus şeklinde zikretmiştir.⁷⁷ Aşık Çelebi ve Mecdi, Yunus Emre'nin Tapduk Emre'nin eshâb ve ahbâbından olduğunu belirtmektedirler.⁷⁸

Yunus Emre'nin hayatından bahsedilen kaynaklarda sıkça zikredilen, Yunus'un Tapduk Emre'nin kapısında kırk yıl odun taşıdığı, buna rağmen şeyhinin iltifatına bir türlü mazhar olamadığı, kırlardan çiçek koparmak için müridlerini gönderdiği, Yunus Emre'ye aşk şarabı içirdiği vs. şeklindeki menkıbeler, Tapduk Emre'nin müridlerine karşı sıkı bir riyazet yöntemini benimsetmeye çalıştığını, müridlerine ilahi aşkı benimsetme konusunda tavizsiz olduğunu ispata dönük rivayetler olarak kabul edilebilir.

⁷⁵ Aynı Eser, s. 53-55.

⁷⁶ *Vilâyetnâme-i Hacı Bektaş Veli*, s. 48.

⁷⁷ Mesela, "Sorun Tapduklu Yunus'a bu dünyeden ne anladı / Bu dünyanın kararı yok sen neymiş ben neymiş" dizesinde bu mensubiyetini açık bir şekilde dile getirmektedir (bk.: *Divân-Gölpinarlı*, s. 71; krş.: Tatçı, *Yunus Emre Divânı-Tenkidli Metin*, s. 137).

⁷⁸ *Meşâir üş-Şu'arâ*, vr. 98b; Mecdi, s.78.

Yunus Emre, Tapduk Emre'nin yanında uzun yıllar yaşamış, hizmetinde bulunmuştur. Onun Tapduk Emre dergâhında bir rivayete göre otuz, diğer bir rivayete göre ise kırk yıl hizmet ettiği, ancak onunla tanışıp yanında tasavvufî terbiye gördükten sonra hakikate eriştiği nakledilir. Nitekim, Yunus Emre'nin şeyhinin kapısına kırk yıl boyunca hizmet ettiğine dair anlatılan meşhur menkıbe pek çok kaynakta yer bulmuştur⁷⁹. Bu menkıbeler şeyhin öğrencisine karşı sıkı bir riyazet yöntemi uyguladığını, talebesinin ise bu tavır karşısında yılmadan gayret içerisinde çalışıp şeyhinin onayını almak istediğini göstermektedir⁸⁰. Nitekim "kırk yıl hizmet" kültünün manevi olgunluğu ifade etmek amaçlı olduğu malumdur⁸¹. Elbette, pek çoğu yine sufiler tarafından, oldukça geç dönemde yazıya geçirildiği bilinen bu rivayetleri adı geçen şeyhlerin kendi müridlerine ders verebilmek amacıyla Tapduk Emre-Yunus Emre ilişkilerinin kurgulanması şeklinde de izah etmek mümkündür.

Yunus, Tapduk Emre'nin kendi üzerindeki etkisinden, tasavvufî terbiyesindeki rolünden yahut kendi ifadesiyle onu ham halden alıp pişirmesinden saygı ve övgüyle söz etmiş, her fırsatta şeyhine karşı duyduğu minneti dile getirmiştir. *Divân*'ında bu konuda pek çok dizeye rastlamak mümkündür. Mesela;

*Şeyh u danişmend ü velî cümlesi birdür er yolu
Yunus'dur dervişler kulu Tapduk gibi serveri var*⁸²

*Yünus Hakk'a bilişeli cân ü gönül virişeli
Şol Tapdug'a irişeli gizlü râzum açar oldum.*⁸³

*Tapdug'um aydur Yunus'a bu ışk Hakk'a irse gerek
Kamulardan ol yücedür ben ana nice varayın*⁸⁴

*Yunus sen Tapdug'a kılğıl duâlar
Aşıklar meydanı Arş'dan uludur*⁸⁵

*Tapdug'un tapusunda kul olduk kapusunda
Yunus miskin çiğidi bişdi elhamdülillah*⁸⁶

⁷⁹ *Vilâyetnâme-i Hacı Bektaş Velî*, s. 48; *Lamîi, Tercüme-i Nefahâtü'l-Üns*, s. 842.

⁸⁰ E.J.W. Gibb, *A History of Ottoman Poetry*, I, London 1958, p. 164-165.

⁸¹ Tatçı, *Yunus Emre Divânı-İnceleme*, s. 54.

⁸² *Divan-Gölpınarlı*, 48.

⁸³ *Divan-Gölpınarlı*, 104; krş.: Tatçı, *Yunus Emre Divânı-Tenkidli Metin*, s. 235.

⁸⁴ *Divan-Gölpınarlı*, 109; krş.: Tatçı, *Yunus Emre Divânı-Tenkidli Metin*, s. 286; Ayrıca bk.: Karaman nüshasından naklen Tekindağ, s. 88.

⁸⁵ *Divan-Gölpınarlı*, 187; krş.: Tatçı, *Yunus Emre Divânı-Tenkidli Metin*, s. 75.

⁸⁶ *Divan-Gölpınarlı*, 116; krş.: Tatçı, *Yunus Emre Divânı-Tenkidli Metin*, s. 309.

*Işk maşuku Tapduk'dur Yunus gedâ ol kapuda
Gedâlar lutfitmek hem kâidedür sultana⁸⁷*

*Yunus bir toğanıdı kondı Tapduk kolına
Avin şikâra geldi bu yuva kuşı degil⁸⁸*

*Bakdığım yüzde gördüm Tapdug'umun nûrını
Maksûdum bugün bildim niderem ben yarını⁸⁹*

*Yunus Emrem işbu sözi cân içinde söyledi
Söyleyen biçâre Yunus Tapduk Enrem sırrıdır⁹⁰*

dizelerinde bu sevgi, saygı ve hürmet hislerini açık bir şekilde görmek mümkündür⁹¹. Yine bu dizelerden hareketle Yunus Emre'nin zaman zaman şeyhine tanrısal vasıflar yüklediği de söylenebilir. Bu durum yine onun şeyhine karşı duyduğu muhabbeti ortaya koymaktadır. Taşköprülüzâde'de nakledilen, Yunus Emre'nin şeyhinin kapısına hiç bir zaman eğri odun getirmediği, bunun nedeni sorulduğunda ise “bu kapıya eğri bir şey yakışmaz” dediğine dair rivayeti de⁹², Yunus ile şeyhinin samimiyetini vurgulamaya dönük gayretler olarak kabul etmek mümkündür. İlerleyen dönemlerde Yunus Emre'nin şiirlerine yapılan şerhlerde, Yunus'un şiirlerinde geçen bazı terimler şeyh-mürid ilişkisi çerçevesinde değerlendirilmiş, bu isim veya kavramların Tapduk Emre'yi simgelediği ifade edilmiştir.⁹³

Tapduk Emre, yanında uzun yıllar kalarak sıkı bir riyazet neticesinde tasavvufi terbiyesini tamamlayan müridine icazet vererek irşad ile görevlendirmiştir. Üstelik Yunus Emre'ye şiir söylemesi talimatını da yine Tapduk Emre'nin verdiği dair bir menkıbe anlatılır.⁹⁴ Yunus Emre

⁸⁷ *Dîvân-Gölpinarlı*, 117; krş.: Tatçı, *Yunus Emre Divânı-Tenkidli Metin*, s. 312.

⁸⁸ *Dîvân-Gölpinarlı*, 175; krş.: Tatçı, *Yunus Emre Divânı-Tenkidli Metin*, s. 179.

⁸⁹ *Dîvân-Gölpinarlı*, 199; krş.: Tatçı, *Yunus Emre Divânı-Tenkidli Metin*, s. 417.

⁹⁰ Tatçı, *Yunus Emre Divânı-Tenkidli Metin*, s. 104.

⁹¹ Yunus Emre'nin *Divânı*'nda Tapduk Emre'den bahsettiği şiirleri sadece bunlarla sınırlı değildir. Buraya örnek olması bakımından belli başlıcaları alınmıştır. Şiirlerde bizzat Tapduk ismi geçenlerin haricinde bazı dizelerde de Tapduk Emre'nin kastedildiği anlaşılmaktadır. Nitekim, A. Yaşar Ocak, şiirlerde “Dost” terimiyle kastedilen şahsın da Tapduk Emre olduğu kanaatindedir (bk.: *Türk Sufiliğine Bakışlar*, 9. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2007, s. 120).

⁹² Taşköprülüzâde, 69; Bursevî, *Rûhü'l-Mesnevî*, s. 155; *Osmanlı Müellifleri*, I, s. 192-193.

⁹³ Yunus Emre'nin şiirlerinde yer alan Tapduk motifi için bk.: Tatçı, *Yunus Emre Şerhleri*, s. 110, 223, 225.

⁹⁴ *Vilâyetnâme-i Hacı Bektaş Velî*, s. 48; Bursevî, *Rûhü'l-Mesnevî*, s. 155. Bu konuda bir değerlendirmeye için bk.: John Kingsley Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, London 1965, p. 54.

şeyhinin emriyle Anadolu'nun muhtelif bölgelerinde hatta Anadolu dışında dolaşarak şeyhinin fikirlerini yaymıştır. Bu durum bizzat Yunus Emre tarafından;

*“Emr-i mürşid ile oldum Şam’a revane
Ne mümkündür gide Şam’a böyle divane
Murad olan Anteb imiş çıktı beyane
Yunus bir nutuk söyledi Antep’de”⁹⁵*

dizeleriyle dile getirilmiştir. Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, Yunus Emre’nin şeyhi Tapduk Emre’den icazet aldıktan sonra gittiği ve uzunca bir süre yaşadığı yerlerden birisi olarak Erzurum’un adını da zikretmektedir.⁹⁶ Bu da müridi vasıtasıyla şeyhin nüfuz sahasının yayıldığı bölgelerin genişliğini göstermesi bakımından önemlidir. Yunus Emre şeyhinin vefatından sonra da bu misyonuna ara vermeksizin devam etmiş, diğer müridler gibi Tapduk Emre’nin geleneğini sürdürerek Kalenderî-Melâmetî düşüncüyü benimsemiştir.⁹⁷ O, şeyhinin yanında Kalenderî-Melâmetî düşüncenin esaslarını en iyi şekilde öğrenmiş, kendi zaman ve zemininde bu akımın en önemli temsilcilerinden birisi haline gelmiştir. Sürekli seyahat geleneği de söz konusu düşüncüyü benimseyen sufilerin bir özelliği olup, Yunus Emre tarafından da bu tarz bir yol benimsenmiştir.⁹⁸

Yunus Emre, şeyhinin fikir ve görüşlerini yaymaya gayret ettiğini ve bunu başardığını;

*Vardığımız ellere şol safa gönüllere
Halka Tapduk ma’nisin saçtık elhamdülillah”⁹⁹*

dizeleriyle dile getirmiştir.

Tapduk Emre’nin Yunus Emre haricinde isimleri bilinen Şeyh Ömer ve Şeyh Cafer isimli iki müridinden daha söz edilmektedir.¹⁰⁰ Yine şiir söylemesiyle meşhur Yunus-ı Gûyende’nin de Tapduk Emre’nin dergâhındaki sohbetlere katıldığı rivayet olunur.¹⁰¹ Bunların dışın-

⁹⁵ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, 260, n.26. Yunus Emre’nin dolaştığı yerlerle ilgili bir diğer şiiri ise Gölpinarlı eserinde zikretmektedir: “Kayseri Tebriz ü Sivas Nahcivan Maraş u Şiraz / Gönül sana Bağdad yakın alemlere divânesin” (bk.: Yunus Emre, s. 64).

⁹⁶ Ziyaeddin Fahri [Fındıkoğlu], *Erzurum Şairleri*, İstanbul 1927, s. 18-20.

⁹⁷ Ocak, *Kalenderiler*, s. 69.

⁹⁸ Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, s. 117-119.

⁹⁹ *Divan-Gölpinarlı*, 116; krş.: Tatçı, *Yunus Emre Divanı-Tenkidli Metin*, s. 309.

¹⁰⁰ Gölpinarlı, *Yunus Emre*, s.

¹⁰¹ *Vilâyetnâme-i Hacı Bektaş Veli*, s. 48; Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 260; Gölpinarlı, *Yunus Emre*, s. 74.

da, onun geleneğini benimseyen çok sayıda müridinin bulunduğu, *el-Veledüş-Şefik* yazarı Kadı Ahmed Niğdevî'nin ifadelerinden anlaşılmaktadır. Ancak, Tapduk Emre'nin müridlerinden pek hoşlanmadığı anlaşılan Kadı Ahmed, Tapduklular/Tapdukiler'in şer'i kurallara pek de riayet etmediklerini; ağaçlara taptıklarını, Sünnî İslam anlayışına karşı hareket etmelerinin yanı sıra, kadınlarını, kızlarını saygıları gereği misafirlerine sunarak bir anlamda "cinsel konukseverlik" gösterdiklerini de yazmaktadır.¹⁰² Muhtemelen gerçeği yansıtmayan bu ifadeler, bu dönemde, gayrisünnî tarikat mensuplarına karşı bazı ehli sünnet mensupları arasındaki taassubu göstermekten öte bir anlam taşımaya gerektir.

Tapduk Emre'nin faaliyet gösterdiği coğrafyanın ya da yetiştirdiği müridlerinin faaliyet sahasının sadece Anadolu ile sınırlı kalmayıp aynı zamanda Balkanlara da ulaştığı bu bölgedeki bazı köy adlarının onun adıyla anılmasından anlaşılmaktadır. Mesela, Anadolu'da Aksaray ilinin merkez nahiyesine bağlı bir köy¹⁰³ ile Edirne'nin Havsa ilçesine bağlı bir köy¹⁰⁴ ve yine Elazığ'ın Mazgirt ilçesine bağlı bir köy¹⁰⁵ şeyhin adını taşımaktadır. Varna'ya bağlı çoğunluğunu Sünnî yörüklerin oluşturduğu köylerden birisinin de Tapduk adını taşıması¹⁰⁶ ve bu köylerin hemen hepsinde birer Tapduk Emre zaviyesinin varlığından söz edilmesi, müridlerinin veya önderi olduğu Türkmen boyunun yayılma sahasının tahmini noktasında önem arz etmektedir. Yine Tapduk Emre'nin adının daha sonraki dönemde Şah İsmail Hatayî'nin şiirlerinde zikredilmesi¹⁰⁷, şeyhin Safevî Türkmenleri arasında yaşayan etkisini göstermesi bakımından önemlidir.

¹⁰² *el-Veledüş-Şefik*, vr. 22a; Gölpınarlı, *Alevi-Bektaşî Nefesleri*, 272-273; Ocak, *Babailer İsyanı*, s. 198. Şehabeddin Tekindağ, burada sözü edilen Tapduklu Türkmenlerinin ağaca ibadet etmelerinden dolayı Tapduklu adını almış olabilecekleri kanaatindedir (bk.: "Yunus Emre Hakkında Araştırma", s. 79, n. 79b).

¹⁰³ BOA, Ev.d., nr. 1 1260; Dahiliye Vekâleti, *Köylerimiz*, İstanbul 1933, s. 709.

¹⁰⁴ *Köylerimiz*, s. 709.

¹⁰⁵ *Köylerimiz*, s. 709.

¹⁰⁶ Halime Doğru, "Saruhan İli'nden Rumeli'de Sağ Kola ve Kozluca Kazası'na İskân", *CİEPO Osmanlı Öncesi ve Osmanlı Araştırmaları Uluslararası Komitesi (XIV. Sempozyumu Bildirileri, 18-22 Eylül 2000, Çeşme)*, Ankara: TTK Basımevi, 2004, s. 127.

¹⁰⁷ Şah İsmail Hatayî bir şiirinde;
Bu işlerin cümlesini Hak etti
Tabduk bahri olub ummâria battı
Yünus kırkgün balık karnındayattı
İncirmedi Hak'tan gelen æfaya
 Şeklinde Tapduk Emre ve Yunus Emre'den söz etmektedir (Şiir hakkında bk.: Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 282, n. 55).

KAYNAKÇA

Arşiv Vesikaları

BOA, *Cevdet-Evkâf*, nr. 2669, 12926, 19836.

BOA, *Ev.d.* 11260.

Hüdavendigâr Livası Tahrir Defterleri, I, haz.: Enver Meriçli-Ömer Lütfi Barkan, Ankara: TTK Basımevi, 1988.

Diğer Kaynaklar

Aşık Çelebi, *Meşd'ir üş-Şuarâ*, by.: G.M. Meredith-Owens, London 1971.

Aşıkpazazade, *Tevârih-i Âl-i Osmân*, neşr.: Âli Bey, İstanbul 1332.

Aziz Mahmud Hüdai, *Vâkıât-ı Şeyh Üftâde*, Üsküdar Selim Ağa Ktp., Hacı Selim Ağa Bölümü, nr. 574.

Birzali, Alâmeddin Birzâli, *Târih*, TSMK, III. Ahmed Bölümü, nr. 2951.

Ebu'l-Hayr Rumi, *Saltuk-nâme* (Tıpkıbasım), nşr.: Fahir İz, Harvard: Harvard University Press, 1976, krş.: *Saltuk-Nâme*, II, haz.: Şükrü Haluk Akalın, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988.

Firdevsi-î Rumi, *Manâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî* (*Vilâyet-nâme*), haz.: Abdülbâki Gölpinarlı, İstanbul 1953.

İsmail Hakkı Bursevi, *Rûhü'l-Mesnevî* (*Mesnevi Şerhi*), haz.: İsmail Güleç, 2. Baskı, İstanbul: İnsan Yayınları, 2006.

Kadı Ahmed Nigdevi, *el-Veledüş-Şefik ve Hâfidü'l-Halik*, Süleymaniye (Fatih) Ktp., nr. 4518.

Lamii Çelebi, *Tercüme-i Nefahâtü'l-Üns* (*Evliya Menkıbeleri*), haz.: S. Uludağ-M. Kara, İstanbul : Marifet Yayınları, 1995.

Mehmed Mecdi, *Hadâikuş-Şakâik*, haz.: Abdülkadir Özcan, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.

Muhyiddin Çelebi, *Divân-ı Muhyiddin Çelebi* (*Hızırnâme*), İÜ Ktp, TY, nr. 9495.

Mustafa Ali, *Künhü'l-Ahbâr*, V, İstanbul 1277.

Safedi, Selahaddin Halil b. Aybek es-Safedî, *Ayânü'l-Asr ve A'vanü'n-Nasr*, I, thk.: Ali Ebu Zeyd, Beyrut: Darü'l-Fikri'l-Muâsir, 1997.

Taşköprülüzade, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâid-Devleti'l-Osmâniyye* (*Osmanlı Bilginleri*), haz.: Muharrem Tan, İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.

Yunus Emre, *Risâlat al-Nushiyye ve Divân*, haz.: Abdülbaki Gölpinarlı, İstanbul 1965; krş.: Mustafa Tatçı, *Yunus Emre Divânı-Tenkidli Metin*, İstanbul: H Yayınları, 2008.

Araştırmalar

- Alkan, Mustafa; "Germiyan Eli'nde Bir Sufi: Said Emre", *GÜ Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, sayı: 38 (2006), s. 25-47.
- Aray, Macit; *Yunus Emre'nin Yeni Araştırmalar Sonunda Kişiliği, Divânı, Hayatı, Yattığı Yer ve Bununla İlgili Bazı Şiirler*, 1974.
- Birge, John Kingsley; *The Bektashi Order of Dervishes*, London 1965.
- Burmaoğlu, Hamit Bilen, "Yunus Emre'nin Erzurum'daki Makamı", *Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri* (Ankara, 7-10 Ekim 1991), Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1995, s. 243-247.
- Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1333.
- Dahiliye Vekâleti, *Köylerimiz*, İstanbul 1933.
- Doğru, Halime; "Saruhan İli'nden Rumeli'de Sağ Kola ve Kozluca Kazasına İskân", *CIEPO Osmanlı Öncesi ve Osmanlı Araştırmaları Uluslararası Komitesi, XIV. Sempozyumu Bildirileri* (18-22 Eylül 2000, Çeşme), Ankara 2004, s. 127.
- Erzi, Adnan S.; "Yunus ve Tapduk Emre Hakkında", *Ülkü*, XIV/83 (İkincikanun 1940), s. 455-457.
- [Fındıkoğlu], Ziyâeddin Fahri; *Erzurum Şairleri*, İstanbul 1927.
- Gibb, E. J. W.; *A History of Ottoman Poetry*, I, London 1958.
- Gölpınarlı, Abdülbaki; *Yunus Emre*, İstanbul: Bozkurt Basımevi, 1936.
- ____; *Alevî Bektâşî Nefesleri*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2. Baskı, 1992.
- Kabaklı, Ahmet; *Yunus Emre*, İstanbul 1971.
- Karamustafa; Ahmet T.; *God's Unruly Friends, Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period 1200-1550*, Salt Lake City: University of Utah Press, 1994.
- Koç, Rıza; "Tabduk Emre Türbesi İle Yunus Emre Mezarında Yapılan Proje ve Restorasyon Çalışmaları Hakkında Tebliğ", *1. Ulusal Yunus Emre Sempozyumu* (20-24 Nisan 1994, Manisa), Ankara 1995.
- Köprülü, M. Fuad; *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 8. Baskı, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.
- Kunter, Halim Baki; *Yunus Emre, Bilgiler-Belgeler*, Eskişehir 1966.
- Mehmed Şemseddin, *Yadigâr-ı Şemsi (Bursa Dergâhları)*, II, haz.: Mustafa Karakadir Atlansoy, Bursa: Uludağ Yayınları, 1997.

Nasrattinoğlu, İrfan Ünver; "Afyonkarahisarlı Yunus Emre", *Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri* (Ankara, 7-10 Ekim 1991), Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1995, s. 231-242.

Ocak, Ahmet Yaşar; *Babailer İsyanı, Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*, 2. baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1996.

_____; *Türk Sufiliğine Bakışlar*, 9. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.

_____; *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sufilik: Kalenderiler*, 2. baskı, Ankara: TTK Basımevi, 1999.

_____; *Sarı Saltık Popüler İslâm'ın Balkanlardaki Destanı Öncüsü*, Ankara: TTK Basımevi, 2002.

_____; *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslâm'ın Ayak İzleri: Selçuklu Dönemi*, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2011.

Özalp, Tahsin; *Sivrihisar Tarihi*, Eskişehir: Tam-İş Matbaası, 1961.

Öztelli, Cahit; *Belgelerle Yunus Emre*, Ankara 1977.

Şahin, Haşim; "Karaca Ahmed", *İslam Ansiklopedisi*, 24, İstanbul 2001, s. 12-13.

_____; "Tapduk Emre", *İslam Ansiklopedisi*, 40, İstanbul 2011, s. 12-13.

Tanyu, Hikmet; *Türkiye'de Adak ve Adak Yerleri*, Ankara: Elips Yayınları, 2007.

Tatçı, Mustafa; *Yunus Emre Divânı-İnceleme*, İstanbul: H Yayınları, 2008.

_____; *Yunus Emre Şerhleri*, İstanbul: H Yayınları, 2008.

Tekindağ, Şehabeddin; "Büyük Türk Mutasavvıfı Yunus Emre Hakkında Araştırmalar", *Belleten*, XXX/117 (1966), s. 59-90.

Timurtaş, Faruk Kadri; *Yunus Emre Divânı*, İstanbul 1972.

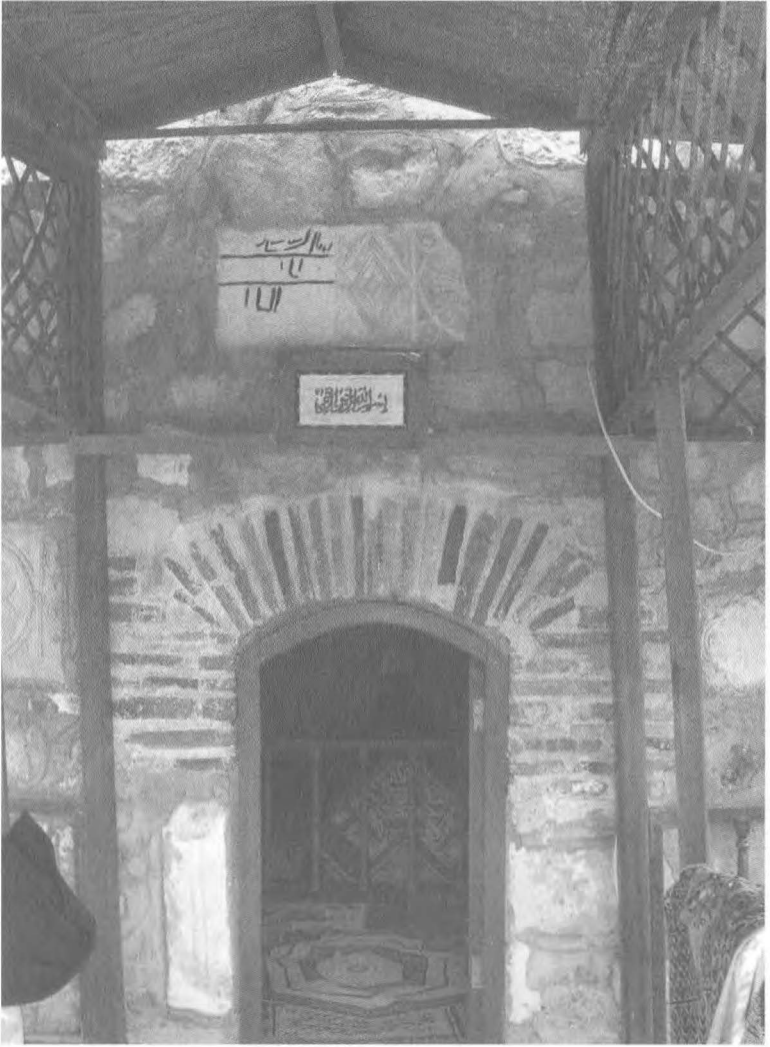
Turgut, Vedat; "XVI. Yüzyılda Tahrir Defterlerine Göre Hüdavendigâr ve Sultanönü Sancaklarında Abdalân-ı Rum", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi/The Journal of International Social Research*, IV/19 (Güz 2011), s. 207-227.

Uluçay, M. Çağatay; *Saruhan Oğulları ve Eserlerine Dair Vesikalar, I*, İstanbul: Resimli Ay Matbaası, 1940; *II*, İstanbul: Marifet Matbaası, 1946.

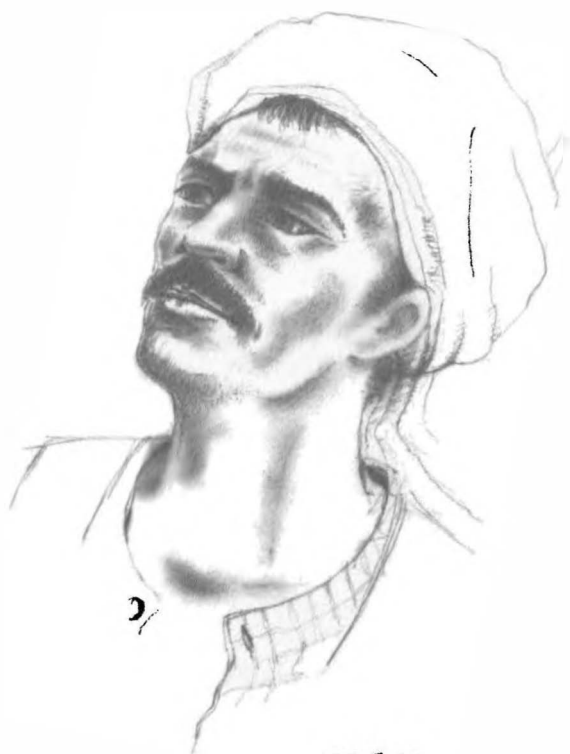
_____; *Yunus'un Mezarı*, Manisa: CHP Manisa Halkevi Neşriyatı, 1943.

_____; "Yavuz Sultan Selim Nasıl Padişah Oldu?", *TD*, sayı: 9 (1954), s. 53-90.

Ünal, Tahsin; *Büyük Türk Düşünürü Yunus Emre Hayatı, Çevresi, Düşünceleri*, Ankara 2001.



Tapduk Emre Türbesinin Kapısı (Ankara-Nallıhan-Emreköyü)



2/

6/16/17

Yunus Emre Dîvanı ve Risaletü'n-Nushiyye'si

Turan ALPTEKİN

Yunus Dîvanlarının, bir ilk ustadan kalan ve söylene gelen dört-lüklerin yazıya aktarıldıkları yüzyıla dek aldığı biçimlerle ge-leneğin onlara kattığı öğelerden oluşmuş olmaları elimizdeki Dîvanların ortak özelliği olarak belirlemektedir. Bu ilk sufi ozanın saygı duyulan büyük bir kişi olduğu, söz konusu Dîvanların sunuluşların-dan anlaşılıyor: O, “*Yunus Emre Dîvanı*”nın taşbasma yayınlarında, *Sultaniü'l-ârifin* (Âriflerin sultanı), *Kutbü'l-ârifin* (Âriflerin kutbu) söz-leriyle anılmada, *meşâyih-i 'izâm*’dan (büyük şeyhlerden) olduğu ve su-nulan Dîvanda Âşık Yunus adlı halifesinin şiirlerinin de onun şiirleri ile birlikte yer aldığı belirtilmiş bulunuyor.¹ İkinci sufi ozanın, ilk ustanın şiirleri yanında kendi şiirlerini de okuduğu ve onlarla kendi söyledikle-rini birlikte aktardığı anlaşılmaktadır.

Söz konusu iki sufi ozanın, inanç öncülerinden ve medrese dışında bir sufi geleneğin önderlerinden oldukları, birinci ozanın “meşâyih” ve ikincisinin onun “halîfesi” ve “hazretleri” sözleriyle anılmalarından çı-karılabilmededir.

¹ *Dîvan-ı Yunus Emre*, Taşbasma (T.B.) yayınlar (1302, 1320, 1327), iç kapak; “Yunus şiirlerinin stilistik ve yapısal bir çözümlemesindenemesi için prolegomen” adlı yazımız, *Journal of Turkish Studies / Türklük Araştırmaları Bilgisi* (In Memoriam Âgâh Sırrı Levend / Âgâh Sırrı Levend Hatıra Sayısı), XXIV, s. 11.



Geleneğin bu ayrımını, “*İlâhiyât-ı Yunus Emre maa Âşık Yunus rahmetullahi aleyh*”² (Yunus Emre ve Âşık Yunus’un ilahileri) sunuşuyla - *Risâle-i nushiyye* adıyla anılan aruz vezinli mesnevî tarzı manzumenin yer almadığı- bir yazma nüshada ve

“*Evvelki Yunus Emre Âşık Yunus ikinci*”³

mısrayıyla, Bursa’da, XVIII. yüzyılda (1143’t) onarımı yapılmış bir kabir ve makam yazısında da görüyoruz. 707 tarihi, bizi Osman Gazi dönemine götürüyor. Söz konusu mesnevî, “*Tarih dahi 707 idi*” cümlesinden anlaşılacağı üzere bu yıldan sonraki bir tarihte tamamlanmış olmalıdır. Bu ikinci tarih, taşbasma yayınlarda, eserin “hatim” (bitiş) beyti altında bulunan “mahfî” (مخفی) sözcüğüyle belirtilmiş bulunuyor: ‘Gizli’ anlamına gelen “Mahfî” sözcüğü, ebced hesabı ile 730 (1330) tarihini gösteriyor. Bu da mesnevinin Orhan Gazi zamanında tamamlandığı anlamına gelir.

Başlı başına ayrı bir eser olarak kaleme alındığı ve *Dîvan*’da belli bir dönem şiirleri ile aynı gelenek içinde yer aldığı anlaşılan risale, üç metinden oluşmadadır. Bu metinler eserde şöyle sıralanmaktadır:

1. İnsanın yaratılışı üzerine on üç beyitlik başlangıç bölümü (“Remel” bahrinde).
2. “Akıl, iman, can ve cüzi irade” üzerine Tasavvufî bir nesir (*Fî ta’rîfi akl*).
3. İkinci metnin çıkış noktası oluşturduğu asıl mesnevî (“Hezec” bahrinde, nüsha farklarıyla birlikte, Fatih nüshasında 548 beyit).

Birinci metin, dört inorganik ögenin, toprak, su, hava, ateş ögelerinin kaçınılmaz belirleyiciliği ile insanın yaratılışı üzerine bir açıklama içermekte, ikinci metinde ise bu dört ögenin *Uçmak* ve *Tamu* ilgileri ile insanın us ve istem gücünün üstünlüğü üzerinde durulmaktadır. Asıl mesnevî, bu ana düşüncenin açıklanışı olarak doğmuş olacaktır⁴ ve bir “öğütler kitabı”ndan daha ileridedir. Eserin Fatih nüshasında, mensur bölümden

² Ankara Milli Kütüphane (Ank. Mil. Ktb.), no: A 1931, vr.25a (muhtemelen yakın bir yüzyıla, XVIII. yüzyıla ait olabilir).

³ Dr. Abdullah Uçman, *Rıza Tevfik’in Tekke ve Halk Edebiyatı ile İlgili Makaleleri*, Ankara 1982, s. 35.

⁴ *Gel imdi dinle sözi şerh ideyin*

Birin birin anı sana diyeyin

(*Dîvân-ı Yunus Emre*, Süleymâniye Kütüphanesi (Fatih Kitaplığı), no. 3889 (Fn.), vr. 1.

hemen sonra gelen, “*Dâstânu ruh ve akl ve mâ yeteallaku bihimâ min al-ahvâl*”⁵ başlığı da, *Risâle-i nushîyye* adının, üç metni kapsamak üzere yakın zamanlarda verilmiş bir ad olduğunu düşündürmektedir.

Eserin, “kendini tanıma”, “inanç, tâat ve doğruluk”la “varlığını aydınlatma” düşünceleri, aynı yüzyılda Nakşibendiliğin de temelini oluşturacak olan “ruhun aydınlanışının bedeni aydınlatacağı”⁶ görüşüyle birleşmede, bu da bizi bir “Hâcegân” tarîkı bağlantısına götürmektedir ki, “Meşayih” deyiminin bir karşılığı olarak sözcük, bu ilk Yunus’un neden “Meşayih-i izâm”dan sayıldığını açıklayacaktır.

Risâle-i nushîyye adıyla anılan mesnevî (*Dâstânu rûh ve akl*) ile metne başlangıç olarak konmuş bulunan on üç beyit, Âşık Paşa’nın öncülüğünü yaptığı “yeni üslup” içindedir. İlk on üç beyitte ve mensur bölümde yer alan “dört temel öge” ve söz konusu ikinci metindeki “akl-ı küll” kavramları gibi, “rahmânî ve nefsanî eğilimler”⁷ “tem ve anti-tem”i ile de eser *Garib-nâme*’nin tem ve anti-tem’i ile -“evrenin yaratılış sürecinde” “rahmânî ve şeytanî güçler”⁸ söylemiyle- birleşmedir. Dönem, Eretna Beyliği alanının büyük şairi Âşık Paşa’nın (ö. 1332) dönemidir.

Yunus şiiirleri arasına girmiş bulunan,

Yunus idi pişrevimiz Âşık Paşa husrevimiz

*Ol demde Emre Sımâyıl(İsmayıl) miskin niyaz-mendeyidi*⁹

mahlas beytinde dönemin bir şairi, İsmail Emre, yeni akımın önderinin Âşık Paşa olduğunu¹⁰, “Yunus”un, onun yolunda, sufi ozanlara öncülük ettiğini söylüyor.

⁵ “Aklın ve rûhun ve bunlara ait hallerin öyküsü”, *F.n.*, vr 4a; Abdülbaki Gölpınarlı, *Risalat al-nushîyye ve Dîvan (R.N. ve Dîvan)*, İstanbul 1965, s. 2.

⁶ “Çırak yandı delil togru bulundu/ Ev aydın oldu vü ogrı yolundu” (*F.n.*, vr. 53b; *R.N. ve Dîvan*, s. 37); “Ma’nâ âlemindeki aydınlanma, nefsi ve bedeni de aydınlatacaktır”: “Nakşibendi tarikatında zikir, silsile, râbta ve murâkabe problemi” konulu yazımız; *Journal of Turkish Studies* (Abdülbaki Gölpınarlı hatıra sayısı), XIX, Harvard University 1995, s. 218.

⁷ Müjgân Cunbur, “Yunus Emre’nin ahlak değerlerine bir bakış”, *Uluslararası Yunus Emre Semineri-Bildiriler*, 1971, s. 88.

⁸ M. Fuad Köprülü, “Âşık Paşa”, *İslam Ansiklopedisi (İ.A.)*, I, s. 704. Irène Mélikoff, *Au Banquet des Quarante*, İstanbul 2001, s. 153. *Kırkların Ceminde*, Türkçe çeviri: T. Alptekin, İstanbul 2007, s. 170.

⁹ Aruzun Recez bahrinde; Abdülbaki Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf (Y.E. ve Tasavvuf)*, İstanbul 1961, s. 347.

¹⁰ *Divân*’ında, Uygur şiirinde rastlanan mısra başında kafiye benzeri denemeleri ile de dikkati çeken Eretna Beyliği yöresi şairi (M. Fuad Köprülü, *İ.A.*, I, s. 701-706; “Âşık Paşa” maddesi) Âşık Paşa’nın bu dönemde bir yenilikler öncüsü olduğu açıktır: A. Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, İstanbul 1961, s. 296-315.

Dâstânu Ruh ve akl'da (Risâletü'n-nushıyye'de) yer alan:

Yeni subh u yeni ahşam yeni hal

Yeni devran yeni dem yeni visal¹¹

mısralarında coşkulu bir dile gelişini bulduğumuz bu yeni akım (yeni üslup, XIV. yüzyıl), başta Celâlüddin Rûmî'nin eseri olmak üzere bir okuma döneminin de başlayışı olmalıdır. Yeni oluşum, Türk dilinde, gelişmiş ve kentli bir tasavvuf edebiyatı yaratmak, ozan şiirini aruza ve usule bağlayarak¹² yüksek bir şiire ulaşmak amacındadır ve kent yaşamında bir çekişme, bu dönem Yunus şiirlerinde açıkça görülmektedir¹³:

Ey çok kitablar okuyan sen kim tutarsın bana dak

Tâ bilesin sırrı ayan gel ıskdan okı bir sebak

Bilme yesin bed-nâm u nâm bir ola sana hâs u âm

Bildün ise ilmi tamâm gel ıskdan okı bir varak

Okımağıl ilmün yüzin ilme amel gerek güzin

Aç zâhire bâtın gözin âşık maşuk hâline bak

Bakğıl aşık ne işdedür ma'sûka ol cünbişdedür

İkisi bir teşvişdedür iki sanub olma ırak

Hırka mürid tesbîh u tâc virse gerekdür ıška bac

Dörtüz mürîd ü elli hac terk eyledi Abdürrezak

Anun gibi din ulusu hac öpdi çaldı nâkusı

Sen dahı bırak nâmusı gel berü büt'ün oda yak

Âşık maşuk birdür bile ıskdan gelür her söz dile

Bîçâre Yunus ne bile ne kara okudı ne ak¹⁴

Fuad Köprülü'nün Mevlana Celâleddin Rûmî'den esinlenmeler bulduğu,

¹¹ *Divan-ı Yunus Emre*, F.N., vr. 34b.

¹² "Âşık şiiri" ve "Şair şiiri" kavramları için: Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 7. baskı, Ankara 1991, s. 283-284.

¹³ Kara Oğuz'un (Kara Guz) okumuş kentli sınıfla çekişmelerinin mizaha yansıması bu çevrede, bu dönemde başlamış olabilecektir. ("Çobanıberk tut kurtlar okuşdür / İşit benden kara kuzum *kara guz*- Veled Çelebi, 1226-1312; Rıza Tevfik, "Saz şairlerimiz ve Türkçe şiirler", Uçman, a.g.e., s. 32).

¹⁴ (Recez bahrinde); *Divân-ı Yunus Emre*, F.n., vr. 102b-103a; Taşbasma yayınlar (T.B.), s. 85; *Bir Enelhak Şiiri*, Yunus Emre, Aşık Yunus ve öbür Yunuslar adlı çalışmamız, İstanbul 2007, s.45-46.



*Bir Sâkiden içdim şarab arşdan yüce meyhanesi
Ol sakiniün mestleriyüz canlar anun peymanesi¹⁵*

gibi şiirler de bu dönemin ürünleri olacaktır. Başkent Bursa'da, Yıldırım'ın Ankara yenilgisine dek uzanacak bir "irfan" dönemi yaşanmadır. Bununla birlikte Bektaşî gelenek, "Yunus'un ilk şiiri"¹⁶ olarak anılan Ahmed Yesevî'nin izinde bir manzume ile Yesevî dervişlerinin izleyicisi adı, hiç unutmamış olmalıdır.

Bir Yesevî "deyiş"ine "nazire" olduğu anlaşılan bu şiir¹⁷,

*Adım adım ilerü
Bu âlemden içerü
Onsekiz bin âlemi
Geçdüm bir tağ içinde

Yetmiş bin hicab geçdüm
Gizli perdeler açdum
Ben dostıla buluşdum
Buldum bir tağ içinde*

¹⁵ Dr. Müjgân Cunbur, "Yunus Emre'nin Ahmed Yesevî'ye bir naziresi", *Türk Halk Kültürü Araştırmaları*, 1991/1, Ayrı basım, Ankara 1991, s.2; Fuad Köprülü, *Millî Edebiyat Cereyanının İlk Mübeşşirleri*, İstanbul 1928. S. ?

¹⁶ Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, s. 60, 212.

¹⁷ Turan Alptekin; *Bir Enelhak Şiiri*, Yunus Emre, Aşık Yunus ve öbür Yunuslar, İstanbul 2007.

Körler gibi görmedim
 Sözlerin söyleşmedim
 Visâlini münâcât
 Kıldum bir tağ içinde
 Irılmadum yirümden
 Ayrılmadum pîrümünden
 Işkdan bir kadeh aldum
 İçdüm bir tağ içinde
 Yunus aydur gezerüm
 Dostıladur bazarum
 Ol Allahun didârın
 Gördüm bir tağ içinde¹⁸

mısraları ile Dîvanlarda korunmuş bulunuyor: Yesevî dervişlerinin okudukları "hikmet"ler, adsız kam-ozanlardan birinin belirginleşmesini hazırlamış olacaktır.¹⁹ Ahmed Yesevî'nin,

Gavvas bahrığa kirdim
 Vücut şehrini kizdim
 Dürni sadefde kördüm
 Güherni kân içinde²⁰

söylemlerinin, Anadolu'da gelişen dilden ayrı bir gelişme olduğunu da bu karşılaşma ile görmüş oluyoruz.

Ulaşılmış vezin ustalığının Âşık Paşa döneminden sonraki bir dönemi gösterdiği,

'İşkun (alub) benden beni bana seni gerek seni
 Ben yanaram dünü günü bana seni gerek seni
 Ne varlığa sevinürem ne yokluğa yerinürem
 'İşkun ile avunuram bana seni gerek seni
 'İşkun 'aşıklar öldürür 'ışk denüzine taldurur
 Tecelliyile toldurur bana seni gerek seni
 Sufilere sohbet gerek ahilere ahret gerek
 Mecnunlara Leyli gerek bana seni gerek seni

¹⁸ Dîvân-ıYunus Emre, T.B. s. 156.

¹⁹ Fuad Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. S. 263, 288-289.

²⁰ Prof. Dr. Kemal Erarslan, *Ahmed Yesevî, Dîvân-ı Hikmet'den Seçmeler*, Ankara 1983, s. 305-306.

*Eğer beni öldüreler külüm göke savuralar
Toprağum anda çağıra bana seni gerek seni*

*Yunusdurur benüm adum gün geldikce artar odum
İki cihanda maksudum bana seni gerek seni*²¹

mısraları da beytin, son mısraı bir hece eksik kuruluşlu “*Kaygum sin-sin tüni küni minge sin ok kirek sin*”²² biçiminden, hem dili, hem nazım tekniği ile ayrılan Yunus şiirlerinin, Yesevî gelenekten esinler almakla birlikte değişik bir koldan geldiğini göstermektedir.

Benzer şiirler arasında yer alan,

*Mucizat’a tuş ıduk
Biz bir uçar kuş ıduk*²³

mısraları da bu ozanla ilgili, “olağanüstü” anlatılarla zengin, at üstünde bir yaşam dönemini haber vermedir:

*Gökde Peygambar ıla
Mi’râca ağan benem
Ashâb-ı suffayıla
Yalınca olan benem*

*Sabrıla kanaati
Viribidim bunlara
Kırk kişi bir gönleğe
Kanaat kılan benem*

*Kırkından birisine
Çaldımdı neşteri
Kırkından kan akıdub
İbret gösteren benem*

*Omar-ı Hattab’ıla
Hem adl u dâd işledüm
Oğlıla fışk eyleyüb
Hadde basılan benem*

²¹ Hezec bahrinde; Dr. Müjgân Cunbur, “Yunus Emre’nin Ahmed Yesevî’ye bir naziresi”, Ayrı basım, Ankara 1991, s.2; Gölpinarlı, *Risâlat al-Nushıyye ve Dîvan*, s. 145-146.

²² Kemal Erarslan, *Ahmed Yesevî, Divân-ı Hikmet’den Seçmeler*, Ankara 1985, s. 326.

²³ F.n., vr. 76b-77b; T.B., s. 66-67.

*Abdürrezzak ol dervîş
Yoldaş idindi beni
Hallac-ı Mansur'ıla
Dâra asılan benem*

*İbrahim Edhem vaktî
Tâc-tahtı bırakdı
Hak yolına uyakdı
Ol sırrı tuyan benem*

*Mûsi peygambarıla
Binbir kelime kıldum
İsi peygambarıla
Göklere çıkan benem*

*Nemrud kasıd eyledi
İbrahim'od'atmaga
Halil'le mancınıkda
Oda atılan benem*

*Adımı Yunus takdım
Sırrum âleme çakdum
Bundan ilerü dahı
Dilde söylenen benem²⁴*

ve

*Bu cihana gelmedin
Ma'sukıla bir idüm
Kulhüvallah sıfatlu
Bir bî-nişan nûr idüm*

*Ol dem ki birlik idi
Nitesi dirlik idi
Ol pâyansuz kudretde
Ne Mûsî ne Tûr idüm*

*Bile idüm hazretde
Ol bî-kıyâs kudretde
Ne şeriküm varıdı
Ne kimseyle yâr idüm*

²⁴ F.n., vr. 126a-127a; T.B., s. 98.

*Yir gök yaradılmadın
Kâlû belâ dinmedin
Levh kalem çalınmadın
Mi'râca kâdır idüm*

*Niceler geldüm gitdüm
Delim sûret yaratdum
Bu şimdiki sûretde
Yunus olub dır idüm²⁵*

mısralarında ise bu yaşamı anlamlandıran inanışı, Ene'l-Hak düşüncesi ile tecellinin sürekliliği inancını buluyoruz.

*Çarh-ı felek yogıdı
Canlarımız var iken
Biz dost ile dost idük
Azrâil agyar iken*

*Evvel kadim biz anda
Cem' idük can kânında²⁶
Ma'rifet âleminde
Sır sözi söyler iken*

*Çalab ıskı candaydı
Bu bilişlik andaydı
Âdem Havva kandaydı
Biz anunla yar iken*

*Biz ol vaktin göçerdiñ
Cevlân urub uçardıñ
Nurdan şarab içerdin
Ol bizi tayar iken*

*Dün geldi Safi Âdem
Dünyaya basdı kadem
İblis aldadı ol dem
Uçmakda gezer iken*

*Canlar anda bilişdi
Ol dem gönül ilişdi
Âlem halkı karışdı
Denizler kaynar iken*

²⁵ T.B., s. 112-113; R.N. ve D., s. 182.

²⁶ "Cem'idik cem'kânda", T.B. s. 120.

*Ne gök varıdı ne yir
Ne zeber vardı ne zir
Konşıyudık cümlemüz
Nur tagın yaylar iken*

*Ne ogul vardı ne kız
Ervah idük anda biz
Yunus dostdan habar vir
İşkıla göynür iken²⁷*

mısraları da “Elest Bezmi” ve “Yaratılış” yorumları ile bu göçer yaşamın Tanrı sevgisi yüklü inanç arılığını anlatıyor. “*Cem'idik cem'kânda*” mısraı da, *Mûcizât'a* “tuş” olunan bu en eski dönemlerde, sonrakilere temel olacak “Cem”ler yaşandığını söylüyor.

Âşık Paşa'nın çağdaşı Âşık Yunus'un, XIII. yüzyılda yaşadığı varsayılan ve XIV. yüzyılın ilk çeyreğinde öldüğü düşünülen²⁸ bu ilk sufi ozandan ayrı bir kişilik olduğu açıktır.

XVII. yüzyılda Yunus Emre'yi yeniden keşf ile ortaya çıkardığı anlaşılan Niyazî-i Mısri'nin²⁹, *Dîvân*'ında Yunus'un anıldığı manzumelerin tıpkı bu örnekler gibi “yedili” hece ölçüsünde ve mani biçiminde dörtlüklerle söylenmiş olması, Mısri'nin de bu farklılığı ve ilk ozanı ayırt edişinin belirişi olarak görülebilecektir.³⁰ Muhammed Niyâzi-i Mısri'nin, şerh için, Yunus şiiirleri arasından “yedili” hece ölçüsünde dörtlüklerle söylenmiş bir şiiri seçmiş olmasını da bu doğrultuda görmek gerekir³¹.

Bununla birlikte, Fuad Köprülü'nün “*eski mecmua ve Dîvan nüshalarındaki Türkçe kelimeler, daha sonraki devirde müstensihler (metin çoğaltıcılar) tarafından Arabca ve Farsca kelimeler ile tebdil edilmiştir*” belirlenmesi³², inancın yeni bağlamlar kazandığı yazıya geçiş dönemlerinde uğratılan dinsel düzeltme ve eklemelerle birlikte, bu şiirler için de söz konusudur. Manzumelerde beliren söz akışı aksamaları, vezin ve kafiye bozulmaları başta, bu sebepten olmalıdır.

²⁷ *En.*, vr. 148b-149a; *T.B.*, s. 120.

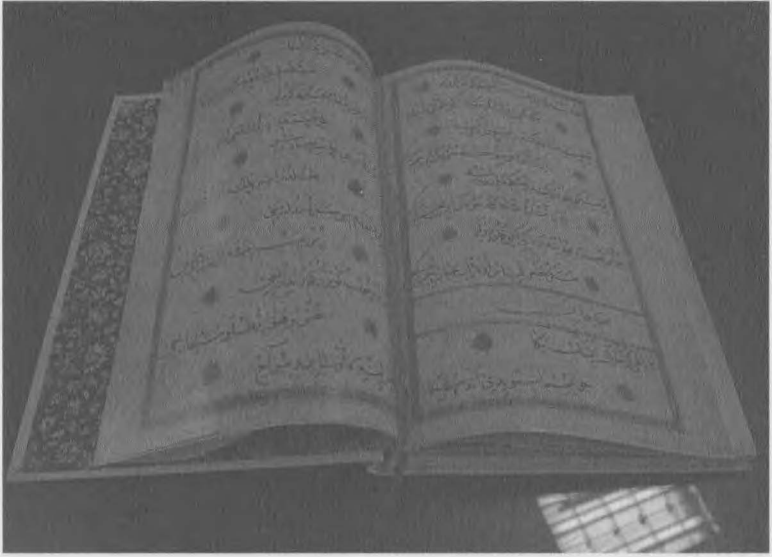
²⁸ Bayezid Umumi Kütüphanesi, no. 7912, vr. 40b; Belgede hepsi de doğru olarak verilmiş tarihler arasında “*Vefât-ı Yunus Emre 720, müddet-i ömrü 82*” kayıdgörülmektedir (bk. Adnan Erzi, “Yunus Emre'nin hayatı hakkında bir vesika”, *Belleten*, 53 (Ocak 1950), s. 85-89.

²⁹ “Yunus Hazretlerinin gazellerini Hazret-i Mısri Efendi keşf ü beyan buyurmuşdur.” Yunus Emre, *Dîvan*, Ank. Mil. Ktb. No: A 3092, vr. 207a.

³⁰ *Dîvân-ı Niyâzi*, T.B. yayın, s. 58-59, s.9.

³¹ Muhammedü'l-Mısri, “Yunus Emre nutkını şerh”, *Dîvân-ı Yunus Emre*, T.B., derkenar, s. 132-174.

³² M. Fuad Köprülü, *İslam Ansiklopedisi (İ. A.)*, I, s. 191.



Köprülü'nün "Dîvanda aruz veznine muntazam ve mükemmel bir sûretde tatbîk edilmiş bâzı manzûmelerin Yunus'a ait olmadığı ne kadar açık ise, aruzun Türkçedeki ibtidâî şekliyle ve âdetâ hece vezninden fark olunmayacak kadar kusurlu bir sûretde yazılmış aruz eserlerinin Yunus'a ait oluşu da o kadar kesindir. Esasen Yunus, aruz vezninin hece veznine en çok uyan basit cüzlerini kullanmıştır" sözleri³³, aynı süreçte, Timur'un gelişi ve Fetret dönemi karışıklıkları içinde, 4-4-4-4'lük Hezec bahri manzumelerden 8'lik hece ölçülü deyişlere, 4-4-3'lük Remel bahrinden 11'lik hece ölçülü şiirlere geçişleri de açıklayacaktır. Divandaki hece aruz karışmaları bu dönemin bir sonucudur ve dönem, XV. yüzyılın gelişmiş aruz vezinli şiirleri yanında gelişmiş hece vezinli şiirlerin de hazırlayıcısı olmuştur. Ahmed Cevdet Paşa'nın aktarışıyla, Sivas'ın düşüşünden sonra, Yıldırım'ın "Çal be çoban, ne canın yandı, ne ciğerin yakıldı. Ertuğrul gibi oğlun mu öldü? Sivas gibi kal'an mı yıkıldı?" diyerek gözyaşı döküp ağladığını anlatan bir geleneğe gönderme olabilecek³⁴:

³³ İlk Mutasavvıflar, s. 299.

³⁴ Ahmed Cevdet Paşa, Kısas-ı enbiyâ ve Tevârih-i hulefâ, Dersaâdet 1331(1913). cüz 12 (Timur'un Şâm cihetine hareketi).

*Kanadın açabilürsün
Açuban uçabilürsün
Hicablar geçebilürsün
Niçün ağlarsun bülbül hey*

*Kal'an şehrün mi yıkıldı
Ya nâm u ârun mı kaldı
Gurbetde yârün mi kaldı
Niçün ağlarsun bülbül hey*

*Kadrün bilinmez mi oldu
Hat'run sorulmaz mı oldu
Ol dost görünmez mi oldu
Niçün ağlarsun bülbül hey*

*Gülistanlar yayılursun
Benim derdim yenilersün
Yunus gibi inilersün
Niçün ağlarsun bülbül hey³⁵*

mısraları bu dönemi göstermededir ve 1400'lü yıllar söz konusudur.

Böylece, 843 (1430) tarihinde öldüğü kabul edilen³⁶ Türkmen ozanın³⁷ kimliği belirginleşmiş olmalıdır.

*Canum kurban olsun senün yolına
Adı güzel kendi güzel Muhammed
Şefaât eyle bu kemter kulına
Adı güzel kendi güzel Muhammed*

gibi, 11'lik hece ölçülü, koşma tarzında, daha dindar kavramlarla söylenmiş şiirler açıktır ki ancak XVI. yüzyıl içinde söylenmiş olabilecektir.

Aynı doğrultuda,

*Ol dürr-i yetimem ki görmedi beni ummân
Bir katreyim illâ ki ummâna benem ummân
Gel mevc-i acâyib gör deryâ-yı nihan gizli
Bir bahr nihâyetsiz katrede olur pünhan*

³⁵ *Divân-ı Yunus Emre*, T.B., s. 174 (sekizli hece ölçüsü).

³⁶ Şemseddin Sâmî, *Kâmûsü'-a'lâm*, Mihran Matbaası, İstanbul 1316 (1898), VI, s. 4828.

³⁷ *İlk Mutasavvıflar*, s. 265.

*Okuyamadı Mecnun Leyli adını mevzun
Hem Leyli idüm anda Hem Mecnun idüm hayran*

*Bu âlem-i kesretde sen Yûsuf u men Ya'kub
Ol âlem-i vahdetde ne Yûsuf u ne Ken'ân*

*Dem urmaz idi Mansur tevhîd-i "Ene'l-Hak"dan
Işk dârına dost zülfi asmışdı beni uryân*

*Âdum Yunus oldığı bu cism belâsıdur
Âdum sorar olursan sultâna benem sultan³⁸*

mısraları da gerek gelişmiş aruz vezni, gerek "Işk dârına dost zülfi asmışdı beni uryân" göndermesi ile ancak Bedreddin olayından sonra söylenmiş olacaktır.

İki yüzyıla yakın bir süre "dede"lerce koruna gelen dağınık parçalar, -Dede Korkut anlatıları için de böyle olmuştur- XV. yüzyılda yazılı kültüre aktarılmaya başlanmış görünmektedir. Değişik Yunus kabirleri, değişik çevrelerdeki aktarıcılarının izleri olmalıdır. Bununla birlikte temelde, Niyazi-i Mısrî ile XVIII. yüzyıla dek uzandığı anlaşılan, iki büyük kol ayırılabilir ki sözlü ve yazılı kültür XIX. yüzyılın sonlarında basılı kültürle buluştuğunda da söz konusu iki kolun varlığının bilindiği anlaşıyor.

Yunus Emre'yi anlamak için, yaşamı üzerine şüpheli bilgiler yerine *Dîvan*'da yer alan manzumelere ve onların açıklamalarına dayanmak gerektiği düşüncesi de ilk kez "Köprülü zade Fuad Beğ"e ithafı ile Rıza Tevfik tarafından dile getirildi.³⁹ Onu, Abdülbaki Gölpınarlı'nın "asıl Yunus"u öbürlerinden ayırma amaçlı çalışmaları izledi.⁴⁰ Ardından Gölpınarlı, -daha çok mahlaslara dayalı, sonuçsuz fakat bir "asıl Yunus" gerçeğine uyandırıcı- bu çalışmadan şiirlerin içerdiği dünya görüşü araştırmalarına yöneldi, 1961 yılında, *Yunus Emre ve Tasavvuf* adlı eseriyle⁴¹, çağı ve çevreyi biraz daha aydınlatarak, Yunus Emre'yi XIII. yüzyıla çerçeveli bir insan ve tasavvuf anlayışı içine yerleştirmeye çalıştı. Ardından,

³⁸ Karışık Hezcebahrinde(mef'ûlü, mef'âilün, mef'ûlü, mef'âilün);T.B., s. 135; Fn. vr. 159b-160a.

³⁹ "Yunus Emre hakkında biraz daha tafsîlât", *Büyük Duygu*, 10 Temmuz 1329/ 23 Temmuz 1913, s. 177. Bu yazı, Fuad Köprülü'nün 27 Haziran 1329/ 10 Temmuz 1913 tarihli *Türk Yurdu* dergisinde çıkan yazısı üzerine kaleme alınmıştır. Bk. Abdullah Uçman, *Rıza Tevfik'in Tekke ve Halk Edebiyatı ile İlgili Makaleleri*, Ankara 1982, s. 35.

⁴⁰ Abdülbaki Gölpınarlı, *Yunus Emre Dîvanı*, I, 1943; II-III, 1948.

⁴¹ A. Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, İstanbul 1961.

Fatih Kitaplığı nüshasının⁴², Raif Yelkenci (R.Y.), Helmut Ritter (H.R.), Yahya Efendi (Y.E.)⁴³ ve Nuruosmaniye (N.O.)⁴⁴ farklı metinleri eklenmiş, bir tıpkıbasım ve çeviri yayını ile muhtemel olarak Rıza Tevfik'in elindeki nüshaya dayalı, taşbasma yayınlar yanında, elimizde ikinci bir "standart" metnin bulunmasını sağladı⁴⁵.

Dîvan'ların yeterince aydınlanabilmesi için şiirlerin bir sınıflamasına doğru ilk adım da böylece bu dönemde atılmış bulunmaktadır⁴⁶. Fakat problemin çözümünde güçlükler vardır: İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu bu güçlüğü, "taklid"çilerin eserlerinin Yunus'unkilere karıştığını ve şimdiye kadar ayrılımlarının da mümkün olmadığını söyleyerek değinirken⁴⁷, Prof. G. Lewis, "*Yunus takma adlı başka Emre'ler bulunduğu gibi, gerçek adı Yunus olan nice Yunus'lar da vardır. Bu arada her devirde mevcut olan taklitçileri de unutmayalım. O taklitçiler ki isimlerini değil, sadece eserlerini ölümsüzleştirmeyi amaç edinmişler ve kendi kalemlerinden çıkmış şiirleri bir yabancı isim altında yayımlamaktan çekinmemişlerdir*" demektedir⁴⁸. Prof. H. J. Kissling ise "*Dîvan*'ın bazı kısımlarının otantikliği" sorununun çözilememiş oluşuna dikkati çekmektedir⁴⁹. Bu görüşlerin üçü de doğrudur. Dilin en az yüz elli yıllık bir sözlü aktarış döneminden sonra yazıya geçebildiği bu metinlerde, -sözcüklere dayalı üslup sınıflamaları gibi-, filolojik düzeltmelerle eldeki bütün metinlere uygulanan dil statikleştirmeleri de sonuç verici olamamıştır.

Bununla birlikte, Prof. Louis Bazin'in de işaret ettiği gibi⁵⁰, Fatih Kitaplığı nüshasının, Abdülbaki Gölpınarlı tarafından gerçekleştirilen tıpkıba-

⁴² *Dîvân-ı Yunus Emre*, Süleymâniye Kütüphanesi (Fatih Kitaplığı), Yz. No. 3889. İstinsahı muhtemel olarak XVI. yüzyıl başlarında.

⁴³ *Dîvân-ı Yunus Emre*, Yahyâ Efendi nüshası. Süleymâniye Kütüphanesi (Hacı Mahmud Efendi Kitapları), No. 3480; istinsahı XVI. yüzyıl.

⁴⁴ *Dîvân-ı Yunus Emre*, Nuruosmâniye Kütüphanesi, no. 4904, istinsah tarihi: H. 940 / XVI. yüzyıl. Bu nüshanın bir incelenişi için bk. Mehmet Yazar, *Yunus Dîvânı Nuruosmâniye nüshası*, İ.Ü. Edebiyat. Fak. Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, yayımlanmamış Lisans tezi, İstanbul 1972. Söz konusu Ritter ve Yelkenci nüshaları ise daha önce varlıklarını bildiğimiz Köprülü ve Rıza Tevfik nüshaları gibi, artık elimizde bulunmamaktadır.

⁴⁵ Abdülbaki Gölpınarlı, *Risalat al-nushiyye ve Dîvan*, İstanbul 1965. "Standart" metin dikkati için: Barbara Flemming, "Yunus Emre'nin eserlerinin metinsel tarihinin bazı yönleri", *Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri*, 1991, s. 355.

⁴⁶ A. Gölpınarlı, *Yunus Emre Dîvanı*, I, II-III, 1943, 1948.

⁴⁷ İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, "Yunus Emre'nin estetik sırları", *Bildiriler* 1971, s. 53.

⁴⁸ Geoffrey Lewis, "Yunus Emre'nin inancı ne idi", *Bildiriler* 1971, s. 176.

⁴⁹ H. J. Kissling, "Yunus Emre Dîvanının mukaddime beyitleri üzerine", *a.g.e.*, s. 161.

⁵⁰ Louis Bazin, "Yunus Emre ve dil sorunu", *Bildiriler* 1971, s. 76.

sım ve çeviri-yazı yayını⁵¹, Yunus'un yaşadığı çağa en yakın dil ve metin kaydının geniş bir inceleme çevresine ulaşmasını sağlamış bulunmaktadır.

Ancak, metnin, yazıya geçirildiği dönemin -ki bu, XV. yüzyıl sonlarını aşıyor olmalıdır- söyleyiş ve kavrayış biçimlerinden almış olabileceği sayısız etki düşünüldüğünde, bu nüshada da, -yapı, ses ve anlam olarak- ilk biçimlere ne ölçüde ulaşabildiğimiz, tartışmaya açık kalacaktır. Ayrıca, Divanlardaki Uygur, Kazan, vb. kaçınılmaz görünen ağız karışmaları ile ilgili veriler de konunun çözülmesi gereken bir başka yönünü oluşturmaktadır⁵². Yunus deyişlerinin, Anadolu'ya dağılmış Türkmen ağızlarında günümüze kadar gelen izleri⁵³, Yunus şiirlerinin istinsahlarla statikleşmiş dil özellikleri yanında, ağızlarda yaşayan biçimlerin de⁵⁴, bulunduğunu düşündürmektedir: Kısaca, elimizdeki *Divan*'larda stilistik açıdan belirlenebilir tek nesnel veri, değişik nazım tekniklerinin (biçimlenişlerin) bir arada bulunuyor olmasıdır: "Yedili" hece, "sekizli" hece, "on birli" hece (6-5) ve aruzun "müstef'ilün" ve "fâilâtün" (Recez ve Remel bahirleri) gibi hece veznine dönüşebilen vezinleriyle söylenmiş ya da yazılmış dörtlükler ve beyitler, hece aruz karışmaları, nüshalarda yan yana yer almada, söylenişte ve yazıya geçişte, aktarışlara ve günün yönelişlerine göre, biçimler birbirine karışmış, sözcükler bazen yer, bazen kimlik değiştirmiş olarak günümüze dek gelmiş bulunmaktadır.

Bu durumda, her biri ayrı ayrı sorular barındıran nüshaların herhangi bir karşılaştırmasına girmeden, Yunus'un yaşadığı çağa en yakın görünen ya da gördüğü "rağbet" dolayısıyla değerlendirilebilecek, "standart"laşmış bir nüshanın temel alınması ve içerdiği manzumeler, elde edilen nesnel verilere göre sınıflandırılarak her birinin ayrı ayrı tanımını yapıldıktan sonra elde edilen sonuçların ikinci bir "standart"laşmış nüsha ile karşılaştırılması, yapılması gereken ilk iş olarak görünmek-

⁵¹ R.N. ve *Divan* (1965); Bu yayına, doğrudan *Divan*'ı esas alışıyla, Prof. Dr. Louis Bazin'in yönettiği bir doktora tezini de eklemek gerekir: Saïd Khourchid, *La Langue de Yunus Emre: Contribution à l'histoire du Turc Pré-Ottoman*, Ankara 1991.

⁵² Ahmet Caferoğlu, "Yunus Emre'de arkaik unsurlar", *İ.Ü. Ed. Fak. Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, XX (1973), s.

⁵³ Musa Baran, "Zamanımızda Batı Anadolu'da yaşayan Yunusça deyimler", *Bildiriler* 1971, s. 54-73; L. Bazin, a.y., s. 74-83 (çeviri: Orhan Tahsin Günden).

⁵⁴ Rauf Mutluay, "Yunus Emre'de gerçek hayat sorunları", *Bildiriler*, 1971, s. 102.

tedir. İçerik yönünden olduğu kadar,⁵⁵ “teknikler” yönünden de aynı şairin üslubundan çıkmış olacağına inanamayacağımız değişik özellikli metinlerle karşı karşıya bulunduğumuz *Dîvan*’larla “nüsha karşılaştırmaları” birçok belirsizliği de birlikte getirmededir.

Ulaşılan bilgiler ışığında, göçer yaşam anıları içeren, hece ölçülü ve mani biçimli dörtlüklerle kurulu manzumeleri, doğuşları Âşık Paşa’nın “Yeni Üslup” önderliğine dayalı aruz vezinli manzumelerden ayırmak, bu durumda ilk adım olacaktır.

Bu manzumelerin dili, Daha Türklerin Anadolu ve çevrelerinde görünmelerinden önce ve Orta Asya Türk yazı dilinden farklı, Oğuzca ve ona yakın ağızlardan Kıpçakça, Suvarca, Türkmençe hususiliklerini veren bir konuşma-yazma dili içinde alınmak gerekir⁵⁶. Anadolu’ya akınlarla gelen boyların dilleri tarihin bize gösterdiği alan içinde, bu çizgide biçimlenmiş bulunuyordu. Bu alanın sınırı, *Vilâyetnâme*’de, Türkistan Erenleri ile buluşulan, “*Amu (Deryâ) ırmağı kıyısında, Semerkand*” olarak tanımlanıyor.⁵⁷ İncelememiz bir dil alanı çalışması olmamakla birlikte söz konusu coğrafyanın bir dil bölgesi olarak ele alındığı çalışmaları bu vesileyle analım.⁵⁸

Bu bölgede, Göktürk Yazıtları ve Dede Korkut anlatıları benzeri güçlü, folklorik bir nesir geleneğinin bu şiirleri hazırladığını düşünmek istiyoruz. Alevî gelenekte, ağırlıklı bir yeri bulunan manzum “*Mîrac-nâme*”lerin uzak geçmişte, bir nesir geleneğine uzanırlarında olduğu gibi.⁵⁹

Bununla birlikte, gelişmenin Anadolu toprağında kazandığı bağlamlar olmalıdır. Hacı Bektaş’ın Tapduk’la bu illerde tanıştığı üzerine söylence ile yine *Vilâyetname*’de Rum Erenleri ile Horasan’dan gelenler arasında bir ayrılık olduğunu gösteren söylence, bize bunu söylüyor.

⁵⁵ G. Lewis, *aynı yer*, s.178.

⁵⁶ Mecdut Mansuroğlu, “Anadolu Türk Yazı dilinin başlama ve gelişmesi”, *İ.Ü. Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, IV, İstanbul 1951, s. 228.

⁵⁷ Abdülbaki Gölpınarlı, *Menâkıb-ı HacıBektâş-ı Velî*, “*Vilâyet-Nâme*”, İstanbul 1958, s. 14-20.

⁵⁸ Gerhard Doerfer- Wofram Hesche, *Chorassantürkisch, Wörterlisten, Kurzgrammatiken, Indices*, Harrassowitzverlag, Wiesbaden, 1993: Eserin giriş bölümünün Türkçe çevirisi: Dr. Sultan Tulu, “Horasan Türklerinin tarihi ve edebiyatı”, *Türk Dili*, sayı 14, Güz 2002, s. 322-336 (Ayrı basım). Horasan Türkçesi için, Ayrıca: Dr. Sultan Tulu, *Horasan’dan Masallar ve Halk Hikâyeleri*, Ürün Yayınları, Ankara 2005, s.1-2 (Horasan Türkleri ve Horasan Türkçesi).

⁵⁹ Uygur harfleri ile yazılmış ünlü *Mîrac-name* (M. 840), Bibliothèque National de France, Supple. Turc 190; Dr. Müjgân Cunbur, “Batıya kaçırılan kitaplarımız”, *Türk Kütüphaneciler Derneği Bülteni*, VIII, sayı 1, 1959, s.7.

*Ol Muhammed nûrîdur
Halilullah sırrıdur
Gönlümdeki çerağı
Yandurdu ulu hâce⁶⁰*

mısralarının, Hâcegân tarîkı⁶¹ çağrışımları ile

*Yunus aydur gezerüm
Dostıladur bazarum
Ol Allahun (didarın)
Gördüm bir tag içinde⁶²*

mısralarının Kapadokya imgeleri, ayrı çizgidedir. Horasan dönemi anı-ları ile birleşebilecek olan “Ene’l-Hak” düşüncesinin de,

*Oldurur ol gizlü söz
Ârif söyler dün gündüz⁶³*

*Ma’rifet âleminde
Sır sözün söyler iken⁶⁴*

vb. söylemler bağlamında, *Vahdet-i vücud* felsefesinin “sözsüz kelam” (saklı söz, söylenmemiş söz, *kelâm-ı nefis, logos endiatetos*) kavramı ile örtüşmeye başlaması da, Empedokles’in “dört temel öge” ve “sevgi” ku-ramı gibi, Muhyiddin ibn Arabî ve yeni-eflâtuncu felsefeyle⁶⁵ karşılaş-maların ürünü olacaktır. “Aşk”, “Tanrısal tecelli”nin biricik sebebidir ve yeni-eflâtuncu bu görüş, XIII. yüzyıla Muhyiddin ibn Arabî’nin (1162-1240) bir armağanıdır⁶⁶.

Bu düşüncelerin birbiri ile karşılaşabilmesi ise her şeyden önce bütün etkilenişlere açık bir “serbest alan”ın varlığını gerektirmedir. Yesevî dervişleri ve Türkmen inançları gibi, Tyana’lı Apollonius’un (ö. İ.S. I.

⁶⁰ T.B., s. 139; Y.E. ve T., s. 428.

⁶¹ Hâce Abdülhâlık Gucdüvânî, Hâce Ârifîd-Divgerevî (Rivgerî), Hâce Mahmûd Encîr el-Fağnevî, Hâce Aliyyü’r-Râmitenî, Hâce Muhammed Baba es-Simâsi ve bağlı oldukları Ebû Tayfûr kolu (Hâce Yûsuf-ı Hemedânî, Hâce Aliyy’ül Fârmedî, Hâce Ebû Hasan el-Harkânî): Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtü’l-fuâd fî’l-mebdei ve’l-meâd*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1288 (1871), s. 129 vd.

⁶² T.B., s. 156.

⁶³ Fn., vr. 169a-169b; T.B., s. 142-143.

⁶⁴ Fn., vr. 148b-149a; T.B., s. 120.

⁶⁵ Gerek Rıza Tevfik (Rıza Tevfik’in Makaleleri, s. 46), gerek Köprülü (İlk Mutasavvıflar, s. 335) bu bağlantıya değinmiş bulunuyorlar.

⁶⁶ Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 249 (1967 basımı).

yy.) ruhun ölümsüzlüğü ve yeniden bedenleşmesi düşünceleri⁶⁷, Assise'li Francesco'nun (ölm. 1226) Fas'da, Sudan'da, Mısır topraklarında ezgilerle söylene gelen şiirleri⁶⁸ ve 1294 yılına kadar Kilikya'da misyoner olarak bulunduğu bilinen kardinal Jacopone Colonna'nın (ölm. 1306) aynı yüzyılda kaleme aldığı mistik şiirler,⁶⁹ bu "serbest değişim" bölgesinde, birlikte solumada, yankılar yapmada, Saint Georges (Circis) söylencele-ri gibi, Hristiyan Rum, Ermeni ve Süryani toplulukların yüzyıllar boyu biriktirip getirdikleri inançlar da bunlara katılmadığıdır.

Bu şiirlerde dile gelen din ve dünya görüşü, temel olarak, Tanrı'nın öncesiz birliği, "ezeli vahdâniyyeti"⁷⁰, evreni kuşatan varlığı⁷¹ ve "tecelli"lerin sürekliliği⁷² inancı ile ruhun öncesiz varlığı ve ölmezliği⁷³ düşüncesine, "tecellilerin sürekliliği" inancı da bir "yeniden bedenleşmeler" (réincarnation) kavrayışına dayanıyordu. Tanrı'nın birliği⁷⁴ ve inananların gönüllerine yansıyan "Muhammed nuru"⁷⁵, bu atalar inancında iki ana çizgi olarak belirmedi.

Medrese İslamı'nı çok iyi bilen, ama halk inancı kökenli çok sayıda şiirler söylediği anlaşılan bir ilk Yunus'un, Osmanlı Devleti'nin kuruluş yıllarına kadar yaşadığı düşünülebilecektir. Bu, en azından bir XIII. yüzyıl alt tabakasının varlığına engel değildir. Geçirdikleri zaman sürecine ve uğradıkları bazı değişimlere rağmen içerikleriyle kolayca seçilebilen ilk dönem manzumeleri, Barak Baba (ö.1308) *Kelimât*'ının manzum bölümlerine benzer bir çizgide doğmuş olmalıdır⁷⁶. Bu şiirlerin tarzla-

⁶⁷ Sargon Erdem, "Apollonius, Tyana'lı", *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*, I, s. 240-242; Turan Alptekin, "İnsanlar arasında bir tanrı", *Hürriyet-Gösteri*, Ocak 1991, s. 52-53 (Bir değinme olarak).

⁶⁸ Andreas Tietze, "Yunus Emre ve Çağdaşları", *Bildiriler* 1971, s. 262-263.

⁶⁹ A.y., s. 271-277.

⁷⁰ *Onsekiz bin âlem halk/ Cümlesi bir içinde*; F.n., vr. 169a-169b; T.B., s. 142-143.

⁷¹ *Hak cihâna toldur*; F.n., vr. 95b-96a; T.B., s. 46-47.

⁷² "Gökde peygambar ıla" mısraıyla başlayan manzume.

⁷³ *Ölür ise ten ölür / Canlar ölesi değül*; F.n., vr. 111a-111b; T.B., s. 92-93.

⁷⁴ *Bireiki dimeği / Kimden fetva tutarsın*; F.n., vr. 149b-150b; T.B., s. 122-123.

⁷⁵ "Muhammed nuru" kavramı için: T. Alptekin, "Nakşibendî tarikatinde zikir, silsile, râbita ve murâkabe problemi", *Journal of Turkish Studies* (TUBA), Abdülbâki Gölpınarlı Hâtıra Sayısı, XIX, Harvard University 1995, s. 212.

⁷⁶ Abdülbaki Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, İstanbul 1961, s. 266 vd. Barak Babaiçin ayrıca: Köprülü Zâde M. Fuad, *Influence du Chamanisme Turco-Mongol sur les Ordres Mystique Musulmans* (Müslüman tasavvuf tarikatleri üzerinde Türk-Moğol şamanlığının etkisi), İstanbul 1929, s. 8; Hilmi Ziya Ülken, "Anadolu tarihinde dini ruhiyat müşahedeleri", *Mihrab*, sene 1 (1340), sayı 13-14; Ziyaeddin Fahri Findıkoğlu, "Barak Baba Risalesi", *Hayat*, II, sayı 29, 16 Haziran 1927; M. Fuad Köprülü, "Anadolu'da İslâmiyet", *Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, sene 2, sayı 5; Haydar Ali Dirioz, "Kutbü'l-alevi'nin Barak Baba Risalesi şerhi", *Türkiyat Mecmuası*, IX, 1946-1951 (1951); A. Yaşar Ocak, "Barak Baba", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.5, s. 61-62; Hamit Algar, "Barak Baba", *Encyclopaedia Iranica*, v. III, p. 754-755.

rının, *Divânü lûgati't-Türk* ve *Göktürk Yazıtları*'ndaki örneklerle⁷⁷, Türk şiirinin en eski nazım biçimlerinden biri olduğunu biliyoruz⁷⁸. Yaşayan örnekleri Kazak, Türkmen (Bayat), Kazan, Anadolu vb. günümüz ağızlarında da koruna gelen yedi heceli dörtlüklerden kurulu bu manzumeler⁷⁹, daha sonra, yazıya geçirmeler sırasında, yeni biçimlenişler ve yazıda yaygın tarz dolayısıyla, beyitlere dönüştürülerek korunmuş bulunmaktadır.

Ulaştığımız bu ilk evrenin altında ise Kırgızistan'da bugün de var olan Manasçılar ve Anadolu'daki gelişmede onların karşılıkları olan Mevlitciler benzeri, *Oğuznâme* ozanlarının varlığı sezilmektedir⁸⁰. Gelenek, Yesevî etkileri bu dönemden başlayarak karşılaşmış olacaktır⁸¹.

Yapılması gereken ikinci iş de,

*Ey ışk eri aç gözini yir yüzine kıl bir nazar
Gör bu lâtifçiçekleri bezenüb üş geldi geçer*

*Bunlar yazın bezenüben dün gün Hak'a uzanuben
Bir sor ahî bunlara sen kancarudur azm u sefer*

*Her bir çiçek bin nâzıla öğer Hak'ı ni yazıla
Her murg hoş âvâzıla ol pâdişâhı zikir ider*

*Öğer anun kâdırılığın her bir işe hâzırlığın
İllâ ömür kâsırlığın anıcağız benzi döner*

*Rengi döner günden güne toprağa dökilür yine
İbretdürur anlayanabu ibreti ârif tuyar*

*Ger bu sırı tuyayıdun ger bu gamı yiye yidün
Yirinde eriyeyidün sende gideydi kârubâr*

*Ne gelmeğün gelmekdürur ne gülmeğün gülmekdürur
Son menzilün ölmekdürur tuymadan ıskdan bir eser*

*Bildün gelen geçer imiş konan girü göçer imiş
Işk şerbetin iç er imiş her kim bu ma'nîden tuyar*

⁷⁷ Müjân Cunbur-İsmail Parlatur, "Edebiyat", *Erdem*, IV, sayı 11, Mayıs 1988, s. 364.

⁷⁸ M. Fuad Köprülü "Türk klasik edebiyatında hususi nazım şekilleri: Tuyug", *Türk Dili ve Edebiyatı Hakkında Araştırmalar*, s. 216-217.

⁷⁹ Hüseyin Kâzım Kadri, *Türk Lûgati, Türk Dillerinin İştikakı ve Edebi Lûgatleri*, I, II, İstanbul 1928; III, IV, İstanbul 1943 (şâhidler).

⁸⁰ *İlk Mutasavvıflar*, s. 247-252.

⁸¹ *İlk Mutasavvıflar*, s. 205.

*Yunus bu sözleri kogıl kendöz'iden elin yugıl
Senden ne gele bir di-gil çün Hak'dan ola hayr u şer*⁸²

gibi varlığı belirginleşmiş olan, XIV. yüzyıl -Âşık Paşa dönemi ve sonrası- ürünleri ile hece vezinli bir on beşinci yüzyılı ve iki kolun gelişmiş örneklerini tanımlamak ve ayırmak olacaktır.

Yol açıcı ilk sufi ozanın, temelde görünüyor olması, Yunus şiirlerinin yerleşik yaşam biçimlerine bürünmeye başladığı bu aruza geçiş döneminde, ilk göze çarpıcı olgu olarak belirlemektedir. Yeni oluşum, Tasavvufi ilgilerle birlikte⁸³, kaynağı yine "Oğuz-name"de aranması gereken⁸⁴,

*Azrail ne kişidür
Kasd idesi canuma
Ben emanet ıssıla
Anda bitrişüb geldüm*⁸⁵

mısralarının folklor dönemi şairinden hız almadadır:

*Dostdan haber geldi bana turayım andan varayım
Kurbanlığa bu canımı vireyim andan varayım
Şol bir iki arşun bizi ne yeni var ne yakası
Kafdan idüben eğnüme sarayım andan varayım
Can alıcı hod geliser emaneti vir diyiser
Ben emaneti ıssına vireyim andan varayım
Gitdi canum kaldım e'le nâçar olub girdüm yola
Dostlar şad oldığın bile göreyim andan varayım
Münker ü Nekir geliser yir gök ün ile tolısar
Ben bunlara cevabını vireyin andan varayım*⁸⁶

Bu ilk dehanın yol açıcı etkisi, XIII. yüzyıl sonları ile XIV. yüzyıl başlarında güçlü bir akım oluşturduğu anlaşılan ve öncü kişilik Âşık Paşa olarak beliren, aruz vezinli ve Türkçe, dinî-Tasavvufi bütün gelişimi de beslemiş görünmektedir. Gerek Âşık Paşa'nın, gerek Şeyyad Hamza'nın

⁸² (Recez; ---, ---, ---, ---)T.B., s. 56; F.N., vr. 68b-69b.

⁸³ İranlı sufi Ebu'l-Hasan el-Harkâni (XI. yy.) demiştir ki: "Allahım bana Azrail'i gönderme, çünkü ben ona rûhumu teslim etmem. Rûhumu ondan almadım ki ona vereyim. Rûhumu senden aldım, yalnız sana teslim ederim." (bk. Reynold A. Nicholson, *İslâm Sufileri*, çev. M. Dağ, K. Işık, R. Fırlalı, A. Şener, R. Ayas, İ. Kayaoglu, Ankara 1978, s. 117.

⁸⁴ Deli Dumrul; *İlk Mutasavvıflar*, s. 247-253.

⁸⁵ F.N., vr. 123b-124b; T.B., s. 99-100.

⁸⁶ Recez; Raif Yelkenci ve Yahya Efendi nüshaları; R.N. ve Divan, s. 177.

şiiirlerinin Yunus şiiirlerine yakın görülmelerinin sebebini, bu çıkış birlikteliğinde aramak gerekir.

İlk Oğuz geleneği -mani biçimi dörtlükler- ile birlikte⁸⁷ bu dönemde Ahmed Yesevî de yeni anlayışa uygun tarzda, tanzir ve taklit edilmeye başlanacaktır.⁸⁸

Yeni tarzın doğuş süreci, Âşık Paşa (ö. 1332) öncülüğünde bir aruza geçiş dönemi olabilecek XIV. yüzyıl başları ile aynı yüzyılın sonları arasında, yetmiş yıllık bir zaman dilimini (Osman, Orhan, I. Murad ve Yıldırım Bayezid devirleri) düşündürmektedir.

Yalın, kırsal-yerleşim şiiirleri ise bu dönemden sonra oluşmuş şiiirler olmalıdır: Âşık Çelebi (XV. yüzyıl) ve Taşköprü-zâde'nin (XVI. yüzyıl) yalnız hece ölçülü şiiirler söylediğini anımsadıkları bir sufi ozan⁸⁹, Yıldırım Bayezid'den sonraki dağılma yıllarında aruz vezinli manzumelerin de hece ölçülerine dönüştürülerek okunduğu böyle bir dönemi göstermedir:

*Ve Rûm'da meşhûrlardan biri Yunus Emre'dir kaddesallahu teâlâ sırrahû Meşhûr ve ma'rûf sözleri vardır cümlesi makbûl-i tavâifdir ve serâser esrâr-ı tevhîd ve etvâr-ı tefrîddir ve rûmûz ve işâretidir Kendisi Tapduk Emre'nin mürîdidir -kaddesallahu sırrahû -.*⁹⁰

tanımı bu ozanla ilgilidir.

Metinden, bu yüzyıllarda, *Tapduk* sözcüğünün, “ermiş kişi” anlamına kullanılageldiğini çıkarabiliyoruz. Menkabe, Hacı Bektaş'a söylendiği anlatılan “*Tapduk Sultânım!*” deyişinin ise Horasan'dan daha önce gelmiş, Türkçesi Barak Baba *Kelimât*'ı özelliğine yakın bir kişinin, “*Kavuşduk, sultânım!*” anlamında bir dost karşılaşması olduğu anlaşılmaktadır.⁹¹

⁸⁷ Bu konuda: M. Fuad Köprülü, “Türk klasik edebiyatında hususi nazım şekilleri”, *Türk Dili ve Edebiyatı Hakkında Araştırmalar*, İstanbul 1934, s. 216-217; Tadeusz Kowalski, *Etudes sur les formes de la poésie des peuples Turcs*, I, Krakowie 1925; Talât Tekin, *XI. Yüzyıl Türk Şiiri*, “*Divânü Lûgati't-türk'deki Manzum Parçalar*”, Ankara 1989; Müjgân Cunbur-İsmail Parlatur, “Edebiyat”, *Erdem*, IV, 11, Mayıs 1988, s. 364.

⁸⁸ Müjgân Cunbur'un ayrı ayrı bir bildiri ve bir yazı konusu yaptığı “*Bana seni gerek seni*” redifli aruz vezinli nazire bu uygulamalardan biri olarak görünmektedir (bk. Müjgân Cunbur, “Yunus Emre'nin Ahmed Yesevî'ye bir naziresi”, *Türk Halk Kültürü Araştırmaları* -Yunus Emre özel sayısı-, 1991/1, Ankara 1991, s. 2-4).

⁸⁹ *İlk Mutasavvıflar*, s. 295.

⁹⁰ Lâmiî Çelebi, *Fütühü'l-mücâhidîn li tervihi kulûbi'l-müşâhidîn* (“*Ne fehâtül'üns*” Tercemesi), İstanbul 1289 (1872), s. 691.

⁹¹ “*Tapduk*” sözcüğünün anlam içerikleri için: Rıza Tevfik, “Yunus Emre Hakkında biraz daha tafsilât”, *Büyük Duygu*, sayı: 10-13, 10 Temmuz 1329/23 Temmuz 1913, s. 177-183; Abdullah Uçman, *Rıza Tevfik'in Tekke ve Halk Edebiyatı ile ilgili makaleleri*, Ankara 1982, s.35-36.

On bir heceli koşma tarzı şiirlerin ise Yunus geleneğine bu ozanın izin-
de, fakat daha sonraki bir dönemde katıldığını düşünmek gerekiyor.
Koşma tarzının, XV. yüzyıl sonu ve sonuç olarak bir XVI. yüzyıl olgusu
olduğunu gerek Pertev Naili Boratav, gerekse Fuad Köprülü göstermiş
bulunuyorlar⁹².

Halim Bâkî Kunter'in yayımlamış bulunduğu ve tarikat zinciri Şeyh Ab-
durrahman Erzincanî ile Erdebili şeyhlere ulaşan -Yunus Dede gibi⁹³-
aruz vezinli şiirleri de bulunmakta olup, yaşamı XVI. yüzyılda "Karasu"
yörelerinde geçmiş olması gereken bir diğer sufi ozan Yunus Emrem'le
birlikte⁹⁴, koşma tarzında şiirler söylemiş bir Derviş Yunus⁹⁵, ikinci bir
Âşık Yunus⁹⁶ ve onlara göre daha naif bir Öksüz Yunus⁹⁷ bu üçüncü dönem
sonunda düşünülmelidir. Bu dönem, edebiyatımızda Hatayî, Pîr Sultan
Abdal, ve Karacaoğlan'ların da doğdukları yüzyıl olarak belirmektedir.

Fatih Sultan Mehmed döneminden yedi sekiz yıl sonra kaleme alınmış
olan, XV. yüzyıl sonu yazmalarından birinde de rastladığımız,

*Hak bir gönül virdi bana hâ dimeden hayran olur
Bir dem gelür şâdi olur bir dem gelür gir yan olur*

*Bir dem sanasın kış gibi şol zemherî olmuş gibi
Bir dem beşâretten toğar hoş bağıla bustan olur*

*Bir dem gelür söyleyemez bir sözi şerh eyleyemez
Bir dem dilinden dür döker derdlülere derman olur*

*Bir dem çıkar arş üzere bir dem iner tahte's-serâ
Bir dem sanasun katredür bir dem taşar umman olur*

⁹² Bugünkü âşık tarzının XVI. yüzyıldan başlayarak oluşmuş bulunduğu ve sözcüğün XIX. yüz-
yılında, "saz şairi" anlamında kullanılmaya başlandığı, şair çalgıcılar geleneğinin ise İslam ön-
cesi dönemlere kadar indiği konusunda bk. Köprülüzade M. Fuad, "Türk Edebiyatında Âşık
Tarzının Menşe ve Tekâmülü", *Millî Tettebbu'lar*, sayı 1, 1331/1925, s. 5-46 (yeniden yayın:
Orhan F. Köprülü, *Köprülü'nün Edebî ve Fikrî Makalelerinden Seçmeler*, İstanbul 1962, s. 152,
161, 172); aynı yazar, "Ozan", *Türk Dili ve Edebiyatı Hakkında Araştırmalar*, İstanbul 1934, s.
273-292; Pertev Naili Boratav, "Koşma", *İslâm Ansiklopedisi*, s. 879-880; ayrıca: *Türk Ansik-
lopedisi*, I, s. 51-56, "Âşık ve Âşık Edebiyatı" maddesi. XIV. yüzyılda, bu sözcük, kendinden
önceki söz geleneğini aşkla koruyan ve aktaran 'kam-ozan' anlamına geliyordu.

⁹³ T.B., s. 41-42.

⁹⁴ T.B., s. 71, 105, 118.

⁹⁵ T.B., s. 43, 48, 65, 72, 75, 76, 113-114, 115-116, 186-187, 188, 113-114; F.n., vr. 173b-174a.

⁹⁶ T.B., s. 92, 173.

⁹⁷ T.B., s. 86-87. Bu adlara, Yunus Dedem (T.B., s.42-43), Yunus-ı Mısri (T.B., s. 45), Koca Yunus
(T.B., s. 175-176) mahlasları yanında, "Sultan Emir", "Emir Seyyid" (T.B., s. 186) gibi adları
da ekleyelim.

*Bir dem cehaletde kalur hiç nesneyi bilmez olur
Bir dem talar hikmetlere Câlînus u Lokman olur*

*Bir dem dîv olur yâ perî vîrâneler olur yiri
Bir dem uçar Belkıs ile sultân-ı ins ü can olur*

*Bir dem varur mescidlere yüz sürer anda yirlere
Bir dem varur deyregirer İncil okur rühban olur*

*Bir dem gelür İsi gibi ölmüşleri diri kılur
Bir dem girer kibr evine Fir'avn ile Hâman olur*

*Bir dem döner Cebrâîle rahmet saçar her mahfile
Bir dem gelür gümrâh olur miskin Yunus hayran olur⁹⁸*

benzeri örnekler ise XV. yüzyılın ikinci yarısında, aruz vezinli şiirlerde de ilk örneklerle karşılaştırılamıyacak noktaya gelindiğini gösteriyor.⁹⁹

Arkeoloji alanında olduğu gibi, stilistik verilerle tanımlanabilen ve imgeler, kavramlar, yapısal ilgilerle de doğrulanan bir katlar olgusu söz konusudur. Bu katların, yazıya geçişlerde, zamandaş görünüm kazanmaları yanılmaların başlıca sebebi olmuştur. Şairin yaşamı üzerine, karışmış birtakım bilgilerin ve bu bilgiler üzerine kurulu mezar yeri tatışmalarının metinlerin önüne geçmiş olması da, şiirleri tek kişiye bağlayıcı statik bakışı desteklemiş olmalıdır.

Müstakim-zade'ye göre (ö. 822), Tapduk'un ölüm tarihi 833 (1420)'tür ve Yunus da Isparta ilinde, Keçiborlu'da gömülü bulunmaktadır¹⁰⁰. Keçiborlu ile ilgili bu bilgi, Bursalı İsmail Hakkı¹⁰¹ (ö. 1724) ve Kâtib Çelebi'de¹⁰² de (ö.1657) yer almaktadır ve kaynak Kâtib Çelebi olacaktır. Buna dayanan Köprülü de, "Lâmiî'nin ta'yin ettiği yerde Tapduk Emre'nin ve İsmail Hakkı tarafından tasrih edilen yerde Yunus Emre'nin gömülü olmaları ihtimali de kuvvetlidir"¹⁰³ diyecektir. Evliya Çelebi ise 1648 yılı Karaman yolculuğu kapsamında, "Kirişçi Baba Camii'nde Yunus Emre Hazretlerinin merkadinin bulunduğu"ndan söz etmede, "anın türkîce tasavvufâne ebyât u eşârı, ilâhiyâtı meşhûr-ı âfâkdır" demektedir.¹⁰⁴

⁹⁸ (Recez; ---, ---, ---, ---); R.N. ve D., s. 156; T.B., s. 55.

⁹⁹ Ali b. Ahmed b. Emir Ali, "Mecmua-i Lâtife" (1489/90), Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Koğuşlar no: 950; Barbara Flemming, "Yunus Emre'nin Eserlerinin Metinsel Tarihinin Bazı Yönleri", *Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri*, 1991, s. 357.

¹⁰⁰ Halim Bâkî Kunter, *Yunus Emre (Bilgiler-Belgeler)*, Eskişehir 1990, s. 84.

¹⁰¹ *İlk Mutasavvıflar*, s. 276-277.

¹⁰² Kunter, s. 84 (Kâtib Çelebi'nin *Süllemü'l-vusûl alâ tabakatî'l-fuhûl*'üne dayanılarak).

¹⁰³ *İlk Mutasavvıflar*, s. 278.

¹⁰⁴ Evliya Çelebi, *Seyâhatnâme*, IX, İstanbul 1985 s. 315.

Şeyhi Tapduk Emre "Karasu" yakınlarına gömülü bulunan ("*Defn-i kurb-i Karasu*") ve tarikat bağı dördüncü kuşakta Şeyh Safiyyüddin İshak Erdebili'ye (ö. 1334) ulaştığına göre aşağı yukarı XVI. yüzyılda yaşamış olması gereken, gömülü olduğu yeri bilmediğimiz bir *Yunus Emrem*'i de XIV. yüzyıl başlarına yerleştiren ve "Karasu"yu Sakarya biçiminde yorumlamak isteyen okumalar da yakın dönem zorlamaları olarak bu bilgilere katılacaktır.¹⁰⁵

Yunus'un Sivrihisar'ın kuzeyinde Sarıgöğ'den olduğu Bektaşî geleneklerine dayanmada¹⁰⁶, Bolulu ve ümmî olduğu *Şaka'ik* çevirisinde geçmektedir¹⁰⁷. Yıldırım Bayezid çağında yaşadığı da herhangi bir doğum yeri belirtilmeden "*Şaka'iku'n-nu'mâniyye*"de yer almaktadır¹⁰⁸.

Gibb, Yunus Emre'nin hicri VII. yüzyılın sonu ile VIII. yüzyılda, yani XIII. yüzyıl ile XIV. yüzyılın başlarında¹⁰⁹, Melioransky, XIV. yüzyılda ve Yıldırım Bayezid dönemine kadar¹¹⁰ yaşamış olduğu görüşündedirler. Lâmiî Çelebi XV., Hammer ise XVI. yüzyılı işaret etmektedir¹¹¹. Sehi Beğ (ö. 1548) *Heşt Bihişt*'de, Lâtifi (ö. 1582) *Tezkire*'sinde ondan hiç söz etmemekte, Âşık Çelebi (ö.1571) *Meşâ'irü's-şu'arâ*'da iki alıntı ile kısa bir bilgi (*Ümmî Yunus*) vermektedir.¹¹² Fetret yıllarında, Osmanlı alanı dışında kalmış olduğu anlaşılan bu şiire¹¹³, Osmanlı tezkirelerinde yer verilmeyişi gibi¹¹⁴, aynı yüzyılda yaşadıklarını Lâmiî'den öğrendiğimiz çağdaşını Âşıkpaşazâde'nin (ö.1481) hiç anmamış olması da, bu sebeple, açıklamasız kalmaktadır: Tarihçi, muhtemel olarak kaynağı Yahşi Fakih'in aktardığı¹¹⁵ Osmanlı XIV. yüzyıl geleneğinin anısını koruyarak

¹⁰⁵ Kunter, s. 158-159, Belge 102.

¹⁰⁶ *İlk Mutasavvıflar*, s. 261.

¹⁰⁷ Edirneli Mehmed Mecdi (ö. 1590), *Hadâiku's-şaka'ik* ("*Şakayık*" Tercemesi), İstanbul 1269 (1853), s. 78; *İlk Mutasavvıflar*, s. 265.

¹⁰⁸ Taşköprü-zâde (ö. 1561), *Eş-şakâiku'n-nu'mâniyye fi 'ulemâid-devleti'l- Osmâniyye*, Bulak 1299 (1888), I, s. 119; *İlk Mutasavvıflar*, s. 265.

¹⁰⁹ Gibb, E.J.W, *A History of Ottoman Poetry*, altı cilt, Londra, I, 1900, II, s. 141, 164, 185; krş.: Anna Masala, *Yunus Emre*, I, Roma 1978; *İlk Mutasavvıflar*, s. 262.

¹¹⁰ *İlk Mutasavvıflar*, s. 262.

¹¹¹ *İlk Mutasavvıflar*, s. 262.

¹¹² *İlk Mutasavvıflar*, s. 271, 289; B. Flemming, *Bildiriler* 1991.

¹¹³ Mesela, "aruz vezni bilmez bir ozan"ın cahil Germiyanoglu'nca beğenilip dinlendiğini tarihçi Âli'den nakil ile Köprülü'den öğreniyoruz. *Milli Tetebbu'lar*, sayı 1, s. 16; *Türk Dili ve Edebiyatı Hakkında Araştırmalar*, s. 279. Bu yıllarda geleneğin Karamanoğulları illerine de dağılışı olabilecektir.

¹¹⁴ *İlk Mutasavvıflar*, s. 271, 289; B. Flemming, *Bildiriler* 1991.

¹¹⁵ M.F. Köprülü, "Âşıkpaşazâde", *İ.A.*, I, s. 708; ayrıca: *Türk Ansiklopedisi*, I, "Âşıkpaşazâde" maddesi.

yalnız onu anmış, daha yakınında bulunan, bir XV. yüzyıl olgusunu görmemiş bulunmaktadır.¹¹⁶ Âşıkpaşazâde'den başka, Âlî de (ölm. 1600) *Künhü'l-ahbâr*'da onu Yıldırım döneminde, Nişancı, aynı dönemde, Sakarya yöresinde ve Tapduk'la birlikte göstermektedir. Anlaşıyor ki, Lâmiî de, Âşıkpaşazade de, Âlî de farklı gerçeklerden söz etmekteydiler ve *Dîvan*'lar onların her birini bir gerçek gibi görerek değerlendirilmek istenmişti. Karışan görüntüler arasında, üzerinde durulması gereken bir nokta da, yer adları dolayısıyla beliren tarih kaymalarıdır: *Dîvan*'lardaki bütün şiirleri ve yaşam anılarını Eskişehir, Kütahya (Sarıköy) ve Bolu adlarını, henüz Bizans toprakları içinde olmaları gereken bir XIII. yüzyıla taşıyarak yorumlamalar, yörelerin tanımlanmasında günümüz iller coğrafyası sınırları ile düşünüyor olmak da buna eklenmelidir. Porsuk, Sivrihisar, Eskişehir, Kütahya, Karaman, Bolu vb. yer adlarını güncel sınırlarıyla almak, bu coğrafya içinde bir XIII. yüzyıl düşünmek sufi ozanın yaşamı gibi eserin yorumlarını da karartmaktadır. Oysa, dikkatle bakıldığında görülmektedir ki, Isparta ve Karaman illeri üzerine söylen-tiller kaynaklarda birer XVII. ve XVIII. yüzyıl olguları olarak belirmek-te, XVI. yüzyıl, bir XV. yüzyıl (Sakarya yöresi), XV. yüzyıl ise bir XIV. yüzyıl ve Orhan zamanını anımsatmaktadır. Raif Yelkenci ise "Halk nazarında on dört Yunus olduğu rivayet edilir, ben üçünü tespit edebil-dim." diyor. Raif Yelkenci, bir büyük Yunus'u hicri 843'te ölmüş bulunan bir Âşık Yunus'un izlediğini düşünmekte, XVIII. yüzyılda Bursalı İsmail Hakkı'nın şeyhi Osman Fazlî'nin feyz aldığı bir *Derviş Yunus*'u da (ölm. 1123/ M. 1711) belirlenebilen bir üçüncü kişi olarak tanımlamaktadır.¹¹⁷

Bu durumda, manzumeleri, ulaşılabilen tek nesnel veri olan estetik biçimlenişler açısından sınıflandırmak (burada, ritim öğeleri: Nazım biçimleri, vezin ve kafiye örgüsü), sınıflanan ve sıralanan metinlerde, dağılmış parçaları, arkeologların yaptıkları gibi, (çünkü yazı öncesi kalıntılar ve folklor öğeleri, bizim "arkeoloji" alanımızı oluşturmaktadır) dil, anlam ve estetik kuruluş dikkate alınarak yan yana getirmek, eksikleri belirlemek ve buna göre yapılacak bir "metin onarımı", bir

¹¹⁶ A. Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, s. 42; Kâtip Çelebi ve Müstakimzâde için: H.B. Kunter, s. 84.

¹¹⁷ Sevinç Narin, "Raif Yelkenci ile Bir Konuşma", *Türk Yurdu*, İstanbul 1966, sayı 309, s. 180; Mustafa Tatçı, "Bir Yunus Emre Takipçisi", *Türk Dili* (Yunus Emre özel sayısı), 1991. Üzerinde durulmadan geçilen bu 'Yunus'ların çokluğu için ayrıca: Mustafa Tatçı, *Yunus Emre Dîvanı*, İnceleme-Metin, I-II. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, Ankara 1990: Gazzî-zâde, *Hulâsatü'l-vefeyât*, Es'ad Efendi (Süleymaniye) Kitaplığı, no. 2257, vr. 35b; Mustafa Tatçı-Suzan Gürelli, *Yunus Emre Bibliyografyası*, Ankara 1988, s. 21.

“restorasyon”la kalıntıları ayağa kaldırmak gerekmektedir. Sonuçta, verilerle tanımlanabilen, imgeler, kavramlar ve yapısal ilgilerle de doğrulanan bir tabakalar, katlar olgusu karşımıza çıkmadave hiç olmazsa dört ana tabaka birbirinden ayrılabilmektedir.

Bu tabakaları bugün şöyle tanımlayabiliyoruz:

1. En üst tabaka: XVII. ve XVIII. yüzyılda, Yunus geleneği içinde oluşan ve bu geleneğe eklenmiş bulunan manzumeler.
2. Üçüncü tabaka: Geleneğin, kır ve kent yaşamlarında, -Halk şiiri ve Dîvan şiiri tarzlarında-, iki ayrı kolda geliştiği XV. ve XVI. yüzyıllar.
3. İkinci tabaka: Aruz veznine geçiş, kentleşme süreci içinde bir XIV. yüzyıl (Âşık Yunus).
4. En alt tabaka: Yedi'li hece vezninde mâni örneği dörtlüklerden oluşan, göçer yaşamı içerikli bir XIII. yüzyıl (Yunus Emre: Miskin- Derviş).

En alt tabakadaki ilk ustaya dayalı bir yeniden bedenleşme, tecellilerin sürekliliği (sürekli devr) ve “Ene'l-Hak” inanın, geleneğin temeli, esas düşüncesi olarak belirlediği,

*Niceler geldüm gitdüm
Delim sûret yaratdum
Bu şimdiki sûretde
Yunus olub dur idüm¹¹⁸*

*

*Adımı Yunus takdım
Sırrum âleme çakdum
Bundan ilerü dahı
Dilde söylenen benem¹¹⁹*

*

*Bana bu ışk tolalı
Adum Yunus olalı
Egledi padişahlık
Kulum şüküre geldüm¹²⁰*

¹¹⁸ T.B., s. 112-113; R.N. ve D., s. 182.

¹¹⁹ F.n., vr. 126a-127a; T.B., s. 98.

¹²⁰ T.B., s. 113.

söylemlerinden anlaşılmaktadır.

*Benem urub bünyâdumı Yunus yazaldan adumı
Kesdüm kamudan dâdumı ışkından ayrılımazam*¹²¹

★

*Âdum Yunus oldığı bu cism belâsıdur*¹²²

mısraları da, aynı inanışta sürekli bir izleyiciler (muakkıbler) olgusunun varlığını gösteriyor ve olgu, başta *bedenleşme* (reincarnation) inanışına bağlı olabilecek bir ortak adın giderek bir “mahlas”a dönüştüğünü düşündürüyor.

KAYNAKÇA

Yazma ve Basılı Kaynaklar

Dîvân-ı Yunus Emre, Süleymaniye Kütüphanesi (Fatih Kitaplığı), No. 3889. İstinsahı muhtemel olarak XVI. yüzyıl başlarında.

Dîvân-ı Yunus Emre, Nûruosmaniye Kütüphanesi, No. 4904, istinsah tarihi: H. 940 / XVI. yüzyıl.

Abdullah Efendi (Şârihu'l-Mesnevî), *Semerâtü'l-fuâd fi'l-mebde' ve'l-me'âd*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1288 (1871).

Ahmed Cevdet, *Kıyas-ı enbiyâ ve tevârih-i hulefâ*, Dersaâdet 1331(1913).

Âşık Paşa, *Dîvân-ı Âşık Paşa (Garibnâme)*.

Dîvân-ı Yunus Emre, Yahyâ Efendi nüshası Süleymaniye Kütüphanesi (Hacı Mahmud Efendi Kitapları), No. 3480, istinsah XVI. yüzyıl.

Dîvân-ı Âşık Yunus Emre, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, No. 2927.

Dîvân-ı Âşık Yunus Emre, Ali Emîri Kitaplığı, Millet Kütüphanesi, No. 521.

Dîvân-ı Âşık Yunus Emre, Taşbasma, 1302, 1320, 1327, 1340 (ve tarihsiz basımlar).

Dîvân-ı Yunus Emre, Ank. Mil. Ktb., N6/ A 3092.

Fevâid, Bayezid Umumi Kütüphanesi, No. 7912.

İlâhiyât-ı Yunus Emre maa Âşık Yunus, Ank. Mil. Ktb., Yz. A 1931 (muhtemel olarak daha yakın bir yüzyıla, XVIII. yüzyıla ait).

İbn Arabî, Muhyiddîn, *Fûsûs ül-hikem*, çev: Nuri Gencosman, İstanbul 1952.

Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdü'l-kerîm el-, *Risâle-i Kuşeyrî, türkçe çeviri*: Tahsin YAZICI, *Tasavvufun İlkeleri*, I,II.

¹²¹ T.B., s. 96-97

¹²² T.B., s. 135; F.n. vr. 159b-160a.

Lâmîî Çelebi, Mahmud bin Osman bin Ali, *Fütûhü'l-mücâhidîn li tervîhi kulûbî'l-müşâhidîn* ("Nefehâtül'üns" Tercemesi, 927/1520), İstanbul 1289 (1872).

Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı velî, "Vilâyet-Nâme", yayınlayan: A. Gölpınarlı, İstanbul 1958.

Meşâirü's-şuara (Tezkire-i Âşık Çelebi), Ed: Meredith-Owens, G. M., Londra 1971.

Müstakimzâde Süleyman Sa'düddîn, *Mecelletü'n-nisâb fi'n-neseb ve'l-künâ ve'l-elkab* (1175/1761), Süleymaniye Kütüphanesi, Hâlet Efendi Kitapları, No. 628.

Niyazi-i Mısri, *Divân-ı Niyâzî*, T.B. (tarihsiz).

Şemseddin Sâmî, *Kâmûsü'-a'lâm*, Mihran Matbaası, İstanbul 1316 (1898), c. VI.

Taşköprizâde (Ebu'l-hayr Isâmuddîn Ahmed), *Eş-şakâiku'n-nu'mâniyye fi 'ulemâ'id-devleti'l-Osmâniyye*, Bulak 1299 (1888).

Kitaplar, Tezler,

Alptekin, Turan, *Bir Enelhak Şiiri, Yunus Emre, Aşık Yunus ve öbür Yunuslar*, İstanbul 2007.

Erarslan, Kemal Prof. Dr., *Ahmed Yesevî, Divân-ı Hikmet'den Seçmeler*, Ankara 1983.

Gibb, E.J.W *A History of Ottoman Poetry*, altı cilt, Londra, Birinci cilt 1900.

Gölpınarlı, Abdülbaki, *Yunus Emre Dîvanı*, I, 1943, II-III, 1948.

—, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, İstanbul 1961.

Hüseyin Kâzım Kadri, *Türk Lûgati, Türk Dillerinin İştikakı ve Edebî Lûgatleri*, I,II, İstanbul 1928, III, IV, İstanbul 1943 (Şâhidler).

(Kam), Ferid, *Vahdet-i Vücûd*, İstanbul 1331 (1915).

Kowalski, Tadeusz, *Etudes sur les formes de la poésie des peuples Turcs*, I, Krakowie 1925.

Köprülü, Orhan Dr., *F. Köprülü'nün Edebî ve Fikrî Makalelerinden Seçmeler*, İstanbul 1962.

Köprülüzâde M. Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1918. Yeniden yayın: sadeleştirmeler ve bazı notlarla yayına hazırlayan: Dr. Orhan Köprülü, Ankara 1967, ve öbür baskıları.

—, *Influence du Chamanisme Turco-Mongol sur les Ordres Mystique Musulmans* (Müslüman Tasavvuf Tarikatleri Üzerinde Türk-Moğol Şamancılığının Etkisi), İstanbul 1929

—, *Türk Dili ve edebiyatı hakkında araştırmalar*, İstanbul 1934.

Kunter, Halim Bâkî, *Yunus Emre (Bilgiler-Belgeler)*, Eskişehir 1990.

Mélikoff, Irène, *Au Banquet des Quarantes (Exploration au cœur du Bektachisme-Alevisme)*, Isis, İstanbul 2001.

—, *Hadji Bektach: un mythe et ses avatars (Genèse et évolution du soufisme populaire en Turquie)*, Brill (Leiden-Boston-Köln) 1998, Türkçe yayını: *Hacı Bektaş: Efsaneden Gerçeğe*, çeviren: Turan Alptekin, İstanbul 1998.

—, *Uyur idik uyardılar (Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları)*, Türkçe çeviri: Turan Alptekin, İstanbul 1993.

Meunier, Mario, *Apollonius de Tyane*, Paris 1936.

Nicholson, R. A., *İslâm Sufileri* çev: M. Dağ, K. Işık, R. Fırlalı, A. Şener, R. Ayas, İ. Kayaoğlu, Ankara 1978.

Sâdık Vicdânî, *Melâmilik*, Evkaf-ı İslâmiyye matbaası, İstanbul 1338 (1922).

Sâid Khourchid, *La Langue de Yunus Emre- Contribution à l'histoire du Turc Pré-Ottoman*, Ankara 1991.

Tekin, Talât, *XI. yüzyıl Türk şiiri, "Dîvânü Lûgati't-türk"deki manzum parçalar*, Ankara 1989.

Uçman, Abdullah Dr., *Rıza Tevfik'in Tekke ve Halk Edebiyatı ile ilgili Makaleleri*, Ankara 1982.

Uluslararası Yunus Emre Semineri, Bildiriler, İstanbul 1971.

Ülken, Hilmi Ziya, *İslâm Felsefesi, Kaynakları ve Tesirleri*, Ankara 1967.

Yazar, Mehmet, *Yunus Divânı Nûruosmâniye nüshası*, İ.Ü. Ed. Fak. Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Yayımlanmamış Lisans tezi, İstanbul 1972.

Makaleler ve Bildiriler

Alptekin, Turan, "Yunus şiirlerinin stilistik ve yapısal bir çözümleme denemesi için prolegomen", *Journal of Turkish Studies (Türklük bilgisi araştırmaları)*, XXIV/I, In Memoriam Âgâh Sırrı Levend, Department of Near Eastern Languages and Civilizations, Harvard University 2000.

Ateş, Ahmed, "Kuşeyri", *İ.A.*, VI, s. 1035-1038.

Baran, Musa, "Zamanımızda Batı Anadolu'da yaşayan Yunusça deyimler", *Bildiriler* 1971.

Bazin, Louis, "Yunus Emre ve dil sorunu", *Bildiriler* 1971 (Çev.: T. Ünden).

Boratav, Pertev Naili, "Koşma", *İslâm Ansiklopedisi (İ.A.)*, s. 879-880.

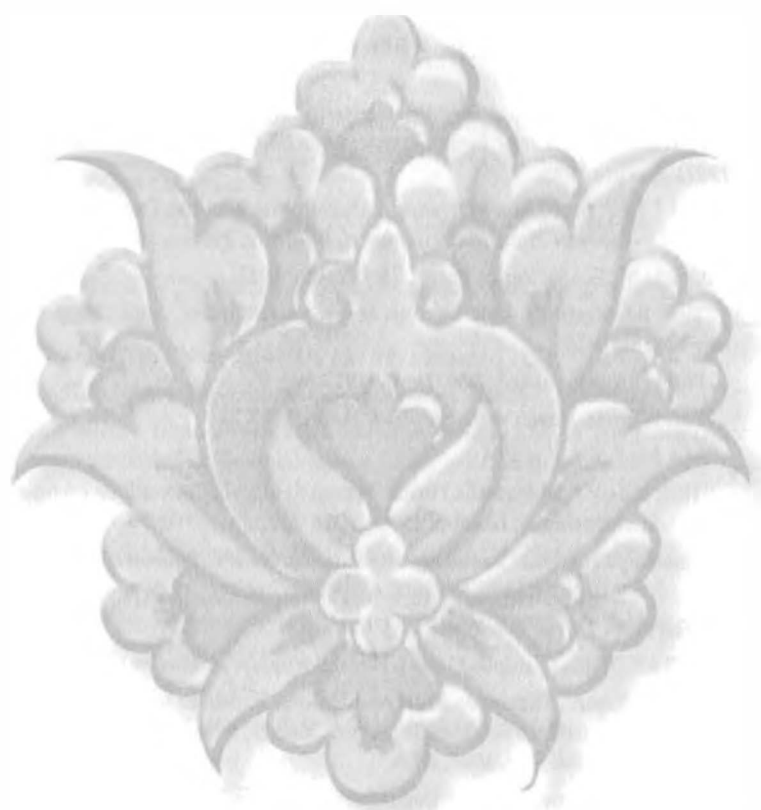
(Bölükbaşı) Rızâ Tevfik, "Yunus Emre'yi ziyaret", *Peyâm* (Edebî İlâve), 15 Haziran 1330/2 Temmuz 1914.

(Bölükbaşı) Rızâ Tevfik, "Yunus Emre hakkında biraz daha tafsilât", *Büyük Duygu*, 10 Temmuz 1329/ 23 Temmuz 1913.

Caferoğlu, Ahmet, "Yunus Emre'de Arkaik Unsurlar", *İ.Ü. Ed. Fak. Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, XX, İstanbul 1973.

Cunbur, Müjgân - Parlatır, İsmail, "Edebiyat", *Erdem*, IV, 11, Mayıs 1988.

- , “Yunus Emre'nin Ahmed Yesevî'ye Bir Nazîresi”, *Türk Halk Kültürü Araştırmaları* -Yunus Emre özel sayısı-, 1991/1, Ankara 1991, s. 2-4.
- , “Yunus Emre'nin Ahlak Değerlerine Bir Bakış”, *Bildiriler* 1971, s. 88 vd.
- Diriöz, Haydar Ali, “Kutbü'l-alevî'nin Barak Baba Risalesi Şerhi”, *Türkiyat Mecmuası*, IX, 1946-1951 (1951).
- Erdem, Sargon “Apollonius, Tyana'lı”, *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*, I, s. 240-242.
- Erzi, Adnan, “Yunus Emre'nin Hayâtı Hakkında Bir Vesîka”, *Belleten*, XIV, no 53, Ocak 1950, s. 85-89.
- Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri, “Barak Baba Risalesi”, *Hayat*, II , sayı 29, 16 Haziran 1927.
- Flemming, Barbara, “Yunus Emre'nin Eserlerinin Metinsel Tarihinin Bazı Yönleri”, *Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri* (Ankara 7-10 Ekim 1991), Ankara 1995.
- Kissling H.J. Dr., “Yunus Emre Dîvanının Mukaddime Beyitleri Üzerine Düşünceler”, *Uluslararası Yunus Emre Semineri*, *Bildiriler*, 1971, s. 162.
- Köprülüzâde M. Fuad, “Yunus Emre”, *Türk Yurdu*, 1911.
- , “Türk Edebiyatında Âşık Tarzının Menş ve Tekâmülü”, *Millî Tettebbu'lar*, sayı 1, 1331/1925.
- , “Yunus Emre ve Âsârı”, *Türk Yurdu*, 1913.
- , “Yunus Emre, Hayâtı ve Âsârı”, *Türk Yurdu*, 1911.
- , “Âşık Paşa”, *İ.A.*, I, s. 704.
- , “Türk Klasik Edebiyatında Hususi Nazım Şekilleri”, *Türk dili ve edebiyatı hakkında araştırmalar*, İstanbul 1934, s. 216-217.
- Lewis, Geoffrey Prof. Dr., “Yunus Emre'nin İnancı Ne İdi”, *Bildiriler* 1971.
- Mansuroğlu, Mecdut, “Anadolu'da Türk Yazı Dilinin Başlama ve Gelişmesi”, *İ.Ü. Ed. Fak. Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, IV, 1951, s. 215-229.
- Mutluay, Rauf, “Yunus Emre'de Gerçek Hayat Sorunları”, *Bildiriler* 1971.
- Ocak, Ahmet Yaşar, “Türkiye'de Kültürel İdeolojik Eğilimler ve Bir XIII.-XIV. Yüzyıl Halk Sufisi Olarak Yunus Emre'nin Kimliği”, *Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu bildirileri*, 1991, s. 86.
- Tietze, Andreas , “Yunus Emre ve Çağdaşları”, *Bildiriler* 1971, s. 279-280.
- Türk Ansiklopedisi*, I, s. 51-56, “Aşık ve Aşık Edebiyatı” maddesi.
- Ülken, Hilmi Ziya, “Anadolu Tarihinde Dini Ruhîyat Müşahedeleri”, *Mihrab*, sene 1 (1340), sayı 13-14.



Yunus Emre'nin Tasavvufi Kavramlar Dünyası

Mustafa KARA

Giriş

İlimler, âlimlerin geliştirdiği tespit ve terimlerle (*ıstılah*) oluşmaya başlar. İslami ilimler de âlimlerin Ku'ran ve hadisten kaynaklanan terimleri kendi aralarında tartışmalarıyla oluşmaya başlamıştır. Akait ve kelam âlimleri (*mütekellimler*) inanç ve itikat esaslarına, hukuk bilginleri (*fakihler*), ibadet ve muamelat umdelerine yoğunlaşırken, zahid ve sufiler de ruh ve ahlak eğitimine yön veren terimleri oluşturmuşlardır. Bu terimler tartışıldıkça zenginleşmiş, kaleme alınan kitaplar âlim ve ariflerin seviyesini tedrici olarak yükselmiştir.

İlk eserlerde ilimlerin sınırları çok kesin hatlarla birbirinden ayrılmadığı için bazı terimler ortaktır. Bu açıdan tasavvuf klasiklerinin en kıdemlilerine bakıldığında durum nasıldır? Haris Muhasibi'nin (ö. 857) *er-Riaye li-hukukillah* (Allah'ın Haklarına Riayet) isimli eserinde *irade, ihlas, riya, kibir, hased, haya, masiyet, marifet, niyet* gibi ahlaki-psikolojik terimler ele alınmış, dinî hayatın önündeki engeller geniş bir şekilde izah edilmiştir.

Kelebazî (ö.990) *et-Taarruf*unda Tasavvufi hayata ışık tutan terimlerin yanında sufilerin akait ve kelam konularına bakış tarzına da açıklık getirmiştir.



Yunus Emre Heykeli (Hacı Bektaş-ı Veli Türbesi) - Nevşehir

Sarrac Tûsi (ö. 988) *el-Luma'* (Parıltılar) isimli eserinde, ahlakî-Tasavvufi terimleri açıkladığı gibi, sufilerin yanlış tutum ve yorumlarını da “galat-ı sûfiyye” başlığıyla çok açık bir şekilde tenkit etmiştir.

Ebu Talib Mekki (ö.996) *Kutu'l-kulüb* (Gönüllerin Gıdası) adlı eserinde daha çok, *zikir*, *ibadet*, *evrad* gibi konulara ağırlık vermiştir.

Yunus Emre'yi hazırlayan Tasavvufi eserlerin ilk halkası, XI. yüzyıl-da Kuşeyri'nin *Risales'i*, Hücvirî'nin *Keşfu'l-mahcub'u* ve özellikle Gazali'nin (ö. 1111) *İhya'sı* ile tamamlanmıştır.¹

Tasavvufi terimleri Türkçe manzumelerle ifade etme konusunda öncelik bilindiği gibi Ahmet Yesevî'ye aittir. *Dîvan-ı Hikmet*'i Yunus'un okuduğuna dair kesin bilgimiz yoksa da Yunus'un *Dîvan*'ında benzer mısraların olduğu açıktır. *Dîvan*'da, Hz. Peygamber'den sonra en çok ismi geçen zat, Hallac-ı Mansur (ö. 922)'dur. Türkistan bölgesinden ismi geçen tek kişi Necmüddin-i Kübra'dır (ö. 1221).

Selçukluların son, Osmanlıların ilk yıllarında yaşayan Yunus'un Tasavvufi kavramlar dünyasını tespit edebilmek için elimizde bulunan iki esere bakmak gerekir:

1-*Dîvan* (nşr. Mustafa Tatçı, Ankara 1990)

2-*Risaletü'n-nushiye* (nşr. Mustafa Tatçı, Ankara 2005)

Yunus Emre'nin tasavvuf kültüründeki yerini tesbit edebilmek için esas alınması gereken eseri *Dîvan*'dır. Anadolu topraklarında konu ile ilgili kaleme alınan ilk Türkçe eserlerden biri olan *Dîvan*'da temel tasavvufi terimlerin pek çoğu kullanılmıştır. *Risaletü'n-Nushiye*'den farklı olarak Tasavvufi hayat ve düşüncenin terimleri açık bir şekilde terennüm edilir. Bu düşüncenin tenkit edilen bazı terimleri cesur bir şekilde savunulur. *Risale*'de altı bölümden on iki kadar ahlakî esas üzerinde duran Yunus, *Dîvan*'da pek çok terime açıklık getirir. Birkaç tanesi yine onun kendi mısralarıyla açıklanır.

Risaletü'n-Nushiye, adı üstünde, dinî-ahlakî-Tasavvufi nasihatleri ihtiva eden mesnevî tarzında kaleme alınan bir eserdir. Yaklaşık 560 beyitten meydana gelmekte olup altı ana bölüme ayrılır:

¹ Tasavvufi terimlerin oluşumu hakkında toplu bilgi için bk. Mustafa Kara, “İslahâtü's- Sufiye”, *TDVİA*, c. 19, 2009, s. 209-212.

- 1- Ruh ve akıl
- 2- Kibir ve kanaat
- 3- Buşu' ve gazap
- 4- Sabır
- 5- Buhul ve hased
- 6- Gıybet ve bühtan

1307'de yazılan *Risaletü'n-nushiye*, Yaradılış ve meşhur *Anasır-ı erbaa* (Dört Unsur) denilen dörtlü tasnifle başlamaktadır: Toprak, su, hava, ateş. Her birinin dörder özelliği vardır. İlk sekizi müspet, son sekizi menfidir:

Toprak: Sabır, iyi huy, tevekkül, mekremet

Su: Safa, seha, lütuf, visal

Yel-Rüzgâr: Kızb, riya, tizlik, nefes

Od-Ateş: Şehvet, kibir, tama', hased

Beşinci unsur *candır*, o da dört özelliğe sahiptir: İzzet, vahdet, haya, adab-ı hal veya edep, haya uzlet, vahdet. On üç beyitlik bu bölümden sonra yukarıda belirtilen altı başlık altında dinî, ahlakî, Tasavvufî görüş, yorum ve tespitler aktarılmakta, iyi olanlar teşvik, kötü olanlar tahkir edilmektedir. Şüphesiz burada şiirle ifade edilen ilkelerin hepsi Kur'an-ı Kerim ve hadislerden beslenen ilkelerdir.

Şimdi *Risaletü'n-nushiye*'den beyitler aktararak söz konusu ahlakî ilkelere Yunus Emre'nin yaklaşım tarzına biraz daha yakından bakalım. İlk terim *nasihat / öğüt*:

Öğüt

Sanır mısın öğüdümü dak için

Nasihatdur sana cümle Hak için (236)²

Göreyim der isen barkın cihanın

Öğüdüm tutasın dinlene canın (508)

Öğüt alırsan sen bu haberden

Gerek hariciler sürile şardan (476)

² Beyitlerin sonundaki sayı beyit sıra numarasını göstermektedir.

Gönül eri öğüdün koma elden
O kurtarır seni türlü fiilden

Öğüt tutar isen koma eteğin
Tac eyle başına ayağı hâkin (467)

Bu beş günlük ömür bu harca yitmez
Sağır mı kulağın niçin işitmez (128)

Zahir : Dış Görünüşe Önem Vermek

Dışın seccade ve tesbih ve destar
İçin murdar ve can belinde zünnar

Bezedin dış yüzünü içi harab
Bunu kimse begenmez nice esbab

Bu vech ile nicesi olısar hal
Ki hiç iyi amel yok doludur kal (238 - 240)

Kamusundan sana ol ola yiğrek
Ki dosta taatın gizlisi gerek (243)

Kin - Gıybet: Bir Kimsenin Aleyhinde Konuşmak

Ömür geçti dahi uyanmağın yok
Kin u gıybet suyına kanmadığın yok (541)

Kin u gıybet seni irak bıraktı
İçin dışın hased oduyla yaktı (511)

Kimin kim ağzıçinde gıybet ola
Sorunsuz cümle yerde o mat ola

Kişinin hayzıdır ağzında gıybet
Ki gıybet söyleyen bulmaya rahmet

Eğer var ise aklın gıybeti ko
Ki gıybet koyanın haznesi dolu (482 - 484)

Çu buhl u gıybet ile gide taat
Gerek bu ikiden etmek feragat (487)

Kodun akli ve sen seni unuttun
Ne dese kin ve gıybet onu tuttun (521)

Kibir ve Heva / Nefsin Arzuları

Nice kibr ü heva uşada seni

Ölüm evreni bir gün yuta seni

Heva ve kibir ile ne başarasın

Ecel eli uzun kanda varasın (135-136)

Eğer tutarısın kibrin öğüdin

Bilemezsın tevazu neyidüğün

Tekebbür yeri siccin içinde

Anınçun olmadı hiç din içinde (142-143)

Kibir derler ona bilirler onu

İmansız kalısar ol asi canı

Özinden özge kimseyi beğenmez

Yüce yerde durur aşağı inmez

Nice tahta binenler yere düşdi

Nice benim diyene sinek üşdi

Sana uğratma kibrin endişesin

Uyarsan kibre ırağa düşesin (91-94)

Tekebbür haberi nereye vara

İşiden lanet okur o habere

Sakingil olmagıl kibr ile yoldaş

Kibir kandayısı onunla savaş

Sana kibr u heva ve vefa kıla

Vay o gününe kim nakşın yıkıla

Suret yıkılmadan kibri yıkagör

Bu düşvarlık makamından çıkagör

Nazar kılsan bu kibre yok vefası

Meşakkattir nere baksan havası

Tekebbür ehlinin nazarı yoktur

Onunçun gönülde nuru yoktur (102-107)

Tama' : Açgözlülük

Bu nefis oğlanları dokuz kişidir
 Müdam küfr ü nifak onun işidir
 Ulu oğlu tama' öğüt işitmez
 Cihan mülkü onun olursa yetmez (30-31)

Sual ettim bulara ne kişisiz
 Ulunuz kim durur kimin işsiz

Dediler kamusu nefis kullarıdır
 Kamusundan tama' ulularıdır (49-50)

Buşu : Gazab -Öfke

Gel imdi aydayın buşu' haberin
 Birin birin sana gönülde varın

Ol aydur ben kamudan ferdâneym
 Pes hüner içinde ben bir taneyim

Benim ileyüme kim katlanısar
 Kim hışmımdan deniz oda yanısar (186-188)

Buşu içinde ise imanı gider
 İman gerek ise varını gider

Buşu geliceğiz iman ne olur
 Oda düşer yanar ya can ne olur

Buşu işi heman küfr ü dalaldir
 Neuzubillah ol ayruksı haldir (200-202)

Dış görünüş itibarıyla derviş olan, dervişe benzeyen bazı kimselerin öf-
 keli olduğunu anlatmaktadır:

Göresin bir kişi sakın surette
 Ne bilir kimse onu ne sıfatta

Boynunda taylasan elinde asâ
 Çöpü depretmeye yer söyle basa

Göresin ansızın ol çıka gelir
 Üzüp tesbih imame yıka gelir (207-209)

Buhl-Hased : Cimrilik-Kıskanma

Eğer dinlerisen diyem nasihat
Hasedle hikddan sakın be gayet (319)

Sakın yolda durur buhlıla hased
Seni kurtara bunlardan ol Ahad (321)

Diyem sana bahilun neyidüğün
Sakınır kendüden kendi yedigün

Kazancın kendünün kendüye vermez
Eli bağlı durur yemeğe ermez (327-328)

Bahil olmak seni Hak'dan ayırdı
Kamu gayret hamiyet kanda vardı

Hasedden kişi ne faide görür
Neye kim layıksan Tanrı verir (336-337)

Terk : Allah'ın dışında her şeyi gönülden çıkarmak

Çu mert kişilerin dünyası terkdir
Veli Hak'dan yana imanı berkdir

Sevemez dünyayı merdan kişiler
Baki dirlik nedir onu dilerler (426-427)

Nesi var ise terkeyledi yola
Yola öyle varan maşuku bula

Kamu ilm u amel bir terke değmez
Ki terki olmayan bir berke değmez

Veli ve Nebiye terk buyurdu
Helaldir terk ona can terki vurdu

Eğer izzet seve terk muhaldür
N'ola sizmezse bunda onda kâldır (430-434)

Sehavet : Cömertlik

Akıl aydur gele bir gözlerin aç
Sehavet kandayısı olyana kaç

Elin ala sehavet gide bile
Göresin Hak yolın hoş tertib ile

Tamam oldu çu söz sehavet erdi
Hasenat yüzünden nikabı gitti (420-422)

Sehavet ıvazın aşka bağışlar
Bulunur aşk içinde aceb işler (448)

Sahiler bunda duydular bu hali
Anınçun sabit oldu Hak visali (464)

Buhl ve cimrilik konusu işlenirken zekat da gündeme gelmektedir:

Zekatın vermeyenin hali budur
Olur boynuna zincir malı budur (394)

Zekatsız hayvanat sadakasız mal
Ne berhudar ola bunun gibi hal (340)

Akıl

Yürü imdi medet iste akıldan
Esir olmuş kişinin bunca yıldan

Akıl adl ıssı bir aziz kişidir
Medetsiz kalana meded işidir

Seni türlü beladan kurtaran akıl
Saadet ola sana cümle ay-yıl

Güler akl önüne şermende olmuş
Yaşıla kaygudan gözleri dolmuş (146-149)

Eğer devlet gerekse akla danış
Mürebbisiz ileri varmaya iş (180)

Tevazu : Alçakgönüllülük /Aşaklık/ Alçaklık

Eğer tutar isen kibrin öğütün
Bilemezsin tevazu neyiduğün (142)

Aşaklık üzeredir yer ile gök
Öğersen cümleten alçaklığı öğ (170)

Aşaklıkla kanaat hoş yar oldu
Ne kim ister isen onda var oldu (174)

Bu alçaklık akuban ırmak oldu
Ki bellidir denize varmak oldu (158)

Sabır

Şunun kim dünyada sabr ola yarı
Safa ve zevk olur her lahza karı (280)

Yunus sabırla olur işün müyesser
Bulursun sabrıla bir mülk-i diğér (283)

Sabır gözet aziz olasın
Sabır beklerisen ma'ni bulasın (308)

Sabır gerek sana her hal içinde
Sabırsız kimse kalır kal içinde (304)

Dileyen devlet açsın sabra gözin
Denildi innellahe ma'as-sabirin (316)

Sabırda duranın buşusu kalmaz
Çu sabir oldu yavuz huyu kalmaz (315)

Gönül Gözü

Gözü yok yer içér dünyayı görmez
Duyar ay ve güneş ol ayı görmez

Onunçun gözleri hicab içinde
Kalır zulmet ile ol hab içinde

Kulağı işitir şeklini görmez
Ona dirlik dadı sırrını vermez

Onu göstermeyen kin ve gıybet
O sağıncıtan sana heyhate heyhat

Gözün görmez derisem kakıyasın
O damardan beni hod dokuyasın

Nice göz uğrısı senin içinde
Yer içér oturur seninle günde

Bakar ölü gibi özün nuru yok
Özünü görmeyen ne göre ayruk

Özün bilmek sana oldu fariza
Amel eyle amel seninle gide

Nice bir görmemek açgıl gözünü
Od içinde kodun sen kendözünü

Gözi görmez kişi sevgiden ırak
 Kanı dost kandasın sen gözün aç bak
 Göremedin gözün n'anlaya gönül
 Kabul etmezse göz neyleye gönül
 Kamu sevgi tadın evvel göz alır
 Onunçun hasreti gönülde kalır
 Gözü görmez kişinin sevgisi yok
 Bu gözlü kişişer sevi bile tok
 Suret gözü değil bu göz dediğim
 Bilirim ben neden ne istediğim
 Göz oldur ki müdam olcanı göre
 Farızadır kula sultanı göre
 Bu baş gözü ol değil can gözüdür
 Kimin canı var ise onu görür (513-535)

Gönül ERLERİ

Gönül eri bilir gönül haberin
 Gönüllerin içinde cümle varın (110)
 Onunçun cümle iş ulularındır
 Temenna eylegil yol bularundur (84)
 Erenlerdir bu dirliğe erenler
 Yüzün maşukanın mutlak görenler
 Hakikat bunlar ölmezler kalırlar
 Ki her dem yeniden kısmet alırlar (80-81)

YOL

Dini hayatın temel terimlerinden biri *yol*'dur. Allah yolu, doğru yol terimleri Kur'an-ı Kerim'de pek çok defa tekrar edildiği gibi mezhep ve tarikat kelimeleri de aynı anlamdadır. İster mensur ister manzum olsun, tasavvuf edebiyatında sık kullanılan terimlerin başında da 'yol' gelmektedir. Bu eğitimle eş anlamlı olan *seyr u sülük* ise yürümek, seyretmek, bir yere girmek anlamına geldiği gibi söz konusu yolculuğun makam ve duraklarını anlatan kitaplara da *Menazilu's-sairin*, *Makamatu's-salihin*

gibi isimler verilmiştir. Dervişler için kullanılan *seyyar*, *seyyah*, kelimeleri de konumuzla ilgilidir.

Bu dervişlik yoluna aşk ile gelen gelsin
Ya dervişlik neydiğin bir zerre duyan gelsin

Hele biz iş bu yola gelmedik riya ile
Bu melametlik donun bizimle giyen gelsin

Gözüyle gördüğünü örte eteği ile
Bu yol key ince yoldur yüreği döyen gelsin (249)

Dosta gidenin yolu gönül içinden geçer
Bir amel eylemedim gireyidim gönüle (341)

Dosta giden kişiler unuttur kendözünü
Ben nereye varırsam beni ileten bile (341)

Yaban yolu gözetme yol evde tuşra gitme
Can yolu can içinde can razını can duyar (55)

Yoluna başardan kadem varlığını kıldım adem
Gözden dolanma dembedem kim sensiz ben olumazam (200)

Bu yolda muhkem durduk netsin boyunu vurduk
Sen şaha gönül verdik düşman ne zafer etsin (245)

Oğlan iken sultan kopar kim elin kim yüzün öper
Akıl bana yoldaş oldu sultanlığa düştü gönül (161)

Kaçan kim ol dilber benim gözlerime tutaş ol
Gönlüm canım verdim ona aşkı bana yoldaş oldu (355)

Erenlerin himmetini ben bana yoldaş eyleyem
Her kancaru varır isem cümle işim hoş eyleyem (210)

Hâl

Tasavvufi hayat ve düşünce için sık sık kullanılan ifadelerden biri şudur: ‘Tasavvuf hâl ilmidir, kal ilmi değildir.’ Yani tasavvuf yaşanan bir hâldir, sözle anlatılmaz. Şüphesiz tasavvuf kültürünün söz ve sohbetle anlatılabilen boyutları vardır. Fakat yaşanan bazı hâller anlatılamaz, aktarılamaz. Tasavvufi hâllerin bir kısmı kitaplara aktarılabilir, takat sufinin yaşadığı bazı duyguları aktarılamaz.

Konu ile ilgili diğer bir mesele de hâllerin değişkenliğidir. Kişinin çok farklı hâl ve duyguları yaşayabilmesidir. Sufiler *hâl* ile *makam* arasındaki farkları tespit ederken hâllerin geçici, şimşek gibi parlayıp sönen, makamların ise kısmen sürekli olduğunu söylerler.

Yunus gibi büyük sufileri bütün boyutlarıyla kavrayabilmek için bu konu üzerinde ciddi olarak durmak gerekir. Eserlerinin bütününe bakıp, farklı yerlerde, değişik sebeplerle yaşadığı hâllerin hepsini bütün olarak görmek gerekir. Aksi hâlde yanlış genelleme hatasına düşmek kaçınılmaz olur. Birbirine zıt gibi görünen ifadeleri yerli yerine koymak için de bu yolu tercih etmekten başka çıkar yol yoktur. Hâllerin renkliliğini, değişkenliğini anlatan manzume şöyledir:

Hak bir gönül verdi bana ha dimedin hayran olur
 Bir dem gelür şadi olur birdem gelür giryan olur
 Bir dem sanasın kış gibi şol zemheri olmuş gibi
 Bir dem beşaretden dogar hoş bağıla bostan olur
 Bir dem gelür söyleyemez bir sözi şerh eyleyemez
 Bir dem dilinden dürr döker dertlülere derman olur
 Bir dem çıkar 'Arş üzere bir dem iner tahte's-sera
 Bir dem sanasın katredür bir dem taşar 'umman olur
 Bir dem cehaletle kalur hiç nesneyi bilmez olur
 Bir dem dalar hikmetlere Calinus u Lokman olur
 Bir dem div olur ya peri viraneler olur yeri
 Bir dem uçar Belkis'ıla sultan-ı ins ü cinn olur
 Bir dem görür olmuş geda yalın tene geymiş 'aba
 Bir dem gani himmetile fagfur u hem hakan olur
 Bir dem gelür âsî olur Hak zihnini yavı kılır
 Bir dem gelür kim yoldaşı hem zühd ü hem îmân olur
 Bir dem günahın fikri der tos-togru Tamu'ya gider
 Bir dem görür Hak rahmetin Uçmak'lara Rıdvan olur
 Bir dem varur mescidlere yüzün sürer anda yire
 Bir dem varur deyre girer İncil okur ruhban olur
 Bir dem gelür Mûsâ olur yüz bin münâcâtlar kılır
 Bir dem girer kibr evine Firavn'ıla Hâmân olur

Bir dem gelür İsâ gibi ölmüşleri diri kılur
Bir dem gelür güm-râhleyin yolunda ser-gerdân olur
Bir dem döner Cebrail'e rahmet saçar her mahfile
Bir dem gelür gümrâh olur miskin Yunus hayrân olur (67-68)

Mürîd

Tasavvuf yoluna girmek, tasavvufî hâl ile hâllenmek isteyen kişi için kıl-
lanılan terimlerin en çok bilinenlerinden biri budur. *Mürîd* için *yol eri*,
hal ehli terimlerinin yanında, Farsça *dervîş*, Arapça *talib* kelimeleri de
kullanılmıştır.

Sufilere göre tasavvuf yoluna girmek isteyen, önce bu yolculukta kendi-
sine rehberlik yapacak olan kişiyi bulmalı, onun eline, eteğine sarılmalı
onun tavsiyelerine gönülden teslim olmalıdır. Bunun bir adı da *ıkrar*
etmek / ıkrar vermektir.

Dutğıl bir Tanrı hasını gel ıkrar et erenlere
Siler gönlün pasını gel ıkrar et erenlere
Öyle bir berkitgil ahdün hem malun olsun hem rahtun
Hakk'ı bilmek olsun cehdün gel ıkrar et erenlere
Erenlerdür tanrı hası silerler gönülden pası
Dostuladur mu'amlesi gel ıkrar et erenlere
Gider gönül teşvişini bezeme hoyrat nakşunı
Uçurmadın can kuşunı gel ıkrar et erenlere
Geç bu uzun endişeden erdire nefsin uşadan
Bakmagıl dostu taşradan gel ıkrar et erenlere
Bu can sana baki kalmaz anda varan giru gelmez
Son pişmanlık assı kılmaz gel ıkrar et erenlere
Bu dünyayı elden bırak ahirete eyle yarak
Erenlerden olma ırak gel ıkrar et erenlere
Eger seversen Allah'ı hoş nida eyle ol şahı
Hak rahmet ider v'allahi gel ıkrar et erenlere
Yunus sen pişman olmadın irişgil ere ölmedin
Bu dünya sana gülmedin gel ıkrar et erenlere (320)

Mürşit

Tasavvufi eğitimin merkez şahsiyeti *mürşit* (*irşat* eden, doğru yolu gösteren)'dir. *Mürşit* daha önce bir başka mürşidin yanında bu gönül yolculuğunu tamamlayan ve onun tarafından kendisine *irşat* görevi verilen şahıstır. Bundan anlaşılması gereken şudur: Tasavvufi eğitime başlayan herkes bu eğitimi tamamlayamaz. Eğitimi tamamlayan her-kese mürşitlik izni verilmez. Söz konusu şartları taşıyan kişiler dinî hayatı, *ilahî aşk ve mahabbet* ışıklarıyla etrafındakileri aydınlatırken, sahtekârlar nefsin tuzaklarıyla kaş yaparken göz çıkarmaktadırlar. *Mürşit* için, Dîvan'da *merdân*, *merdân-ı Hak* (Allah adamları) *er*, *gönül eri*, *şeyh-i kâmil*, *mürşid-i kâmil*, *veli*, *eren*, *Tanrı hası*, *âşık*, *ulu...* gibi terimler kullanılır.

Miskin Yunus aç gözünü hazrete urgil yüzünü
Mürşid-i kâmil yoluna kurban olayın bir zaman

Şeyh-i kâmil hizmetinden farığ olma ey Yunus
Kulluk etmek pîrine erkânıdır aşıkların

Bir kişiden sorgil haber kim maniden haberi var
Bir kişiye vergil gönül canında aşk eseri var (43)

Merdân-ı Hak bu dünyada maksudlara kalmadılar
Mülk-i beka bulmuş iken meyl-i fena kılmadılar (55)

Er elini aldın ise ere gönül verdin ise
İkrar ile geldin ise pes ere inkar gerekmez (121)

Riyazet

İnsanın bedeni yavaş yavaş büyüdüğü gibi ruhunun tekâmülü de uzun bir zaman içinde gerçekleşir. Tasavvufi eğitim de böyledir. Kişinin kabilîyeti ve kültürüne göre bu süre değişse bile bir anda olmadığı bilinmektedir. Bu yola girenlere ilk derste öğretilen ilkeler şunlardır: *Az ye, az uyu, az konuş*. İkinci derste bu umdelere iki başlık daha ilave edilir: *Zikir, tefekkür*. *Riyazet* başlığı altında toplanan bu esaslar bedeninin ihtiyaçlarını zabt u rabt altına alarak gönül dünyasına meydan açmayı hedefler.

Çok söz hayvan yüküdür az söz erin görküdür
Bilene bir söz yeter canda gevher var ise (307)

Çun dünya bilirsin fena ne yatarsın döne döne
Uyku muyur kana kana dost yolunu soran kişi (376)

Kişi bile söz demini demeye sözün kemini
Bu cihan cehennemine sekiz uçmağ ede bir söz (113)

Gönül müdür ol hikmeti kılmadı tefekkür
Ya göz müdür ol yaş yerine dökmeye kanı

İbadet

Dinî-Tasavvufî hayatın “olmazsa olmaz” bir esası da ibadettir. Ancak bu hayatın en tartışmalı alanlarından biri budur. Yani ibadetin şekli, ruhu, kalitesi... İnsan ruh ve bedenden meydana geldiği gibi ibadetlerin de bir bedeni bir de ruhu vardır. İşte tartışmalar da bu noktada yoğunlaşmaktadır. İbadetleri Allah için yerine getirmek, gösterişle tanıştırmamak ve onlara değil Allah’a güvenmek...

Benden öğüt ister isen eydiverem bildiğimden
Budur Çalab’ın buyruğun tuttun oruç kılın namaz (119)

Her kim bu sözden almadı beş vakit namazı kılmadı
Bilin müsülman olmadı ol Tamuya girse gerek (147)

Evinde helaline beş vakit namaz öğretgil
Öğüdün tutmaz ise yazuğu yoktur başa

Namaz kılmaz kişinin kazandığı hep haram
Bin kızılı var ise birisi gelmez işe (344)

Orucuna güvenme namazına hayanma
Cümle taat tak olur nâz u niyaz içinde

Oruç namaz güsl ü hac hicabdır âşıklara
Âşık ondan münezzeh hassu’l-havas içinde (310)

Ruku sücuda kalma ameline dayanma
İlm ü amel gark olur nâz u niyaz içinde

İbadetler başıdır terk-i dünya
Eğer mümin isen ona inanasın

Melamet

Tasavvufî kültürün en renkli ve en tartışmalı terimlerinden biri de *mela-mettir*. Tasavvufî hayat ve düşüncenin temellerini atanlar maddeden çok mânaya, bedenden çok ruha, görünenden çok görünmeyene dikkat çekmişlerdir. Fakat zamanla bu yolun yolcuları arasında temel ruha aykırı hareketler görülmeye başlayınca farklı bir yorum gündeme geldi. Bu teze göre dervişlere has tekke ve zaviyeler “ben dervişim” dediği için, özel

mekânlardan uzaklaşmak gerekir. Dervişlere has kıyafetler lisan-ı hâl ile “ben sufüyim” dediği için, özel kıyafetleri terk etmek gerekir. Aksi hâlde riya ve gösteriş tuzağından kurtulmak mümkün değildir. Üçüncü ilke ise kişinin kendini daima eksik ve kusurlu görmesi, nefsin arzularına karşı durması, bunun için de iyiliklerini gizlemesi, kötülüklerini saklamasıdır. Bunun sonunda “kınayanın kınamasından korkmama”sı (Maide, 5/54), *melamet hırkasını* giymesi, derin bir tevazu ile faziletlerini gizlemesidir.

Ey bana iyi diyen benim kamudan yavuz
Alnumı ay bilurem bu gözlerimi yıldız (116)

Gerçek sana âşık isem arlanmaktır nemdir benim
Şükrane canımı verem, gel *melamet* donun giyem (225)

Kanaat hırkası içer selamet başını çektim
Melamet gömleğin biçtim ârif olup giyen gelsin (242)

Aşk çengine düşenin *melamet* olur işi
Onun için bednamdır miskin Yunus'un adı (375)

Âşık mı diyem ona can terkinin urmadı
Âşık ona diyeler *melamet* dile düşdü (393)

Âşıka izzet u ar vallah bedi bu haber
Âşık isen cansız gel ne ser u destâr gerek (145)

Yarenlerüm eydürler âşık *melamet* gerek
Geldi benim başıma ol söz yerince imiş (132)

Pinhan edenler kendözün onlar görürler Hak yüzün
Görmek dilersen Hak yüzün ikrar eden gelsin beri (293)

Ger uluya erdin ise suret nakısı nendir senin
Maniye yol buldun ise iş bu dünya nedir senin

Dervişlik dedikleri hırka ile tac değil
Gönlün derviş eyleyen hırkaya muhtac değil (170)

Derviş adın edindim devriş donun donandım
Yola baktım utandım hep işim yanlış benim (238)

Dervişliği sanma hemin suret düzmek ile olur
Dilde ise senin işin aşk neylesin senin ile (347)

Yunus bu sözleri çatar halka marifet satar
Kendisine kadar tutar söylediği yalanı gör (39)

Âlim / Âşık

Dini anlama, dinî hayatı yaşama konusunda insanları çeşitli kategorilere ayırmak yaygın bir gelenektir. Bu tasnif Tasavvufi kültürde de vardır. İşin özünü kavrama konusunda ikili olarak pek çok terim kullanılır. *Şeriat/tarikat, medrese/tekke, zahid/rind, âlim/âşık, müderris/derviş, danişmend/ârif...*

Âlim midir ol ilmine layık ameli yok
Cahil midir ol aşka sata iki cihanı (360)

Âşık mıdır ol maşuk vermeye canı
Âkıl mıdır ol dünya ile isteye onu (360)

Dört şerheden bulmadı aşka çare
Ne beyler ne sultanlar ne müderris ne kadı (374)

Şeyh u danişmend u fakı gönül yapan bulur Hakk'ı
Sen bir gönül yıkdın ise gerekse var yüz yıl oku

İş bu vücud bir kal'adır akıl, içinde sultanı
İş bu gönül bir hazinedir, aşk tutmuş bekler onu

Medreseler müderrisi okumadılar bu dersi
Şöyle kaldılar âciz bilmediler ne bab durur (64)

Yunus miskin onu görmüş eline hem Dîvan almış
Âlimler okuyamamış bu maniden duyan gelsin (243)

Seni gördüm güneş gibi cennet bana zindan gibi
Cennetine zâhidin ko, uçmakda arzum yokdurur (71)

Zühd ile çok istedik hiç müyesser olmadı
Terk edüben küllisin gümanı yağmaya verdik (153)

Şeriat oğlanları niçe yol eyde bana
Hakikat deryasında bahrî oldum yüzerim (179)

Cahil münafık münkir cümle aklına şâkir
Âşıklar didar sever ârifler niyaz ile (339)

Bu dervişlik beratın okumadı müftüler
Kim ne biliser bunu bir acaib varakdır (99)

Ey Yunus ârif isen anladım bildim deme
Tut miskinlik eteğin âhir sana gerekdir

Peygamber yerine geçen hocalar
Bu halkın başına zahmetli oldu (389)

Şeriat / Tarikat / Hakikat / Marifet

Tasavvufi eğitimin merhalelerini ifade etmek için pek çok tasnif yapılmıştır. Bu gönül yolculuğunu bazı sufiler 3, 4, 7, 10 makam ve merhale ile ifade ederken bunu 40, 100 hatta 1001'li tasnifle anlatanlar da vardır. Bunların en kullanılanlarından biri yukarıda verilen dörtlü tasniftir. *Dört kapı Kırk makam* da buradan kaynaklanmış, her biri on alt başlıkla konu detaylandırılmıştır.

Su'alüm var tapuna ey dervişler ecesi
 Meşayih ne buyurur yol haberi niçesi
 Vergil su'ale cevap tutalum olsun sevab
 Şu'le kime gösterür aşk evinün bacası
 Evvel kapu şeri'at emr ü nehyi bildürür
 Yuya günahlarını her bir Kur'an hecesi
 İkincisi tarikat kulluga bel balgaya
 Yolu dogru varanı yarlıgaya hocası
 Üçüncüsü ma'rifet can gönül gözin açar
 Bak ma'ni sarayına 'Arş'a degin yücesi
 Dördüncüsü hakikat ere eksük bakmaya
 Bayram ola gündüzi Kadir ola gecesi
 Bu şeri'at güç olur tarikat yokuş olur
 Ma'rifet sarplık durur hakikatdür yücesi
 Dervişün dört yanında dört ulu kapu gerek
 Kancaru bakarısa gündüz ola gecesi
 Ona iren dervîşe iki cihân keşf olur
 Onun sıfatın öger ol hocalar hocası
 Dört hal içinde dervîş gerek siyâset çeke
 Menzile irmez kalur yol eri yuvacası
 Kırk kişi bir ağacı tagdan indürimeye
 Ya bunca mürid muhib sırat niçe geçesi
 Küfür okın atarken îmânun urma sakın
 Yilüp sıyasın gücün sebl ol güvecesi
 Dört kapudur kırk makam yüz altmış menzili var
 Ona erene açılır vilâyet derecesi
 Âşık Yunus sözlerin muhâl diyü söylemez
 Ma'nî yüzün gösterür bu şa'irler kocası (351-352)

Zaman içinde anlam kaymasına uğrayan terimlerden biri *zühhd* ve *zahid*dir. Maddi-dünyevî konulara ilgi duymamak anlamına gelen ve hadislerde geçen *zahid* kavramı, daha sonraki asırlarda, özellikle Türk tasavvuf edebiyatında, işin ruhunu kavrayamayan, dinin özünü anlayamayan, şekilci, kaba softa anlamında kullanılmaya başlanmıştır.

Zühhd ile çok istedik hiç müyesser olmadı
Terk idüben küllisin gümanı yağmaya verdik (s. 153)

Zahidin zühdiyle cennet makamı olur
Masivanın küllisi zindanıdır âşıkların (s. 160)

Seni gördüm güneş gibi cennet bana zindan gibi
Cennetine zâhidin ko uçmakda arzum yok durur (s. 71)

Namaz

İslam dininin temel ibadetlerinden biri olan namaz ile ilgili tespitlerini okuyalım:

Evine helâline beş vakit namaz öğretgil
Öğüdün tutmaz ise yazuğu yokdur boşa (s. 344)

Namaz kılmaz kişinin kazandığı hep haram
Bin kızılı var ise birisi gelmez işe (s. 344)

Namaz kılmayana sen müsülmandır demegil
Hergiz müsülman olmaz bağı dönmüşdür taş (s. 344)

Bu tesbitlerden sonra Yunus, yaptığı ibadete güvenen adeta onu bir kibir vesilesi yapan müminleri çok açık bir şekilde uarmaktadır:

Orucuna güvenme namazına dayanma
Cümle taat tak olur nâz u niyaz içinde (s. 310)

Oruç namaz gusl u hac hicabdır aşıklara
Aşık ondan münezzeh hassu'l-havas içinde (s.310)

Oruç namaz zekat hac cürm ü cinayet durur
Fakir bundan azaddır hass-ı havas içinde (s. 311)

İlm u amel sözü değil Yunus dili söylediği
Dil ne bilir dost haberin ben dost ile niçe birim (s. 222)

İzzet

Farklı hatta birbirine zıt anlamlar taşıyan kavramlardan biri de *izzettir*. Allah'ın isimlerinden *Aziz* ile aynı kökten türeyen bu kelime güçlü ve üs-

tün olmak, galip gelmek, saygın olmak gibi anlamlara gelmekte, acizlik, alçaklık anlamına gelen *zillet* kelimesinin zıddı olarak kullanılmaktadır. Aynı kelime Kur'an-ı Kerim'de kibir, kendini beğenme ve sapıklık gibi terimlerin benzeri olarak kullanılmaktadır. (Bakara, 2/206, Sa'd, 38/2)

Yunus Divan'ında *izzeti* menfi bir terim olarak kullanmakta, aşkla bir arada olamayacağını düşünmektedir:

Her kim *izzetten* geçmedi âşıklık bühtandır ona
Hergiz girdiği yokdurur aşk ile *izzet* bir eve

İzzet u erkân kamusu bunlardır dünya sevgisi
Aştan haber eyitmesin kim dünya *izzetin* seve (s. 19)

Söz var kılar gönülü şâd söz var kılar bilişi yâd
Eger horluk eğer *izzet* her kişiye sözden gelir (s. 58)

Kes gider *izzet* başını terk eylesin fuzulluğu
Kesmezisen başın onun aşk ile dirliğin muhal (s. 164)

İzzet ü erkan iyi ad aşk yoluna noksan durur
Ben niderem iyi adı çün terbiyet aşkdan yiremem (s. 225)

İzzete kalmış iken âşıklık nemdür benim
Ben kendi elim ile yüzüme kara yakdım (s. 235)

Miskinlik

Özellikle günümüzde kendisine olumsuz anlamlar yüklenen kavramlardan biri de miskinliktir. Kendisini "miskin Yunus" diye niteleyen sufimize göre miskinlik dervişlikle eş anlamlı olup tamamen müspet manadadır:

Fakirler *miskinlik*den çekdi elin
Gönüller yıkuben heybetli oldu (s. 389)

Aşık kişi *miskin* gerek yol içinde teslim gerek
Kim niderise boyun bura çare yok gönül yıkağa (s. 18)

*Miskinlik*den buldular kimde erlik var ise
Nerdübandan yitdiler yüksekten bakarısı (s. 305)

Her kim kendini gördü üstadı iblis oldu
Kişi ne buldu ise miskinliğiyle buldu (s. 370)

Derviş olan kişilerin dervişliktir sermayesi
*Miskinlik*den özge bize mal ü mülk ü şan gerekmez (s. 121)

Kulluk eyle erene şarkdan garbı görene
Senden haber sorana key miskinlik gerekdir (s. 99)

Yunus Emre kendözün toprağa urgil yüzün
Maşukaya yaraşır bir miskinliğim var (s. 70)

Yunus imdi *miskin* olgil hem miskinlere kul olgil
Zira *miskin* olanları arzulayan Çalab durur (s. 65)

Yunus sen aşık isen adını *miskin* kogil
Cümlesinden ihtiyar *miskinlik*de buldum ben (s. 287)

Varlık : Vahdet-i Vücut

Tasavvufi hayat ve düşüncenin en tartışmalı terimlerinden biri de *Vahdet-i Vücut*'dur. Ulemanın sert bir şekilde eleştirdiği, sufilerin ise savunduğu bu düşünceye göre "gerçekte var olan tek bir varlık vardır, o da Allah'tır". O'nun dışındaki varlıkların gerçek varlığı yoktur. Sufiler ayetlerde geçen bazı ifadeleri bu düşünceye uygun olarak yorumlarlar. "Varlığın birliği" olarak tercüme edilen Vahdet-i Vücut, Yunus'un *Divan*'ında kelime olarak geçmese de, mefhum olarak mısralar arasında gezinmektedir. Bu düşüncenin piri kabul edilen ve eserlerinde bunu güçlü bir şekilde ifade eden Muhyiddin-i Arabî'nin (öl. 1240) bizzat kendisi de bu terimi hiç kullanmamıştır.

Mana bahrine daldık vücut sırrını bulduk
İki cihan serteser cümle vücutta bulduk (s. 142)

Ben beni senden ayrı kanda bulam
Ki sensiz Hak nefes ömrüm sürülmez (s. 118)

Her gelen odur giden o görünen odur gören o
Ulvi ve süfli cümleten oldur ger bana görüne (s.31)

Yunus Emre yok oldu külli varı yok oldu
Ondan artık nesne yok kalman güman içinde (s. 343)

Bu benim gönlüm alan, doludur cümle alem
Kancaru bakarısam ansuz yir görimezem (s. 199)

O benim derse reva benlğin bilen hata
Terk eyleyuben rıza akl koyup aşka uyan (s. 248)

Hak cihana doludur kimesne Hakk'ı bilmez
Onu sen senden iste o senden ayrı olmaz (s. 114)

Ben bende buldum cün Hakk'ı şekk ü güman nemdür benim
Ol dost yüzün görmez isem bu gözlerim nemdür benim (s. 178)

Aynelyakîn görüptür Yunus Mecnun olubdur
Bir ile bir olubdur Hakke'l-yakîn içinde (s. 311)

Gözyaşı

Hissî hayatla iç içe olan dinî hayatın temel göstergelerinden biri de ağla-
maktır. Gönül eğitimini tamamlayan müminler "Allah'ın ayetlerini din-
ledikleri zaman secdeye kapanırlar ve ağlarlar." (Meryem, 19/58)

Firakın bağırimi dağlar ne bilsin kadrini sağlar
Seni görmeyeli dostum bu gözüm kanlı yaş ağlar (s. 73)

Yansın canım yansın aşkın oduna
Aksın yaşım aksın silmezem ayruk (s. 137)

Ne tamuda yer eyledim ne uçmakda köşk bağladım
Senin için çok ağladım bana seni gerek seni (s. 384)

Ben dost için ağlar isem gözüm yaşınıkim sile
Yaşım niçe dine benim böyle acaib dert ile (s. 323)

Yunus günahın çokdur sen ağlar isen hakdır
Yarın sana gerektir Muhammed şefaati (s. 387)

Miskin Yunus söyler sözü kan yaşla doldu gözü
Bilmeyen ne bilsin bizi bilenlere selam olsun (s. 244)

Aşk, Âşık

Yunus Emre'nin *Dîvan*'ında en çok geçen Tasavvufî kavram hangisidir
şeklinde bir soru sorulsa cevabı: ilahî sevginin, muhabbetin en ileri de-
recesi olan *aşk*'tır. Bu kelime hemen her şiirinde vardır.

Kişi neyi severise dilinde sözü o olur (s.362)

*Aşk*ı olmayan gönüller viranedir, şar olmadı (s. 388)

*Âşık*ların halini âşık olanlar bilir (s. 43)

Âşık dilini bilmeyen ya delidir ya dehridir (s. 30)

Diliyle *aşk* diyenler bilmediler *aşk* neydiğin (s. 18)

Muştulanız *âşıklara* bu *aşk* ulu devlet olur (s. 61)

Ey *âşık*an e y *âşık*an *aşk* mezheb u dindir bana (s. 24)

Her kim *âşık* olmadı benzer kuru ağaca (s. 344)

Şeklinde ana ilkeleri tespit ettikten sonra konu ile ilgili düşüncelerini terennüm etmeye devam ediyor:

Ol Çalabımın aşkı bağrımı baş eyledi
Aldı benim gönlümü sırrımı taş eyledi (s. 365)

İşidin ey yarenler aşk bir güneşe benzer
Aşk olmayan gönül neşeli taş benzer (s. 83)

Asılda âşık u mâşuk u aşk bir
Bu birden gerçi kim yüz bin göründü (s. 409)

Yunus teveccüh edeli Ka'be-i aşka cânilen
Oldu mugaylan diken ayağı altında harîr (s. 71)

Emanettir sakıngil aşk haberini zinhar
Oturup değme yerde söyleme aşkın sözün (s. 264)

Bu cümle alem sevdiği şol din ile iman durur
Vellahi aşksız gerekmez şol din ile imanı (s.401)

Miskin Yunus zehr-i katil aşk elinden tiryak olur
İlm u amel zühd ü taat pes aşksız helâl olmaya (s. 23)

Fena-Beka

Tasavvufi yolculuğun durakları kaç tanedir ve adları nelerdir diye bir soru sorulursa, sufiler bu soruya farklı şekillerde cevap verirler. Cevaplardan birine göre son durağın adı *fena-bekadır*. Tasavvufi eğitimi tamamlayan derviş, *fena* sarayına ulaşır, oradan *beka* makamına geçip başa döner. Bu sefer öğrendiklerini başkalarına öğretmeye başlar.

Fena sarayından göçüp *beka* sarayına geçip
Aşkın şarabından içip kansa gerek şimden geru (s. 291)

Görün ki Yunus nitdi varuben hazrete gitti
Katredir ummana yitdi dolsa gerek şimden geru (s. 292)

Bu *fena* ender *fenayı* terk edelim dost için
Öz *beka* ender *beka* milkinde cevlan edelim (s. 212)

Tenkid

Tasavvufi hayat ve düşünce, bazı Müslümanların dinî hayatı duya duya yaşamasına vesile olurken bazı yorumları da tenkit edilmiştir. Bu tenkitler bazen haddi aşarak fiili mudahalelere sebep olmuştur.

Sufilerin, bazı konularda yanlış yaptığını, dinin sınırlarını zorladıklarını, ulemanın yanında Kuşeyri ve Serrac başta olmak üzere eli kalem tutan mutasavvıflar da kabul etmiştir. Ancak sufi olmayan ve bu yola karşı olan alimler, başından beri bazı Tasavvufi konulara sapıklık olarak, bid'at olarak bakmış ve dervişleri hakir görmüştür. Aşağıdaki mısralar bu tenkit konusuna ışık tutmaktadır:

Dinin imanın var ise hor görmegil dervişleri
Cümle alem müştak durur görmekliğe dervişleri (377)

Her kim bizi yerer ise Hak dileğin versin ona
Urmaklığa kasdedenin düşem öpem ayağını (379)

Duymayanlar halimidinin kodu der bana
Neyile din beslesin cansız gönülsüz kalan (273)

Önümce koyu kazanı Hak tahtın ağdırsın onu
Ardımca taşlar atama güller nasar olsun ona

Acı dirliğim isteyen tatlı dirilsin dünyada
Kim ölümüm ister ise bin yıl ömür versin ona (30)

Gökden inen dört kitabı günde bin kez okur isen
Erenlere münkir isen didar ırak senden yana (28)

Derviş Yunus sen dahi incitme dervişleri
Dervişlerin duası kabul olagan olur (109)

Yunus, çektiği aşk derdini anlamamız için onun gibi dertli âşıklara sormamızı ister:

Sözün manisine irün bî-nişandan haber verin
Dertli âşıklara sorun bu benim derd u süzümü (s. 349)

Dertsizlere benim sözüm benzer kaya yankısına
Haldaş bilir haldaşının gönlündeki şol râzını (s. 363)

Yunus bu sözlerin senin ma'ni durur bilenlere
Akıl-kâmil olan kişi bu ma'niye inanası (s. 405)

Yunus bir söz söylemiş hiçbir söze benzemez
Münafıklar elinden örter ma'ni yüzünü (s. 407)

Eger râzımı söylerisem kimse dilim bilmez benim
Eger sabır eylerisem gönlüm karar kılmaz benim (s. 230)

Birlik diyen katında hiç sen-ben demek yokdurur
Yunus dilin sen yumuşattın bu tevhidi eyitmeğe (s. 330)

Bu bizden önde gelenler maniye pinhan dediler
Ben anadan doğmuş gibi geldim ki uryan eyleyem (s. 181)

Gah müminim taatte dem be dem münacatda
Gah rindem harabatda ben bir aceb kolmaşam (s. 241)

Sonuç

Türk tasavvuf edebiyatının, Ahmed Yesevî'den sonra ikinci önemli şahsiyeti olan Yunus Emre, *Risaletu'n-Nushiye* ve özellikle *Dîvan*'ı ile son yedi asra damgasını vuran bir sufidir. Dinî-ahlakî-Tasavvufî birçok terimi Türkçe manzum olarak terennüm eden, bu dilden başka dil bilmeyen büyük kitlelere anlatan ve sevdiren Yunus, Haçlılar ve Moğolların altüst ettiği bu topraklara yeni bir nefes vermiş bir umut ışığı yakmıştır. "Kınayanın kınamasından korkma"dan bildiklerini açık seçik söylemiş, derviş psikolojisinin bütün alanlarını detaylarıyla aktarmış, bazen tuzaqları bazen de hedefleri göstermiştir.

İslam Tasavvuf Düşüncesinde Yunus Emre'nin Yeri

Ahmet T. KARAMUSTAFA

Yunus Emre'nin varlığa bakışında en temel kavram hiç kuşkusuz evgidir. Bu nedenle Yunus'un İslam tasavvuf düşüncesi içindeki yerini anlamak istiyorsak işe tasavvufta sevginin yerine bakarak başlamak gerekir.

Tasavvufun Oluşumu Döneminde Sevgi Kavramı

Sevgi başından beri tasavvuf düşüncesinin belirgin kavramlarından biri olmuştur. İslamın 3. ve 4. yüzyıllarında yazılmış en erken tasavvufi eserlerin çoğunda bu kavramı Kur'an'da geçtiği şekliyle, yani *mahabbe* terimiyle ifade edilmiş olarak görebiliriz. *Mahabbe* karşımıza genellikle sufilerin insan ruhunun Tanrıya yaklaşma uğraşında geçtiğine inandıkları *hal* ve *makam*'lardan biri olarak çıkar. *Mahabbe*'den bu bağlamda söz edilmesinin köklerini tasavvufun oluşumundan daha önceye, İmam Ca'fer es-Sadık'a atfedilen (ö. 148/765) Kur'an tefsirine götürmek mümkündür.¹ Tasavvufun gerçek öncüleri arasında görebileceğimiz kişiler arasındaysa *mahabbe*'ye ağırlık verenler Rabia el-Adaviyye (ö. 185/801?) ile Şakik el-Belhi (ö. 194/810) olmuşlardır. Her ne kadar Rabia bugünün

1 Paul Nwyia, "Le tafsir mystique attribué à Ga'far Šadiq: éditions critique," *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 43 (1968): 181-230; aynı yazar, *Exégèse coranique et langage mystique: nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans* (Beyrouth: Dar el-Machreq éditeurs), 1970.

araştırmacıları için daha çok efsanevi bir şahsiyet görünümünü arzederse de onun adı 4. yüzyıldan itibaren mutasavvıf yazarlarca *mahabbe* kavramına sıkı sıkıya bağlanmış olduğundan kendisini gözardı etmek imkansızdır.² Şakik de *Adabü'l-‘ibadat* adlı kısa risalesinde Allah sevgisini (*mahabbe li'llah*) ruhun varabileceği son menzil olarak göstermişti.³ Tasavvufun gerçek kurucuları arasındaysa sevgiye özel bir yer ayıranlar Ebu'l-Hasan Sumnun el-Muhib (ö. 287/900), Amr b. Osman el-Mekki (ö. 291/903-4), el-Hüseyin b. Mansur el-Hallac (ö. 309/922) ve Ebu Bekr eş-Şibli (ö. 334/946) olmuşlardır. Sumnun'un sevgiyi manevi hayatın en yüksek derecesi olarak gördüğü nakledilir.⁴ Amr b. Osman elimizde ancak kısmi alıntıları bulunan *Kitabü'l-mahabbe* adlı bir eser yazmıştır.⁵ Hallac'ın da Sumnun gibi sevgiye yüksek bir makam tanıdığını biliyoruz.⁶ Şibli'ye sevgiyi evliyanın yolu (*sıratü'l-evliya*) olarak tanımlamış, sevgiye ayrı bir önem vermiştir.⁷

Sevgi kavramının tasavvufun oluşum döneminde önem kazandığını bazı mutasavvıflar arasında *mahabbe*'nin yanında *ışk* teriminin de kullanılmaya başlanmasından, ayrıca bu son terimin Tanrı sevgisi için sarf edilmesinin uygun olup olmadığı hakkında ciddi tartışmaların doğmasından anlıyoruz. 264/877 yılında va'iz Gulam Halil'in (ö. 275/888) suçlamalarına cevap vermek üzere Bağdat'ta kadı İsmail b. İshak el-Hammadi önüne getirilen yetmiş kadar sufi arasında bulunan Ebu'l-Hüseyin en-Nuri (ö. 295/907-8), ona Tanrı'nın insana, insanın da Tanrı'ya sevgisini ifade etmek için neden *ışk* kelimesini kullandığı sorulunca Kur'an'daki "(O) onları sever onlar da O'nu severler" (*yuhibbihum ve yuhibbunehu* - Maide, 54) ayetini zikredip kendisini, *ışk*'ın

² Rabia hakkında bilinenleri en derli toplu sunan çalışma hala Margaret Smith'in *Rabi'a: The Life and Work of Rabi'a and Other Women Mystics in Islam* (Oxford: Oneworld, 1994 [1928]) adlı kitabıdır.

³ Şakik için bkz. Richard Gramlich, *Alte Vorbilder des Sufitums* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1997), 2: 13-62; *Adabü'l-‘ibadat* da Paul Nwyia, *Trois Oeuvres Inédites de Mystiques Musulmans/Nusus Sufiyya gayr Menşûre* (Beyrut: Darü'l-Maşrik, 1973), 17-20'da bulunabilir.

⁴ 'Ali ibn 'Osman Hucviri, *Keşfü'l-Mahcub*, haz. Valentin Zhukovsky (Tahran: Kitabhane-i Tahuri, 1378/1999), 172-74.

⁵ Gramlich, *Alte Vorbilder*, 1: 345-80; Hucviri, *Keşfü'l-Mahcub*, 174-75.

⁶ Bu konuda gerekli dökümlere şu çalışmada bulunabilir: Carl W. Ernst, "The Stages of Love in Early Persian Sufism," *Classical Persian Sufism from Its Origins to Rumi*, Leonard Lewisohn (London: Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1993), 441-43. Ayrıca bkz. Omid Safi, "On the Path of Love towards the Divine: A Journey with Muslim Mystics," *Sufi*, 78 (2009-10): 20-36.

⁷ Ahmed b. 'Abdillâh Ebu Nu'aym el-İsfahani, *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakatü'l-asfiyâ*, (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1908-32), 10: 369. Şibli için bkz. Gramlich, *Alte Vorbilder*, 1: 513-665.

mahabb'e'den daha güçlü ya da koyu olmadığını söyleyerek savunmuştur.⁸ Aslında *ışk* isminin kökündeki fiilin Tanrı sevgisi için kullanımı çok daha önceye, el-Hasan el-Basri'ye atıfla "O bana âşıktır, ben de O'na âşığım" (*âşıkani ve âşıktuhu*) deyiminin bir hadis-i kudsîde geçtiğini ileri süren zahid Abdülvahid b. Zeyd (ö. 150/767 dolaylarında) zamanına gider.⁹ Gulam Halil gibi Hanbeli ya da Hanbeli eğilimli çevrelerin şiddetle karşı çıktığı bu kullanımın yalnız üdeba, fukaha ve ülema çevrelerinde değil sufiler arasında da tartışmaya yol açtığını Ebu'l-Hasan el-Deylemi'nin sevgi üzerine yazdığı *Kitabu 'atf el-elif el-me'luf 'ale'l-lam el-ma'tuf* adlı eserinden anlıyoruz.¹⁰ Deylemi, Ebu Yezid Tayfur b. İsa el-Bestami (ö. 234/848 ya da 261/875), Ebu'l-Kasım el-Cüneyd (ö. 298/910) ve Hallac'ın *ışk* kelimesinin kullanılmasına izin verdiklerini, kendi şeyhi olan İbn el-Hafif eş-Şirazi'ninse (ö. 371/982) önce buna karşı çıktığı halde Cüneyd'in tutumunu öğrenince fikrini değiştirerek artık *ışk*'a itiraz etmediğini söyler.¹¹ Amr b. Osman el-Mekki ve İbn el-A'rabi (ö. 341/952) olarak tanınan Ebu Said Ahmed b. Muhammed'in sevgi üzerine düşündüklerini de bize ileten Deylemi'nin Hallac'ın *ışk* konusundaki görüşleri hakkında aktardıklarıysa çok ilginçtir.¹² Yaşamı sırasında ve ölümünden sonra da sufiler arasında tartışmalı bir kişilik olan Hallac Deylemi'ye göre, diğer bütün sufilerden farklı olarak, *ışk*'ın Tanrı'nın zatının sıfatlarından biri olduğunu düşünürmüştü.¹³ İşte Hallac'ın bu düşüncesinde ondan yaklaşık iki yüzyıl sonra Ebu'l-Fütuh

⁸ A. J. Arberry, *Pages from the Kitabal-Luma'* (Londra: Luzac, 1947), 5.

⁹ Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam* (Berlin: De Gruyter, 1991-97), 2: 98. Gulam Halil için bkz. Maher Jarrar ve Sebastian Günther, "Gulām Ḥalil und das *Kitab Šarḥ as-sunna*: Erste Ergebnisse einer Studie zum Konservatismus hanbalitischer Färbung im Islam des 3./9. Jahrhunderts," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 153 (2003): 6-36 ve van Ess, *Theologie*, 4: 281 vd.

¹⁰ Sevgi konusunda genel tartışmalar hakkında bkz. Lois Anita Giffen, *Theory of Profane Love among the Arabs: The Development of the Genre* (New York: New York University Press, 1972).

¹¹ Ebu'l-Hasan Ali ibn Muhammed Deylemi, *A Treatise on Mystical Love*, çev. Joseph Norment Bell ve Hassan Mahmood Abdul Latif Al Shafie (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2005), 9-10. Deylemi'nin İbn Hafif'in bu konudaki görüşleri üzerine yazdıklarının güvenilirliği hakkında bkz. Florian Sobieroj, *Ibn Ḥafif As-Sirāzi und Seine Schrift Zur Novizenerziehung (Kitāb al-lqtišād)*, (Beirut: Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft im Kommission bei F. Steiner Verlag Stuttgart, 1998), 164-70 ve Bell'le Al Shafie'nin Deylemi çevirilerine yazdıkları önsöz, s.xlviii.

¹² Mekki ve İbn el-A'rabi'nin görüşleri için bkz. Bell'le Al Shafie'nin Deylemi çevirilerine yazdıkları önsöz, lviii-lxiii.

¹³ Deylemi, *Treatise*, 39-43 ve 70-72.

Ahmed el-Gazali'yle (ö. 517/1123 ya da 520/1126) su yüzüne çıkacak olan *mezheb-i ışk*'ın tohumunu görmek mümkündür.

Hallac'tan Ahmed Gazali'ye kadar geçen yaklaşık iki yüzyıl süresince *ışk* kavramının tarihi hakkında bildiklerimiz oldukça sınırlıdır. Bu dönemde öne çıkan tasavvuf hakkındaki el kitabı yazarlarının çoğu – örneğin Ebu Nasr es-Serrac (ö. 378/988), Ebu Bekr el-Kelabazi (ö. 380/990'lar), Ebu'l-Kasım el-Kuşeyri (ö. 465/1072) – yalnızca *mahabbe*'den sözederler, ve sevgiyi *makam-hal* konuları bağlamında ele almakla yetinirler. *Mahabbe*'yi en yüksek makam olarak gören Ebu Talib el-Mekki (ö. 386/996) bile bu çerçevenin dışına çıkmaz.¹⁴ Ancak nadir de olsa bazen sevgi kavramına özel bir ağırlık verildiği, hatta *ışk* kavramının kullanılması hakkındaki tartışmaların devam ettiği görülür. Hanbeli şeyh Abdullah Ansari (ö. 481/ 1089) *Yüz Meydan* adlı risalede *ışk*'tan dem vurmasa da *mahabbe*'yi manevi yolun en asli ve diğer bütün meydanları kapsıyan "meydanı" olarak gösterir.¹⁵ Ali ibn Osman Hucviri (ö. 465/1073'le 469/1077 arası) sevgi konusunu işlerken *ışk* kelimesinin kullanımı konusunda sufilerin anlaşmazlığa düştüklerini, ancak kendi zamanında çoğu sufinin bu terimin kullanılmasını uygun bulmadıklarını bildirir.¹⁶ Sevgi konusunda Hucviri'nin açık açık ve Kuşeyri'nin üstü kapalı olarak söylediklerinden 5./11. yüzyılın ortalarında, belki de Hallac'ın ve diğer bazı erken dönem sufilerinin ettikleri tohumların yeşermesi sonucunda, hala Tanrı-insan ilişkisini öncelikle sevgi, hatta *ışk* ekseninde ele alan mutasavvıfların var olduğu izlenimi doğar. Bu izlenim Ahmed Gazali'ye döndüğümüzde iyice pekişir.

Ahmed Gazali ve Mezheb-i ışk

Bir düşünürden çok mürid ve muhibleriyle uğraşan bir sufi şeyhi olan Ahmed Gazali 508/1114 yılı civarında sevgiyi konu alan *Sevanih* adlı Farsça bir eser kaleme almıştır. Anlaşılması bir hayli güç olan bu eserde

¹⁴ Ebu Nasr Abdullah ibn Ali es-Serrac, *Kitabü'l-luma fi't-tasavvuf*, haz. Reynold A. Nicholson (London: Luzac & Co., 1914), 87–88; Ebu Bekr ibn Muhammed el-Kelabazi, *et-Te'aruf li-mezheb ehli't-taşawwuf*, haz. Ahmed Şemsüddin (Beyrut: Darü'l-kutubi'l-ilmiyye, 1993), 128–30; Abdülkerim ibn el-Hevazin el-Kuşeyri, *el-Risaletü'l-Kuşeyriyye*, haz. Abdülhalim Mahmud ve Mahmud ibn eş-Şerif (Kahire: Darü'l-Kutubi'l-Hadise, 1375/1956), *babü'l-mahabbe*; Ebu Talib Muhammed b. Ali el-Mekki, *Kutü'l-kulub fi mu'amelatil-mahbub*, haz. Basil Uyunüssud (Beyrut: Darü'l-kutubi'l-ilmiyye, 1417/1997, 83–86.

¹⁵ Abdullah Ansari, *Sad meydan*, haz. A. G. Revan Ferhadi (Tahran: İntişarat-ı Mevla, 1361/1982), 413.

¹⁶ Hucviri, *Keşfü'l-Mahcub*, 300–301.

Gazali daha işin başında *ışk* konusunun dille tahlilinin imkansızlığını belirtir:

İşk örtülüdür onu kimse açık görmemiştir
Âşıklar daha ne zamana dek beyhude laf edecekler?
Herkes kendi gözünden ışk üstüne bir laf eder
*İşksa gözden, şundan bundan ıraktır*¹⁷

İşk ilmin ötesinde, irfan katındadır, ondan ancak işaret yoluyla söz edilebilir. Gazali bu nedenle, zaten epey muğlak ve müphem olan sözlerine bol miktarda da şiir ve Leyla'yla Mecnun, Mahmud'la Ayaz gibi aşk hikayesi katar, anlatmaya çalıştığına okuyucusunun çağrışım yoluyla varmasını hedefler. Farsça tasavvufi metinlerde şiirin hükmü Gazali'yle başlar dersek fazla abartmış olmayız.

Sevanih'in konusu *ışk*'ın Yaratan'la yaratılanı birleştiren tek gerçek güç olduğu ve her türlü sevginin sonuçta bu gücün bir parçası, bir dışavurumu olarak anlaşılması gerektiğidir. Tanrı'yla insanın bu güçle birbirine bağlanması ezelde *elest* gününde başlar, ebeye değin de sürecektir. Bu arada, yani bu dünyada, ıskın Tanrı katından ruh vasıtasıyla yaratılışa inisi, sonra da yine aynı vasıtayla yeniden Tanrı'ya dönüşü söz konusudur. Gazali, "(Ey Muhammed söyle! Ruh rabbimin emrindendir" (İsra, 85) ve "Ona kendi ruhumdan üfledim" (Hicr, 29; Sad, 72) ayetlerine dayanarak ruhun da *ışk* gibi Tanrı'nın zatından çıktığını düşünür. "Ruh yokluktan varlığa geldiğinde *ışk*, ruh bineğini varlık eşiğinde bekliyordu" (*Sevanih*, 4) diyen yazar bir anlamda bütün yaratılış hikayesini ruh ve *ışk*'ın ortak bir oyunu olarak görür. Ruha binen *ışk* gönüle yerleşir. Ruh artık âşık, *ışk* ta ma'suk rolündedir. Âşık, ayrılık derdiyle perişan bir vaziyette maşuğun hüsnü peşinde koşar. Aslında herşeyin Tanrı'ya bakan bir yüzü vardır, ve bu yüz hüsnüdür, güzelliştir, ancak hüsn saklıdır, onu bulmak zordur. Yine de sevgilinin hüsnü, seveni sonunda Tanrı'ya ulaştırır. İşin garibi Tanrı da kendi hüsnünü yalnız âşığın *ışk*'ında temaşa edebilir! *İşk* ta Tanrı'nın zatından olduğuna göre gerçekte bütün yaratılış destanını *ışk*'ın kendisini sevmesi olarak özetlemek mümkündür!¹⁸

¹⁷ Ahmed-i Gazali, *Sevanih*, haz. Helmut Ritter (Tahran: Merkez-i İntişarat-ı Danişgahi, 1368/1989), 10.

¹⁸ *Sevanih* metninden başka Ahmed Gazali hakkında özlü fakat kapsamlı bir makale için bkz. Gerhard Böwering, "Gazali, Majd-al-Din Abu'l-Fotuh Ahmad," *Encyclopaedia Iranica* (www.iranicaonline.com). Bu çalışmamızda Ahmed Gazali hakkında Böwering'in kaynakçasında belirtilen yayınların dışında Joseph E. B. Lumbard'ın yayınlanmamış doktora tezi de kullanılmıştır: "Ahmad al-Ghazali (d. 517/1123 ya da 520/1126) and the Metaphysics of Love" (Yale University, 2003).

Görüldüğü gibi Ahmed-i Gazali *ışk*'ı metafizik bir güç olarak tanımlar. Bu gözle bakıldığında tasavvuf yolu da kişiyi sevgi denizine erdiren bir sevgi ırmağı olarak görünür. Âşık, ma'suk peşinden koşarak ayrılık nehrinden birlik deryasına dalar, *ışk* içinde erir. Ancak dil bu destanı anlatabilmekten acizdir, *ışk* yalnız *ışk*'la anlaşılır. İşte, Gazali'nin çok kısa bir şekilde özetlemeye çalıştığımız *ışk* merkezli düşüncesinin, onun yaşamından sonra tasavvuf bünyesinde hatırı sayılır bir cereyan, bir meşreb olarak görebileceğimiz *mezheb-i ışk*'ın temeli olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu cereyan bir yandan Sena'i (ö. 525/1131) ve Attar (ö. 618/1221) gibi eşsiz şairlerin elinde Fars şiirine akmış, öte yandan da bir kısmı Gazali'nin müridleri Aynü'l-Kudat Hemadani (ö. 526/1131) ve Ebu'n-Necib Sühreverdi (ö. 563/1168) gibi meşhur, bir kısmı da Ahmed es-Sem'ani (d. 534/1140) gibi Gazali'yle doğrudan bir ilişkisi olduğu bilinmeyen oldukça meçhul bir takım mutasavvıflar eliyle tasavvuf düşüncesine yedirilmiştir.¹⁹ Tabii bu arada *ışk* konusunda Ahmed Gazali'den bağımsız gelişmelerin de olduğunu göz ardı edemeyiz. Buna en belirgin örnek Şiraz'lı sufi Ruzbihan Bakli (ö. 606/1209) ve onun *Ebharu'l-Âşikin* adlı eseridir.²⁰ 6./12. yüzyılın tasavvuf tarihi hakkında henüz bilmediğimiz çok şey varsa da Ahmed Gazali'den Mevlana'ya uzanan zaman dilimi içerisinde palazlanan Farsça tasavvuf edebiyatında *mezheb-i ışk* diye adlandırdığımız akımın giderek hatırı sayılır bir ağırlık kazandığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Nitekim, 7./13. yüzyılın Farsça tasavvufi eserlerine şöyle bir göz attığımızda *ışk* mektebinin bariz izlerini görmek zor değildir. Bu eserler arasında Anadolu'da özellikle etkili olduğunu bildiğimiz Necmeddin Razi "Daye"nin (ö. 654/1256) *Mirsadi'l-ibad mine'l-mebde' ile'l-mead*'ını (ki zaten bu kitap Anadolu'da yazılmıştır) ve Aziz b. Muhammed Nesefi'nin (ö. 7./13. yüzyılın sonlarında) tüm eserlerini zikredebiliriz. Mensur eserlerden manzum eserlere döndüğümüzde de artık *mezheb-i ışk*'ın yalnız izlerini değil de bizzat kendisini belki de en yetkin haliyle Fahraddin Iraki'nin (ö. 688/1289) ve Mevlana'nın (ö. 672/1273) divanlarında görürüz. Artık bu aşamada Fars şiirinde *ışk* mezhebi akımı bir girdaba dönüşmüştür. Yunus Emre'nin tasavvuf düşüncesindeki yerini işte ancak bu bağlama oturtarak anlayabiliriz.

¹⁹ Burada yalnız Ahmed Sem'ani hakkında bir çalışmayı kaydetmekle yetinelim: William C.Chittick, "The Myth of Adam's Fall in Ahmad Sam'ani's *Rawh al-arwah*," *Classical Persian Sufism from Its Origins to Rumi*, Leonard Lewisohn (London: Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1993), 337-59.

²⁰ Henri Corbin, "Abhar al-Âşeqin," *Encyclopaedia Iranica* (www.iranicaonline.com).

Yunus'ta Işk

Yunus'un, dünya görüşünü bütünüyle ışk üstüne kurduğundan kuşku duyamayız.²¹ Onun mezhebi ışıktır:

İy âşıklar iy âşıklar mezheb ü din ışıkdur bana (VI, 1).

Işk, bilinen mezhepler ötesindedir:

Gayrıdur her milletten bu bizüm milletimüz

Hiç dinde bulunmadı din ü diyanetimüz" (EK XXXI, 1).

Zaten âşıklara din, mezhep gerekmez:

Din ü millet sorarısın âşıklara din ne hacet

Âşık kişi harab olur âşık bilmez din diyanet (XII, 1).

Işk eksilmez, onu zaman aşındırmaz:

Işktan artuk her nesnenün degşirilür zevali var

Ruzigar uğramaz ışka ışkun ne ay u ne yılı var (XXII, 7 ve 5).

Işk kadimdir, yaratılmamıştır:

Evvel yir gökyogıken varıdı ışk bünyadı

Işk kadimdür ezeli ışk getürdü ne varın (CXXXV, 2)

Ezeliden varıdı canumda bu ışk odı

Eşkeretmedüm kimesneye bildüm ki ol dost kodı

Işk anadan togmadı kimseye kul olmadı

Hükmine kıldı esir cümle biliş ü yadı (CLXXXVII, 1 ve 4)

Dahı elest belürmedin ben âşıkıdum ol ma'suk;

Dahı cihana gelmedün canum anı severidi (CIII, 5-6).

Işk varlığın aslıdır:

Her nesneye ol hükmider her yol içinde yolu var (XXII, 4),

Varlığın temeli odur:

Yir ü gök yaradıldı ışk ile bünyad oldu (CV, 4).

Işk "nur-ı ilahidür." (XXX, 1).

Her şeyin asıl anlamı ışıktır:

Dört kitabın ma'nisin okudım hasıl itdüm

Işka gelincek gördüm bir uzun heceyimiş (LXV, 6).

²¹ Yunus Emre, *Risalat al-Nushiyya ve Divan*, haz. Abdülbaki Gölpınarlı (İstanbul: Eskişehir Turizm ve Tanıtma Derneği Yayını, 1965). Aşağıda, bu yayının 1-152. sayfaları arasında yer alan şüirler Romen rakamı ve beyit numarasıyla, 153-205. sayfaları arasındakiler de başa EK ibaresi konarak yine Romen rakamı ve beyit numarasıyla zikredilecektir.

Ayrıca dünyada ışksız kişi yoktur (XXXIV, 1), daha doğrusu ışksız yaratık yoktur:

Div ü peri ins ü melek sever seni her mahlukat (LXXV, 4)

Ve ışk her yerdedir:

Sorarısan ışk kandadır kanda istersen andadur (EK XXX, 30).

ışk gibi can da bakidir: “Ten fanidür can ölmez” (LXXVIII, 2). Canla ışkın birliği yaratılış öncesindendir (CXXII), bu nedenle “Âşıklar ölmez bakidür” (XXX, 1). Yunus bütününü ışk olmuştur:

ışkın aldı benden beni bana seni gerek seni (CXCIV.)

Hakdan bana nazar oldu Hak kapusın açar oldum

Girdüm Hakk’un haznesine dürr ü gevher saçar oldum (CXVII – bütün şiir).

Hak’dan gelen şerbeti içdük elhamdü lillah (CXLI, 1)

Buradaki şerbet hiç şüphesiz ışktır. Yunus’un tek işi de sevmek, gönöl yapmaktır:

Ben gelmedüm da’viyiçün benüm işüm seviyiçün

Dostun evi gönöllerdür gönöller yapmağa geldüm (XCVI, 2).

Bu verilen örneklerden anlaşılacağı gibi Yunus mutlaka Ahmed Gazali’yle billurlaşan *mezheb-i ışk*’tan beslenmiş, bu yola can u gönölden bağlanmıştır. Onun ışk konusunda söyledikleri Gazali’nin *Sevanih*’te dökümlendiği görüşleriyle büyük ölçüde uyuşmaktadır. ışk ve canın Tanrı’nın zatından çıkmış olması, ışkın gerçek yerinin gönöl olduğu, canın ışkın gönölde yansıyan güzelliğine âşık olup bu maşuğın derdiyle tutuşup yanması, bu âşık – ma’şuk oyununun ancak âşığın ma’şukta (yani ışkta) erimesiyle bitebileceği, bütün bunlar Gazali’nin ışk öğretisinin ana öğeleridir. Ancak Gazali’yle Yunus’un ışk görüşlerinin böylesine örtüşmesi tabii ki Yunus’un doğrudan Gazali’nin eserlerinden etkilendiği, hat-ta Gazali’nin şahsından haberdar olduğu anlamına gelmez. Gerçekten de Yunus’ta onun Gazali’yi okumuş olduğunu düşündürecek hiçbir iz yoktur. Yine de 6./12. ve 7./13. yüzyıllarda oluşan Türkçe tasavvuf edebiyatının Farsça tasavvufi edebiyatla içiçeliğinden kaynaklanan geniş kapsamlı bir etkileşimin söz konusu olduğu göz önünde tutulursa İran kökenli mutasavvıflar arasında Ahmed Gazali’den sonra köklü ve etkisi gittikçe artan bir iz bırakan ışk mezhebinin Yunus’u derinden etkilemiş olması, özellikle bu akımın en büyük şairlerinden olan Fahreddin İraki ve Mevlana’nın Yunus’dan yalnız bir kuşak önce ve onunla aynı mekan-

da yaşamış olduklarını hatırlarsak, gayet doğaldır. Nitekim, bütün benzerliklerine rağmen Ahmed Gazali'yle Yunus'un ışık görüşleri arasında bazı önemli farklar vardır ve bu farklar göz önüne alındığında Yunus Gazali'den daha da çok Iraki'ye ve Mevlana'ya yakın görünür.

Yukarıda belirttiğimiz gibi Yunus'a göre ışık kadimdir, yaratılmamıştır; ayrıca ışık varlığın aslı, temelidir. Üstelik, ışık tam anlamıyla evrensel bir güçtür, kainatta ışıksız bir varlık yoktur, herşey ışık doludur. Bu görüşler Yunus'ta görüldükleri şekliyle Ahmed Gazali'nin *Sevanih*'inde bulunmaz. Gazali ışığın Tanrı'dan çıktığını düşünmekle birlikte ışığın kadim olduğunu, varlığın temelini oluşturduğunu, evrenin ışıkla dolu olduğunu hiçbir yerde söylemez. Ona göre ışık insana özgüdür, insanla Tanrı arasındaki özel ilişkinin biçimidir. Gazali (kendinden önce Hallac, kendinden sonra da müridi Aynü'l-Kudat Hemadani'de görüldüğü gibi) insandan gayri ışık bir tek İblis'te bulur ki bu haliyle bir çoklarınca neta-meli bir görüş olarak addedilmiştir.²² Oysa, Yunus'un sözü edilen bütün görüşlerini neredeyse tıpatıp Iraki'de ve Mevlana'da bulmak mümkündür. Burada bu konuya ayrıntısıyla giremeyeceksek te özetle, ışık konusunda Yunus, Iraki ve Mevlana'nın birbirlerine herbirinin Gazali'ye olduğundan daha yakın olduğunu söyleyebiliriz.²³ Bütün bu söylediklerimiz Yunus'ta, *mezheb-i ışık*'ın Gazali'de görülen ilk şeklinden çok kendi çağındaki şekliyle yansıdığı olarak anlaşılmalıdır.

İşkın Getirdikleri

Tasavvuf içerisinde bir akım olarak tanımladığımız ışık mezhebi Yunus'un tasavvufi çehresine damgasını vurmakla kalmamış, onun her konudaki görüşlerini de derinden etkilemiştir. Şimdi gözümüzü Tanrı'yla insanı ışık ve can ekseninde birbirine kaynaştıran bu öğretinin Yunus'un şiirinde rastladığımız bazı uzantılarına çevirebiliriz.

Ölümlülük: Yunus'a göre bu dünyadaki tek ölümsüz varlık Tanrı'dan gelen ışıkla onun bineği can olduğuna göre başka herşey – özellikle dünyevi hayat, ten, benlik / kendilik duygusu – ölümlü, geçicidir. Işık yoluna

²² İblis'e bu yaklaşım hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Peter J. Awn, *Satan's Tragedy and Redemption: Iblis in Sufi Psychology* (Leiden: Brill, 1983). Yunus'ta da bu görüşün bir izine raslanır, bkz. CLXXV.

²³ Iraki ve Gazali arasındaki farklar üstüne bkz. Nasrollah Pourjavady, "The Concept of Love in Eraqi and Ahmad Ghazzali," *Persica*, 21 (2006-2007): 51-62. Mevlana'nın ışık konusundaki görüşleri için bkz. William C. Chittick, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi* (Albany: State University of New York Press, 1983). Tabii Yunus'la Iraki ve Mevlana arasındaki ilişkiler ayrı bir çalışmayı gerektirir.

girebilmek için bu gerçeği hiç akıldan çıkarmayıp layıkıyla idrak etmenin önemi büyüktür. Bu nedenle dünyanın, dünya hayatının faniliği Yunus'ta çok sık rastlanan, "Allah sana sundum elüm" ya da "Ah nideyin ömrüm seni" redifli şiirlerinde olduğu gibi (XCV ve CXCIX) onun büyük bir ustalıkla işlediği bir temadır. (Başka güzel örnekler: CXVI, CCII.) Zaten, örneğin Ahmed Gazali'nin elimize geçen va'azlarında olduğu gibi, bu temaya tüm tasavvuf edebiyatında sık sık rastlanır.²⁴

Dervişlik, miskinlik:

Bu kamu taatların başı miskinliğimiz (LXII, 5).

Ne sultan ne baylardasın ne köşk ü saraylardasın

Girdün miskinler gönline idindün durak Çalabum (XCIX, 3).

Yunus girçek âşıkısan adunı miskin kogıl

Cümlesinden ihtiyar miskinliği buldum ben (CXXIX, 7).

Fani dünya hayatından geçmenin doğal bir sonucu fakirlik, miskinlik, alçak gönüllülüktür. Kazandığını dağıtıp yoksulları hoş görmek gerekir (LXXVI, 7 - başka örnekler: CVI, CLXXXVIII, CLXXXIX, EK XXVII). Burada Yunus'un miskinlikten anladığının dünyaya ve dünya malına bağlanmamak olduğunu vurgulayalım. Söz konusu olan kökten bir fakirlik değil tek kalıcı güç olan ışka bağlanmaktır.

Sözün Kaynağı Işk:

Işk makamı alidür ışk kadim ezelidür

Işk sözini söyleyen cümle kudret dilidir.

Diyen ol işiden ol gören ol gösteren ol

Her sözi söyleyen ol suret can menzildür (XVI, 1-2).

Söz karadan akdan degül yazup okımakdan degül

Bu yürüyen halkdan degül Halık avazından gelür (XXIV, 3).

Benüm degül bu kelecı devlet senün Yunus neci

Çün dilüme kadir sensin sensüz dilüm uzatmayam (XCIII, 9).

Yunus degül bunı diyen kudret dilidür söyleyen (CVII, 7).

Ma'ni beratın alduk uş gine elümüze

Işk sözün viribidi padşeh dilümüze (CLXIV, 1).

Yunus Hak tecellisin şiir dilinden söyler (CXCVI, 5).

²⁴ Ahmed Gazali, *Mecalis*, haz. Ahmed Mücahid (Tahran: Mü'essesesi-yi İntişarat ve Çap-ı Danişgah-ı Tahran, 1376/1997).

Yunus kendisi söylemez, onun ağzından konuşan ışıktır, dolayısıyla onun sözlerinin kaynağı Tanrı'dır. Yunus'un bu iddiası yüzünden eleştirildiği bellidir: "Düşmenler aydur bana söz demek kandan sana" (XLIV, 3). Sufilerin "kendiliklerini" eriterek Tanrı kelamına ağız oldukları tartışmalı olmakla beraber tasavvufta başından beri raslanan bir görüştür.²⁵ Bilindiği gibi Yunus çağında bu yaklaşımın en yetkin temsilcisi *Mesnevi*'si Kur'an'a benzetilen Mevlanadır.²⁶

Şathiyye ve Devriyye:

Benem sahib-kıran devran benümdür

Benem uş pehlevan meydan benümdür (XXI, bütünü).

Uş gine geldüm ben bunda sır sözün ayan eyleyem

Bir söz ile yiri göki cümlesin beyan eyleyem (LXXXIX, bütünü).

Haber iylen âşıklara ıška gönül viren benem

İşk bahrısı olubanı denizlere talan benem (XCI, bütünü).

Bu cümle canda oynayan tamarlarında kaynayan

Küllü dillerde söyleyen külli dili diyen benem (C, 7).

Evvel benem ahır benem canlara can olan benem

Azup yolda kalmışlara hazır meded iren benem (CII).

Ol kadir-i kun feyekun lutfidici rahman benem (EK L).

(Başka örnekler: CVIII, CXI, CLV, CLXXXVI, EK III)

İşk konuştuğunda Yunus aradan çıkar, yok olur. İşk Yunus'u kendinde eritip doğrudan dile gelir. Yukarıda görülen örneklerde olduğu gibi bu bazen ışıktan alenen kimliğini, niteliğini beyanı şeklindedir. Bazen de ışk kendini beyanına tarihi bir boyut katarak zaman içerisinde girip çıktığı biçimleri, büründüğü kişilikleri sıralar; bu cins şiirleri genellikle *devriyye* olarak niteleyebiliriz:

Aklun irerse sor bana ben evvelde kandaydım

Dilerisen diyivirem ezeli vatandaydım (LXXXVI).

²⁵ Carl W. Ernst, *Words of Ecstasy in Sufism* (Albany: State University of New York Press, 1985).

²⁶ Bu konuda bkz. Ahmet T. Karamustafa, "Speaker, Voice and Audience in the Koran and the Mathnawi" *Su fi*, 79 (2010): 36-45.

Gökde Peygamber ile mi'racı kılan benem
Ashab-ı suffayla yalınca olan benem (XCVII).

Dost elinden ölürisem hiç gümansız giri gelem (XCVIII, 1).

(Diğer devriyyeler: CIV, CV, CX (en uzun devriyye budur), CXXXVI, CXXXIX, EK LVII.)

İster şathiyye ister devriyye olsun ıskın kendi sesiyle, kendi diliyle konuşması Fars şiirinde bilhassa Attar'la patlak verip Yunus döneminde yine Iraki ve Mevlanda'da zirveye ulaşan bir olgudur.

Münacat:

Bazen ışk geri çekilir, susar, işte o zaman aylıp kendine gelen Yunus ışka, Tanrı'ya hitaben konuşmaya, münacata başlar. Sözleri bazen aşk türküsü şekline bürünür: "Sensin benüm canum canı sensüz kararım yokdurur" (XLV, 1 bütün şiir). Bazen de sorgu sualle dolu yakınmaya dönüşür: "Sen hod bize bizden yakın görünmezsin hicab nedür" (XXXVII, 1 – bütün şiir). "Ya ilahi ger sual itsen bana / Cevabum iş-buyidi anda sana" (CCIII). Bazen de onun birliğine övgü düzer (CLXV, CLXVI, EK XXIV).

Vahdet:

Yunus kendi sesiyle konuştuğunda yalnız Tanrı'ya, ışka seslenmez, şiirlerinin bir çoğunda bu dünya halkına hitab eder. Bu cins şiirlerin önemli bir kısmı birlik, vahdet üstünedir. Işkın birleştirici gücü âşıkları bilinen mezheblerin ötesine sürükler:

Din ü millet sorarısın âşıklara din ne hacet
Âşık kişi harab olur âşık bilmez din diyanet (XII, 1- bu şiirin tümü).

Biz kimse dinine hilaf dimezüz
Din tamam olıcak togar mahabbet (XI, 9).

Yetmiş iki millete kurban ol âşıkısın
Ta âşıklar safında tamam olasın sadık (LXIX, 5).

Küfrile iman dahı hicabimiş bu yolda
Safalaşduk küfrile imanı yağmaya virdük (LXXIII, 4).

Dinler ötesinden yaratılışa bakan âşıklar için ikilikleri aşır birliği görmek, insanlar arasında birey ya da topluluk düzeyinde ayırım gözetmek olağandır:

Birisen birliğe gel ikiye bırak elden (CXLVIII, 10).

Sen sana ne sanursan ayruga da anı san
Dört kitabın ma'nisi budur eger varışa (CXLVII, 6).

Hakk'ı girçek sevenlere cümle alem kardaş gelür (EK XVIII 7).

Şeriat, İbadet, İlim, Ulema:

Birlik tabii hoştur ancak İslam dini, bu dinin şeriatı, şeriatın belirlediği ibadetler ne olacaktır? Bu soruya Yunus'un birkaç değişik cevabı vardır. İlk başta âşıkları bütünüyle esriten ıskın ibadete yer, zaman, fırsat bırakmadığı tarzında bir izlenim uyandırır Yunus:

Gönül bana yoldaşiken zühd ü taat kılurıdım
Yıkıldı bu tertiblerüm gönülsüzem elüm irmez.
Aydurısam eya gönül kanı fariza ya sünnet
Aydur yok teşvişi ko ya bu sevüye amel sığmaz (LIX, 4 ve 6)

Ben oruç namaz içün süci içdüm esridüm
Tesbih u seccadeyçün dinledüm çeşte kopuz (LX, 7).

Şer'i ibadet ışk yolunda aşığa hatta ayak bağı bile olabilir:
Oruc namaz gusl ü hac hicabdur âşıklara
Âşık andan münezzeh halis heves içinde (CXLVIII, 11). Aynı tema: CXLIX.

Zaten ibadetin gerçek hedefi de ışk değil midir?
Işk imamdur bize gönül cemaat
Kıblemüz dost yüzi daimdür salat.
Dost yüzni göricek şirk yağmalandı
anunçün kapuda kaldı şeriat (XI, 1-2).

Üstelik âşıklar sürekli tapınma halindedirler, ama onların taatı farklıdır:
Zahir suya banmadın el ayak depretmedin
Baş sücuda varmadın kılınur taatumuz (EK XXXI, 3).

Ancak asıl sorun ibadet, amel değil ışksız yapılan ibadettir:

İlm ü amel zühd ü taat bes ışksuz helal olmaya (V, 7).
Bir kez gönül yıkdunısa bu kıldığın namaz degül
Yitmişiki millet dahı elin yüzün yumaz degül (XLIV, 1).

Bu nedenle Yunus'un ibadet konusunda Müslümanlara öğüdü şer'i ibadeti bir kenara koymaları değil ibadetlerini ışka öncelik tanıyarak amel-

lerini göz bağı yapmadan yerine getirmeleridir. Zaten Yunus ۞ nama-
zını kılar:

Bana namaz kılmaz dime ben bilürem namazımı
Kılurısam kılmazısam ol Hak bilür niyazımı (CLXVIII, 1).

Müsülmanem diyen kişi şartı nedür bilse gerek
Tangrının buyrugın tutup beş vakt namaz kılsa gerek (LXXIV, 1).

Sana direm i y veli tur ırte namazına” (CLIX, 1 – bütünü).

Müslümanlar namaz kılmalıdır, ancak namazın gerçek anlamını göz
ardı ederlerse ibadetleri hic bir işe yaramaz:

Niyaz için buyurdı Hak namazı
Niyazdan vay sana gafil olasın (CXXXII, 4).

Ancak, ibadetlerine bakarak insanlar arasında ayırım gözetenlerden de
sakınılmalıdır:

Cümle yaradılmışa bir göz ile bakmayan
Şer’ün evliyasıysa hakıykatde asıdur” (XIX, 4 ve devamı).

Ayrımcıların başını ilimle uğraşan alim, danışmend takımı çeker ve
bunların çoğu dervişlere düşmandır, onları yererler (XLVII). Oysa ilim
bir göz perdesidir, ilme dalanlar ikilikten geçemezler, takılıp kalırlar;
dahası, ilimleriyle amel etmeyip günaha batarlar:

İlim hod göz hicabıdur dünya ahret hesabıdur
kitap hod ışk kitabıdur bu okunan varak nedür (XXXI, 4).

İy çok kitablar okuyan sen kim dutarsın bana dak
Ta bilesin sırrı ayan gel ışkdan okı sebak.
İkilikden geçemedün hali halden seçemedün
Dostan yana uçamadun fakılık oldu sana fak (LXVIII, 1, 6).

İlm-i hikmet okuyanlar ışkdan feragatdur bunlar (CXXVIII, 7).

Sen fakıhsın ben fakir sanahiç tanumuz yok
İlmün var amelün yok günahlara batarsın (CXXIV, 9 – bütünü).

İlim ilim bilmegdür ilim kendin bilmekdür
Sen kendüni bilmezsin ya nice okumakdur (EK XXI).

Âşıklara ilim gerekmez:
Çün ışkın kitabın okıdum tahsil itdüm
Ne hacet kim karayı ag üstine yazaram.

Şeriat oğlanları nice yol ide bize

Hakıykat deryasında bahri oldum yüzerem (LXXXVII, 3).

Zaten ısk görününce ilme hacet kalmaz, ısk ta ilme, kitaba sığmaz:

Kim ki bir dem sohbet ola müfti müderris mat ola (CLXXXII, 1).

İlm ile hikmet ile kimse irmez bu sırra

Bu bir acaib sırdur ilme kitaba sığmaz (XXVIII, 2).

Sufiler, Erenler:

Yunus “şeriat oğlanlarını” eleştirmekle kalmaz, sufileri de cennet sevgisiyle yetinmekle, daha da kötüsü iki yüzlülükle suçlar:

Sufilere vir sen anı bana seni gerek seni

Haşa ben terkidem seni şol bir evle çardagiçün (CXVIII, 6).

Yüri heysufi zerrak ne saluslık satarsın (CXCIII, 8).

Sufiyem halk içinde tesbih elümden gitmez

Dilüm ma'rifet söyler gönlüm hiç kabul itmez (EK XXIX, bütün)

Ama gerçek evliya takımı için durum bütünüyle başkadır. Yunus erenleri canla başla savunur; onlar Tanrı'nın kapısı, ısk yolunun bekçileridir, onları inkar edenler de asidir:

Yunus sen toprak ol eren yolında

Erenler menzili arşdan ulıdır (XLIII, 6).

Evliyadur Hak kapısı Yunus'durur kapucısı (LXVII, 7).

Miskin biçare Yunus gördüm bildim dimegil

Dut erenler eteğin düşgil suyına birgün (CXXIII, 5).

Kim ere kulluk ide ol azabdan kurtıla (CXXV, 5).

Âşık oldum erene irmegile

Hakkı buldum er yüzün görmegile (CXLIV, 1 – bütün).

Evliyaya münkirler Hak yolına asıdur (EK XVI – başka örnekler: XXV, XXXVI).

Yunus'ta temel olan ısk kavramının uzantıları olarak kısaca belirtmeye çalıştığımız yukarıdaki görüşler göz önünde tutulduğunda da yine Yunus'a her bakımdan en yakın çağdaşının Mevlana olduğu ortaya çıkar. Yunus'un şiirlerinde gördüğümüz bütün görüşlere Mevlana'da da

rasladığımızı söylersek hiç te abartmış olmayız.²⁷ Özetlemek gerekirse Yunus'un, kendinden bir kuşak büyük olan Mevlana Celalüddin Rumi ve İraki gibi, *mezheb-i ısk*'ın tüm tasavvuf içinde gelmiş geçmiş en seçkin ve en etkili simalarından biri, Türkçe'nin de en yetkin ısk şairi ve mutasavvıfı olduğunu söyleyebiliriz. Son sözü kendisine bırakalım: "Sevelüm sevillelüm dünyaya kimse kalmaz" (LVIII, 5).

²⁷ Mevlana'nın görüşlerinin genel bir dökümü için bkz. Chittick, *Sufi Path of Love*. Tasavvuf düşüncesinde Mevlana'nın yeri hakkında yeni ve örnek bir çalışma için de bkz. Jawid Mojaddedi, *Beyond Dogma: Rumi's Teachings On Friendship with God and Early Sufi Theories* (Oxford: Oxford University Press, 2012).

KAYNAKÇA

- Ansari, Abdullah. *Sad meydan*. Haz. A. G. Revan Ferhadi. Tahran: İntişarat-ı Mevla, 1361/1982.
- Arberry, Arthur. J. *Pages from the Kitab al-Luma'*. Londra: Luzac, 1947.
- Awn, Peter J. *Satan's Tragedy and Redemption: Iblis in Sufi Psychology*. Leiden: Brill, 1983.
- Böwering, Gerhard. "Gazali, Majd-al-Din Abu'l-Fotuh Ahmad." *Encyclopaedia Iranica* (www.iranicaonline.com).
- Chittick, William C. *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*. Albany: State University of New York Press, 1983.
- , "The Myth of Adam's Fall in Ahmad Sam'ani's *Rawh al-arwah*." *Classical Persian Sufism from Its Origins to Rumi*, 337-59. Haz. Leonard Lewisohn. London: Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1993.
- Corbin, Henri. " 'Abhar al-Âşeqin." *Encyclopaedia Iranica*. www.iranicaonline.com.
- Deylemi, Ebu'l-Hasan Ali ibn Muhammed. *A Treatise on Mystical Love*. Çev. Joseph Norment Bell ve Hassan Mahmood Abdul Latif Al Shafie. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2005.
- Ebu Nu'aym el-İsfahani, Ahmed b. 'Abdullâh. *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakatü'l-asfiya*. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1908-32. 10 cilt.
- Ernst, Carl W. *Words of Ecstasy in Sufism*. Albany: State University of New York Press, 1985.
- , "The Stages of Love in Early Persian Sufism." *Classical Persian Sufism from Its Origins to Rumi*, 441-43. Haz. Leonard Lewisohn. London: Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1993.
- Ess, Josef van. *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*. Berlin: De Gruyter, 1991-97. 6 cilt.
- Gazali, Ahmed. *Sevanih*. Haz. Helmut Ritter. Tahran: Merkez-i İntişarat-ı Danişgahi, 1368/1989.
- , *Mecalis*. Haz. Ahmed Mücahid. Tahran: Mü'essese-yi İntişarat ve Çap-ı Danişgah-ı Tahran, 1376/1997.
- Giffen, Lois Anita. *Theory of Profane Love among the Arabs: The Development of the Genre*. New York: New York University Press, 1972.
- Gramlich, Richard. *Alte Vorbilder des Sufitums*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1997. 2 cilt.

- Hucviri, Ali ibn 'Osman. *Keşfü'l-Mahcub*. Haz. Valentin Zhukovsky. Tahran: Kitabhane-i Tahuri, 1378/1999.
- Jarrar, Maherve Sebastian Günther. "Ğulām Ĥalil und das *Kitab Šarḥ as-sunna*: Erste Ergebnisse einer Studie zum Konservatismus hanbalitischer Färbung im Islam des 3./9. Jahrhunderts." *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 153 (2003): 6–36.
- Karamustafa, Ahmet T. "Speaker, Voice and Audience in the Koran and the Mathnawi." *Sufi* 79 (2010): 36-45.
- Kelabazi, Ebu Bekr ibn Muhammed. *et-Te'arruf li-mezheb ehli't-taşawwuf*. Haz. Ahmed Şemsüddin. Beyrut: Darü'l-kutubu'l-ilmiyye, 1993.
- Kuşeyri, Abdülkerim ibn el-Hevazin. *el-Risaletü'l-Kuşeyriyye*. Haz. Abdülhalim Mahmud ve Mahmud ibn eş-Şerif. Kahire: Darü'l-Kutubü'l-Hadise, 1375/1956.
- Lumbard, Joseph E. B. "Ahmad al-Ghazali (d. 517/1123 ya da 520/1126) and the Metaphysics of Love." Yayınlanmamış doktora tezi, Yale University, 2003.
- Mekki, Ebu Talib Muhammed b. Ali. *Kutü'l-kulub fi mu'amelati'l-mahbub*. Haz. Basil Uyünüssud. Beyrut: Darü'l-kutubu'l-ilmiyye, 1417/1997.
- Mojaddedi, Jawid. *Beyond Dogma: Rumi's Teachings On Friendship with God and Early Sufi Theories*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Nwyia, Paul. "Le tafsir mystique attribué à Ġa'far Šâdiq: éditions critique." *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 43 (1968): 181–230.
- _____, *Exégèse coranique et langage mystique: nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans*. Beyrut: Darü'l-Maşrik, 1970.
- _____, *Trois Oeuvres Inédites de Mystiques Musulmans/Nusus sufıyya gayr menşüre*. Beyrut: Darü'l-Maşrik, 1973.
- Pourjavady, Nasrollah. "The Concept of Love in Eraqi and Ahmad Ghazzali." *Persica* 21 (2006-2007): 51-62.
- Safi, Omid. "On the Path of Love towards the Divine: A Journey with Muslim Mystics." *Sufi* 78 (2009-10): 20-36.
- Serrac, EbuNasr Abdullah ibn Ali. *Kitabü'l-luma' fi't-tasavvuf*. Haz. Reynold A. Nicholson. London: Luzac & Co., 1914.
- Smith, Margaret. *Rabi'a: The Life and Work of Rabi'a and Other Women Mystics in Islam*. Oxford: Oneworld, 1994 [1928].
- Sobieroj, Florian. *Ibn Ĥafif As-Sirāzī und Seine Schrift Zur Novizenerziehung (Kitāb al-Iqtisād)*. Beirut: Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft im Kommission bei F. Steiner Verlag Stuttgart, 1998.
- Yunus Emre. *Risalat al-Nushiyya ve Divan*. Haz. Abdülbaki Gölpınarlı. İstanbul: Eskişehir Turizm ve Tanıtma Derneği Yayını, 1965.

Alevi ve Bektaşı Edebiyatında Yunus Emre

Turan ALPTEKİN

Bektaşı tekkelerinin, Yunus şiirlerinin korunduğı alanların başında geldiğini yedili hece ölçülü dörtlüklerden oluşan bir Yunus deyişinin anısının yakın zamanlara dek bu tekkelerde Yunus Emre'nin ilk şiiri olarak anılagelmesinden anlıyoruz.¹ Ahmed Yesevî geleneğinden esinlenildiğı anlaşılan manzume, benzer ilk biçimlenişler gibi, ortaya kondukları yaşam çevresini tanımlama imkânını da veriyor:

*Adım adım ilerü
Bu âlemden içerü
Onsekiz bin âlemi
Geçdüm bir tağ içinde

Yetmiş bin hicab geçdüm
Gizli perdeler açdum
Ben dostıla buluşdum
Buldum bir tağ içinde

Körler gibi görmedim
Sözlerin söyleşmedim
Visâlini münâcât
Kıldum bir tağ içinde*

¹ Abdülbaki Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, İstanbul 1961, s. 60, s. 212.



Hacı Bektaş-ı Veli Türbesi - Nevşehir

*Irılmadum yirümden
Ayrılmadum (pîrümnden)
İşkdan bir kadeh aldum
İçdüm bir tağ içinde*

*Yunus aydur gezerüm
Dostıladur bazarum
Ol Allahun didârın
Gördüm bir tağ içinde²*

Yunus şiirlerinin bu ilk söyleniş biçimine, Bektaşî gelenekle ulaştığımız gibi; şiirlerin, iki ayrı ada dayandığını da, yine bir Bektaşî olan Feylesof Rıza Tevfik'ten öğreniyoruz³. Rıza Tevfik, konuyla ilgili olarak 1914'te yayımladığı "Yunus Emre'yi ziyaret" adlı yazısında, bir zamanlar, yeri belirlenemeyecek durumda dümdüz bir yer olan kabri, XVII. ve XVI-II. yüzyılda, 1669-1763 yılları arasında -Ege adalarına sürgüne gönde-

² *Divân-ı Yunus Emre*, Taşbasma yayın (T.B.), 1302, 1320, 1327, 1340 (ve tarihsiz basımlar), s.156.

³ Rıza Tevfik, "Yunus Emre'yi ziyaret", *Peyâm*, sayı: 43, 19 Haziran 1330/2 Temmuz 1914; Abdullâh Uçman, *Rıza Tevfik'in Tekke ve Halk Edebiyatı ile ilgili makaleleri*, Ankara 1982, s. 207-214. Bir yazma nüsha üzerindeki *İlâhiyât-ı Yunus Emre maa Âşık Yunus*, Ank. Mil. Ktb., no: A 1931 (muhtemel olarak daha yakın bir yüzyıla, XVIII. yüzyıla ait) bilgisi de bu gerçeği haber veriyor.

rilmeden önce- Niyâzî-i Mısri'nin bulup ortaya çıkardığını söylüyor⁴. Kabrin düzenlenerek her iki Yunus'un adının bir taş'a yazılışı, düşülen tarihten anlaşıldığı üzere 1837-1838 (1253) yılındadır.⁵

Alınışı 1326 yılında gerçekleşen kentte 1321'de öldüğü bildirilen ilk Yunus'un kabri söz konusu olamayacağına göre, bu ad için ancak bir makamdan söz edilebilecektir. Ancak, Niyâzî-i Mısri'nin yalnız yedili hece veznindeki şiirlere nazireler söylemiş ve ünlü şerhî için bu vezinde bir şiiri seçmiş olması, Rıza Tevfik'in andığı örneklerin de bu vezinde dörtlüklerle söylenmiş şiirler olması, ilk sufi ozanın gelenekteki ağırlığını açıklamaktadır.

Rıza Tevfik'in, "bütün hikmet-i sûfiyenin rûhu demek olan 'zuhûr' ve 'tecelli' nazariyesini söylüyor"⁶ diye tanımladığı deyiş,

Andan berü könüldüm

Işk ile bile geldüm

Bu âleme çıkıcak

Bir aceb hâle geldüm

Ol dost açdı gözümi

Gösterdi kendözimi

Gönlümdeki râzımı

Söyledüm dile geldüm

Gör ne yuvadan uçdum

Bu halka râzım açdum

Işk duzagina düşdüm

Dutıldum ele geldüm

Tuzaga düşen gülmez

Aşıklar rahat olmaz

Söylerem dilüm bilmez

Bir aceb ile geldüm

Ben bunda geldüm bu dem

Girü ölüme gidem

Sanma ki bunda beni

Altuna mala geldüm⁷

⁴ Aynı yazı, Uçman, s. 210; Yunus Emre'yi yeniden ortaya çıkaranın Niyazi-i Mısri olduğu bilgisini bir yazma nüshada da buluyoruz: Ank. Mil. Ktb. No: A 3092, vr. 207a.

⁵ Uçman, s. 209.

⁶ Uçman, s. 212.

⁷ Rıza Tevfik'teki nüshada: "Geldüm uş yine gidem/ Yine Rahmânın olam/ Sanurlar beni bunda/ Altuna mala geldüm; Uçman, s.211.

Degülem kıyl u kâlden
 Ya yetmişiki dilden
 Halum ahvalum nedür
 Bu mülke sora geldüm

Ne haldeyem ne bilem
 Tuzakdayem ne gülem
 Bir garibce bülbülem
 Ötmege güle geldüm

Gül Muhammed deridür
 Bülbül d'anun yarıdur
 Ol gül ile ezeli
 Cihana bile geldüm

Mescidde medresede
 Çok ibadet eyledüm
 Işk odına yanuban
 Andan hâsıla geldüm

Kudret suret yapmadın
 Ferişteler dapmadın
 Âlem halkı dönmedin
 İlerü yola geldüm

Durdum Yunus'a vardum
 Aydur Hak nurın gördüm
 İlk yaz güneşi gibi
 Mevc urup toga geldüm⁸

mısralarıyla, bu şiirlerden biridir. İsa Peygamber'e ve Budha'ya da yakıştırlagelen⁹, etik içeriği ile "Sakingıl yârün gönlin / Sırçadur sımayasın / Sırça sındukdan sonra / Bütün olası degül" söylemlerinin yer aldığı,

Ma'ni eri bu yolda
 Melûl olası degül
 Ma'ni tuyan gönüller
 Hergiz ölesi degül

⁸ 'Yedili hece ölçülü; *Divân-ı Yunus Emre*, Süleymaniye Kütüphanesi (Fatih Kitaplığı), No. 3889 (Fn.), vr., 135a-136a;

⁹ Uçman, s. 213.

*Ten fanidür can ölmez
Gidenler gine gelmez
Ölürise ten ölür
Canlar ölesi degül*

*Gevher seven gönüller
Yüzbin yol iderise
Hakdan nasib olmasa
Nasib olası degül*

*Sakıngıl yârun gönlin
Sırçadur sımayasın
Sırça sındukdan sonra
Bütün olası degül*

*Çeşmelerden bardagun
Toldurmadın korisen
Bin yıl anda turursa
Kendü tolası degül*

*Şol Hıdır'la şol İlyas
Abıhayat içdiler
Bu birkaç yıl içinde
Bunlar ölesi degül*

*Yaratdı Hak dünyai
Peygambar dostlığına
Dünyaya gelen gider
Baki kalası degül*

*Yunus gözün görürken
Yaragun eyle bugün¹⁰
Gelmedi anda varan
Girü gelesi degül¹¹*

manzumesi de bu çizgidedir.

*Miskinlik ile gelsün
Kimde erlik varısa
Nerdübandan yiterler¹²
Yüksekden bakarısa*

¹⁰ T.B.: eyleyigör

¹¹ F.n., vr. 111a-111b; T.B., s. 92-93.

¹² T.B.; F.n.: Nerdüvandan yitdiler (Kabir basamağından aşağıya kaydırma, anlamında).

Gönül yüksekde gezer
 Dembedem yoldan azar
 Taş yüzine ol sizar
 İçinde ne varısa

Ak sakallı bir koca
 Bilinmez¹³ hali nice
 Emek virmesün¹⁴ hacca
 Bir gönül yıkarısa

Sagır işitmez sözi
 Gice sanur gündüzi
 Kördür münkirün gözi
 Âlem münevverise

Gönül Çalabın tahtı
 Çalab gönüle baktı
 İki cihan bedbahtı
 Kim gönül yıkarısa

Sen sana ne sanursan
 Ayruga da anı san
 Dört kitabun ma'nisi
 Budur eger varısa

Bildün gelenler geçmiş
 Konanlar girü göçmüş
 Işk şarabından içmiş
 Kim ma'ni tuyarısa

Yunus yoldan ırmasun
 Yüksek yerde turmasun
 Sinle sırat görmesün¹⁵
 Sevdüğü didarısı¹⁶

mısraları ve Rıza Tevfik'in büyük sufilerle aynı değerde gördüğü aşağıdaki manzume gibi:

¹³ T.B.; F.n.: bilimez

¹⁴ T.B.; F.n.: yimesün

¹⁵ T.B.; F.n.: görmeye

¹⁶ F.n., vr. 164a-165a; T.B., s. 143-144.

Söylememek harcı
Söylemegün hasıdur
Söylemegün harcı
Gönüllerün pasıdur

Gönüllerün pasını
Ger sileyin dirisen
Şol sözi söylegil kim
Sözün hulâsasıdır

Kulî'l-hak didi Çalab
Sözi togru diyene
Bugün yalan söyleyen
Erte utanasıdur

Cümle yaradılmışa
Bir gözile bakmayan
Şer'in evliyası
Hakikatde âsîdür

Şeriat habarını
Şerhile aydam işit
Şeriat bir gemidür
Hakikat deryasıdur

Ol geminin tahtası
Her nice muhkem ise
Deniz mevci kat'olsa
Sıyub uşadasıdır

Bundan içeri habar
İşit aydayın ey yâr
Hakikatün kâfiri
Şer'ün evliyasıdur

Biz tâlib-i ilmlerüz
Işk kitabın okuruz
Çalab müderris bize
Işk medresesidür

Evliya safâ nazar
İdeli günden berü
Hâsıl oldu Yunus'a
Her ne kim olasıdur¹⁷

¹⁷ F.n., vr. 69b-70a; T.B., s. 65-66.

Rıza Tevfik bu şiirleri, “Yunus zamanının lisanını söylemiş, benzetme ve metaforlarla parlak bir mecazlı anlatım örneği sunmuştur” diyerek övüyor, onları Fuzulî’nin şiiriyle eşdeğerde buluyor.¹⁸

Bu karşılaştırmının rastlantı olmaması gerekir. Kerbelâ şehitlerinin anıldığı *Hadikatü’s-süedâ* (Saadete Ermişlerin Bahçesi) yazarı ve Bektaşilerin yedi büyük şairinden biri olup Kızılbaş gelenek içinde ağırlıklı bir yeri bulunduğunu gördüğümüz Fuzulî’nin¹⁹,

Ta’mîr-i bîkâ’ u cem’-i mâl itdün dut
Her ârzû itdünse ana yetdün dut
Çün ‘ömr bekâsına dutulmaz ümmîd
*Her hâl ile geldiğün gibi gitdün dut*²⁰

(Tut ki, mal toplayıp çevreni bayındır kıldın, tut ki her istediğine ulaştın; değil mi ki yaşamda sonsuza dek kalma umudu yok, her durumda, geldiğin gibi gideceksin) rubâîsi; Yunus Emre’nin,

Sen bu cihan milkini
Kafdan kafa dutdun tut
Ya bu âlem malını
Oynayuban utdun tut

Süleyman’ın tahtına
Şad olup oturdun bil
Dive perîye düpdüz
Hükümleri itdün tut

Fir’avnun hazînesin
Nûşîrevan genciyle
Karun malını katub
Sen malına katdun tut

Bu dünya bir lokmadır
Agzunda çeynenmiş bil
Çeynenmiş ne yudmak
Bilmeyüben yutdun tut

¹⁸ Rıza Tevfik, “Yunus Emre’yi ziyaret”, Uçman, s. 211.

¹⁹ Irène Mélikoff, *Hacı Bektaş-Efânenen Gerçeğe*, 2. baskı, İstanbul 1999, s. 170.

²⁰ Fuzulî’den yapılan alıntılar için: Abdülkâki Gölpınarlı, *Fuzulî Divanı*, İstanbul 1985.

Ömrün senün ok bigi
Yay içinde toptolu
Tolmuş oka ne durmak
Ha sen anı atdun tut

Her bir nefes kim gelür
Keseden ömr eksilür
Çün kese ortalandı
Sen anı düketdün tut

Çün denize gark oldun
Bogazuna geldi su
Deli bigi talınma
Ey biçare batdun tut

Yüzyıllar hoşlugıla
Ömrün olursa Yunus
Son ucu bir nefesdür
Gec andan da ütdün tut ²¹

şiiirinin bütün anlamının dört mısraın kafiyesi içinde toplanışıdır.

Fuzulî'nin bir özdeyiş gibi söylene gelen,

'İlm kesbiyle pâye-i rif'at
Ârzû-yi muhâl imiş ancak
'İşk imiş her ne var 'âlemde
'İlm bir kıyl u kâl imiş ancak

(İlim elde ederek yükselmek olmayacak bir arzu imiş ve âlemde var olan yalnız aşk imiş; ilim ancak boş bir dedikodu imiş) kıt'ası da, Yunus Emre'nin,

Dört kitabun ma'nîsin
Okudum tahsil kıldum
İşka gelincek bildüm
Bir uzun hece imiş²²

mısralarından doğmuş olacaktır.

²¹ F.n., vr. 62a-62b; T.B. s. 44.

²² T.B., s. 75-76; R.N. ve D., s. 163.

*İşka mecnun olanlar
Assı ziyandan fariğ
Korkmaz ısı sovuksan
Bes ne biliser odi²³*

mısralarının çağrışımı ise bizi Fuzulî'nin ünlü mesnevisine götürmektedir.

*Bu yakınlıkların,
İşkun okı demreni
Tokundı yüreğüme
Bana işkun kayısı
Demren kayısı değil²⁴*

*Çok aydurlar Yunus'a
Nice işka esirsün
N'itsün ezel bezminde
Böyle çalınmış kalem²⁵*

*Aşık mı dirüm ana
Can terkinini urmadı
Aşık ana dirler ki
Melâmetlere düşdi²⁶*

dörtlükleri ile Fuzulî'nin,

*Çıkarmak itseler tenden çeküb peykânun ol servin
Çıkan olsun dil-i mecrûh u peykân olmasun Yârab*

....

*Ey ki ehl-i 'işka söylersin melâmet terkin it
Söyle kim mümkün midür tagyîr-i takdîr-i Hudâ*

....

*'Aşık oldur kim kılur cânun fidâ cânânına
Meyl-i cânân itmesün her kim ki kıymaz cânına*

²³ F.n., vr. 196b-196a; T.B., s. 159-160.

("Feth el-Mavsilîden 'Doğruluk' -sıdk- nedir? diye soruldu. O da elini demircinin potasına soktu ve kızgın demiri avucu içine koydu ve 'İşte doğruluk budur' dedi."; *Risale-i Kuşeyrî*, çev. Tahsin Yazıcı, İstanbul 1978, s. 344.)

²⁴ T.B., s. 94; R.N. ve D., s. 174.

²⁵ F.n., vr. 141a-141b; T.B., s. 106-197.

²⁶ T.B., s. 169; R.N. ve D., s. 196.

beyitleri arasında olduğu gibi açıkça görüldüğü söylemler yanında; iki şair arasında, geniş bir dinsel tema yakınlığı²⁷ ile bir “emel” birliğinin bulunduğunu gösteren “âşık”lık, “derviş”lik²⁸, “melâmet” söylemlerinin de -Fuzulî’nin, mahlâsı da bu kapsamdadır-, Kızılbaş geleneğinin öbür iki büyük şairi Nesimî ve Hatayî için olduğu gibi, gözden kaçmaması gerekmektedir .

Yalnız halk kültürünü değil, Divan edebiyatının dinî-Tasavvufi kolunu da kapsadığı anlaşılan bu etkileyiş, Yunus Emre’nin bir XIII. yüzyıl önceliği dolayısıyla, klasik Türk edebiyatının doğrudan, İran edebiyatı “taklit”i olarak doğmadığını gösteriyor:

*Bu devrandan ütegör
Kervan gitdi yitegör²⁹*

....

*İşbu vücûdum şehrin’
Bir dem giresüm gelür
İçindeki sultanın
Yüzün göresüm gelür³⁰*

*Daim hor u hakîr ol
Şayed Halil olasın³¹*

....

*Görenin hali döner
Nişansız bî-nişâne³²*

mısralarının,

*Kâfile gitdi uyursen gelmez âvâz-ı ceres
Gir vücûdun şehrine seyr it gör ânı sendedir*

*Ger Halil olmak dilersen yâr ile gerçekleyin
Dilberün yolında şart evvel budur kim yanasen*

²⁷ Meselâ Fuzulî Divanında, her harfin ilk metni olarak yer alan “tevhid” gazelleri.

²⁸ Ben ‘âşıkam hemîşe işim ‘âşıkanedir

....

Men-i dervîşe il hem cevri ider sen cevri kıldukca (Fuzulî Divanı, A. Gölpinarlı yayını)

²⁹ Fn., vr. 79a-79b; T.B., s. 61.

³⁰ Fn., vr. 83b-84b; T.B., s. 57-58.

³¹ T.B., s.144-145.

³² Fn., vr. 178a-178b; T.B., s. 148.

*Nişan virmez eğerçi kimse senden
Yer ü gök dopdolu küllî nişansen*

söylemlerine yakınlığı ise, Nesimî gibi bir şairi de önüne katıp geldiği anlaşılan etkinin başlangıcında, Âşık Paşa yolunda bir ikinci Yunus'un etkileri yanında yine bu ilk dehanın öncü izlerinin bulunduğunu söylüyor.

Kızılbaş inanışın temel kavramları, 'tecelli'lerin sürekliliği ve yeniden bedenleşmeler (réincarnation) inancı ile 'Ene'- Hak düşüncesi de;

*Gökde Peygambar ıla
Mi'râca agan benem
Ashâb-ı suffayla
Yalınca olan benem*

*Sabrıla kanaati
Viribidim bunlara
Kırk kişi bir gönlege
Kanaat kılan benem*

*Kırkından birisine
Çaldımdı neşteri
Kırkından kan akıdub
İbret gösteren benem*

*Omar-ı Hattab'ıla
Hem adl u dâd işledüm
Oglıla fışk eyleyüb
Hadde basılan benem*

*Abdürrezzak ol derviş
Yoldaş idindi beni
Hallac-ı Mansur'ıla
Dâra asılan benem*

*İbrahim Edhem vakti
Tâc-tahtı bırakdı
Hak yolına uyakdı
Ol sırrı tuyan benem*

*Mûsi peygambarıla
Binbir kelime kıldum
İsi peygambarıla
Göklere çıkan benem*

*Nemrud kasıd eyledi
İbrahim'od'atmaga
Halil'le mancınıkda
Oda atılan benem*

*Adımı Yunus takdım
Sırrum âleme çakdım
Bundan ilerü dahı
Dilde söylenen benem³³*

mısralarında görüldüğü gibi ilk sufi ozanın, Yunus Emre'nin şiirlerinde izlenebilmektedir.

Bununla birlikte, XIV. yüzyılda yaşamış ikinci Yunus'un ,
*Gündüz güneş şu'le virür gice yanan çırak nedür³⁴
Gelsün berü dosta giden hûr u kusur burak nedür³⁵*

*Senün gibi can variken âbu-hayat isteyen
Karanülüğa girüben ben anı hayvan tutaram³⁶
Toğdı yine ışk güneşi Yunus kodı yolda başı
Urur müdeiler taşı gelsün kabul iden kişi³⁷
İki Sultan durur sana havale
Diler her birisi kim mülkü ala³⁸
....
Her ne görsen bahma-gıl her ne işitsen görmegil³⁹*

³³ Fıı., vr. 126a-127a; T.B., s. 98.

³⁴ (Recez); T.B., s. 67; Fıı., vr. 77b-78a

³⁵ T.B., s. 67; Fıı., vr. 77b-78a

³⁶ (Recez); T.B., s. 110; Fıı., vr. 122a-122b

³⁷ (Recez); T.B., s. 158-159.

³⁸ Abdülbaki Gölpınarlı, *Risâlat-al-nushıyye ve Divanı*, İstanbul 1965 (R.N. ve Divanı), s. 3; Fıı. vr. 4b; T.B., s. 4.

³⁹ *Kimse bağnagirmegil kimse gülünü dirmegil* (T.B. s. 177; R. N. ve D., s.201-202).

Bu manzumenin, karşılaştırma yoluyla ayağa kaldırabildiğimiz altı beyti:

Yort i y gönül sen bir zaman âsüde fâriğ koş yüri

Korkma kayırma kimseden gussa vü gamden boş yüri

Hakikate bakarısanı nefsün sarıa düşman yeter

Var imdi ol nefsün ile uruş savaş tokuş yüri

Nefsdür eri yolda koyan yolda kalur nefse uyan

İşün ne varkimse yile nefsüne kakı boş yüri

Diler isen bu dünyanı şerrinden olasın emin

Terk eyle bu kibr ü kini hırkaya girderviş yüri

İster isen bu dünyada ebedi sarhoş olasın

İşk kadehinı tolu getür yıl on'ki aysarhoş yüri

Kimse bağına girmegil kimse gülünü dirmegil

Var imdi maşûkunı ıla bağçede âl âlîş yüri

(Recez)-Helmut Ritter (H.R.); Raif Yelkenci (R.Y.); Yahya Efendi (Y.E.); Nuruosmaniye (N.O.) nüshaları.

mısralarının, I. Murad'ın saltanat yıllarında (1359-1389) Osmanlı bel-desine gelmiş olduğunu Lâtîfî'den öğrendiğimiz⁴⁰ İmâdüddin Nesimî'ye (ö. XV. yy. başları) uzanan etkilerini de görmemiz gerekiyor:

*Güneşin kursu neden yeryüzine şu'le virür
Yine bir meş'aleden nûr nedür nâr nedür*

*Bana maksûd iki âlemde sensen
Ki sensen cennet ü cennetdeki hûr*

....

Zulmete girme Skender gibi hayvan dileme

....

*Müddeî gör ta'n idüb bâşuma kahar 'ışkunı
Sınığa vâcib değıldür bunca atmak tâşlar*

....

*Gamundur gönlümün tahtında sultan
Bir iklîme iki sultan gerekmez⁴¹*

Biçimi ve tekniği ile de *Garib-nâme*'den ve *Dâstân-ı ruh ve akl*'dan, *Risâletü'n-nushıyye* adıyla tanılan mesnevîden sonraki döneme ait ve dilin biraz daha ağırlaştığı bir yaşamın ürünü olması gereken:

*Ol kâdir-i "kün-feyekün" lûtf idici Rahman benem
Kesmedin ihsânın viren cümlelere sultan benem*

*Nutfeden âdem yaradan yumurtadan kuş düriden
Kudret dilini söyleden zikr eyleyen Sübhan benem*

*Kimini zâhid eyleyen kimisine fışk işleden
Ayıplarını örtücü ol delilü burhan benem*

*Bir kulına atlar virüb avret vü mal çiftler virüb
Hem yok birinin bir pulı ol Rahimü Rahman benem*

*Benem ebed benem bekâ ol kâdir-i hak mutlakâ
Yarın Hızır ola saka anı kılan gufran benem*

*Dört dürlü nesneden hasıl bilün benem üşde delil
Od ile su toprak ve yil bünyad kılan Yezdan benem*

⁴⁰ Mustafa İsen, *Lâtîfî Tezkiresi*, Ankara 1990, s. 340 ("Seyyid Nesimî" maddesi).

⁴¹ Seyyid Nesimî'den alınan örnekler için: Kemal Edip Kürkçüoğlu, *Seyyid Nesimî Divânından seçmeler*, Ankara 1985.

*Et ü deri süñük ve can ten perdelerini tutan
Kudret işüm çokdur benüm hem zâhir ü ayan benem*

*Hem Bâtın'am hem Zâhir'em hem Evve'em hem Âhır'em
Hem ben Ol'em hem Ol benem hem ol kerim Sübhan benem*

*Yokdur arada terceman andagı iş bana ayan
Oldur bana viren lisan ol deniz u umman benem*

*Bu yir ü göği yaradan bu arş u kürsî durıdan
Bin bir adı vardur Yunus ol sâhib-i Kur'an benem*⁴²

gibi, günümüzde okunduklarında, Tanrı'nın büyüklüğünün ve gücünün şair diliyle birer anlatımı olarak alınabilecek; söylendikleri dönemlerde, "ne ikilik, ne de Sen'lik ve Ben'lik" bulunan bir kavrayış düzeyinde⁴³, Tanrı'nın bireyde dile gelişleri olarak yorumlanan deyişler de gerçekte birer *Ene'l-hak* söylemi idiler, fakat artık, "ma'rifet" hâlinin, insanı ilâhi aşk ile kendinden geçiren coşkulu anlatımları olarak görülüyorlardı: Yunus şiirlerinde sıkça geçen, Tanrı'nın, Tûr'da Mûsâ'ya, bir çalıdan seslenişi gibi, Hallâc'da (ö. 922) konuşan nasıl Tanrı idiyse⁴⁴, bu şiirlerde konuşan da yine O'ydu. Böylece, sır açıklanmadan, *Ene'l-Hak* denmiş oluyordu. Bu şiirler, "söylenmeyen söz"ün kapalı bir dile gelişi idiler ve iki anlamlı söylemler idiler. Bektaşî şair Harâbî (XIX. yüzyıl), bu iki anlamlılığı şöyle dile getiriyordu:

*Kâf u nûn" hitâbı ızhâr olmadan
Biz bu kâinâtın ibtidâsıyız
Kimseler vâsıl-ı didâr olmadan
Ol "kabe kavseyn"ın" ev ednâ"sıyız*

*Yoğ iken Âdem'le Havvâ âlemde
Hak ile hak idik sırr-ı mübhemde
Bir gececik mihmân kaldık Meryem'de
Hazret-i İsâ'nın öz bababasıyız.*

*Bize peder dedi tıfl Mesîhâ
"Rab erîni" diyu çağırdı Mûsâ
"Lenterâni" diyen biz idik ammâ
Biz Tûr-i Sînâ'nın tecellâsıyız*

⁴² (Recez); T.B., s. 110-111; R.N. ve Divan, s. 179-180; (N.O. ve R.Y. nüshaları metni).

⁴³ Nicholson, R. A., *İslâm Sufileri (The Mystics of Islam)*, çev. M. Dağ, K. Işık, R. Fırlıklı, A. Şener, R. Ayas, İ. Kayaoğlu, Ankara 1978. ,s. 130.

⁴⁴ Nicholson, s. 130 ve Kur'an, "Tâhâ" sûresi (XX. sûre), 8-14. âyetler.

“Küntü kenz” sırrının olduk âgâhı
 Ayne’l-yakîn gördük cemâlullahı
 Ey Hâce bizdedir sırr-ı ilahi
 Hünkâr Hacı Bektaş fukarâsıyız.

Zâhidâ şânımız “İnnâ fetahnâ”
 Harâbî kemteri serserî sanma
 Bir kılı kırk yarar kâmiliz ammâ
 Pir Balım Sultan’ın budalasıyız⁴⁵

Bu iki anlamlılığın anlamını açabilmek için “Enead’lar” adlı bir eseri ile Yeni Eflâtuncu felsefenin öncüsü, Plotinos’un, görüşlerini, Rıza Tevfik’in de üzerinde durduğu “tasavvuf” a uzanımları ile burada kısaca aktarmak gerekmektedir. Bu Filozofa göre, “Var oluş, mutlak-varlık; *Bir-olan*’dan başlayarak *Yokluk* (*hyle*, madde) boşluğuna kadar uzanan bir sıralanma anlamına gelmedir. *Bir olan*, her şeyin kendisinden çıktığı ilktir. Bütün var olanlar, onun ışımasından (ışrak) doğmuş bulunmaktadır. İnsan -ruh ve beden (*physis*) olarak-, bu var oluşta, “cisimler dünyası” nı algı-ları ile; “ruh alanı” nı da *kendini bilme* ile kavramadadır. “Ruh alanı” nın (Evrensel Rûh’un) üstünde de, *logos* (Düşünen bilinç ve düşünce evre-ni, *nous* ve *idea*’lar) vardır. Bu düzey aynı zamanda “istem” düzeyidir; oluş ve *sudûr* (émanation) bu istemin bir sonucudur. “Birey’in, düşünce evreni’ni (*idealar*’ı) kavrayışı akıl gözü ile (*contemplation*, temâşa ile); *Bir-olan*’ı bilebilmesi, esrime (*extase*, cezbe) yoluyladır.

“Aşk, bu oluş’un ve *sudûr*’un biricik sebebidir; çünkü, *sudûr*’un kaynağı Evrensel Ruh, “philantropos” (insana sevgi duyan) bir varlıktır. “Bireyin ruhu” da, *Bir-olan*’dan doğmuş bulunan Evrensel Ruh’tan kopmuş bir kıvılcım gibidir. Bu kıvılcım, dünya bağları ile, “ten kafesi”ne hapsolmuş bulunmaktadır⁴⁶: Ögeler dağılarak asılları olan “madde”ye (yokluğa) döndüklerinde, Ruh da kendi “il”ine geri dönecektir.

Bu sıralanış “madde, cisim, hayat ve ruh, akıl, semâvât (gökler), melek’ler, tanrısal nûr ve Nûrların Nûru” kavramlarıyla Şihâbuddîn-i Sühreverdî’de de (ö.1191) gözümüze çarpmadadır. Ona göre; Sevgi, var-

⁴⁵ Edib Harâbî, *Dîvan*, Ankara 1959, s. 124; Irène Mélikoff, *Hacı Bektaş-Efsaneden Gerçeğe*, çev. T. Alptekin, 4. baskı, İstanbul 2006, s. 308-309; Uçman, *Rıza Tevfik’in Makaleleri*, s. 94.

⁴⁶ Rûhun bu “ten kafesi” tutsaklığından kurtuluşu düşüncesi, YunusEmre’de en azından Bektaşî bağlantısı bilinen Namık Kemal’de de görülür (bk. Mélikoff, *Kırkların Ceminde*, s.64). Aynı tutsaklık ve rûhun ölümle bedenden kurtuluşu anlayışı Tyana’lı Apollonius’da da (İ.Ö. 27-İ.S. 14) görülmektedir: (Mario Meunier, *Apollonius de Tyane*, Paris 1936, s. 293.)

lıkların en alt derecelerine doğru “gökler”den iner; ve kendini bilme yetisinin temelidir. İnsanın Tanrı’yı bilmesi “iyilik” ve “güzellik” yetisi ile; Yokluğu kavrayışı ise “zücret” (*angoisse*, bunalım) yoluyla⁴⁷.

Muhyiddin ibn Arabî’ye göre ise⁴⁸; bir değişmez ve öncesiz oluş içinde bir “yaratış, doğuş, değişim değil, Gizli’den dışa doğru ezeli bir açılış söz konusudur ve bu aynı zamanda zamandaş (*synchronique*) oluşum, süreklidir. Böylece, Gizli’deki tanrısal adlar (idea’lar) zuhûr’da (*procession*) âlemleri oluşturur. Bu açılımın başlaması ise, “zâtî sevgi” (muhabbet-i zâtîyye) ile: Bu, varoluş’un “gizli hazîne” (ilk’lik, vâhidiyye, muhammedî hakikat) hâlidir. Sonradan, ard arda (*diachronique*) görünecek olan her şey, bu düzeyde zamandaş bir açılışla ortaya çıkar. Bu “gizlilik” ile “görünüş”ler arasında “Kâmil insan” yer almaz. Kâmil insan, kendisine giz’in yansıdığı bir ayna gibidir. Başka insanlar, yalnız duyuların ve aklın gerçeklerini gördükleri halde, ona bütün gizlilikler açıktır; o, ezeli insan olarak hâdis (oluş içinde); belirîş (zuhûr ve neş’et) olarak sonrasız ve süreklidir. Onun varlığı, ezel ve ebed’i (öncesiz ve sonrasız’ı) birleştirmede ve aynı zamanda onları ayırmaz (el-Furkan). Kâmil insan’ın daha üstündeki derece, “velîlik” derecesidir. Velîliğin üst derecesi ise, Peygamber’in “tanrısal vilâyet”idir: Hz. Muhammed, görünen’le bilinen ve giz’le bilinen iki varlık belirîşinin, “zâhir” ile “bâtın”ın birleştiği “iki yay kadar” (*kabe kavseyn*) ve “daha da yakın” (*ev ednâ*) olma makamlarının sahibidir. Onun üzerinde de Aşk makamı olan Birlik (*Vahdet*, *Ahadiyyet*) derecesi yer almaz. Bu, “mutlak bilinmezlik” (*gaybu’l-mutlak*) derecesidir; sülûkün ve vusûlün son gayesidir. Doğuşunu hazırladığı “Birlik” (*Vâhidiyyet*), ona göre “zâhir”i; fakat “zuhûr”a göre (ruhlar, fikirler ve cisimlere göre) “bâtın”ı oluşturur. Nihayet bütün derecelerin yoğrulup bir olduğu, evrensel ve sonsuz “Bir’lik” (*Hazret-i câmia*) belirir. Kâmil insan olma yolunda (gayb’a doğru yolculukta) akıl, esrime, neşve (açılma) ve keşif (kavrama) evrelerinin geçilmesi ve duyular dünyasının (*âlem-i şuhûd*) eksiksiz kavranması gerekmektedir.

Bu varlık açılışında, *Vâhidiyyet* evresinin belirîşi (*taayyün-i evvel*, gizil gücün fiile dönüşü, Muhammedî hakikatin insanlık hakikati oluşu) *kelâm-ı nefis* (*logos*) dir ki bu söylem Yeni Eflâtuncu felsefedeki “*nous*” (söylenmemiş söz, *logos endiatetos*) kavramının karşılığıdır. Bu “saklı

⁴⁷ Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi*, s. 204-205; ayrıca krş. Âkif Paşa, “Adem Kasidesi”.

⁴⁸ Bu kısa aktarma için bk. Ülken, s. 242 vd.; İbn Arabî, *Füsûsü’l-hikem*, Nuri Gençosman çevirisi, İstanbul 1958, s. 8 vd.

söz”, ikinci belirişte (*taayyün-i sâni*), “söylenmiş söz”e (*kelâm-ı melfûz*, *logos proforikos*) dönüşecek ve “harf”lerle zuhûr edecektir. Harfler, yani kelâm (*logos*), varlığın temelidir⁴⁹ ve harflerin te’vili (yorumu), varlığın yorumu demektir⁵⁰.

“Ene’l-Hak düşüncesinin,
Oldurur ol gizlü söz
Ârif söyler dün gündüz⁵¹

*Ma’rifet âleminde
Sır sözün söyler iken⁵²*

vb. söylemler çevresinde, Vahdet-i vücud felsefesinin “sözsüz kelâm” (saklı söz, söylenmemiş söz, *kelâm-ı nefis*, *logos endiatetos*) kavramı ile ilk Yunus şiiirlerinden başlayarak örtüşüyor olması, birlikte algılanması, ardından onlara harflerin yorumlarının katılması, “Bektaşî giz”ini oluşturacaktır.⁵³

Güvenç Abdal’ın,

*Sakahüm sırrını söyleme sakın
Sakla kulum beni saklayım seni
Gevher-i zâtını keşfetme sakın
Sakla kulum beni saklayım seni*

*Elde ayağında tende gözünde
Hakkına talib ol her bir sözünde
Canından içeri kendi özünde
Sakla kulum beni saklayım seni*

*Dizilmiş katara erenler, pirlar
Hakkın emri ile Hakka giderler
Hakikat sırrını söyleme derler
Sakla kulum beni saklayım seni*

⁴⁹ “Kelâm başlangıçta var idi ve kelâm Allah nezdinde idi ve kelâm Allah idi. O başlangıçta Allah nezdinde idi. Her şey onun ile oldu ve olmuş olanlardan hiçbir şey onsuз olmadı.” *Kitâb-ı Mukaddes (Ahd-i Cedid)*, Yuhanna, 1:1,2,3.

⁵⁰ Harflerin yorumu düşüncesinin Hallâc’da da söz konusu olduğunu biliyoruz: bk: Hallaj M. J., *Diwan*, (traduit et présenté par L. Massignon), Paris 1955; bk. Mehmet Bayraktar, *La Philosophie mystique chez Dawud de Kayseri*, Ankara 1990, s. 8.

⁵¹ *F.n.*, vr. 169a-169b; *T.B.*, s. 142-143..

⁵² *F.n.*, vr. 148b-149a; *T.B.*, s. 120.

⁵³ Gerek Rıza Tevfik (Uçman, *Rıza Tevfik’in Makaleleri*, s. 46), gerek Köprülü (*İlk Mutasavvıflar*, s. 335), Tasavvuf’un neo-platoncu bağlantısına ve Yunus şiiirlerine yansımalarına değinmiş bulunuyorlar.

Güvenç Abdal Hakk'ı sen sakla sende
 Hak seni saklasın can ile tende
 Hak buyurdu: Ben sendeyim sen bende
 Sakla kulum beni saklayım seni⁵⁴

manzumesi de bu *kitmân* (gizlilik) örtüşmesini dile getirmektedir.

Bununla birlikte, gerek Yeni Eflâtuncu felsefede, gerek Şihâbuddin-i Sühreverdî'de ve Muhyiddin ibn Arabî'de varoluş sıralanmaları içinde ortaya çıkan sürekli dönüş (*devir*) kavrayışının Yunus şiirlerine yansıması bizi daha uzak bir bağlantıya daha götürecektir. Ferid Kam, Vahdet-i vücûd üzerine kaleme aldığı eşsiz eserinde, *Vedanda* kitaplarında yer alan⁵⁵, "Gerçekte her şey Brahman'dır; onunla evrimleşir; ona döner" vb. söylemlere değinerek, bu uzak kökene dikkati çekmiş bulunmaktadır⁵⁶. Fakat sayısız mezheplere bölünmüş olan Hint inançlarının, tasavvufa verdikleri yalnızca Hinduizm çerçevesi içinde düşünülemez. Brahman'ın "avatar"larından (uzaklaşarak değişmelerinden) biri olan dünyanın koruyucu tanrısı Vişnu'nun, bilge insan Budâ'nın bedenine bürünmüş olması da⁵⁷, Asya'dan kopup gelen bir inançta göz önüne alınması gereken hususlar arasındadır: Evrenin rûhunun, her görünümde belirdikten sonra bir *bilgede* tecellî edişi ile *devir* tamamlanmış olmada; bir tohumdan bir ağaç doğmada ve tohum içinde yeni bir ağaç saklamaktadır⁵⁸. Tasavvuf, bu çizgide, Yeni Eflâtunculuğun İslam düşüncesindeki biçimlenişi *tecellî*lerin çokluğu ve yeniden bedenleşme inançlarına, Doğu kültürlerinin, günlerin, ayların, mevsimlerin geri dönüşleriyle bağlantılı, "devr eden", ya da sürekli dönüşümler içeren bir varlık algılayışını da katmada gecikmeyecektir. Yunus şiirleri, bu "devir" düşüncesinin Türkmen kültüründe ilk dile gelişleri oldular.

Bu şiirlerin Alevî- Bektâşî temalar uzantısının ilk açıklanışı da Rıza Tevfik'indir.

Onun "Yunus'un bende bugün mükemmel bir Dîvanı vardır ve birçok yerlerini sair nüshalarla karşılaştırmış ve tashih etmişimdir" sözlerinden; "Kutbü'l-ârifîn meşâyih-i izâmdan Mevlana Âşık Yunus Emre hazretleri" (Âriflerin kutbu, büyük şeyhlerden Mevlana Âşık Yunus Emre hazretle-

⁵⁴ Uçman, *Rıza Tevfik'in Makaleleri*, s. 79-80.

⁵⁵ Félicien Challaye, *Dinler Tarihi*, çev. Samih Tiryakioğlu, İstanbul 1960, s. 53.

⁵⁶ Ferid, *Vahdet-i Vücud*, İstanbul 1331 (1915), s. 27.

⁵⁷ Challaye, a.g.e., s. 62.

⁵⁸ Uçman, *Rıza Tevfik'in Makaleleri*, s. 280 vd.

ri) başlıklı, bu büyük sufi ozanın şiirlerinin temeli oluşturduğu taşbasma yayınlarda büyük himmetleri olduğu anlaşılıyor.

Bektaşî Rıza Tevfik'in

"Açmış olduğu Türkçe şiir çığırında bütün Türk şuarâ-yı sûfiyesi (sufi şairleri) bu koca Türkmenin cazibesine tutulmuş ve izinden ayrılmamıştır. Türkçe nefes söyleyenler gerek tavr-ı ifadeyi (anlatım tavrını), gerek tarz-ı tefekkürü (düşünme tarzını) Yunus'dan öğrenmişlerdir. Hatta onun tâbirât ve teşbihâtı (deyiş ve benzetmeleri), ahlâfına (ardından gelenlere) sermaye olmuştur. Şübhe yok ki bu adam bir dehâ-yi mahsûs (özel bir dehâ) sahibidir. Taklidi pek güç olan edâ-yı lâübâlîyânesini (özentsiz üslûbunu) yalnız Kaygusuz ve Azmî Baba'da görebiliriz. Lisanına gelince tamâmen o zaman konuşulan Türkçenin düzgüncesidir. Yunus söylemek istediği şeyleri ifâde için bu dili kifayetsiz (yetersiz) bulmamıştır; bilakis kaba saba görünen bu lisanın ifâde-i mecâzîyeye (mecazlı söyleme) ne derece kabiliyetli olduğunu hayret-bahş (şaşırtıcı) bir suretle ispat eylemiştir. Kinâye ile söz söylemek mârifetinin anahtarı Yunus'un elindedir"

sözleri de⁵⁹, şiirimizin ve şiir dilimizin kurucusu ilk adın ardınca bir halk İslâmlığı edebiyatının doğuşunu izleyen araştırmacılara, onun yol göstermeleridir.

Etkinin, Nesimî ve Fuzulî ile Dîvan şiirimize uzanan halkalarını ve ikinci adla birlikte bu edebiyatın dinî-tasavufî kolunu yaratan gelişmeyi, göstermiş bulunuyoruz. Burada, Rıza Tevfik'in Kaygusuz Abdal ve Azmî Baba adları ile, konuya taşıdığı bir kola, bir alt gelişmeye, "halk tasavvuf şiiri" ne⁶⁰ kısa bir değinme, yerinde olacaktır.

Irène Mélikoff, bu konuda şunları söylüyor:

Tekke edebiyatı, özellikle Bektaşî edebiyatı ondan kuvvetle etkilendi; nitekim bu edebiyatın öncüsü sayılmaktadır. İnsana sevgi ve hoşgörü tavrı ile, hümanizmi ve sufi esinleriyle Bektaşî nefes'leri Yunus Emre'nin ilahilerini andırırlar. Bektaşîler genel olarak sufi görüşler olan, Yunus Emre'nin düşüncelerini özümsemişler; onları günümüze kadar yaşatmışlardır.

⁵⁹ Uçman, s.210-211.

⁶⁰ Irène Mélikoff, *Hacı Bektaş- Efsaneden Gerçeğe*,2 baskı, 1999, s. 279.

Bektaşî şairleri de, tıpkı Yunus Emre'nin şiirlerinde olduğu gibi, halk şiirinin vezni olan hece veznini kullanmışlardır. Dilleri Arapça ve Farsça almalardan uzak; halkın yanında ve halka yönelik bir dildir.

Bektaşîler, Yunus Emre'yi kendilerinden sayarlar. Her ne kadar şiirlerinde, yaşadığı dönemim öbür ünlü Baba'larının adlarını andığı hâlde Hacı Bektaş'ın adına yer vermiyor olsa da *Vilâyetname*, Yunus Emre'yi onun müridleri arasında sayıyor. Çağın bütün öbür velileri gib, Yunus da Bektaşîlerce benimsenmiştir.

Yunus Emre, Bektaşî olmasa da Bektaşî edebiyatı çerçevesinden soyutlanamaz. Bu sebeple, başlıca antolojiler Yunus Emre ile başlıyor olmakta haklıdırlar. Bektaşî Âşıklar da Yunus şiirlerini hiç düşünmeden seçkileri arasına alırlar.

Bununla birlikte, Bektaşî niteliği haklı olarak yadsınamaz olan Yunus Emre'ye Bektaşî edebiyatı çerçevesi içinde, ayrıca, hattâ ikinci derecede bir yer vermek bize güç görünmektedir.”⁶¹

İşte değerli yazarın da büyüüne kapıldığını bildiğimiz⁶² *dört kapı-kırk makam* kavramlarının sonuçta bu sufi şairler kocasına dayanıyor oluşu, bugün bu güçlüğü çözmededir:

*Bir sualim sana ey
Dervişlerin acası
Şu'le kime gösterür
Işk evinün bacası
Evvel kapu şeriat
Emr ü nehyi bildürür
Yuya günahlarını
Her bir Kur'an hecesi
İkincisi tarikat
Kulluga bil bağlaya
Yolu togru varanı
Yarlıgaya hâcesi
Üçüncüsü ma'rifet
Can gönül gözin açar
Bak ma'nî sarayına
Arşa degin yücesi*

⁶¹ Mélikoff, a.g.e, s. 280-282.

⁶² Mélikoff, a.g.e., s. 5.

*Dördüncüsü hakikat
Ere eksük bakmaya
Bayram ola gündüzi
Kadir ola gicesi*

*Bu şeriat güc olur
Tarikat yokuş olur
Marifet sarplukdurur
Hakikatdür yücesi*

*Dervişün dört yanında
Dört ulu kapu gerek
Kancaru bakarısıa
Gündüz ola gicesi*

*Ana eren dervişe
İki cihan keşf olur
Onun sıfâtın öger
Ol hâceler hâcesi*

*Dört hal içinde derviş
Gerek siyaset çeke
Menzile irmez kalur
Yol eri yuvacası*

*Kırk kişi bir agacı
Tagdan gücin indüre
Ya bunca mürid muhib
Sırat nice geçesi*

*Küfrün atarken sakın
İmânun urmayasın
Yohsa sırsın güveci
Sebîl olur güveci*

*Dört kapudur kırk makam
Yüz altmış menzili var
Ana irene aç'lor⁶³
Vilâyet derecesi*

⁶³ Açılır

*Aşık Yunus bu sözi
Muhâl diyü söylemez
Ma'ni yüzün gösterür
Bu şairler kocası⁶⁴*

Bektaşî anlayışta Tanrı'ya yakınlık "nefes"leri olarak okunan şiirlerin bir öncü manzumesi de, onu başlarda bir yere çekmektedir:

*Ben dervişim diyene
Bir ün idesim gelür
Tanıyuban şimdiden⁶⁵
Varub yitesim gelür*

*Sırat kıldan incedir
Kılıcdan keskincedir
Varub anın üstüne
Evler yapasım gelür*

*Altında gayyâ vardır
İçi nâr ile pürdür
Varub ol gölgelikde⁶⁶
Biraz yatasım gelür*

*Ta'n eylemen hâceler
Hatırımız hoş olsun
Varuban ol tamuda
Yanub tütesim gelür⁶⁷*

*Andan Cennet'e varam
Cennetde Hakk'ı görem
Huri ile gülmanı
Bir bir koçasım gelür⁶⁸*

*Derviş Yunus bu sözi
Eğri büğri söyleme
Seni sığaya çeker
Bir Molla Kasım gelür⁶⁹*

⁶⁴ F.n., vr. 182a-183a

⁶⁵ Rıza Tevfik yayını: *Seyirdüben sesine*.

⁶⁶ Rıza Tevfik yayını: *Varuban ol gölgede*.

⁶⁷ T. B.: *Biraz yatasım gelür*.

⁶⁸ Bu dördlük Rıza Tevfik'in yayınında atlanmış bulunuyor

⁶⁹ T.B., s. 72; *Rızâ Tevfik'in makaleleri*, s. 157-158. Metin, Fatih nüshasında bulunmamaktadır.

mısralarını söyleyenin, Şîi-imâmî öğeler dışında kalsa bile kitabî Sünnî inanç çerçevesi içindeki telakkilerle uzlaşamayacağı kolayca görülebilmelidir:

*Yücelerden yüce gördüm
Erbabsın sen koca Tanrı
Âlem okur kelâm ile
Sen okursun heca Tanrı*

*Garib kulun yaratmışsın
Derde mihnete katmışsın
Anı âleme atmışsın
Sen çıkmışsın uca Tanrı*

*Kıldan köprü yaratmışsın
Gelsin kulum geçsin diyu
Hele biz şöyle duralım
Yiğit isen gec a Tanrı⁷⁰*

mısraları ile Kaygusuz Abdal'ın (XV. Yüzyıl) ve

*Yeri göğü insi, cini yarattın
Sen ey mimar başı, elvancı mısın
Ayı, günü, çarhı burcu var ettin
Ey imkân sahibi rahşancı mısın*

*Hafâya çekilüb seyrâna durdun
Aklı yetmezlerin aklını urdun
Kıldan ince köprü yaptın da kurdun
Akar suyun mu var bostancı mısın*

*Beni delil eyler kendin söylersin
İçeride, Azmî, bazar eylersin
Yücelerden yüce seyran eylersin
İşin seyran kendin seyrancı mısın⁷¹*

söylemleri ile Azmî Baba'nın (XIX. Yüzyıl) bu büyük ustadan esinlendikleri açıktır.

⁷⁰ Uçman, Rıza Tevfik'in makaleleri, s.186; Melikoff, Hacı Bektaş- Efsanede Gerçeğe, 1999,s.284.

⁷¹ Uçman,s. 187-191

Gerek tartışma içerikli ilk deyişi söyleyen Yunus'un, gerek onun halifesi öteki Yunus'un söylediği düşünülen metinlerde saf, içten, gönülden bir İslam algılayışı ile karşı karşıya olduğumuz görülmektedir.

*Kıl gibi köprü gerersin gec diyü
Gel seni sen tuzağumdan şeş diyü*

*Kıl gibi köprüden âdem mi geçer
Ya düşer ya tayanur yahud uçar*

*Kullarun köprü yaparlar ha yr için
Hayrı budur kim geçerler se yr için*

*Tâ gerek bünyâdı muhkem ola ol
Ol geçenler aydalar uş toğru yol*

*Ter'zi kurarsın hevaset dartmağa
Kasd idersin beni oda atmağa*

*Terezi ana gerek bakkal ola
Yâ bezirgân tâcir ü attar ola*

....

*Sen temâşâ kılasın ben hoş yanam
Hâşa-lillah senden ey Rabbü'l-enâm⁷²*

misraları da bu geleneğin ürünüdür ve gelişmiş tekniğiyle XV. yüzyıla tarihlenmesi gerekmektedir. Algılayış, Bektaşî-Alevi geleneğin temel olgusudur. Yunus şiirinde görülen de bu aynı kavrayış biçimidir. Dede Korkut anlatılarının söylendiği Kuzeydoğu Anadolu yöresinde, Deli Dumrul'un İslam kavrayışı da bu arı çizgide idi. Bektaşî gelenek, kökleri Asya'lı bu inanç tarzına dayanıyordu. Olgı, benzer inanışta boyların yerleşme alanları içinde savaş verecek Yeniçeri ocaklarının neden Hacı Bektaş'a (Hâce Beg-taş'a)⁷³ bağlanmış olduğunu açıklayacaktır.

⁷² Fn. vr. 207b-210a; T.B., s. 36.

⁷³ Bursalı İsmail Hakkı, *Rûhü'l-Mesnevi* adlı eserinde *Bâ hekim ü kıssa-hâ mi guft fâş / Ez ma-kam ü hâce-gân u şeh-r-taş* beytini şerh ederken şu açıklamaları yapar: "taş" edatdır şirkete ve mukarenete delâlet eder pes hâce-taş ve sebak-taş hâcede (burada mâlik anlamında) ve sebak'da şerikler demektir *Dekayık'da* (İbn Kemâl'in eseri) gelür ki taş şerik demektir Türki dilde ana ortak dirler iki kulun efendisi bir olsa ana hâce-taş dirler. Nitekim vâkidir "Men ü tû her du hâce-tâşânım / Bende-i bâr-gâh-i sultânîm" İki kimse bir bölükden olsa ana hayl-taş dirler Nitekim vâkidir *Çi hoş guft bektaş bâ hayl-taş / Çu duşmen harâşidi eymen mebâş* Gâh olur ki, tâ'yı dal'a kalb idüb sebak-daş ve pâ-dâş dirler Aslı sebak-taş ve pâ-y-taş'dır ve Sürûri Şerhinde gelür ki *Lâfz-ı tâş büriget ki bâ ıstılâh-ı Cagatâyi birûn râ taş mi-kânîd murâd karye est ki mukâbil-i şehrest- irtihâ* Bu fakirin fehm ettiği budur ki taş burada ya, şerik ma'nâsınadır ki bizim diyârimızda kapu yoldaşı dimekle ta'bir olunur veyâhud memleket ma'nâsınadır Nitekim Ni'metullah'da memleket ma'nâsına geldiği dahi musarrahdır Karye ma'nâsına ahz itmek vehimdir demektir (T.B. ,1287/1870, s. 262-263).

Söz konusu Asya'lı inanış biçiminin temel bir kavramı olarak "Ene'l-Hak" inanışının köklerinin Ahmed Yesevî'ye dayandığını⁷⁴ da unutmamak gerekir.

Beg-taş (Bektaş), bir Hâcegân dervişi idi. Bu dervişlerin temel düşüncelerinin, ilk kaynakta, *melâmet* söylemiyle *âşık*'lık deyiimiyle birleşiyor olması da ayrıca dikkat çekicidir ve Anadolu Türkmen şiirinin âşıklık idealinin köklerini açıklamaktadır:

*Işk yolıda aşık bolub Mansur ötti
Belin bağlab Hak işini mehkem tutdı*

*Melâmetler ihanetler köp eşitti
Ey müminler men hem Mansur boldum muna*⁷⁵

Alevî cem ayinlerinin başlıca tema'ları, "Yaradılış, tecellilerin sürekliliği, yeniden bedenlenme, Peygamber'in Mi'râc olayı ve Tanrı'nın birliği (Tevhîd)"inanışları;

*Bu cihana gelmedin
Ma'şukıla bir idüm
Kulhüvallah sıfatlu
Bir bî-nişan nûr idüm*

*Ol dem ki birlik idi
Nitesi dirlik idi
Ol pâyansuz kudretde
Ne Mûsî ne Tûr idüm*

*Bile idüm hazretde
Ol bi-kıyâs kudretde
Ne şerîküm varıdı
Ne kimseyle yâr idüm*

⁷⁴ Kemal Erarslan, *Ahmed Yesevî, Dîvân-ı Hikmet'den seçmeler*, s.330.

⁷⁵ Hoca Ahmed Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, hazırlayan: Hayati Bice, TDV Yayınları, Ankara 1993, s. 22 ve başka örnekler:

*Aşıkları melâmetdin kaçmaz bolur
Nadarılarga bâtım sırrın açmas bolur* (a.g.e., s. 79)

*Aşıklarga dünyada harlık zarlık melâmet
Melâmetsiz mihnetsiz aşıkmen dep aytmassunı* (a.g.e., s. 116)

*Aşıklarga derd ü belâ afet kerek
Hakdın bizar carı berürge rahat kerek
Melâmetge ihanetge takat kerek
Takat kılmay Hakka aşık bolsa bolmaz* (a.g.e., s. 156)

*Yir gök yaradılmadın
Kâlû belâ dinmedin
Levh kalem çalınmadın
Mî'râca kâdır idüm*

*Niceler geldüm gitdüm
Delim sûret yaratdum
Bu şimdiki sûretde
Yunus olub dur idüm⁷⁶*

mısralarında da görüldüğü gibi, Yunus geleneğinin temelini oluşturmaktadır.

*Zehî deryâ ki katreden görindi
Ne deryâdur ne katredür gör imdi*

*Zehî deryâ ki katre anda mahfî
Bu mahfî sırrı sen sende sor imdi*

*Sana gel sen sana gel sen seni bil
Bulutdan görinen kimdür gör imdi*

*Hicâb u nûr u zulmet külli sende
Nice sen sen nice ben ben dur imdi*

*Kanı yol kim bulasın zevk-ı vuslat
Bu sözüml sana tuş m'idi sor imdi*

*Eğer âyîne bin ola bakan bir
Bu birden gerçi kim yüz bin görindi*

*Asılda âşık u ma'suk ve ışk bir
Bu birden gerçi yüz bin bir gör imdi*

*Salâdur kimse garkolmak dilerse
Yunus bu bahre gavvas ol gir imdi⁷⁷*

vb. mısralarla sufi çizgilerin kent yaşamına büründüğü XIV. yüzyılda ve onu izleyen yüzyıl başlarında, *kesret* temalarının güç kazandığı bir yaşam içinde, Vahdet-i vücud düşüncesi ile, Ene'l-Hak düşüncesi bir yandan *cemâl* sevgisine⁷⁸ yol olurken, bir yandan Şîî-İmamî bağlantılı bir

⁷⁶ T.B., s. 112-113; R.N. ve D., s. 182; Y.E., N.O; Fatih nüshasında bulunmamaktadır.

⁷⁷ (Hezec); T.B., s. 163-164.

⁷⁸ Ahmet Yaşar Ocak, "Türkiye'de kültürel ideolojik eğilimler ve bir XIII.-XIV. yüzyıl halk sufi-si olarak Yunus Emre'nin kimliği", *Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu bildirileri*, Ankara 1991, s.86.

eğilime⁷⁹, *Tevhid-i ef'al* düşüncesine doğru kaymaya başlar⁸⁰ Bu düşüncelerin her ikisi de, belirttiğimiz, "Allah'tan başka hiçbir şey bulunmadığına göre (*Lâ mevcûde ill'Allah*)", O'ndan başka bir 'fâil' ve onun edimi dışında bir 'fiil' de yoktur (*Lâ fâile ill'Allah*).⁸¹" anlamında bir kavrayış içermektedir. Bir XIV. yüzyıl sonu ürünü olması gereken aşağıdaki şiir, bu bağlamı dile getiriyor:

*Kâ'be vü büt îman benem çarh uruban dönen benem
Bulut oluban havaya yağmur olub yağın benem*

*Yıldırım olub şakıyan şak'yub u nefsi tokuyan
Yer ka'resinde berkiyen şol ağulı yılan benem*

*Bulut olub göge ağın yağmur olub yere yağın
Gözsüzlerün gözindeki boz pusu ark duman benem*

*Et ü deri sünük çatan kudret ile diri tutan
Hikmet beşiğinde yatan kudret südin emen benem*

*Bir nicei kıldum esir devlet ile sürdüm ömür
Yanar kömürsüzün timür örse çekiç salan benem*

*Dertlü kişi gelsün beri göstereyin ana yeri
Gönlüm evin gözin şarı ırılma yub turan benem*

*Yunus değil bunu diyen kudret dilidür söyleyen
Kâfir ola inanmayan Evvel Âhır heman benem⁸²*

⁷⁹ Abdü'r-rahim, *Mezâhib-i İslâmiyyeden Akâ'id-i İmâmiyye*, Dersââdet 1327 (1909); ayrıca bk. Abdülbakıy Gölpinarlı, *Tarih boyunca islâm mezhepleri ve şî'lik*, İstanbul 1979.

⁸⁰ "Tevhid-i ef'al" konusu için bk. Seyyid Ahmed Hüsâmeddin, *Mevâlid-i Ehl-i Beyt*, İstanbul 1339-1341 (1923), s. 106; T. Alptekin, "Nakşibendî tarikatında, zikir, silsile ve râbita problemi", *Journal of Turkish Studies (Türklük bilgisi araştırmaları)*, XXIV/I, In Memoriam Âgâh Sırrı Levend, Department of Near Eastern Languages and Civilizations, Harvard University, 1995, s. 217. Melâmîler günümüzde de Yunus Emre, Süleyman Çelebi, Fuzûlî ve Niyazi-i Mısırî'yi en büyük şairleri saymaktadırlar. Bunun yanında, Yunus şiirlerinin aruz döneminde, Melâmîlerin kendilerinden saydıkları ve büyük saygı gösterdikleri Bedreddin'in söylemleriyle örtüşen görüşler de söz konusudur (Bilâl Dindar, *Şayh Badr al-dîn Mahmûd et ses Wâridât*, Ankara 1990). Melâmîlik konusunda ayrıca bk. Sâdık Vîcdânî, *Melâmîlik*, Evkaf-ı İslâmiyye Matbaası, İstanbul 1338 (1922) ve özellikle A. Gölpinarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, İstanbul 1931.

⁸¹ Bu görüş, gelenekte, "Allah vardı ve ondan başka hiçbir şey yoktu" söylemi üzerine Ali'nin "Hâlâ da öyle" demesini Peygamberin susarak karşılamış olmasına dayandırılmadadır. Mutasavvıflar için bu, bütün varlıkların mecaz oldukları ve ancak dilegetirdikleri "mutlak gerçek" (*el-Hakk*) ile bir varlık taşıdıkları anlamına gelmektedir: Onlar, *Gerçek*'in belirşleri oldukları için vardırırlar. Her şey O'dur (*Heme öst*); var oluş O'nunladır ve O'nda son bulur. Ferid (Kam), *Vahdet-i Vücûd*, İstanbul 1331 (1915), s. 119, 120 vd.

⁸² T.B., s. 112; Fır., vr. 140b-141a. (Recez); Alevî-Bektaşî gelenekçe korunarak, bu mısraların yakın dönemlere kadar anılışları, bu anılışların anlamları ve vezinleri, biçimleri bozularak, bilim adamlarına kapalı sohbetlerde sunulmuşları da söz konusu olmalıdır (I. Mélikoff, *Hacı Bektaş*, s. 54.).

Âşık Paşa (ö.1332) öncülüğünde bir geçiş dönemi olduğu anlaşılan⁸³ XIV. yüzyıl başları ile aynı yüzyılın sonları arasında, yetmiş yıllık bu zaman dilimi içinde (Osman, Orhan, I. Murad ve Yıldırım Bayezid'in yönetim yılları) kültürün, zaman-sıralı (diachronic) olduğu kadar, zaman-ışık (synchronic) oluşumları, farklı cemlerdeki farklı söyleyişleri de söz konusu olmalıdır: Yunus şiirleri ayrı cemlerde ayrı söylemlerle yeniden doğmaktaydı.

XV. yüzyıl, bu ilk örneklerden hem Bektaşî, hem de Melâmî-Bayramî geleneklerin doğuşuna tanık oldu: Hacı Bayram Veli (ö. 1429) bir Yunus okuyucusuydu. Onun "hikmet"lerini ezbere okuyordu⁸⁴. Bektaşî tarihinin kurucusu olduğu düşünülen Abdal Musa'nın müridi Kaygusuz Abdal'ın (XV. Yüzyıl);

*Dün ü gün fikrim budur
Kim aceb erkân nedir
Ten nedir aslı nedir
Ten içinde can nedir*⁸⁵

✱

*Evliyaya eğri bakma
Kevn ü mekân elindedir
Mülke hükmün veren oldur
İki cihan elindedir*⁸⁶

✱

*Ey tâlib olan âşık
Seyr etmeğe cânânı
Dikkatle temâşâ kıl
Her gördüğün insânı*⁸⁷

✱

*Dervişlik hırkada tacda değildir
Isılık oddadır sacda değildir
Hakkı ister isen âdemde iste
Irak'da Mekke'de hacda değildir*⁸⁸

⁸³ "İsmayıl Emre" mahlâslı şiir; Abdülbaki Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf* (Y.E. ve Tasavvuf), İstanbul 1961, s. 347.

⁸⁴ Bk. Y.E. ve Tasavvuf, s. 213.

⁸⁵ (7'li hece), Uçman, *Rıza Tevfik'in Tekke edebiyat ile ilgili makaleleri*, s. 165-168.

⁸⁶ (8'li hece) Uçman, s. 179-180.

⁸⁷ (Aruz ve 7'li hece birlikte) Uçman, s. 178-190.

⁸⁸ (11'li hece) Mélikoff, *Hacı Bektaş*, s. 275.

söylemleri; sürecin, -Yunus geleneğinin-, dört ayrı evresini yansıtmadadır.

Yunus geleneğinin bir başka uzanımı, kendisinden Kızılbaş şiir geleneğinin doğacağı Hatayî (Şah İsmail, XVI. yüzyıl) Yunus şiirlerinin üç yüz yıllık deneyimini Bektaşî gelenek içinde kavrayacak; kalıtı, hece ve aruz vezinli dört biçimleniş evresi ile birlikte alacaktır:

*Kırklar meydanına vardım
“Gel berü eylen” dediler
İzzet ile selâm verdim
“Gel işte meydan” dediler.*

*Kırklar bir yerde durdular
“Otur” deyü yer verdiler
Önüme sofrâ yazdılar
“El lokmaya sun” dediler.*

*Kırkların kalbi durudur
Gelenin kalbi arıdır
“Gelişin kandan beridir
Söyle sen kimsin” dediler.*

*“Gir sema’â bile oyna
Silinsün açıl sun ayna
Kırk yıl kazanda dur kayna
Dahı çiğ bu ten” dediler.*

*“Gördüğünü gözün ile
Söyleme sen sözün ile
Andan sonra bizim ile
Olasın mihman” dediler.*

*“Düşme dünya mihnetine
Talib ol Hak hazretine
Âb-ı zezem şerbetine
Parmağını ban” dediler.*

*“Şah Hatayî’m nedir halin
Hakka şükr et kaldır elin
Gıybetten kese gör dilin
Her kula yeksan” dediler.⁸⁹*

⁸⁹ Mélikoff, *Kırkların Ceminde*, çev. T. Alptekin, İstanbul 2007, s. 179-180.

ve

*Ezelden ışk ile divâne geldim
Yerim meyhânedir mestâne geldim
Hezâran dona girdim ben dolandım
Bugün haşmetle ben meydâne geldim
İmâmımdır benim ol Şâh-ı Merdan
Bugün nesl-i Alî divâna geldim
İmâm ışkına çalaram kılınıcı
Münâfık kırmağa meydâne geldim
Menim bunda Hatâyî Haydar oğlu
Çu İsmail kimi kurbâna geldim⁹⁰*

manzumeleri gibi.

İsmail Hakkı Bursevî'nin

*Sordum sarı çiçeğe
Benzin neden sarardı
Cevab virüb didiki
Âşık benzi sar'olur⁹¹*

biçiminde bir aktarımla Yunus Emre'nin etki halkasına kattığı;

*Sordum sarı çiğdeme
Senin benzin ne sarı
Ne sorarsın hey derviş
Hak korkusu çekerim⁹²*

mısralarının şairi, Kızılbaş ozanların "Pir"i, Pir Sultan Abdal da ondan aldığı esinle geleneği, halk ozanları yolunda izleyenlerin öncüsü olacaktır:

*Serseri girme meydana
Âşıkdan ahval isterler
Kallaşlık ıla urma dem
Tasdik ehli kal isterler*

⁹⁰ Mélikoff, a.g.e., s. 185.

⁹¹ İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhü'l-Mesnevî*, s. 269.

⁹² Abdülbaki Gölpınarlı, *Pir Sultan Abdal*, İstanbul 1995, s. 59

Uyan bu gaflet hâbından
İsbat isterler bâtından
Her âşıkâ sohbetinden
Erkânile yol isterler

Erenler oynar utulmaz
Bu yola hile katılmaz
Bunda her mühre satılmaz
Ya gevher ya lâ'l isterler

Kılı kırk pâre ederlerler
Birin yol bulub giderler
Dile n'itibar ederler
Hâl içinde hâl isterler

Pir Sultan Abdal neylersin
Müşkil halledib söylersin
Arısın çiçek yaylarsın
Yarın senden bal isterler⁹³

KAYNAKÇA

Abdü'r-rahim, *Mezâhib-i İslâmiyyeden Akâid-i İmâmiyye*, Dersaâdet 1327 (1909);

Alptekin, Turan; *Bir Enelhak Şiiri, Yunus Emre, Aşık Yunus ve öbür Yunuslar*, İstanbul 2007.

—, “Nakşibendî tarikatinde, zikir, silsilve ve râbita problemi”, *Journal of Turkish Studies (Türklük bilgisi araştırmaları)*, XXIV/I, In Memoriam Âgâh Sırrı Levend, Department of Near Eastern Languages and Civilizations, Harvard University, 1995

—, “Yunus şiirlerinin stilistik ve yapısal bir çözümleme denemesi için prolegomen”, *Journal of Turkish Studies (Türklük bilgisi araştırmaları)*, XXIV/I, In Memoriam Âgâh Sırrı Levend, Department of Near Eastern Languages and Civilizations, Harvard University 2000.

Meunier, Mario, *Apollonius de Tyane*, Paris 1936

Bayraktar, Mehmet, *La Philosophie mystique chez Dawud de Kayseri*, Ankara 1990.
(Bölükbaşı) Rızâ Tefîk; “Yunus Emre hakkında biraz daha tafsilât”, *Büyük Duygu*, 10 Temmuz 1329/ 23 Temmuz 1913

⁹³ Gölpınarlı, a.g.e., s. 82-83.

- , “Yunus Emre’yi ziyaret”, *Peyâm* (Edebi İlâve), 15 Haziran 1330/2 Temmuz 1914.
- Bursalı İsmail Hakkı, *Rûhü’l-Mesnevî* (Taşbasma, 1287/1870)
- Challaye, Félicien, *Dinler Tarihi*, çev.: Samih Tiryakioğlu, İstanbul 1960,
- Dindar, Bilâl, *Şayh Badral-din Mahmûd et ses Wâridât*, Ankara 1990
- Ebû Rıdvân Mustafa Sâdık Vîcdânî, *Melâmîlik*, Evkaf-ı İslâmiyye matbaası, İstanbul 1338 (1922).
- Edib Harâbî, *Dîvan*, Ankara 1959.
- Erarslan, Kemal, *Ahmed Yesevî, Divân-ı Hikmet’den seçmeler*, Ankara 1983.
- Fuzuli, *Dîvan*, Abdülbakî Gölpınarlı yayını, İstanbul 1985.
- Gölpınarlı, Abdülbakî, *Risâlat-al-nushıyye ve Dîvan*, İstanbul 1965.
- , *Yunus Emre ve Tasavvuf*, İstanbul 1961.
- , *Pir Sultan Abdal*, 1995.
- , *Tarih boyunca İslâm mezhepleri ve şi’îlik*, İstanbul 1979.
- Hallaj M. J., *Diwan*, (traduit et présenté par L. Massignon), Paris 1955/
- Hoca Ahmed Yesevî, *Divân-ı Hikmet*, Hazırlayan: Dr. Hayati Bice, TDV yayınları, Ankara 1993.
- İbn Arabî, *Fûsûsü’l-hikem*, Nuri Gençosman çevirisi, İstanbul 1958.
- İlâhiyât-ı Yunus Emre maa Aşık Yunus*, Ank. Mil. Ktb., Yz. A 1931
- İsen, Mustafa, *Lâtîfî Tezkiresi*, Ankara 1990.
- İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhü’l-Mesnevî*, (Kam), Ferid, *Vahdet-i Vücûd*, İstanbul 1331 (1915),
- Kuşeyrî, *Risale-i Kuşeyrî*, Çev.: Tahsin Yazıcı, İstanbul 1978.
- Kürkçüoğlu, Kemal Edip, *Seyyid Nesîmî Divânından seçmeler*, Ankara 1985.
- Mélikoff Irène *Kırkların Ceminde*, İstanbul 2007, s. 179-180.
- , *Hacı Bektaş-Efsaneden Gerçeğe*, Türkçe çeviri; T. Alptekin, İstanbul 1989, 1999, 2006
- Meunier, Mario, *Apollonius de Tyane*, Paris 1936
- Nicholson, R. A.; *İslâm Su fileri (The Mystics of Islam)*, çeviri: M. Dağ, K. Işık, R. Fırlalı, A. Şener, R. Ayas, İ. Kayaoglu, Ankara 1978.
- Ocak, Ahmet Yaşar, “Türkiye’de kültürel ideolojik eğilimler ve bir XIII.-XIV. Yüzyıl halk sufisi olarak Yunus Emre’nin kimliği”, *Uluslar arası Yunus Emre Sempozyumu bildirileri*, Ankara 1991, s.86.
- Seyyid Ahmed Hüsâmeddin, *Mevâlid-i Ehl-i Beyt*, İstanbul 1339-1341 (1923)
- Uçman, Abdullah Dr.; *Rıza Tevfik’in Tekke ve Halk Edebiyatı ile ilgili Makaleleri*, Ankara 1982.
- Ülken, Hilmi Ziya; *İslâm Felsefesi, Kaynakları ve Tesirleri*, Ankara 1967.



Yunus Emre, Türk Folkloru ve Halk Edebiyatı

İlhan BAŞGÖZ

Dil öğrenilen bir davranıştır. İnsan dilini çevresinden öğrenir. Bu öğrenme işi ailede başlar. Aile kültürü ile başlayan dil öğrenme çocuk yeni çevrelere girdikçe, sokakta, arkadaş grupları arasında, okulda, camide, tekkede sürer. Özel bir öğrenme gayreti gütmese de, insanın halk âdetlerine, törenlerine, oyunlarına, eğlencelerine katılması da dilinin gelişmesini, zenginleşmesini sağlar. Böylece kişisel dil De Saussure'ün deyimiyle, "la parole", gene onun deyimiyle ulusal dilden "la langue"dan farklılaşacaktır. Bu fark kişinin kelime seçişinde, cümle kuruşunda, hatta kelimeyi ve cümleyi vurgulamasında görülmekle beraber, elbet ulusal dilden kopuk da olmayacaktır

Yunus Emre'nin, bu büyük söz ustasının halk kültürü ve halk edebiyatı ile ilişkisini araştırmak, bu kültürle kişisel şiir dilinin etkileşimlerini incelemek için elimizdeki tek kaynak Yunus Emre'nin şiiridir. Yunus Emre şiir dilini hangi kültür kaynaklarından öğrenmiş, hangi sosyal çevrelerden bu dilin kelime haznesini dermiş, toplamış? Şiirinin düzenini ve yapısını hangi modellere bakarak geliştirmiş? Bu sorulara doğru cevaplar bulmak Yunus'un şiirini çeşitli sosyal çevrelerin kültürüne bağlamakta, sonra da o çevreleri nasıl etkilediğini açıklamakta önemli olacaktı. Böylece 13 yüzyılda kişi ile toplumun ve sanat ile toplumun karşılıklı etkileşimlerini bilmek olanağına kavuşacaktık. Yazık ki, Yunus Emre'nin şiirinde bu kültür temelleri hakkında ya hiç bilgi bulamıyoruz veya pek

SEVELİM - SEVİLELİM
YUNUS EMRE

Hİ 638 72



kıt bilgiler buluyoruz. Aslında, bu söz ustasının hayatı hakkında bildiklerimiz bile çok kısıtlı. 707 (1307-1308) tarihinde *Risalet al-Nushiye* adlı mesnevisini yazdığını biliyoruz. (Gölpınarlı, 1943: 51) Elimizde onun 720 (1320-1321) tarihinde 82 yaşında öldüğünü gösteren bir kayıt da var. (Erzi: 85). Yunus Emre'nin şiirlerinde 1273 tarihinde ölen Mevlâna Celaleddin Rumi ile görüştüğünü açıklayan dizeler bulunuyor (Gölpınarlı, AE 53). Gene Yunus'un şiirlerinden onun iki evli, oğul, kız babası olduğunu öğreniyoruz (Başgöz: 101). Yunus Emre'nin şiirlerinin bize verdiği bilgiler arasında, onun Taptuk Baba Tekkesi'ne vardığını, bir zaman burada yaşadığını, Semah'a durduğunu açıklayan bir bilgi var ki, bunu çok önemli bulduğum için Yunus'un Taptuk Baba'dan bahseden dizelerini buraya alıyorum:

Vardığımız illere şol safa gönüllere
Baba Taptuk mânisin saçtık elhamdülillah

Taptuk'un tapusunda kul olduk kapusunda
Miskin Yunus çiğ idik, piştik elhamdülillah

Sorun Taptuk'lu Yunus'a bu dünyadan ne anladı
Bu dünyanın kararı yok sen ne imiş ben ne imiş

Yunus bir doğan idi kondu Taptuk koluna
Avin şikarı geldi bu yuva kuşu değil

Yunus'a Taptuk'tan oldu hem Barak'tan Saltuk'a
Bu nasip çün cûş kıldı ben nice pinhan olam (Başgöz: 98-99)

Tanınmış Rus araştırmacısı Bahtin diyor ki "Söylemimizin yarısı konuştuğumuz kişisindir." Yunus'un yukarıdaki dizelerini, onun şiirlerini dinlettiği kitlenin ne ölçüde etkisi altında kalmış olacağını göstermek için de buraya aldım. Çünkü Yunus, Rum'da, yani Anadolu'da köylülere ve göçebelere şiirlerini dinletiyor, elbet onların anlayacağı bir dille konuşacaktı.

Yunus'un şiirinde biz kültür kurumlarımızdan medrese ve cami hakkında da veriler buluyoruz. Onun iyi bir medrese eğitimi aldığı, Kuran'dan ve Hadislerden tercümeler yapacak kadar Arapçayı, İran'lı şairlerden alıntılar yapacak kadar Farsçayı bildiğinde araştırmacılar birleşiyorlar. Onun cami Müslümanlığı ile dil bağını ise Taptuk Baba Tekkesi'ne varmadan yazdığı şiirlerinden öğreniyoruz. Bu şiirlerde Yu-

nus Emre “Namaz kılmayandan, oruç tutmayandan, Cennetteki huri-lerden, seher vakti namaza durmaktan, erte namazından, Cennet şarabı içmekten, imam ile namaz kılmaktan ve kıldan ince Sırat köprüsünden geçmenin korkusundan sıkça söz eder. (Gölpınarlı, 1965:125) Bu söylem Sünni Müslümanlık söylemidir, cami ve medrese kültüründen gelmedir.

Yunus Emre tekkeye vardıktan, yani Taptuk Babâdan el aldıktan sonra onun şiirinde Müslüman tasavvufunun terminolojisi ağır basar. Yunus’un şiir dilini dokuyan kumaş Müslüman mistikliği, yani tasavvuf olmuştur. Bunlardan başka, Yunus’un dilinde halk hayatından ve halk edebiyatından gelen bir ince nakış da var ki, biz Yunus’ta Türk folklor ve halk edebiyatının izini sürerken bu nakış üzerinden yürüyeceğiz.

Bu araştırmamıza Yunus Emre’nin şiirlerini temel almamızın bazı güçlükleri var. Elimizde Yunus’un dilinden veya kaleminden yazılmış bir Dîvan yok. Onun şiirlerini içine alan Fatih Kütüphanesi’ndeki en eski Dîvan 15. yüzyılda yazılmış. Yunus Emre 1320’de öldüğüne göre demek ki bu iki tarih arasında uzun bir zaman geçmiş. *Fatih Dîvan’ı* acaba daha eski bir Divan’dan mı kopya edilmiş? Bu Divandaki şiirler bir zaman sözlü gelenekte yaşamamış mı? Yaşadıysa, şiirler *Dîvan’a* girmeden ne ölçüde değişmiş? Bunları bilmiyoruz. Zorluk bununla da bitmiyor. Elimizdeki *Dîvan’larda* bulunan şiir sayıları çok değişik. Nuruosmâniye kitaplığındaki yazmada 219 şiir var, Yahya Efendi kitaplığındaki *Dîvan’da* 302, Hacı Selim Aga kitaplığındakinde 641, Şeyh Hüsnü Efendi’nin elindeki *Dîvan’da* 848, Millet Kitaplığı’ndaki *Dîvan’da* 828, Sellim Nüzhet’te bulunan *Yunus Dîvan’ında* 202, Süleymâniye Kitaplığı’ndaki *Dîvan’da* 162 şiir var. Burhan Umit Toprak’ın iki ayrı zamanda yayınlanan Yunus Emre kitaplarındaki şiir sayısı bile değişik. 1934 tarihinde yayınlanan kitabında 313 şiir var, 1960 yılında yayınlanan kitabının ikinci baskısında şiir sayısı 115. Bu büyük çeşitleme gösteriyor ki Yunus’un şiirleri zaman içinde artmış, eksilmiş. Bu demektir ki şiirlerden bir kısmı Yunus Emre’nin değil. Sonra, Yunus Emre adı ile şiir yazan başka şairler de var. Bu şiirlerden bazıları çok başarılı taklitler. “Bizim Yunus”un şiirlerinden bunları ayırmanın yolu yok. Yunus Emre’nin şiirleri arasına Himmet Dede, Eşrefoğlu, Balım Seyit gibi şairlerin de şiirleri karışmış. Hâl böyle olunca Yunus Emre’nin şiirlerini araştırmalarımıza kaynak olarak alırken, onların Yunus’un olup olmadığına nasıl güveneceğiz?

Biz, araştırmamız için Yunus'undur diye ayırdığımız şiirleri seçerken ilkin kendi zevkimizi ölçü olarak kullandık. Bu elbet kişisel bir ölçüdür. Sonra bu şiirlerin birden çok yayında Yunus'un sayılıp sayılmadığına dikkat ettik. Daha sonra da şiirleri veya dizeleri seçerken, çoğu araştırmacının yaptığı gibi Abdülbaki Gölpınarlı'nın el yazması metinlerle beraber yayınladığı *Risalet al Nushiyye ve Dîvan* isimli kitabını en sağlam metin olarak kabul ettik. Fatih kitaplığındaki bu *Dîvan* en eski *Dîvan*'dır

Yunus Emre'nin yaşadığı devir Oğuz-Türkmen toplumunun köklü bir yapı değişimine uğradığı bir devirdir. Göçebe toplumu dağılmakta, yerleşik tarım toplumu onun yerini almaktadır. Bu Anadolu Türk toplumunun geçirdiği ilk önemli yapısal değişimdir. Bu köklü yapı değişiminin ikincisi, yerleşik köylü toplumundan sanayi toplumuna geçiştir ki, şimdi onun sancılarını yaşıyoruz. Göçebe toplumundan, yerleşik köylü toplumuna geçiş edebiyatta, kültürde, sosyal ve özel hayatta köklü değişiklikleri de beraberinde getirmiştir. Yeni düzende çadır, hem bir barınak olmaktan, hem de ozanın ve Hanlar Hanı'nın toplandığı bir sosyal mekân olmaktan çıkıyor, yerini ev alıyor. Unutmamalı ki, destan Han çadırında anlatılıyor, göçebe halk da, Oğuz Beyleri de, Hanlar Hanı da bu mekânda bir araya geliyordu. Sonra, göçebenin bir savaş aracı olan, ona eti ve sütü ile yiyecek, derisi ile giyecek veren, onu sırtında taşıyan at, köylü toplumunda yerini sabırlı, bakımı kolay, ağır yük taşıyabilen eşeğe bırakıyor. Yerleşik hayatta at pahalı bir gösteriş hayvanı olmaktadır. Göçebe aristokrasisinin edebiyat türü olan destan (*epic*) ve onun çalıp söyleyicisi olan *Ozan*, yerleşik hayatta zamanla kayboluyor, yerini bir yandan *Âşık* dediğimiz sanat eri ve onun edebiyatı olan *Âşık* edebiyatı almaya başlıyor. Bir yandan da yazılı edebiyat, yüksek kültürün edebiyatı, yani saray edebiyatı ortaya çıkıyor..

Halk edebiyatı araştırmalarına da öncülük eden Hocam Fuat Köprülü, *Âşık* ve *Âşık Edebiyatı*nın şehir kültürünün verimi olduğu kanısındadır. Diyor ki: "XVII.-XVIII. asırlardan son yıllara kadar, Osmanlı İmparatorluğu'nun her köşesinde gördüğümüz *Âşıklar* ve *Âşık* tarzı, bilhassa şehir hayatının verimidir." (Köprülü 1966:173) Aynı konu üzerinde Köprülü ısrarla duruyor: "Şehir hayatının ve kültürünün yarattığı *Âşık*." (aynı eser:177). Ben *Âşık* edebiyatının köylü toplumunun verimi olduğu ve Bâtını tekkelerinde daha 15. yüzyılda ortaya çıktığı kanısındayım. Bâtını tekkeleri Anadolu'da karşıt kültürün merkezleridir. Bu tekkeler daha 12. yüzyıldan başlayarak, göçebe toplumunun dağılması ile ortaya çıkan kültür ve otorite boşluğunu doldurmak gibi önemli bir iş-

lev görmüştür. Göçebe toplumunun başındaki Bey'in sıkı disiplini, göçebe toplumunun görevleri ve yetkileri sağlam kurallara bağlayan sosyal yapısı yerleşik düzende kaybolunca, köylü ve göçebe bu Bâtını tekkelere varıyor. Tekkede hem yerleşik hayatın âletlerini ve tekniklerini, hem de yüksek sınıf edebiyatını öğreniyor. Tekkede, başını bağlayacak yeni bir otorite merkezi de buluyor. Bu otorite silahsız ve ordusuz Şeyh Efendinin manevi otoritesidir.

Yunus Emre'nin şiiri bize hem onun halk hayatı, adet ve törenleri, hem de halk edebiyatı ile ilişkisi hakkında değerli bilgiler taşıyor. Halk hayatını tanımanın Yunus'un şiirine ve diline önemli katkısı olduğuna inanıyorum. Onun şiirinde halk "mumsuz bal, tortusuz yağ üretir ve yağı bala katar, yer" (Gölpınarlı 1943: 288). El ile arpa ekilir, harman edilip sap dökülür, tahıl şinikle ölçülür (Gölpınarlı 1943: 190). Çakmak taşı üzerine kav konur, demir çakmak taşına vurarak kav ateşlenir (AE: 50). Yetişkinler topla meydanlarda çevgan oynar (AE:100). Çocuklar da eteklerini at edip üstüne binerek gönül eğlerler.(AE:262). Culhaya bez dokusun diye iplik verilir (AE:100).Yunus'un toplumunda çocuğu beşiğe beler, elini ayağını sararlar, tuza yatırırılar, ağzına emzik verirler, başına para dizerler (AE:114). Ölene kefen donu biçilir, suyu ısıtılır, tabuta konur, dört tarafa sala verilir, namazı kılınır, salaca mezara götürülür, ölünün üstüne toprak saçılır, halk mezarın çevresine halka olup oturur (Başgöz Yunus Emre: 303-304) Ayrılanlar tuz ekmek yiyerek helallaşır. (Başgöz: 58) Beyin askerleri burak atlara biner, ipek donlar giyer, yeşil bayrak çekerler.(Başgöz: 51) Şah gazadan döner, taht üzre oturur, sipahiler karşısında Divan durur. Her taraf nimetle dolar, iş erleri (*harîf*) ibadetle meşgul olur, din adamları yollarda aşirler okurlar, şah emir verir sakiler şarap sunar, sırtlar elbise görür, karınlar doyukur (Başgöz: 51). Kömür yanar, demir kızar, örse çekiç salınır (Başgöz: 81). Kırk kişi dağdan güç ile odun indirir (Gölpınarlı 1943: 114), Dülgerler hezeni yontar su dolabı yapar, dolap suyu aşağıdan çeker, yükseğe döker (Başgöz: 194). Çerçi köy köy gezer, gördüklerine "ayna alır misin?" diye seslenir (Başgöz: 57) Beyler at üstünde gezer, (Başgöz: 312), danışmendler okula gider. (Başgöz:312)

Yunus Emre gibi bir mutasavvıfın diline halk hayatının ve kültürünün bu kadar belirgin girmesi şaşırtıcıdır. Bu halk kültürü Yunus'taki halk sevgisinin ne denli köklü olduğunu göstermekle kalmaz, onun halk hayatına, halkın iş ve faaliyetlerine katılmış olduğunu da gösterir. Bu ise şiir dilinin zenginleşmesini ve bir medreseli dilinin kolayca halka

açılmasını sağlamıştır. “Çocuğun ağzına emzik verilmesi”, “tuz ekmek yiyerek helallaşma”, “örse çekiç salınması”, “ mumsuz bal, tortusuz yağ”, “Eteği at edip binmek” gibi kelime ve deyimler Yunus’un şiir diline bu kültür kaynaklarından girmiştir (Yunus’un dilinde bugün de yaşayan halk deyimleri için bk: Baran) Hem halk kültürünü hem medrese kültürünü iyi bilen Yunus Emre, tıpkı Nasreddin Hoca’mız gibi marjinal bir tip olarak ortaya çıkıyor. Hoca nasıl koca sarığı ile yukarı kültürü ve altındaki eşeği ile köylü kültürünü temsil ediyorsa, Yunus Emre de hem halkın, hem de medresenin ve beyler düzeninin kültürünü şiirine yansıtmakla marjinal bir tip oluyor. O hem omzunda alıç heybesi ile bir köylüdür hem de kent hayatının içinde yaşayan bir yüksek kültür temsilcisi. Bu iki arada olmak, Yunus’a her iki kültürü de iyi tanımak, iki kültüre de eleştirel bakabilmek olanağı sağlıyor. Yunus, hem “*Yediği yoksul eti, içtiği kan*” olan beyleri, hem de “*yoksula bir yufka vermeye kıyamayan*” halkı kınar. Yunus’un şiirine yansıyan halk kültürü ve folklorumuzun izleri bu kadarla da kalmaz. Onun şiiri, bize sözlü edebiyattan da örnekler taşıyarak kendi şiir dilinin kurulmasında halk edebiyatımızın yerini belirtir.

Yunus ve halk edebiyatı ilişkisini araştırmakta da güçlüklerimiz var. Halk edebiyatı, masalı, destanı, efsanesi, atasözü ile sözlü bir edebiyattır. Söz yazıya aktarılmadıkça kolay kaybolur. Hele aradan 700 yıl gibi bir zaman geçmişse devrin halk edebiyatını tanımak için yazılı kaynaklardan başka verimiz yoktur. Yunus’un şiiri bize bu alanda da yardımcı olmaktadır. Yunus Emre, halk edebiyatını bildiğini, ondan faydalandığını pek açık ifadelerle olmasa, tahlile ve araştırmaya muhtaç da olsa, göstermiştir. Bize ulaşan kaynaklardan öğrendiğimize göre, Yunus Emre’nin zamanında halk edebiyatı dört türle temsil ediliyordu. Bunlar *destan* (epic), *atasözü*, *mâni*, *efsane* ve *menkabeler*dir.

Yunus Emre’nin şiirinde bunları birer birer arayalım. Yunus Emre’nin birkaç şiiri efsane ve menkabelere ayrılmıştır. Aşağıdaki şiir bize halk arasında yaşayan, ne kadar eski olduğunu bilmediğimiz, yaratılışla ilgili bir efaneden söz eder:

Ol geçidin korkusu (Sırat köprüsü) uş beni yoldan kodu
Geçemez doğru kişi köprüsün kıldan kodu

İndöküzü o lain al ile azdırmağa
Sinek ile Hak Çalab öküzü elden kodu

Öküz taşın üstünde taşı balık götürür
Balık suyun üstünde binasın yelden kodu.
(Gölpınarlı 1943:166)

Başka bazı şiirlerinde Yunus Emre bize evliya menkabelerinden alıntılar verir:

İbrahim Halil geldi, Kâbe'ye bünyad urdu
Oğluna bıçak çaldı İsmail kurban kanı
Kim ki istedi buldu kulluğu tamam oldu
Ki Mıs'ra sultan oldu Yusuf-u Kenan kanı
Resul Miraca ağdı gökten yere nur yağdı
Habibim deyi andı ol Fahr-i Cihan kanı. (Başgöz:35)

Yunus'un "*Çalab Âdem cismini topraktan var eyledi*" diye başlayan 50 beytlik uzun bir şiiri var. (Gölpınarlı,1943: 134) Bu şiir de Âdem, Musa ve İsa'nın menkabelerine ayrılmış. İlk şiirdeki efsanenin kaynağını bilmesek de, öbür şiirlerde bize aktarılan Evliya menakibinin 14. yüzyıldan başlayarak bir yazılı edebiyat oluşturduğunu biliyoruz. Rabguzi'nin 1310 da Doğu Türkçesi ile kaleme aldığı *Kıyas el-Enbiya*, bu yazılı kaynaklardan biri. Şeyh Ebülvefa, Hacı Bektaş-i Veli gibi velilerin menkabeleri de 14. yüzyıldan sonra yazıya aktarılmış. Gerçi bunların yazıya geçmesi Yunus Emre'den sonra olmuş, ama Türkler arasında İslamiyet'in yayılmaya başladığı 9. yüzyıldan itibaren bu menkabelerin halk arasında anlatıldığından kuşku duymamak gerekir. Bunlara sade bir nesirle yazılmaya başlayan Kur'an tefsirleri, Hadis kitapları, menkebevi İslam tarihleri, Hazret-i Ali Cenklere, *Danışmendname* gibi yazılı kaynaklar da eklenebilir. Yunus Emre, şiirinde onlara değinmekle bu kaynakları bildiğini bize açıklıyor. Bu nesir dilinin Yunus şiir diline çok yakın olduğunu Kaygusuz Abdal'ın 15. yy'da yazılan *Risale-i Kaygusuz* adlı eserinden anlıyoruz. Kaygusuz bu eserde "arifi" şöyle tarif ediyor:

Anlara iken mukallid iken arif olur, arif iken âşık olur, âşık iken mâşuk olur. Bundan ileri makam olmaz. Ol şarabı Hak ögmüştür ki, anı içen gani-i mutlak olur, dahi ne Cennet için şad olur, ne cehennem için havf çeker. Anda ne akıl ne idrak kalır. Dahi Huri ve Gılman bu sohbe sığmaz (İz:102-103).

Bunlarla şunu söylemek istiyoruz ki Yunus'un zamanında bir sözlü veya yazılı anlatım dili kurulmaya başlamış. Üstelik bu dil Yunus'un diline

yakın sade bir Türkçe iledir. Yunus bu kaynakları biliyor. Şiir dilini kurarken bu kaynaklardan faydalanmış.

Yunus'un şiir dilini kurmasında faydalandığı ikinci halk edebiyatı türü *Dede Korkut Destanı* olmuş. *Dede Korkut Destanı* da menkabe yazmaları gibi 15. yüzyılın ikinci yarısında, kimliğini bilmediğimiz, belki de bir ozan tarafından yazıya aktarılıyor. Ancak bu destanın daha 9. yüzyıldan beri Oğuzlar arasında sözlü olarak ozanlar tarafından anlatıldığını biliyoruz. Yunus Emre'nin şiirinde bulduğumuz bazı değinmeler, onun bu destanı bildiğini gösteriyor. Yunus Emre'nin şiirinden şu beytleri alıyorum:

1. Ne kişidir Azrail ki kasdide canıma
Ben anın kendi kasdını kendine zindan eyleyem
(Gölpınarlı 1943 :202)
2. Azrail ne kişidir kasd idesi canıma
Ben Emanet Issıyla anda bitrişüb geldim
(Gölpınarlı 1943: 214)
3. Bana canı sen verdin Azraile buyurdun
Sendan artık kimseye emanet verimezim
(Gölpınarlı 1943:258)
4. Çün Azrail ine tuta assı kılmaz ana ata
Kimse duymaz o heybeti halktan medet irmez ola
(Gölpınarlı 1943:53)

Yunus Emre şiir dilinde şunu demek istiyor: "1. Azrail kim oluyor ki benim canımı almaya kalkışsın, Ben Onun canıma kıymaya kalkmasını kendisine zindan ederim. 2. Azrail kim oluyor da benim canımı almaya kalkışıyor, Ben Can Sahibi ile (Tanrı ile) orda anlaşarak geldim. 3. (Ey Tanrım!) bana sen canımı verdin, sonra Azraile git bu canı al diye buyurdun. Ben senden başka kimseye emanet vermem. 4. Azrail (gökten) inip seni tutunca, atadan anadan fayda olmaz, halktan kimse de onun (Azrailin) heybetini duymaz, halktan da yardım gelmez."

Yunus Emre'nin bu dizelerde söylediklerini doğru anlamak için *Dede Korkut Destanı*'ndaki Deli Dumrul hikayesini özetlememiz gerekecek: Duha Koca oğlu Deli Dumrul, kuru bir çayın üstüne köprü kurmuştur. Geçenden 20, geçmeyenden döge döge 40 akça alır. Bu "kuru" kelimesi Moğolca'dır ve zannedildiği gibi "susuz, kuru" anlamına gelmez, tersine "coşkun akan" demektir. Deli Dumrul birgün ağlayıp şıvan eden bir oba

halkına raslar ve sorar. “Mere kavatlar! Benim köprümün yanında ne ağlarsız, neye şıvan edersiz?” Derler ki “Hanım! Bir yahşi yiğidimiz öldü, ona ağlarız.” Deli Dumrul sorar: “Mereyiğidinizi kim öldürdü?” Dediler “Vallahi Bey yiğit! Allah Taâla’dan buyruk oldu, al kanatlı Azrail ol yiğitin canın aldı.” Deli Dumrul aydur: “Mere Azrail dediğiniz ne kişidir ki adamın canın alır?” Deli Dumrul’un bu sözü Hak Teâla’ya hoş gelmedi... Azraile buyruk eyledi ki: “Ya Azrail var dahi ol kavatın gözüne görün, benzini sarart, canını hırlat, al,” dedi.

Al kanatlı Azrail gerçekten Deli Dumrul’un atına görünür, at ürker Deli Dumrul’u yere vrurur, Al kanatlı Azrail Deli Dumrul’un göğsüne konup, canını almak ister. O vakit Dumrul sorar: “Sen benim canımı neden alıyorsun?” Azrail’in, Tanrı Taâla’nın emri ile can alacağını öğrenince Dumrul sorar: “Can alıp can veren Tanrı Teâla mıdır?” Azrail “Evet” deyince Deli Dumrul der ki: “O vakit sen aradan çık, ben Tanrı ile söyleşeyim.” Deli Dumrul Tanrı’yi metheder, ona yalvarır ve canını bağışlamasını ister. Deli Dumrul’un Tanrı’nın ululuğunu bilmesi ve O’na yalvarması Tanrı Teâla’yi memnuneder, Azrail’e emir verir ki “Deli Dumrul can yerine can bulsun, kendi canı azat olsun.” Dumrul babasına varır, can ister, babası vermez. Anasına gider, anası “can tatlıdır oğul, karından git iste ”der. Deli Dumrul karısından can isteyince, karısı :” Bir canda ne var ki anan ile baban sana vermemişler, benim canım sana feda olsun ” der. Dumrul’un karısının bu fedakârlığı Tanrı’nın hoşuna gider, Azrail’e emir verir ki ana ile babanın canını alsın, Deli Dumrul’la karısına 200 yıl ömür versin .

Yunus Emre yukarıdaki 1 numaralı beytte “Azrail ne kişidir ki kasd ide canıma” derken, Dede Korkut daki ifadeyi aynen şiirine alıyor. 2 numara ile verdiğimiz metinde “Canı bana sen verdin, Azrail’e bildirdin” ifadesi Deli Dumrul hikayesi bilmeden anlaşılmaz. Yunus şiirde “Azrail’e bildirdin” diyor ama neyi bildirdiğini açıklamıyor. Anlatım eksik kalıyor. Yunus gibi bir söz ustasından böyle eksik bir ifade beklenemez. Bu eksikliği *Dede Korkut Destanı* tamamlıyor. *Dede Korkut Destanı*’nı okuyunca anlıyoruz ki Tanrı Azrail’e “git Deli Dumrul’un canını al” demiş. Şiirde bu eksik anlatım, okuyucunun da Deli Dumrul hikayesini bildiğini gösteriyor. Demek ki Yunus Emre’yi okuyanlar Azraile verilen emrin Deli Dumrul’un canını almak olduğunu biliyorlar. 4 numaralı beytteki “Assı kılmaz ana ata” ifadesi, Deli Dumrul hikayesinin yukarıda özetlediğimiz en önemli episoduna açık bir değinmeden başka bir şey değildir. Yunus Emre’nin şiiri *Dede Korkut Destanı*’nı 13. yüzyılda yalnız

kendisinin değil, onun çağdaşlarının, okuyucularının da iyi bildiğini gösteriyor.

Öyle görünüyor ki *Dede Korkut Destanı*'nın Türk kültürüne etkisi sandığımızdan daha kuvvetli olmuş. Pertev Boratav "Vestiges oghouz dans la tradition bektaşî" (Bektaşî geleneğinde Oğuz izleri) başlıklı makalesinde *Hacı Bektaş-i Veli Vilayetnamesi*'ndeki Hacı Doğrul ile Dede Korkut hikayelerindeki Deli Dumrul arasında bir benzerlik olduğunu belirtti. (Boratav 1960) Ben de geçen yıl Indiana Üniversitesinde organize edilen "Türk and Islam" konulu sempozyumda verdiğim, henüz yayınlanmamış birtebliğde evliya menkabeleri üzerinde *Dede Korkut Destanı*'nın etkileri olduğunu belirttim. (The Origine and Dissemination of *Keramet*). 1978 yılında yayınladığım bir çalışmada ise *Dede Korkut Destanı*'nda kahramanların adına koşulan nitelemelerde (epithet) görülen isim ve sıfatların hemen hepsinin Osmanlı büyüklerinin lakaplarına geçmiş olduğunu ortaya koymuştum. (Başgöz 1978: 25-45)"

Yunus Emre'nin zamanında varlığını bildiğimiz halk edebiyatı türlerinden biri mânidir. Mâni, halk edebiyatımızın en yaygın şiir türlerinden biridir. Kısallığı, bir müzik aletinin eşliği olmadan söylenebilmesi yüzünden mânî halk hayatının hemen her tarafına girmiştir. Hıdırellez törenlerinde, asker mektuplarında mânî kullanılıyor. Davulcular Ramazan gecelerinde mânîlerle halkı sahur yemeğine uyandırıyor, nane şekerciler mallarını mânîlerle satıyor, kuşlara talih çektirenler mânîler kullanıyor. Halk takvimlerine de girmiş mânîler. Mâni adı Arapça "ma'nâ" (anlam) sözcüğünden geliyor. Kültür tarihimizde mânînin ilk örneğini *Dîvanü Lugatî't Türk*'te buluyoruz. Kaşgarlı Mahmud'un bu önemli eserinde tek bir mânînin bulunması türün Anadolu'da daha sonra yaygınlaştığını gösteriyor. Bu tek mânî şudur:

Korklûg tonug özünge

Tatlı aşîg adhinga

Tutgıl konuk ağırılık

Yadhsun çaving budunga (Atalay, Cilt I :45)

(İyi elbise kendine, tatlı aş başkasına, konuğu ağırla, ününü herkeşe yaysın). Bundan sonra mânîyi Yunus Emre'nin çağdaşı olan Şeyyat Hamza'ya bağlanan bir hikayede buluyoruz. Yunus Emre'nin şiiri bize gösteriyor ki, sufi şairimiz mânî türünü biliyor. Yunus mânî kelimesini genellikle anlam karşılığı olarak kullanıyor.

Şöyle:

Eydürsün kim gözüm görür da'viyi mâ'niye verir
Mevlana sohbetinde saz ile işret oldu
Arif mâ'niye daldı çün bilebilir ferişte. (Başgöz: 86)

Dört kitabın ma'nisin okurum hasıl ettim.

(Gölpınarlı 1965: XL)

Ancak sadece bir şiirinde Yunus Emre ma'ni'yi anlam karşılığı değil de, bir halk edebiyatı türü olan mâni dörtlüğü anlamında kullanıyor. Diyor ki:

Mânide getirmişler
Kardeşten yâr yeğrekdir
Oğuldan daha tatlı
Eğer doğru yâr ise
(Gölpınarlı 1943: 55)

Bugün elimizde bulunan mânilerle karşılaştırdınca Yunus' un bu şiirinde şu mâniye değindiğini kolayca anlıyoruz. Günümüze kadar yaşayan bu mâninin birkaç çeşitlemesi var:

Bahçelerde bal tatlı
Meyvelerde nar tatlı
Anam babam sağ olsun
Hepisinden yar tatlı.
(Sadettin- Ferit:109)

Tatlılardan bal tatlı
Meyvelerden nar tatlı
Anam babam sağ olsun
Hepisinden yar tatlı. (Bayrı: 61)

Kaleden indim atlı
Mahramam dolu tatlı
Anam babam sağ olsun
Hepisinden yar tatlı. (Özel arşivimden)

Yunus'un şiirinde söz ettiği mâni budur. Bundan anlıyoruz ki Yunus Emre şiir dilini kurarken, yalnız destandan değil, mânilerimizin bu arı duru, renkli ve sıkı sıkıya hayata bağlı dilinden de faydalanmış.

Yukarıda Yunus Emre'nin çağında var olduğunu bildiğimiz halk edebiyatı türlerinden birini de atasözlerimiz olduğunu belirtmiştik. Kültürümüzde atasözlerinin çok eskilere varan bir tarihi var. Kaşgarlı Mahmut 1072 ile 1077 arasında yazdığı *Dîvanü Lugâti't-Türk* adlı kitabına 291 atasözü almış. Kaşgarlı Mahmut "sav" adını verdiği bu atasözlerini kentlerden ve göçebe çadırlarından toplamış (Atalay 1985). Bu atasözlerinden ancak on beş kadarı günümüze kadar yaşayabilmiş. Türklerin Anadolu'ya yerleşmesi ile başlayan büyük sosyal değişme, göçebe toplumunun atasözlerini unutturmuş. Ama onların yerini tutan yeni atasözleri kültürümüze katılmış. *Dîvanü Lugâti't-Türk*'ten sonra, elimizde 1480-81 yılında derlenen, ama derleyicisini bilmediğimiz, bir atasözleri yazması var. *Kitab-ı Atalar bi Fermayed Oğullara* adlı bu atasözleri külliyyatının iki nüshası yayınlandı. (İzbudak, Veleç Çelebi 1936 ; Boratav 1954). Yerleşik kültürden derlenen bu atasözleri *Dîvanü Lugâti't-Türk*'te verilen atasözleri arasında ciddi değişmeler olmuş. 15. yüzyılda derlenen atasözlerinde *Dîvan*'dakilere bakarak, Arapça ve Farsça ile ifade edilen imajlarda büyük bir artış görülüyor. Bu yabancı kelimeleri özellikle âlet isimlerinde, meyve ve yiyecek adlarında, din ve dinsel hayatla ilgili atasözlerinde görüyoruz. *Dîvan*'daki atasözlerinde hiçbir Yunanca kelime kullanılmamış. Ama, Anadolu'da 15. yüzyılda derlenen atasözlerinde Yunanca isimler de buluyoruz. *Dîvanü Lugâti't-Türk*'te cinsel hayatla ilgili hiçbir atasözü yok. Ama, daha sonra Anadolu'da derlenen atasözleri arasında cinsellikle ilgili bir hayli atasözü var. *Dîvanü Lugâti't-Türk*'te meyve ve sebze ile ilgili atasözlerine hiç raslanmazken, ikinci kolleksiyonda bu konu ile ilgili atasözleri var. Bundan başka *Dîvan*'da atla ilgili atasözleri daha çok, 15. yüzyıl külliyyatında eşekle ilgili olanlar daha fazla. Bu karşılaştırma yerleşik kültürün atasözlerimizde nasıl değişmeler yaptığını açıkça gösteriyor. (Bu konuda daha fazla bilgi için bak: Başgöz. 1998: 267)

Yunus Emre'nin şiirinde yer alan atasözleri şunlar:

1. Bastığı yerde ot bitmez. (Gölpınarlı 1943:20)
2. Erin baylığı (zenginliği) mal ile değildir. (31)
3. Kimesne suçu ile kimse kınanmaz. (39)
4. Katran kabına bal konmaz. (36)
5. Bir nicesine kaç der bir nicesine tut der (77)
6. Su ile gönül yunmaz. (83)
7. El var elin üstün. (85)
8. Son pişmanlık assı kılmaz. (87)

9. Az söz erin yüküdür çok söz hayvan yüküdür.(88)
10. Kardaşına kuyu kazan akibet kendi düşer (88)
11. İyi söz ile her iş başa gelir.(89)
12. Dağ ne kadar yüksek olsa yol onun üstünden aşar.(292)
13. Yüz çakallı gelirse yalnızcağı soyamaz.(340)
14. Ağız ağızdan kutludur.(341)
15. Hınzırdan geridir gammaz.(342)

Bu atasözlerinin özelliği, hepsinin Yunus'un çağında ve kültür çevresinde yaşayan değerlere yer vermiş olmasıdır ki bu, onun tasavvuf ilkelerine uygun düşüyor.

Yunus Emre, şiirinde bir semahtan söz eder. Onun semaha ayrılan dizeleri şunlardır:

Bu semah'a girmeyen sonra pişiman olur
İrişir bizim ile ser-be-ser düşman olur

Bir nicenin gönlüne şeytanlar dolupturur
Erenler semahına anlar gülüşgen olur.

(Gölpınarı 1943: 301)

Yunus Emre'nin başka bir şiiri var ki bence bu semahın anlatılmasından başka bir şey değildir. Bu şiirden bir parçayı veriyorum:

Yine geldi aşk elçisi yine oldu meydanımız
Yine teferrüçgah oldu sağlı sollu her yanımız

Yine malıfiller dizildi yine badyalar kuruldu
Yine kadehler sunuldu esrik oldu bu canımız

Ev içi aşk ile doldu ulu kiçi âşık oldu
Canlarımız hayran oldu ışk tahtına binenimiz

Bir niçemiz Leyli oldu, bir niçemiz Mecnun oldu
Bir niçemiz Ferhad oldu ışkdan haber duyanımız.

(Gölpınarlı 1943: 169)

Daha sonraki Alevi Cem törenlerinin prototipi saydığım bu semahın tekke toplumu için ne denli önemli olduğunu ve bu kültürün odak noktası sayılması gerektiğini biliyoruz (Başgöz, *Yunus Emre*: 42) Konuya yeniden dönecek değilim, ancak bu semahla Yunus Emre'nin şiiri arasında bir ilişki olup olmadığı konusunda bazı düşünceler ileri süreceğim Yunus Emre bir kaç şiirinde şeşte ve kopuz dinlediğini söylüyor:

Ben oruç namaz için suci içtim esridim
Tesbih seccade için dinledim şeşte kopuz.
(Gölpınarlı:120)

Ey kopuz ile çeşte aslın nedir bu işte
Ayrı değil âriften bu kopuz ile şeşte.
(Gölpınarlı 1943:136) (Note 1)

Yunus Emre, “kopuz ve çeşte çalarım” demiyor, “dinlerim” diyor. Ben vaktiyle Yunus Emre’nin bu müzik âletlerinden birini çaldığını ileri sürmüştüm. (Başgöz, *Yunus Emre*: 92) Bugün de aynı fikirdeyim. Kopuzun, ozanın elinde destan söylemeye eşlik ettiğini biliyoruz. *Dede Korkut Destanı*’nda ozan, zaman zaman özellikle destanda ritmik nesre geçerken kopuz çalıyor. Dirse Han hikayesinden alıyorum:

Dirse Han bunu işitti, eydür kırk yoldaşım aman, Tanrı’nın birliğine yoktur güman. Benim elimi şeşin, kolça kopuzum elime verin. Dirse Hanın elini şeştiler, kolça kopuzun eline verdiler. Dirse Han karşı gelip soylamış, görelim Hanım ne soylamış.” (Gökyay: 13)

Soylamak destanda bir kimsenin soyunu methetmek anlamında kullanılıyor, bu bir nevi şiir ve soylamak için ele bir müzik aleti, yani kopuz almak gerekiyor. Bir şiirinde Yunus Emre diyor ki:

Yunus eder erenlerin dirliğini dirilmedim
Gücüm yettiğince bari soylarını soyluyayım.
(*Dîvan*:180)

Yunus Emre’nin *Dede Korkut Destanı*’nı bildiğini yukarıda belirttik. Ama bu soy soylamanın ve kopuz ve çeşte çalmanın veya dinlemenin Yunus Emre’nin şiirinde işi ne? Bu sorunun cevabı Yunus’u kendinden evvelki halk edebiyatı geleneğine bağlamak bakımından önemli olacaktır. Biz Yunus Emre’nin şiirlerinin hiç olmazsa bir kısmını sözlü olarak yarattığını, yani yazmadığını, söylediğini ileri süreceğiz. Bir kısmını diyoruz, çünkü elimizde Yunus’un bir *Dîvan*’ı var ve bu *Dîvan* ancak yazılarak tertiplenebilir. Çünkü orada kafiyeleri A’dan Z’ye kadar harflerle biten şiirler olacaktır. Yunus’un şiirlerinin çoğunu elde kalem yazdığını kabul etmemiz gerekecektir Ama Yunus’un şiirinde öyle örnekler de var ki, bunlar bize bazı şiirlerin sözlü yaratıldığını gösteriyor. Yunus diyor ki:

Yunus bu sözleri çatar, sanki balı yağa katar
İkilik ile gezen doğru yol bulmuş değil
(*Dîvan* 180)

Yunus bilmez kendi halin Çalap'tır söyleten dilin
(*Dîvan*:304)

Yunus Emre bu hûb sözü sayrû yataarken söyledi
Gezmeğe talabır canı takati ermez neylesin.
(*Dîvan*:263)

Görülüyor ki Yunus, “soy soyladım” diyor, “dilimi Tanrı söyletir” diyor, “sözü hasta yataarken söyledim” diyor. Bunların hiç biri elde kalem şiir yazmanın işareti değil. Yukarıdaki dizeler gösteriyor ki hiç olmazsa şiirlerin bir kısmı sözlü yaratılmıştır. Bu sözlü yaratılan şiirler nedir ve nerelerde kullanılmıştır? Bu soruya bir karşılık bulmak için Yunus Emre'den evvelki Türk edebiyatına başvurmamız gerekecek.

Yunus Emre'den evvel varlığını bildiğimiz en önemli halk edebiyatı biçimi koşmadır ve koşma daha sonra âşık şiirimizin belirleyici ölçütlerinden biri olacaktır. Pertev Naili Boratav, “*Dîvanü Lugâtî't-Türk*'te örneklerine rasladığımız koşma şeklindeki şiirler” ifadesi ile “koşma”nın 11 inci yüzyılda bilindiğine ve *Dîvanü Lugâtî't-Türk*'te bulunduğu işaret ediyor..(Boratav. Koşma.) *Dîvanü Lugâtî't-Türk*'te bütünü ile koşma biçiminde yazılmış bir şiir yoktur. Bu kaynakta aruzla yazılan beyitler ve hece ile yazılmış dörtlükler vardır. Dörtlüklerin uyak yapısı ise *a a a b* dir. Tipik koşmada birinci dörtlük *a b c b*, ikinci dörtlük *d d d b* üçüncü dörtlük *e e e b* olarak devam eder. Kaşgarlı Mahmud'un bu dörtlükleri hangi şiir bütünlerinden seçerek kitabına aldığını bilmiyoruz. Ancak dörtlükleri konularına ve biçimlerine göre bir araya getirerek daha uzun şiir birimleri oluşturmak bilim adamlarının işi olmuştur. Brockelman, Köprülü, Tekin bu işi denemişlerdir. (Tekin: V-XI.) Böylece bilim adamları tarafından düzenlenen uzun birimlerin hiçbiri de tipik koşma yapısında değildir. Ancak onlar *a a a b* uyak düzenli dörtlüklerin bir araya gelmesinden oluşuyor.

Talat Tekin, *XI yüzyıl Şiiri* adlı değerli eserinde, *Dîvanü Lugâtî't-Türk*'teki şiirlerden birinde Brockelman'ın düzenlemesini değiştirerek, yeni bir şiir birimi oluşturmuştur. (Tekin 22-25)

Birinci dörtlüğü *a b c b*, ondan sonraki dörtlükler *d d d b* diye giden bu şiir tipik koşma biçiminden başka bir şey değildir. Yaygınlık derecesini bilmesek de koşma şiir biçiminin *Dîvanü Lugâtî't-Türk*'ten evvel de Türkler tarafından kullanılmış olduğu anlaşılıyor. Turfan yazılarında ele geçen, dört dörtlükten oluşan fazilet konulu bir şiir, koşma

biçiminde yazılmıştır. Bu şiirin uyak düzeni birinci dörtlükte *a b a b*, ondan sonraki dörtlüklerde *c c c b*, *d d d b*, *e e e b* olarak devam eder. (Arat:262.)

Yunus Emre'nin şiirlerinden bir kısmı, özellikle aruzun dört *Müstefilâtün* kalıbı ile yazılan şiirlerin dizeleri beyitler halinde değil de alt alta dörtlükler halinde yazılırsa şöyle ortaya çıkar. Şu örnekte olduğu gibi:

Yunus imdi hoş söylersin dinleyene şerh eylersin
Halka nasihat satınca (satacağına) er ol yolunda hoş yürü.

Bu dizeler ortadan bölünürse şu dörtlük ortaya çıkıyor:

Yunus imdi hoş söylersin
Dinleyene şerh eylersin
Halka nasihat satınca
Er ol yolunca hoş yürü.

Bu dörtlük koşma biçiminin ikinci dörtlüğüne benzer.

Yunus'un hece vezni ile yazdığı şiirlerin bir kısmını da eğer dörtlükler halinde yazarsak gene koşma şiir biçimi ortaya çıkıyor. Bir örnek:

Ben dost ile dost olmuşam
Kimseler dost olmaz bana
Münkirler bakar gülüşür
Selam dahi vermez bana (*abcb*)

Ben dost ile dost olayım
Ölmezden evvel öleyim
Canımı kurban vereyim
Dünya baki kalmaz bana. (*çççb*)

Şiirin bundan sonraki dörtlükleri *d d d b*, *e e e b*, *fff b* şeklinde devam ediyor. Bu tipik koşma biçimidir. Zaten Yunus'un şiirlerinin çoğunda kullandığı aruz mükemmel değildir, şiir hece ile mi yazılmıştır, aruzla mı zor anlaşılır. Yunus Emre, koşma biçimine yabancı olmadığı için bu şiirleri yaratmış veya yazmış olacak.

Yukarda belirttiğimiz Yunus'un kopuz çaldığını ve şiirlerini böyle bir alet eşliğinde söylemiş olduğunu iyi anlamak için, Yunus'tan sonra özellikle Bâtını tekkelerinde gelişen şiir geleneğini incelememiz gerekecektir. 14. yüzyılda yaşayan ve Alaiye beyinin oğlu iken Abdal Musa tekkesine intisap eden Kaygusuz Abdal, şiirlerinin bir kısmında hece veznini

ve koşma biçimini kullanmıştır. Bir şiirinde onları tanbura denen bir müzik aletinin eşliği ile çaldığını söylüyor ve bize kopuzla çeşte hakkın-da bilgi veriyor

Ben çalarım tanbura
Giyinirim tennure.
(Özmen I:222)

Türk halk çalgıları üzerinde pek değerli bir kitap yazan L.Picken bu tanburanın klasik musiki fasıllarındaki uzun boyunlu tanburla karıştırılmaması gerektiğini, bunun cura bağlamaya benzeyen bir çeşit saz olduğunu ileri sürüyor (Picken: 209) Kaygusuz başka iki şiirinde de, kendi çalmasa da meclise saz gerektiğini ifade ediyor:

Sarı öküzün başı ile
Pişse gelse döşü ile
Seksen sini bişi ile
Üç beş ahbap bir saz olsa.
(Özmen.I:232)

Saz u tambur hoş avaz çifte çifte çalınsın
Zevk edelim geçmesin ömrümüz ferağile (fıragile ile olmalı)
(Özmen I: 240)

Daha başka bir şiirinde Kaygusuz “Otuz kobuz, kırk çeşte, elli ekilti rebap’tan söz ediyor.

Yüzbin yiğit yanınca gürzün çekip yürüsün
Yankılansın dağ u taş tabılbaz avaz ile

Otuz kobuz kırk çeşte elli ekilti rebap
Hub çalınsın odalarda iki telli saz ile
(Gazimihal 1941: 73-77)

Daha sonra Pir Sultan Abdal’ın “Öt benim sarı tanburam” diye başlayan şiirinde bir dörtlük şöyle:

Koluma taktılar teli
Söyletirler bin bir dili
Oldum Ayn-ı Cem bülbülü
Ben anın çün inilerim

Bu dörtlüğün önemi bugün Alevi Cem törenlerinin ayrılmaz bir parçası olan sazın 16. yüzyılda da Cem törenlerinde çalınıyor olmasıdır.

Ve tambura, Picken'in belirttiği gibi bir saz çeşidi olarak anlaşılmalıdır. Güney'de Yörükler ve Türkmenler arasında değerli etnografya bilgileri toplayan Ali Rıza Yalman, Güney Yörükleri, Kızılbaşlar arasında 1930 larda çöğürün de Ayin-i Cem müziğinde kullanıldığını ve üç veya dört sazla beraber çalınabildiğini bildiriyor (Yalman: 277).

Mahmut Ragıp Gazimihal, halk sesine eşlik etmede sazın çok önemli olduğuna işaret ettikten sonra diyor ki: "Ozan kopuzunun devamı bağlamadır". (Gazimihal, 1947: 22) Türk Halk çalgıları hakkında pek önemli bir kitap yazdığını yukarıda belirttiğim L. Picken'e göre, iki türlü kopuz vardır. Kopuz-ı Ozan, Kopuz-ı Rumi. Kopuz-ı Rumi Anadolu'nun uzun boyunlu sazına benzer. Kopuz-ı Ozan ise üç tellidir ve gövdenin yarısı deri ile kaplıdır. Picken bu bilgiyi Maragalı Abdülkadir'den naklediyor. Çeşte ise Farsça şešta (altı telli)'dan bozulma bir müzik aletidir. (Picken: 266).

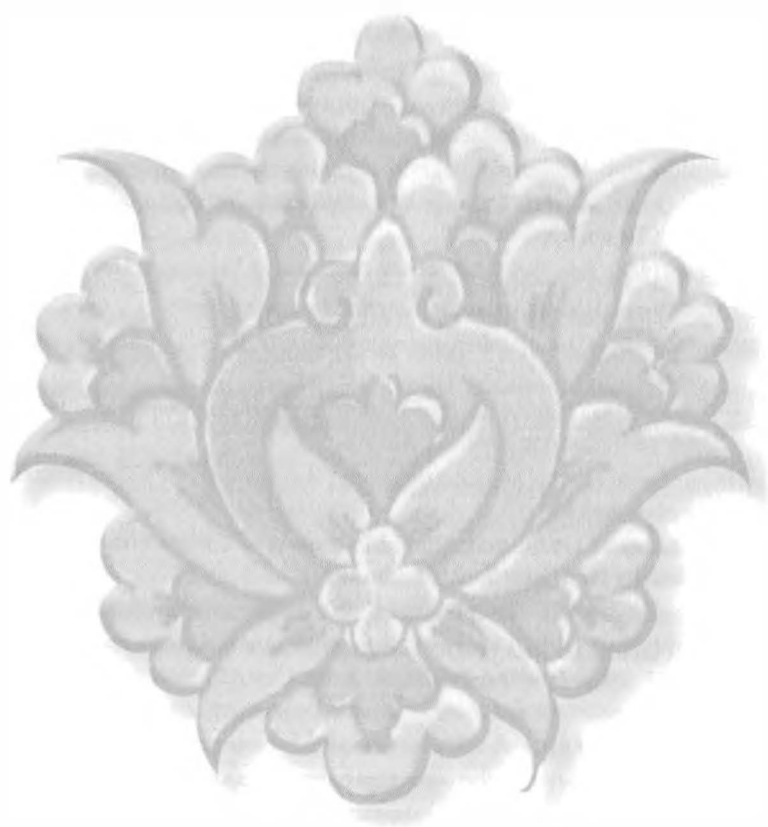
Bu araştırmalar gösteriyor ki Kaşgarlı'nın eserindeki koşma biçimi ve Yunus Emre'nin şiirinde gördüğümüz Çeşte ve Kopuz geleneği ile şiir söylemek Bâtını tekkelerinde devam etmiş. Bence, Yunus Emre'nin bu müzik aletleri ile tanışması Tapduk Baba tekkesinde olmuş olmalıdır. Bu geleneğin Cami Müslümanlığında devam etmeyeceği açıktır. Çünkü Sünni Müslümanlık sazı ve türküyü hoş görmemiştir. Buna karşı, bugünkü Alevi edebiyatında ve törenlerinde gördüğümüz gibi saz ve koşma onlarda kutsal törenin bir parçası halinde yaşamaktadır, ve "her Alevi bebek elinde bir sazla doğar" denilmiştir.

Öyle görünüyor ki Yunus Emre'nin Türk halk edebiyatı ile ilgisi, sanıldığından daha köklü olmuş, Yunus sadece halk edebiyatımızın şiir biçimlerini tanımakla kalmamış, onlardan şiirinin dilini ve biçimini kurarken de faydalanmıştır. Özellikle Bâtını tekkelerinde doğup, gelişen bu edebiyatın arı duru Türkçesi Yunus'un Arapça ve Farsça tasavvuf terminolojisi ile dolu dilini sadeleştirmekte, halka açmada ona yardımcı olmuştur.

KAYNAKÇA

- Arat, Reşit Rahmeti. (1965). *Eski Türk Şiiri*: Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayını.
- Atalay, Besim. [1985-86] *Dıvan-ı Lugat it Türk Tercümesi*, 4 cilt. Türk Dil Kurumu Yayınları: Ankara.
- Başgöz, İlhan (1998): "Proverb Image, Proverb Message, and Social Change" *Journal of Folklore Research*, vol. 30, pp. 127-142.

- , (1978) “Epithet in a Prose Epic: The Book of My Grandfather Korkut,” *Studies in Turkish Folklore*, Indiana University Turkish Studies Series, No. 1, ed. by İlhan Başgöz, Mark Glazer, pp. 25-45.
- , (1995). *Yunus Emre. Indiana Üniversitesi Türkçe Programı Yayınları I*. 2.baskı, Pan Yayıncılık, İstanbul.
- Boratav, Pertev N. (1997) “Koşma”, *İslam Ansiklopedisi*, cilt 6, s. 879. Milli Eğitim Bakanlığı yayını.
- , 1960) “Vestiges oghouz dans la tradition bektâşî”. *Actes des XXIV. International des sciences anthropologiques et ethnologiques*, tome II, Paris: 141-148.
- Gazimihal, Mahmut Ragıp (1947): “Halk Çalgıları”, *Ülkü Dergisi*, III. Seri, Cilt I, Ankara
- , (1941): “Halk Şiirlerindeki Musiki İzleri”, *Halk Bilgisi Haberleri*,. Cilt 10:73-77.
- Gökyay, Orhan Şaik. [1973] *Dedem Korkudun Kitabı*, İstanbul Milli Eğitim Bakanlığı Yayını: İstanbul.
- İz, Fahir (1964): *Eski Türk Edebiyatında Nesir*, Akçağ Yayınevi, Ankara.
- İzbudak, Veled. [1934]: *Atalar Sözü*. Devlet Basımevi. İstanbul.
- Köprülü, M. Fuat [1966]: *Edebiyat Araştırmaları*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.
- , [1966]: “Saz Şairleri, Dün ve Bugün”, *Edebiyat Araştırmaları*, s. 165-193 ,Türk Tarih Kurumu Yayınları: Ankara.
- Özmen, İsmail [1998]: *Alevî-Bektâşî Şiirleri Antolojisi*. 5 cilt. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara
- Picken Laurence (1975): *Folk Musical Instrument of Turkey*, London, Oxford University Press, New York, Toronto 1975)
- Tekin, Talat (1989) *XI. Yüzyıl Türk Şiiri*, Türk Dil Kurumu Yayınları: Ankara
- Yalman (Yalkın) Ali Rıza (1977): *Cenupta Türkmen Oymakları*, II cilt. Kültür Bakanlığı Yayınları: Ankara.



Halk Kültüründe Yunus Emre

M. Sabri KOZ

*Gelün bu gün yanalum yarın yanmamak için
Ölelüm ölmez iken yine ölmemek için
Yunus EMRE*

Giriş Yerine:

“Halk kültürü” ve “Yûnus Emre” kavramlarını bir arada kullanmak biraz şaşırtıcı gibi gelebilir. Bana da öyle geldi ama kısa sürdü şaşkınlığım. Yazının başlığında yer alan bu sözlerin birbiriyle ne ilgisi var diye sormak artık beni hiç şaşırtmıyor, tersine peş peşe yeni sorular sormama yol açıyor ve bu sorulara bulacağım cevaplar ile gerçeğe ulaşmaya çalışmamda yardımcı bile oluyor.

Uzun bir okuma döneminin ardından, geçmişte de temeli olan bir düşünce bu. Şöyle düşünmeye başladım: Yûnus Emre’yi bir XIII-XIV. yüzyıl şairi ve yol ehli bir incelikler sözcüsü olarak yüceltirken edebiyat tarihini devreye sokar; sonraki yüzyıllarda adına adını, şiirine şiirini, fikrine fikrini benzetenlerce yaratılan sözlü kültür değerlerini, dahası bunların tümünü gönlünde tek bir şahıs ve tek bir şahsa ait eserlermiş gibi düşünen halkı ve halk kültürünü göz önünde bulundurarak “ete kemiğe bürünmüş” varlığını ve düşüncelerini inkâr etmeden din, fikir ve sanat dünyamızın anonimleşmiş bir ferdi sayabiliriz. İkisi hem ayrı kavramlardır hem de iç içe ele alınmak mecburiyeti vardır.

¹ Yazı boyunca yazarın tercihlerinden biri olarak, “Yûnus”lar arasında edebiyat tarihçilerinin yapması gereken ayırma işlemini bir kenara bırakılarak, anonimleşme olgusuna işaret etmek üzere yeri geldikçe tırnak içinde “Yûnus” demekten kaçınılmadı.

Türkiye'deki Yûnus Emre araştırmalarına tarih, tasavvuf tarihi ve edebiyat tarihi bakış açısıyla büyük katkıları bulunan M. Fuad Köprülü² ile Abdûlbaki Gölpinarlı'ya³ çok şey borçluyuz. Bu araştırmalara disiplinler arası farklı bir yaklaşım geliştirmiş olan ve bugüne kadar yapılan değerlendirmelerdeki yanlış ve eksik yönlere de değinen Ahmet Yaşar Ocak'ın üç yazısından⁴ ve edebiyat tarihçisi olarak yola çıkıp daha geniş bir alanda kalem oynatan Mustafa Tatçı'nın altı ciltlik "Yûnus Emre Külliyyâtı'ndan"⁵ yeri geldikçe yararlanmış olmakla birlikte burada künyelerine de yer verdim.

Gerçekle Söylencenin Buluşması:

Bu çalışmada ele alınanlar yeni değil, daha önce dile getirilmiş, üzerinde durulmuş ve esasları kısmen belirlenmiş bir görüş bu. Yûnus Emre adlı bir şair var. XIII. yüzyılın ikinci yarısı ile XIV. yüzyılın ilk çeyreğinde⁶ yaşamış, en eski nüshalarının diline bakılırsa eski Anadolu Türkçesinin özelliklerini taşıyan bir *Divân*'ı ve *Risâletü'n-Nushiyye*⁷ adlı bir mesnevîsi bulunan Yûnus Emre, bir de daha çok Âşık Yûnus diye anılan ve "Bursalı Yûnus" diye de bilinen bir sûfî şair daha var.

Yûnus Emre ve diğer "Yûnus"lar meselesinden bu çalışma sırasında uzak durmak, konuyu dile getirmemek eğiliminde idim. Sonunda, maksat ne olursa olsun Yûnus Emre'nin Anadolu'da boy verip serpilerek Türk

² *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1976 (3. bs.; kitabın ilk baskısı: İstanbul, 1918-1919).

³ *Yûnus Emre -Hayatı-*, İkbâl Kitabevi, İstanbul, 1936; *Yûnus Emre ve Tasavvuf*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1961 ve *Yûnus Emre, Risâlat-al-Nushiyya ve Divânı*, İstanbul, 1965.

⁴ "Türkiye'de Yunus Emre Araştırmaları Üzerinde Genel Bir Değerlendirme ve Yunus Emre Problemi", *Türkiye'de Tarihînin Saptırılması Sürecinde Türk Sûfililiğine Bakışlar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996, s. 98-108; "Türkiye'de Kültürel-İdeolojik Eğilimler ve Bir 13.-14. Yüzyıl Türk Halk Sûfisi Olarak Yunus Emre'nin Kimliği", *age.*, s. 109-121; "13.-14.Yüzyıllar Anadolu'sunun İki Büyük Cezbeci ve Estetikçi Şair Sûfisi : Celâleddîn-i Rûmî ve Yunus Emre (Tasavvuf Felsefeleri Açısından Bir Karşılaştırma Denemesi)", *Age.*, s. 122-136.

⁵ Mustafa Tatçı, *Yûnus Emre Divânı. İnceleme*, H Yayınları, Yûnus Emre Külliyyâtı: 1, İstanbul, 2008; *Yûnus Emre Divânı. Tenkitli Metin*, H Yayınları, Yûnus Emre Külliyyâtı: 2, İstanbul, 2008; *Risâletü'n-Nushiyye. Tenkitli Metin*, H Yayınları, Yûnus Emre Külliyyâtı: 3, İstanbul, 2008; *Âşık Yûnus*, H Yayınları, Yûnus Emre Külliyyâtı: 4, İstanbul, 2008; *Yûnus Emre Şerhleri*, H Yayınları, Yûnus Emre Külliyyâtı: 5, İstanbul, 2008; *Yûnus Emre Divânı. Tıpkı Basım*, H Yayınları, Yûnus Emre Külliyyâtı: 6, İstanbul, 2008.

⁶ Tarihlerin 5-10 yıl aşağı ya da yukarı çekilmesi mümkün ama doğum ve ölüm tarihleri için eski bir kayda istinaden 1240-41 - 1320-21 tarihleri kabul görmüş gibidir.

⁷ Bu iki eser için elimin altında bulunan ve güvenilir kabul ederek yararlandığım şu yayınları belirtmekte yarar görüyorum: Abdûlbaki Gölpinarlı, *Yûnus Emre, Risâlat-al-Nushiyya ve Divânı*; Mustafa Tatçı, *Yûnus Emre Divânı. İnceleme*; *Yûnus Emre Divânı. Tenkitli Metin*; *Risâletü'n-Nushiyye. Tenkitli Metin*.

şiiirinde bir ileri gelen sûfi şair olarak yeni bir tarzın başlatıcısı olduğu gerçeği elimi kolumu bağladığından ve onu izleyenlerden bazılarının hem şiir hem de mahlas benzerliği bakımından bu hususa mesafeli durmanın mümkün olmadığını gördüm. Hiç olmazsa Âşık Yûnus üzerinde bir parça durmak ve “Yûnus” ilâhîlerinin yaygınlaşmasında büyük rolü olan bu sûfi şairden çok kısa bir değinme ile de olsa söz etme ihtiyacını duydum. Yûnus Emre’yle ilgili halk kültürü konusuna değinirken bu şaire her bakımdan yakın olan Âşık Yûnus’u ihmal edemezdim. Yûnus Emre araştırmacısı Mustafa Tatçı da hazırladığı külliyatın bir cildini bu şaire ayırmış bulunuyor⁸. Derlediği şiirleri özlü bir incelemeyle birlikte yayımlayan Tatçı, bu ciltte öbür “Yûnus”ları ayırmayı denemiyor, elde ettiği şiirleri topluca ve tasnife tabi tutmadan yayımlıyor.

Halk kültürü kavramını “folklor”, “halk bilimi”, “halk bilgisi”, “halk edebiyatı” terimlerini içine alan daha geniş bir kavram olarak düşünüp ona göre bakınca iş kolaylaşıyor. Hele halk arasında oluşan Yûnus sevgisi, Yûnus düşüncesi, Yûnus ön kabülleri, bestelenmiş ilâhîlerin tarikat mensupları ve halk arasında yaygın olarak benimsenmesi, halkın mezar, bilim insanlarının ise yerine göre mezar ya da makam olarak kabul ettiği Yûnus/Yûnus Emre ve Taptuk/Taptuk Emre kabir ve türbeleri, menâkıbnâmelerde geçen Yûnus Emre bahisleri ve halk arasında yayımlanan anlatılar bir 13-14. yüzyıl şairinin adı etrafında pek çok folklorik halka oluşmasına sebep olmuştur.

Günümüzün modern halk bilimi yaklaşımlarıyla Yûnus Emre’yi ele alan iki ilginç ve bana güç katan makaleden de burada söz etmek istiyorum. Bunlardan biri Gökhan Tunç⁹ imzasını taşıyor. Yûnus Emre ile ilgili sorunları “fakaleore” (sahte folklor)¹⁰ nazariyesi açısından incelerken “... Yunus Emre’nin milliyetçi, hümanist, Alevî, sosyalist ve Sünnî gibi farklı bakışlarla yorumlanması sözü edilen kavramlarla ...” değerlendirilmesi yoluna gidilmekte, her görüş öne çıkan temsilcilerinin yorumları ele alınarak incelenmekte ve eleştirilmektedir. Yazıda varılan sonuç şudur: “Yunus Emre farklı bakış açılarıyla (.....) sahiplenilmiş ve düşüncelerin meşrulaştırılmasına yardımcı olan bir tarihsel figür olarak alınılanmıştır. Bu kadar farklı bakış açıları tarafından sahiplenilmesinin gösterdiği

⁸ Âşık Yûnus.

⁹ *Millî Folklor*, S. 75, Ankara, 2007, s. 17-23.

¹⁰ Bu konuda belli başlı yazıları derleyen kitap için bkz.: *Folklorun Sahtesi: Fakelore*, Haz. Selcan Gürçayır, Çev.: Aslı Uçar ve diğerleri, Geleneksel Yayınları, Ankara, 2007.

ilk nokta, Yunus Emre'nin gelenekte ne kadar önemli bir role sahip olduğudur. Yunus Emre'nin taşıdığı bu kültürel önem, farklı yazarlarca, farklı fikirlerin meşrulaştırılmasında kullanılır.”¹¹

Bu yazıdan dört yıl sonra yayımlanan bir başka yazı da Öcal Oğuz imzasını taşıyor¹². Günümüzde modern halkbilimi kuramlarının ülkemizdeki önde gelen uygulayıcılarından ve “sözlü kültür”ün “ortam” ve “eser üretimi” kuramlarının savunucularından biri olan Oğuz, yazısında şu yorumlara yer veriyor:

“Yunus Emre'nin birden çok yerde karşımıza çıkması ve birden çok mezarının bulunması gerek bağlam gerekse araştırmacılar tarafından nasıl izah ediliyor? Bağlam gerek inanma ve tarih algısı gerekse 20. yüzyılda oluşan ‘folklorizm’ (Gürçayır 2007)¹³ etkisiyle ‘gerçek’ Yunus Emre'nin kendi yerleşimlerinde olduğunu, öldüğünü ve yattığını söylüyor. Araştırmacılar ise, yeterli belge yokluğunu gerekçe göstererek bu yerlerden hanginin Yunus Emre'nin mezarı olduğunu bilemediklerini itiraf ediyorlar ve halkın sevdiği kişilere mezarları dışında da ‘makam’ inşa ettiği tezini ortaya atıyorlar.”¹⁴

Öcal, yazısı boyunca edebiyat tarihi ve halk bilimi bakış açılarını Yunus Emre bağlamında karşılaştırırken sözü, ortaya çıkan açmazın nasıl çözümleneceğine getiriyor:

“Eğer tartışmasız bir şekilde varlığı biliniyorsa 13.yüzyılda ‘yaşayan’ ve ‘yazan’ Yunus Emre ile sözlü kültür ortamında ‘anlatılan’ ve bu anlatıma paralel olarak her yüzyılda hakkında şiir veya menkabe ‘üretilen’ Yunus Emre arasındaki ‘proto-tipik’ ilişki, edebiyat tarihçisinin değil folkloristin konusu olmalıdır. Edebiyat tarihçisi, yazılmış ise 13. yüzyıldaki eseri ve biyografiyi dikkate alarak değerlendirmesini yapmalıdır. Sözlü geleneğin kendi kuralları içinde yeniden üretilen şiirlerin ve hayatların edebiyat tarihçisine yanılgıdan başka verebileceği bir şey yoktur. Edebiyat tarihçisi yanılgıya ve çelişkileri izah edemedikçe bulunması gereken yeni belgelere ihtiyaç duyulduğunu söyleyerek kaçamak yollara sapacaktır. Sözlü gelenek ortamında söylene söylene varyantlaşmış şiirleri ‘edisyon-kritik’ yöntemiyle tek örneğe indirmek veya anlatı-

¹¹ Gökhan Tunç, Aynı yazı, s. 23.

¹² “Çok Mekânlı ve/veya Çok Mezarlı Anlatı Kahramanları: Yunus Emre”, *Milli Folklor*, S. 91, s. 5-11.

¹³ *Folklorun Sahtesi: Fakelore* [dipnotu benim].

¹⁴ Oğuz, Aynı yazı, s. 6.

la anlatıla varyantlaşmış ve birçok mekâna yerleşmiş hayatlar içinden ‘folklorizm’den ‘akla yakın’lığa kadar birçok öznel kritere göre en ‘uygun’unu tercih etmek Yunus Emre gibi çok mezarlı ve çok mekânlı anlatı kahramanları ile ilgili tartışmaları ortadan kaldırmamıştır.”¹⁵

Sözlü kültür kuramlarının Yûnus Emre için çok elverişli olduğunu düşünen Oğuz’un “sözel bellek” konusuyla ilgili şu tespiti benim bu yazıda belirtmek istediğim şeylerin gerekçesini açıklar gibidir:

“Bu kuramlarda sözel bellek, saklama, aktarma ve yeniden üretme süreçleri bakımından sorgulanmaktadır. Bu kuramların büyük çoğunluğunun 20. yüzyılda ortaya çıkmış ve birçok alana uygulanmış olmasına rağmen ne yazık ki Türk edebiyatının örneğin Yunus Emre gibi sorunlu alanlarında hemen hemen hiç tartışılmamıştır.”¹⁶

Öcal Oğuz’un beldelerin Yûnus Emre mezarlarına sahip çıkması sonucu yaşanan gelişmelere ilişkin sonuçları Eskişehir örneğinde ele aldığı şu paragraf üzerinde durulmaya ve Karaman, Aksaray, Sandıklı ve Kula gibi sahiplenme gayreti örnekleriyle birlikte incelenmeye değer:

“Yunus Emre gibi çok mekânlı ve çok mezarlı anlatı kahramanlarının yerel veya ulusal duygular veya turizm gibi kaygılarla özellikle 20. yüzyılda büyük değişimlere uğradığı görülür. Eskişehir’deki Sarıköy’ün adının Yunus Emre olarak değiştirilmesinden, tarihi mezardan veya türbeden bambaşka bir külliyein doğuşuna, sahiplenme ve turizm açısından başarılı görülen bu uygulamanın başka Yunus Emre mekân ve mezarlarında karşımıza çıkmasına kadar izlenemez ve kontrol edilemez bir değişim yaşanmaktadır.”¹⁷

Oğuz’un iki ayrı öbekte örneklediği kişiler üzerinden vurguladığı şu açmaz, hem edebiyat tarihçilerinin hem de halk bilimi uzmanlarının dikkatinden kaçmamalı, her öbek kendi kuram ve inceleme kurallarına göre ele alınmalıdır:

“Âşık Paşa, Gülşehri, Baki veya Şeyh Galip gibi hayatları ve şiirleri görece daha az varyantlaşan “tarihsel kişilikler” ile Nasreddin Hoca, Yunus Emre, Köroğlu, Karacaoğlu, Pir Sultan Abdal veya Ercişli Emrah gibi yaşamışlarsa bile proto-tipik gerçek hayatları ve gerçek şiirleri ile onlar

¹⁵ Aynı yazı, s. 8.

¹⁶ Aynı yazı, s. 8.

¹⁷ Aynı yazı, s. 8.

için bağlam tarafından üretilen biyografiler ve şiirler nedeniyle “anlatı kahramanlarına” dönüşenlerin aynı sorular ve aynı yöntemler etrafından incelenmesinin zorluğu ve sonuçsuzluğu ortadadır.”¹⁸

İlâhiler, “Yûnus”taki Yaşama Gücü:

Yûnus Emre Divânı’nın, bugün elde bulunan eski nüshaların azlığına, en eski baskının 19. yüzyıl sonlarında ve çok kimlikli “Yûnus” etkilerini taşıyarak yapıldığına bakılarak¹⁹ ve okuma yazma oranının yüksek olmadığı, sözlü kültürün ağırlık taşıdığı düşünülerek yaygınlık sebebi olamayacağını iddia etmek istiyorum. Belleklerde yaşatılan ve kuşaktan kuşağa aktararak sel önünde biçimlenen çay taşları gibi törpülenip güzelleşerek yaygınlık kazanan “Yûnus” ilâhilerindedir gizli güç. Birkaç kaynak üzerinde yaptığım küçük bir sayım ve sınıflandırmayla da böyle bir halkanın var olduğunu görmek mümkün.

Ahmet Yaşar Ocak tam da bu konuyla ilgili olarak şunları yazıyor ve hem bir hakkı teslim ediyor hem de “Yûnus” a halk bilimi gözüyle de bakanlara söz hakkı tanımış oluyor:

“Ne var ki, Yunus Emre’nin böyle bir boyut kazanması nisbeten çok yeni bir olaydır. Bilindiği gibi o, 20. yüzyılın başlarında keşfedilmiştir. Oysa Yunus Emre 13. yüzyılın son yarısı ile, 14. yüzyılın ilk çeyreği içinde yaşamış ve eser vermiş bir şahsiyettir. Onu altıyüz yıllık Osmanlı dönemi sûfi geleneğinin inhisarından çıkarıp ilmin aydınlığına kavuşturma şerefi, bilindiği üzere, merhum Fuad Köprülü’ye aittir.”²⁰

Bu satırlarda itiraz edilecek bir husus yoksa da altı yüzyıl boyunca Yûnus’u yaşatan, eserlerini besteleyerek tekke ve öbür tasavvuf ortamlarında okuyan halka, halkın kültürüne de açık açık değinmek gerektiği düşüncesindeyim.

Hangi Yûnus’a ait olursa olsun bütün “Yûnus” mahlaslı manzûmelerin ilâhî olarak bestelenmesi, halk arasında sevilerek okunması; cönlere²¹,

¹⁸ Aynı yazı, s. 9.

¹⁹ M. Seyfettin Özege, *Eski Harflerle Basılmış Türkçe Eserler Kataloğu*’nda (C. 5, İstanbul, 1979, 2099) Yûnus Emre Divânı’nın yedi baskısı görüldüğü. Bunların tamamı taşbaskı ile basılmış olup ikisi tarihsiz, geri kalan beşi ise 1302/1885-1340/1924 tarihlerini taşıyor.

²⁰ “Türkiye’de Yunus Emre Araştırmaları Üzerinde Genel Bir Değerlendirme ve Yunus Emre Problemi”, s. 98-99.

²¹ Cönlere rastladığım “Yûnus” mahlaslı ve pek çoğu “ilâhî” başlığı altında kaydedilmiş metinlere ilişkin kısa bir değerlendirme ve sayısal döküm bu yazının “Cönlere ve Yûnus” başlıklı bölümünde bulunmaktadır.

mecmualara ve özel ilâhî mecmualarına kaydedilerek bu ilginin sözden yazıya geçirilmesiyle bu halkaların en güçlü ve etkili olanı oluşmuştur. “Yûnus” ilâhilerine yer veren kaynaklardan yayın tarihlerine göre çıkar-dığım toplu veriler şöyle²²:

Sadeddin Nüzhet Ergun’un [1901-1946] *Türk Musikisi Antolojisi. Dini Eserler* adlı 2 ciltlik kitabında²³ yüzyıllara göre bestelenmiş Âşık Yûnus, Derviş Yûnus, Kul Yûnus, Yûnus, Yûnus Emre mahlaslı 70 “Yûnus” ilâhîsinin dökümü şöyle:

- 17. yüzyıl: 3 beste
- 18. yüzyıl: 40 beste
- 19. yüzyıl: 23 beste
- 20. yüzyıl: 4 beste

Güfteleriyle verilen ilâhîlerde “makam” dışında bilgi yoktur. Ergun yer yer notlar düşerek şairler, güfteler, besteciler hakkında bilgi vermiştir. Eser, zengin ve ayrıntılı dizinlerle daha kullanışlı ve yararlı hale getiril-miştir. Bu özellikleriyle bugün de aranan ve nadir rastlanan nüshaları yüksek fiyatlarla alınıp satılan bir kitaptır.

Yûnus Emre hâdimlerinden Abdülbaki Gölpınarlı’nın [1900-1982] ya-yımladığı ilk divanda da bestelenmiş “Yûnus” ilâhileri ve bunların nota-ları bulunmaktadır²⁴. 46 ilâhiye yer verilen bu eser Yûnus ilâhileri için ilk toplu notalı yayın denemesidir.

Bestekâr, musiki derleyicisi ve icracı Eyüplü Ali Rıza Şengel’in [1880-1953] notaya aldığı ilâhiler müellif nüshası yazmadan günümüz harfle-rine notalarıyla birlikte aktarılmış ve dört cilt halinde yayımlanmıştır²⁵. Toplam 424 ilâhînin derlendiği bu çok özel eserde bulunan 63 “Yûnus” ilâhîsinin dökümü şöyle:

- 1. Cilt: 13 beste
- 2. Cilt: 16 beste
- 3. Cilt: 22 beste
- 4. Cilt: 12 beste

²² XIII-XVIII. yüzyıllar yani 600 yıl birikimlerin olgunlaşıp yaygınlaşması, XIX-XX. yüzyıllar ise yaygınlığın katlanarak artması için elverişli ortamlar oluşturmuştur.

²³ *Türk Musikisi Antolojisi. Dini Eserler*, C. 1-2, İstanbul Üniversitesi Yay., İstanbul, 1942, 1943, 395, 4; 5, 399-832 s.

²⁴ *Yûnus Emre Divanı*, C. 2-3, Ahmet Halit Kitabevi Yay., İstanbul, 1948.

²⁵ Ali Rıza Şengel, *Türk Mûsikisi Klâsikleri: İlâhiler*, C. 1-4, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul, 1979, [1979], 1981, 1982; 208, 208, 189, 152 s. (nota, tıpkıbasım, güfte).

Musiki muhitlerinden ve özellikle tasavvuf çevrelerinden derlenen bu ilâhîler, bunlar arasında yer alan “Yûnus” ilâhîleri, topluma mal olmuş ve hiçbir ayırım gözetilmeden tek bir kimlik altında (Yûnus) bir araya getirilmiş farklı kişilere ait eserler olarak bu kitapta korunmaktadır.

“Yûnus” ilâhîlerinin gerçekten ne kadar çok sevildiğini ve yaygınlık kazandığını gösteren yakın zamanlara ait bir derleme var elimizde: *Besteleriyle Yûnus Emre İlâhîleri*²⁶. 254 bestenin derlendiği bu eserin başında Müjgân Cunbur’un (d. 1926) “Sunuş”, kitabı hazırlayan Ahmet Hatiboğlu’nun (d. 1933) ise “Önsöz” başlıklı yazıları var. Burada “Yûnus”un bir tek kişinin kimliği değil birden çok kişinin adı ve eserleriyle oluşmuş anonim bir kimlik olduğu gerçeği ile karşı karşıya kalıyoruz.

Bu kitapta derlenmiş “Yûnus” ilâhîleri arasında bir güfte için birden fazla beste bulunduğunu, iki, üç, dört beste yapılmış güfteler yanında 5-10 arasında beste yapılmış güfteler de bulunduğunu belirtmekte yarar görüyorum. Müjgân Cunbur’un bu kitaptaki “Sunuş”undan aldığım şu cümleler Yûnus anonimleşmesinin tipik bir yorumudur:

“...Anadolu’nun çeşitli yörelerindeki makam ve mezarlarıyla Yûnus Emre, işte böyle bir köklü geleneğin temsilcisi, şiirleriyle bir büyük geleneği kurup başlatan, yaşatıp sürdüren, eşi-benzeri az bulunan nâdir insanlardan biridir. Yüzlerce yıldan beri Türklerin yaşadığı her yerde ve her kesimde söylenegelen Yûnus ilâhîleri de Türk kültüründe, ve bu zengin kültürün bir parçası olan Türk musikisinde bir kesinti bulunamayacağının işaretleri, bir devamlılığın delilleridir. ‘Yûnus Geleneği’ geleneklerin en eskisi, en yaygını, en esaslısı ve en uzun ömürlü olanıdır. Ancak ‘Yûnus Geleneği’ bahsinde bir değil, bir çok geleneğin bir araya geldiği, bir ‘gelenekler demeti’nden söz edilebilir.”²⁷

İçerikleri taranmış cönklerde “Yûnus” ilâhîlerine neredeyse % 50 oranında yer verilmiş. İki koleksiyonda yapılan ve aşağıda “Cönkler ve Yûnus” bölümünde sunulan bu tarama ile sözlü geleneğe yaşayan ilâhîlerin “Yûnus” geleneğinin en güçlü sürükleyicisi ve geliştiricisi olduğunu gösteriyor, “Yûnus Emre”nin unutulmamasındaki önemli etmenlerden birini, sözlü geleneği ortaya koyuyor.

²⁶ Haz.: Ahmet Hatiboğlu, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1993, XXXIII, 373 s.

²⁷ *Besteleriyle Yûnus Emre İlâhîleri*, s. V.

Cönkler ve Yûnus:

Milli Kütüphanede bulunan 298²⁸, M. Sabri Koz Kitaplığı'nda bulunan 236 cönk içerikleri bakımından taranmış ve yapraklarında bulunan "Yûnus" mahlaslı şiir ve ilâhiler herhangi bir ayrıma tabi tutulmadan en az bir metin bulunması esas alınarak şu sonuçlar elde edilmiştir:

Milli Kütüphâne:

Cönk sayısı: 298

"Yûnus" mahlaslı şiir ve ilahî sayısı: 142

Oran: % 48

Resmen beyan edilip kataloğu yayımlanmış en zengin cönk koleksiyonu Milli Kütüphanededir. Bu sayının kataloğun yayımlanışından bugüne daha da arttığı düşünülmelidir. Araştırmacılar için vakit kaybetmeden aradıkları şaire ulaşabilme imkânı sağlayan bu katalog, cönklerin görüntüleri kütüphanede bulunan öbür yazmalarla birlikte internet ortamına aktarıldıktan sonra daha da kullanışlı ve yararlı bir kaynak haline gelmiştir²⁹.

Milli Kütüphane Cönklerinde eserleri bulunan şairlerin adlarına yer verilen "Dizin'de "Âşık Yûnus", "Derviş Yûnus", "Yûnus" ve "Yûnus Emre" maddeleri bu sayımın anahtar girişleri olmuştur.

M. Sabri Koz Kitaplığı'nda bulunan yazmalar arasında yer alan 236 cönk de yapraklarında en az bir "Yûnus" şiir ve ilâhîsine yer verenlerin ayırım gözetilmeden saptanması amacıyla taranmış ve şu sonuç alınmıştır:

M. Sabri Koz Kitaplığı:

Cönk sayısı: 236

"Yûnus" mahlaslı şiir ve ilahî sayısı: 103

Oran: % 43.64

Bu oran da küçümsenmeyecek bir yaygınlığın kanıtıdır. Taranan 236 cönkte edebiyat tarihçileri için herhangi bir ipucu sayılamayacak şu mahlaslarla ya da mahlas kullanımlarıyla yer alıyor "Yûnus" ilâhîleri:

²⁸ Milli Kütüphane yazma koleksiyonunda bulunan 298 cönkle ilgili olarak hazırlanan katalog bu taramaya kaynaklık etmiştir: *Milli Kütüphane Yazmaları: VII. Cönkler*, Hazırlayanlar: Müjgân Cunbur - Dursun Kaya - Niyazi Ünver, Kültür ve Turizm Bakanlığı Milli Kütüphane Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2007, ... s. (Kitapta 300 cönk tarandığı belirtilmesine rağmen 298 cöngün künye ve içerik bilgisi bulunmaktadır).

²⁹ Milli Kütüphane Yazmaları'nın açıklamalı kataloğu için adres: <http://yazmalar.mk.gov.tr/>

“Âşık Yûnus”, “Dedem Yûnus”, “Derviş Yûnus”, “Emrem Yûnus”, “Miskin Yûnus”, “Yûnus”, “Yûnus Dede”, “Yûnus Derviş” ve “Yûnus Emre”.

İki koleksiyonda da neredeyse her iki cönkten birinde “Yûnus” mahlaslı şiire rastlanıyor. Bu sayımı hiç olmazsa cönkler bakımından zengin olduğunu bildiğim Ankara Üniversitesi DTCF Kütüphanesi, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Konya Büyükşehir Belediyesi A. R. İzzet Koyunoğlu Şehir Müze ve Kütüphanesi, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi ³⁰ve İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi gibi bazılarında bir zamanlar çalıştığım ve yazma yaprakları arasında günler, saatler geçirdiğim bilim yuvalarında da yapabilmeyi çok isterdim. Zahmetli ve kısa verili bir sayım gibi görülse de sonucu itibariyle büyük önem taşıyan bu işi genç bilim insanlarının kütüphane sayısını artırarak yapmasını, hatta bu sayıma mecmûaları da katmalarını gönülden dilerim.

İlâhilerin “Yûnus” adının yaygınlaşmasında önemli bir etken olduğunu söylerken Ahmet Hatipoğlu’nun hazırladığı *Besteleriyle Yûnus Emre İlâhileri*’nde yer alan Müjgân Cunbur’un “Sunuş”undan birkaç cümle daha alacağım:

“Hemen her cönkte veya her yazma şiir mecmûasında karşılaştığımız birkaç Yûnus şiir ve ilâhisi ise bu geleneğin bir başka bölümünü meydana getirir. Yûnus Emre’nin ve diğer Yûnus’ların bilinen ilâhileri yanında, Yûnus’a yakıştırılıp, mahlasları, bazı kelimeleri, mısraları, hattâ kıt’aları değiştirilen ilâhiler vardır. Bu ilâhiler, cöngüne, şiir mecmûasına sevip beğendiği şiirleri kaydetmek üzere kalemi eline alana göre, sanki birer mîrî malı sayılmışlardır. Bu şiirleri istedikleri gibi alıp yazmakta, üzerinde istedikleri tasarrufu yapmakta kendilerinde hak gören cönk ve mecmûa sahipleri, şiirleri, şiirleri kaydederken istedikleri değişikliği yapacak kadar Yûnus ilâhilerini benimsemişler, bu şiirleri herkes için sanki bir ortak miras gibi kabul etmişlerdir.”³¹

³⁰ Bir çoğu Konya kütüphanelerinde bulunan ve yapraklarında Yûnus ilâhilerine yer verilen 18 cönkle ilgili bir yazı için bkz.: Gönül Ayan, “Bazı Cönklerde Yunus Emre”, *Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri*. Ankara, 7-10 Ekim 1991, Ed.: İbrahim Baştuğ, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara, 1995, s. 495-501. Bu yazıda bana göre çok dikkate değer bir paragraf var: “Gerek cönkün sahibi (hazırlayanı), gerekse bunları okuyup dinleyip çoşarak derin bir vecd içinde kendinden geçenler, bu ilâhilerin gerçek sahibini değil, halk nazarında paylaşamayan, mezarına herkesin ve her beldenin, şehrin sahip çıktığı ilâhî aşkı en temiz Türkçe’yle terennüm eden, saf, temiz diliyle, dinî anlayışla gönüllere taht kuran Yunus Emre’yi düşünmekte ve anlamaktadırlar. Bu ilâhileri dinleyenler ve okuyanlar için, bu şiiri A’nın veya B’nin söylemiş olması önemli değildir. Onlar için önemli olan, Yunus’un havasında, düşüncesinde Yunus adına bu şiirlerin söylenmiş olmasıdır.” (s. 497).

³¹ *Age.*, s. V.

Bu cümleler, Yûnus Emre ve öbür Yûnusların gerçek kimlik ve gerçek eserleri konusu edebiyat tarihçilerine bırakılarak “Yûnus”un yüzyıllar içinde oluşan tasavvuf geleneği, menkabevî anlatılar ve ilâhî alışkanlığı ile vücut bulan folklorik kimliğinin oluşmasındaki halkalardan yalnızca birini çok güzel anlatıyor.

Mezarlar / Makamlar, Geleneksel Anlatılar:

Bu bölümde Türkiye’de, Türkiye dışında bulunan Yunus Emre/Taptuk Emre mezarları, makamları konusunda fikir yürütülmeyecek, yalnızca bir anlatı konusu oldukları için “Yûnus Emre Menâkıbı’nı” inşa ederken ele alınması uygun görülen anlatılara işaret edilirken değinilecektir.

Bence bugüne kadar bir *Menâkıb-ı Yûnus Emre* nüshasının ele geçmemiş olması elbette büyük bir eksikliktir. Ancak hangi yüzyılda yazılmış olursa olsun (eski olması tercih sebebidir) böyle bir menâkıbın yazılmamış olmasını, gerçek bile olsa, kabul etmek güçtür. Günümüzde romanlara, tiyatro eserlerine, operaya, şiirlere, sinemaya kişilik ve eserleriyle, hayatının çeşitli yönleriyle malzeme ve ilham veren Yûnus Emre için yazılmış bir menâkıbın ortaya çıkması bana kuvvetle muhtemel bir hal gibi geliyor. Biraz hayal kurmak gibi olacak ama o metinde (bir derleme olacak bu) muhtemelen Firdevsî’nin derlediği *Velâyetnâme-i Hacı Bektaş Velî*’den ve diğer kaynaklardan, hatta sözlü kaynaklardan bize intikal eden rivayetlerden bazıları benzer ya da yakın metinler halinde karşımıza çıkabilecektir. Öyleyse var olan yazılı ve sözlü anlatıların kaynaklarını ve birer cümle ile özetlerini vererek *Menâkıb-ı Yûnus Emre*’nin temellerini niçin atmayalım³².

“Yûnus”la ilgili söylenceler denizi her zaman dalgalı, coşkun olmuştur. Bu denizde gerçekle gerçek olmayanı ayırt etmeye, Yûnus kimdir, nerede yaşayıp nerelere gitmiştir ve nerede ölmüştür sorularına cevap vermeye, Anadolu’da ve Anadolu dışında 15’ten fazla yerde bulunan mezar ya da makamların o yöre halkı tarafından şüphe edilmeksizin Yûnus Emre’ye ve mürşidi Taptuk Emre’ye ait olduğuna niçin inanıldığını açıklamaya, başta gerçek Yûnus olmak üzere onun adını aynen ya da farklı biçimlerde kullanan şairlerin söylediği şiirlerin akıl ve mantık, dil, edebiyat ve tasavvuf bilgisi yoluyla birbirinden ayrılması mümkün ise de bunu

32 Yunus Emre üstüne bazı kitapları da bulunan Mustafa Özçelik’in şu çalışması buna bir örnektir: *Minyatürlerle Menâkıb-ı Yunus Emre*, Minyatürler: Funda Koçer Yeşilyurt, Karaman Valiliği Yayınları, Karaman, 2009, 63 s.

kendi inandığı gerçeğe göre yorumlayan halkın fikirlerini değiştirmeye gücümüz yetmeyecektir.

Menâkıb-ı Yûnus Emre'nin varlığı ve hiç olmazsa oluşturulması gerektiği hususunda bir ipucu olmak üzere Bursalı İbrahim Hakkı'nın aslında bir *Muhammediye* şerhi olan *Ferâhu'r-Rûh* adlı eserinde Mustafa Tatçı'nın aktarmasına göre şöyle bir değinme var:

“..... Anadolu'da medfûn olan Yûnus Emre denmekle meşhûr olan mübârek zâtın menkubelerinde [altını ben çizdim] yazılıdır ki, ebcedi bilmez ve hece harflerine dili dönmezdi. Böyle iken gaybî lisâna sahiptir. Nazmettiği marifetleri hazmedenlerin hepsi onun sofrasına tufeyli olmuşlardır”³³

Bana cesaret veren bu deyinme, kayıp olduğunu düşündüğüm *Menâkıb-ı Yûnus Emre*'yi dillendirmeme sebep oldu. Bu kayıp kitabın en eski parçası *Hacı Bektaş Velî Vilâyetnâmesi*'nde bulunuyor³⁴.

XVI-XVII. yüzyıl mutasavvıflarından Aziz Mahmud Hüdâyî, şeyhi Üftâde'nin tasavvufu ilgili söz ve anlatılarını *Vâkı'ât* adıyla Arapça bir kitapta toplar. *Vâkı'ât*, Yûnus Emre ile ilgili menkubelerin derlendiği kitaplardan biridir³⁵.

Âşık Çelebi'de, *Şakâyık* tercümesi, Bursalı İsmail Hakkı'nın *Rûhu'l-Beyân*'ında, Kuddûsî'nin bir şiirinde, Mehmed Sa'îd Efendi'nin *Mecmûa*'sında, Köstendilli Şeyh Süleyman'ın *Bahri'l-Vilâya*'sında ve aşağıda mezar ya da makamı bulunan yerlerde yaşayan insanların anlatılarında *Menâkıb-ı Yûnus Emre* parçaları bulunmaktadır³⁶.

Mustafa Tatçı da Gölpınarlı'ya ek olarak XVIII. Yüzyılın sûfî tezkirecilerinden İbrâhim Hâs'ın *Tezkire* adlı eserinde, Bolulu Himmet Efendi'nin *Âdâb-ı Hurde-i Tarikat* adlı eserinde rastladığı *Menâkıbnâme* parçalarına yer vermiştir³⁷.

³³ *Ferâhu'r-Rûh*, C. III, Haz.: Mustafa Utku, Bursa, 2002, s. 438-439 [Tatçı, Tatçı, *Yûnus Emre Divânı. İnceleme*, s. 34-35].

³⁴ *Manakıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî. "Vilâyetnâme"*, Haz.: Abdûlbaki Gölpınarlı, İnkılâp Kitabevi Yay., İstanbul, 1958, s. 20-21, 48-49; *Velâyetnâme. Hacı Bektâş-ı Velî*, Haz.: Hamiye Duran, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 2007, s. 376-385; *Hünkâr Hacı Bektaş Velî Velâyetnâmesi*, Haz.: Hamiye Duran – Dursun Gümüsoğlu, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Merkezi – Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Vakfı Yay., Ankara, 2010, s. 220-225, 446-455.

³⁵ Gölpınarlı, *Yûnus Emre ve Tasavvuf*, s. 53-54.

³⁶ Gölpınarlı, *age.*, s. 50-61.

³⁷ Tatçı, *Yûnus Emre Divânı. İnceleme*, s. 9-23.

Osmânzâde Hüseyin Vassâf'ın *Sefîne-i Evliyâ* adlı eserinde de *Menâkıbnâme* parçalarına yer verilmiştir³⁸.

Yunus Emre'nin mezar ve makamları konusunda bana göre beş kuvvetli geleneksel kabul var. Sarıköy (Eskişehir)³⁹, Karaman⁴⁰, Bursa⁴¹, Kula (Manisa)⁴² ve Aksaray⁴³. Bunlara Erzurum (Tuzcu / Duzcu köyü)⁴⁴, Af-

³⁸ C. 1, Haz.: Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz, Kitabevi Yay., İstanbul, 2006, s. 146-154.

³⁹ Eskişehir bu hususta en baskın görüşlere sahip. *Velâyetnâme-i Hacı Bektaş Veli* ile ve Cumhuriyet döneminde yapılan kazı ve ardından gelen yayınlarla etkinlik ve bilimsel toplantılarla desteklenen bu görüş uzun tartışmalara da konu olmuştur. Bkz.: Halim Baki Kunter, *Yunus Emre. Bilgiler-Belgeler*, Eskişehir, 1966; Abdülbaki Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1961 ve *Yunus Emre, Risâlat-al-Nushiyya ve Divân*, İstanbul, 1965; Cahit Öztelli, *Belgelerle Yunus Emre*, Karaman Turizm ve Tanıtma Derneği Yay., Ankara, 1977 (2. bs.).

⁴⁰ *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, Yunus Emre'nin Karaman'da yattığını dile getiren eski kaynaklardan biridir. Ayrıca eserlerinin ilâhî olarak yaygınlığını da dile getirmiştir: "... ve Keresteci [Not: Burasının Kirişçi okunması daha doğru olacaktır. MSK] Baba Câmiinde Yunus Emrem Hazretleri merkadi, Türkice tasavvufânebyât [u] eş'âr-ı ilâhiyyâtı meşhûr-ı âfâkdır." (IX. Kitap, y. Y146b). Ayrıca bkz.: İ. Hulûsi Güngör, "Yunus Emre'nin Mezarı Hakkında Yeni bir Yorum", Karaman 25. Türk Dili Bayramı ve Yunus Emre'yi Anma Törenleri, Karaman 1985; Aynı yaz., *Devlet Arşivlerindeki Belgelerle Yunus Emre*, Karaman, 1991; Cahit Öztelli, *Belgelerle Yunus Emre*, Karaman Turizm ve Tanıtma Derneği Yay., Ankara, 1977 (2. bs.); D. Ali Gülcan, *Yunus Emre'nin Kökeni ve Yöresi*, Karaman, 1992.

⁴¹ Bursa ve Yunus ilişkisi Niyâzi-i Mısıri, Bursalı İsmail Hakkı ve Mehmed Şemseddin ve Ruza Tefvîk [Bölükbaşı] ve Abdülbaki Gölpınarlı tarafından ele alınmıştır. Yaygın görüş bu mezarın Yunus Emre'ye değil Aşık Yunus'a ait olduğudur. Bkz.: Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, s. 74-77; Tatçı, *Yunus Emre Divânı. İnceleme*, s. 31, 35, 57-61; Aynı yazar, *Aşık Yunus*, s. 1-16.

⁴² M. Çağatay Uluçay, *Yunus'un Mezarı*, Manisa Halkevi Yay., Manisa, 1943; Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, s. 58-60, 79-82; Macit Aray, *Yunus Emre'nin Yeni Araştırmalar Sonunda Kişiliği, Hayatı, Yattığı Yer, ve Bununla İlgili Bazı Şiirler*, Kula Turizm ve Yunus Emre Kültür Derneği, Manisa, 1974; İsmail Tosun, *Yunus Emre ve Hocası Tapduk Emre'nin Yaşam Öyküsü*, İzmir, 1981.

⁴³ Refik Soykut, *Emrem Yunus*, Ankara, 1982; Doğan Kaya, "Yunus Emre Niğde Ortaköy'de Yatıyor", *Halk Kültürü*, 1984/2, İstanbul 1984, s. 41-54; Aynı yazar, *Yunus Emre ve Seçme Beyitler*, Sivas, 2009 ["Yunus Emre" (s. 8-9) ve "Yunus Emre'nin Aksaray Ortaköy'deki Mezarı Üzerine Düşünceler" (s. 10-32) yazılarla konuyla ilgili resimler (52-60)].

⁴⁴ Ziyaeddin Fahri [Fıdıkoğlu], 1925'te *Meslek* gazetesinde yayımladığı bir yazı dizisinden itibaren bu görüşünü her fırsatta dile getirmiştir: "Anadolu Edebiyatı - Notlar - Yunus Emre - I", *Meslek*, 1(23), 19 Mayıs 1925, 12; "Anadolu Edebiyatı Notları - Yunus Emre - II", *Meslek*, 1(27), 16 Haziran 1925, 10-11; "Anadolu Edebiyatı - Yunus Emre - III", *Meslek*, 1(28), 23 Haziran 1925, 9-10; "Anadolu Edebiyatı - Yunus Emre - IV", *Meslek*, 1(29), 30 Haziran 1925, 13-14; "Yunus Emre", *Meslek*, 1(32), 21 Temmuz 1925, 8; "Anadolu Edebiyatı Notları - Yunus Emre", *Meslek*, 1(33), 28 Temmuz 1925, 5; "Yunus Emre", *Meslek*, 1(34), 11 Ağustos 1925, 13-14; "Anadolu Halk Edebiyatı Notları - Yunus Emre", *Meslek*, 1(35), 14 Ağustos 1925, 7-8; "Yunus Emre", *Meslek*, 1(36), 18 Ağustos 1925, 7-8; "Yunus Emre", *Meslek*, 1(37), 25 Ağustos 1925, 9; "Anadolu Edebiyatı Notları - Yunus Emre", *Meslek*, 1(38), 1 Eylül 1925, 6-7; Aynı yaz., *Erzurum Şairleri*, İstanbul, 1927, s. 18-24; Aynı yaz., "Erzurum'daki Yunus Emre'ye Dâir", *Türk Yurdu*, S. 319, İstanbul 1966, s. 54-58; Muhan Bali, "Yunus Emre ve Erzurum", *Çağrı Dergisi*, S. 235, Konya 1977, s. 22-26; Hamit Bilen Burmaoğlu, "Yunus Emre'nin Erzurum'daki Makamı", *Uluslar arası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, 7-10 Ekim 1991, Ed.: İbrahim Baştuğ, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara, 1995, s. 243-247.

yonkarahisar (Sandıklı)⁴⁵ da eklenebilir, konuyla ilgili kaynaklara bakıldığında daha başka yerler de vardır; yenileri, bugüne kadar hiç sözü edilmemişleri de bulunabilir. Hatta bu yerler arasına Yûnus Emre'nin "Yukarı İller" dediği Azerbaycan topraklarını da da gezdiği düşünülecek olursa Azerbaycan Respublikası'nın kuzeyinde yer alan Gah Rayonu'na⁴⁶ bağlı Oncallı kendinde⁴⁷ bulunan Oğuz Mezarlığı'ndaki "Hacı Tapdık Baba" ile "Şeyh Yunis" kabirleri de bu mezar/makam silsilesindeki yerini almalıdır, aslında almıştır da...⁴⁸

Sarıköy ön kabulü günümüzde çok güçlü bir hale gelmiştir. *Menâkıbnâme-i Hacı Bektaş Velî*'nin yorumlanması, Cumhuriyet döneminde yapılan bir kazı ve resmi görüşün ağır basması ve Eskişehir'in yerel bir değer ve marka olarak Yûnus Emre'yi sahiplenme ve yükseltme gayretleri, bilimsel toplantı ve yayınlar Sarıköy için oldukça etkili olmuştur. Başta Abdülbaki Gölpınarlı olmak üzere birçok bilim ve kültür insanının *Velâyetnâme*'deki bilgileri ve halk nezdindeki kabulleri bu yönde değerlendirmeleri, çok net bir sonuç elde edilmemiş olsa da burada yapılan kazı ile bulunan kemikler için verilen rapor sonucu kuvvetli ve baskın bir görüş ortaya çıkmıştır. Burada yapılan anıt mezar Eskişehir tezinin görece ağırlık kazanmasında etkili olmuştur. Yûnus Emre Anıt-mezarının yakınından geçen trenler onu makinistlerin çaldığı düdük sesiyle selamlar. Bu uygulama yeni mezardan öncesine de uzanır

⁴⁵ Osman Attila, "Büyük Mutasavvıf Yûnus Emre'nin Mezarı Sandıklı'dadır", *Kocatepe Gazetesi*, S. 616, Afyonkarahisar, 1967, s. 3; Aynı yazar, "Yûnus Emre ve Taptuk Emre'nin Afyon'daki Mezarı ve Kaybolan Cönkler", *Uluslararası Yûnus Emre, Nasreddin Hoca, Karamanoğlu Mehmet Bey ve Türk Dili Bildirileri*, Konya, 1977, s. 109-121; Fikri Yazıcıoğlu, "Yûnus Emre'nin Kabri Sandıklı İlçesindedir", 2. *Afyonkarahisar Sempozyum Bildirileri*, Afyon, 1991; İrfan Ünver Nasrattunoğlu, "Afyonkarahisarlı Yunus Emre", *Uluslar arası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, 7-10 Ekim 1991, Ed.: İbrahim Baştuğ, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara, 1995, s. 230-242; İrfan Görkaş, "Afyonkarahisar Tasavvuf Hareketleri Düşüncesi I", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, Yıl: 2000 S. 13, s. 69-88; Yalçın Karataş, *Sevgi Seli Yûnus Emre*, Sandıklı Belediyesi Kültür Yay., Sandıklı, 2001, [30], 153 s.

⁴⁶ "Rayon" Azerbaycan'da birinci derecede yönetim-birimlerine verilen addır. Bizdeki "il" gibidir.

⁴⁷ Kend: Köy anlamındadır. Türkiye Türkçesinde de bu anlamıyla yaygın olarak kullanılmaz olmuşsa da "köylü kentli", "köyde kentte" gibi eş anlamlı ikilemelerde yaşamaya devam etmektedir.

⁴⁸ Bu konuda adı geçen yerleri gezerek ve uzmanlarla, halkla görüşüp incelemeler yapan Mustafa Tatçı'nın bir rapor niteliğindeki yazısına bkz.: "Yukarı İllerde Bir Gezgin Derviş: Yûnus Emre (Azerbaycan Notları)", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Merkezi Yay., S. 58, Ankara, 2011, s. 155-170. Taptık Baba ve Yunis Emre ziyaretgâhıyla ilgili kitabeleri okuyan Azerbaycanlı uzman Meşedihanım Nemet'in *Azerbaycan'da Pirler* adlı eserinin yeni basımı bu konudaki tek bilimsel kaynaktır (Bakü, 2010).

ve demiryolunun ilk geçiş yıllarına kadar gider. Halk yılın belli günlerinde burada toplanır ve topluca “Yûnus aşî” yerler. Özellikle 6 Mayıs Hıdrellez günü burada büyük bir kalabalık toplanır ve resmi törenler de düzenlenir. Yöre halkı arasında Yûnus Emre’nin zaman zaman insanlara görüldüğü ya da rüyalara girdiği yönünde anlatılar da bulunmaktadır.

Aksaray’da bulunan türbe, bu ilde ve ille ilgili resmi ve özel yayınlarında Yûnus Emre’nin gerçek türbesi olarak gösterildiği gibi halk arasında birtakım inanç ve uygulamalara da konu olmuştur. Folklor ve halk edebiyatı öğretim üyesi Dr. Doğan Kaya, önce bir makale yazmış sonra da küçük bir kitap yayımlayarak Yûnus Emre’nin ve mürşidi Tapduk Emre’nin Aksaray’da türbesi bulunduğunu dile getirmiştir⁴⁹.

Yûnus Emre, anlatıları bakımından özel kitaplığında bulunan ve çok da eski olmayan 50 yapraklık bir yazma *Yûnus Emre Dîvânı*’nın⁵⁰ başında yer alan, yazmanın ilk yaprağından son yaprağına kadar değişmeyen yazı ile hiçbir ilgisi bulunmayan günümüze çok yakın bir tarihte Halil Sâmî adında birinin tükenmez kalem”le yazdığı şu satırlar Yûnus’la ilgili geleneklerin süreklilik göstermesine küçük bir örnek teşkil edebilir.

Yazmanın orijinal kapağına tükenmez kalemle çok yakın bir geçmişte yazdığı yazı şöyle:

“*Tarikat-ı Kâdiriyye Hulefâsından*

Yûnus Emre

Dîvânı

Halil Sâmî

el Kâdiri

1337”

⁴⁹ “Yûnus Emre Niğde Ortaköy’de Yatıyor”, *Halk Kültürü*, 1984/2, İstanbul 1984, s. 41-54; *Yûnus Emre ve Seçme Beyitler*, Sivas, 2009 [“Yûnus Emre” (s. 8-9) ve “Yûnus Emre’nin Aksaray Ortaköy’deki Mezarı Üzerine Düşünceler” (s. 10-32) yazılarla konuyla ilgili resimler (s. 52-60)].

⁵⁰ *Hazâ Dîvân-ı Vâridât-ı İlâhiyye-i Yûnus Emre Kuddise Sırruhû*, tarihsiz, 50 yaprak, (17,5x23,5 kitap boyutunda, yapraklarında 18-19 satır var, nesih, tahminen 19. yüzyıl başları, başlık ve bazı farklı nüsha işaretleri aynı elden fakat kırmızı mürekkeple, yaprak kenarlarında da eklenmiş şürlar var, elif-ba sırasına göre. Yazmada toplam 250 şiir bulunuyor). Bu nüshanın fotokopisi üzerinden yapılmış bir tanııtma için bkz.: Harid Fedai, “Yazma Bir Yûnus Emre Dîvânı Üzerine”, *I. Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildiri Kitabı*, 08-10 Ekim 2008, Ed.: Necdet Sağlam, Öcal Oğuz, Naim Uzun; Aksaray Üniversitesi Yayınları, Aksaray, 2009, s. 321-338.

Yazmayı bir şekilde ele geçiren Halil Sâmî, mensubu olduğu Kâdirî tarikatının geleneklerine uyarak Yûnus Emre'yi sahipleniyor ve kitabın kapağına günümüzün kitap adı anlayışına uygun olarak bir künye bilgisi düşüyor. Buradaki 1337 tarihini Hicrî olarak kabullenirsek karşılığı 1921 oluyor. Bu yıllarda tükenmez kalem bulunmadığına göre bu ateşli Kâdirî dervîşi bir geleneğin izleyicisi olarak bu tarihi niçin yazmıştır? Sorunun birçok cevabı bulunabilir ama benim derdim bu değil, Yûnus Emre'yi sahiplenme geleneğinin sürekliliğidir.

Halil Sâmî bununla da yatinmıyor. Yazmanın la yaprağına yine tükenmez kalemle ve mavi, yeşil, kırmızı ve siyah renkler kullanarak bir Yûnus Emre resmi çiziyor. Bektaşî resimlerini andıran ama başında yeşil sarıklı Kâdirî tâcî bulunan, elleri göbeğinin üstünde birbirine yakın bir halde iki yana salınmış halde görülen bu acemice çizilmiş sûret, omuzlardan yukarısı kırmızı kalemle yapılmış nur huzmeleriyle de bezenmiş. Resmin üstünde daha büyük harflerle "Yûnus Emre" yazılı, iki yanında ve yine Halil Sâmî imzalı olup Yûnus'un paylaşılamamasına günümüzden bir güzel örnek olmak üzere şu açıklama var:

Sağda: "Dikkat / Hazret-i Yûnus Bektaşî değildir, / Kâdirî tarikatine mensupdur. / Yûnus'un Kâdirî olduğu / esâsen işbu divânındaki / şiir ve medhiyelerle de sâbit / olmuştur. Şiirlerinde aslâ / Bektaşîlik kokusu yokdur. / Onu kendilerine mâl etmek / isteyenler pek câhil / kimselelerdir. // **Solda:** En çok Hazret-i Yûnus'un şiirleri bestelenerek / Kâdirî dergâhlarında ilâhî olarak okunmuştur. / Bektaşîliğe benzer bestelenmiş nefesleri yokdur. / Kendisini yanlış anlamışlardır. / Şiirlerini dikkatle okumak lâzımdır. / Hakikî bir Kâdirî / hulefâsıdır."

Yazmanın çeşitli yapraklarında şiirlerin başında bulunan ve yine tükenmez kalemle yazılmış olup tekkelerde ya da halk arasında ilâhî olarak okunduğunu gösteren "ilâhî" notları ile iki yerde geçen "Hazret-i Abdülkâdir hakkında" ibaresi de bu Halil Sâmî'ya aittir. Halil Sâmî ayrıca y.50b'nin sonuna sağ köşeye gelmek üzere kırmızı tükenmezle Nizâmoğlu Seyyid Seyfullah'tan, arka kapağa ise siyah yazı ile ve yeşil-siyah çerçeve içinde Yûnus'tan birer beyit yazmıştır.

İlk bakışta "Bu kadar anlatmaya, alıntılar yapmaya degecek nesi var bu eklemelerin ve yakın dönem yazmasının?" dedirtecek ölçüde gayriciddi bulunabilecek bu yazılarla resim, coşkulu ve gerçeği dile getirdiği gibi kabullenmiş bir Kâdirî dervîşinin aktardığı sözlü gelenekten başka bir şey değildir. Ben onun yazdıklarını, gerçek olup olmamasına bakma-

dan, bütün içtenliği ile karşımda konuştuklarını dinliyormuşum gibi okudum, buraya da bu sebeple alma gereğini duydum.

Söz buraya gelmişken Yûnus Emre'nin tarikatı hususundaki görüşlere de çok kısaca değinmek yerinde olacaktır. Yukarıdaki alıntıya benzer bir görüş Bursalı Mehmed Tâhir'de⁵¹ ve Hüseyin Vassaf Efendi'de⁵² de var.

Yûnus Emre'nin Melâmeti-Kalenderî⁵³, Bektaşî⁵⁴, Nakşî⁵⁵, Halvetî⁵⁶, Mevlevî⁵⁷ olduğu görüşleri yanında Mustafa Tatçı'nın eldeki verilerle tarikat silsilesi hususunda kesin konuşmak mümkün değildir ve onu Bektaşilik, Kâdirilik veya Mevlevîlik gibi tarikatlardan birinde aramak gerekir⁵⁸ diye özetlenecek düşünceleri dikkate değer tespitlerdir.

Bu yazının gayesi aslında Yûnus'taki halk kültürü ürünlerini sergilemek değil halk kültürümüzdeki "Yûnus"u aramak, mümkünse ortaya çıkarmak yolunda adımlar atmaktır, ama Ali Torun'un bir yazısında dile getirip sergilediklerini de göz ardı edemezdik.

O, bu yazısında "Yûnus Emre, tasavvuf düşüncesini geniş halk kitlelerine Türkçe ile sunarken o kitlenin kültürünü de bir ifade aracı olarak seçti. Tasavvufun ifadesi en güç düşüncesini halk kültürü kalıbına dökerek halka sundu. Böylece geniş kitlelerin sevgi ve sempatisini kazandı." diyor ve ondaki halk kültürü değinmelerini **"Hayatın Geçiş Dönemleri"** ("Doğum", "Evlilik", "Ölüm"), **"Hayvancılık ve Hayvanlar"** ("Kuş-Ruh", "Doğan", "Arı-Sinek-Pervane", "Baykuş", "Merkep", "At-Katır-Deve"), **"Avcılık"** ("Tuzak-Av", "Ok-Yay"), **"Ticaret-Sanat"** ("Pazar", "Dükkân", "Kâr-Zarar"), **"Sanatlar-Meslekler"** ("Gümüşçülük", "Sarraf", "Demircilik", "Müneccimlik", "Şeker Kamışı İşleme", "Dalgıçlık", "Çulha", "Çerçi"), **"İnançlar"** ("Âb-ı Hayât", "İsrâfil-Sur", "Azra'il", "Cebrâ'il", "Kıyamet", "Münker-Nekir", "Zebânî", "Uçmak", "Huri", "Şeytan", "İsmail-Kurban", "Yûsuf", "Huma", "Öküz-Balık"), **"Gelenekler"** ("Yay Kırma", "Yaka Yırtma", "Saç Çözme", "Yağma", "Okumak", "Tuz-Ekmek Hakkı"), **"Oyun-Eğlence"** ("Çevgan", "Atçılık Oyunu", "Gezek"), **"Yiyecek ve İçecek"**

⁵¹ Aydın Vilâyetine Mensûb Meşâyih, Ulemâ, Şu'arâ, Müverrihin ve Etibbânın Terâcim-i Ahvâlî, İzmir, Keşişyân Matbaası, 1324/1908, s. 31 (yb.: Haz.: M. Akif Erdoğdu, Akademi Kitabevi, İzmir, 1994).

⁵² Osmânzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, C. 1, Haz.: Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz, Kitabevi Yay., İstanbul, 2006, s. 146-154 (değinme: 146-147).

⁵³ Halvetiyye'nin Andadolu'da XV. yüzyıldan sonra yaygınlaştığı düşünülürse bu görüşler aslısıdır. Tatçı, *Age.*, s. 44.

⁵⁴ Tatçı, *Age.*, s. 44, 49.

cekler" ("Ağlı Aş-Dünya Sevgisi", "Lokma", "Yufka", "Şeker", "Bal-Yağ", "Kebab", "Şerbet-Şarap") gibi başlıklar⁵⁵ ve alt başlıklar halinde sınıflandırıp örneklendiriyor.⁵⁶ Şüphesiz bu kavramlara biraz daha ayrıntılı bir örneklendirme kılavuzu ile tarama yapılarak yenileri de eklenebilir ve bir halk kültürü taşıyıcısı ve mutasavvıf olarak Yûnus Emre'nin bu kavramlar üzerinden çözümlendiği takdirde daha iyi anlaşılacağına güzel bir zemin hazırlanabilir⁵⁷.

Ahmet Yaşar Ocak'ın daha önce kısaca değindiğim üç makalesinden birinden küçük bir alıntı yapacağım. Bu alıntı, yazarın Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî ile Yûnus Emre'yi birlikte ele alıp aslında aynı dünya görüşünün özde bir sözde az farklı ifade biçimine sahip olduklarını karşılaştırarak işlediği son makalesindendir⁵⁸. Dile getiriliş amacı kendi bütünlüğü içinde çok doğru olduğu kadar onlardan ayrıldığı zaman da bu doğruluğu devam eden şu cümleler benim derdime derman olacak değinmeler içeriyor:

".... nasıl yüzyıllar boyu Anadolu'nun Müslüman halkının gönlünde bir sevgi pınarı olarak çağlayabildiklerini, nasıl birer evliya hüviyetiyle insanların gönlünde taht kurabildiklerini, nasıl Osmanlı İmparatorluğu tarihi boyunca çeşitli tarikatlara mensup binlerce tekke ve zaviyede mısralarının ilahiler halinde bestelenip, bir ibadet havası içinde yüzyıllar boyu okunup vecd içinde dinlendiğini açıklayabilmek, bizim için çok zor olurdu."⁵⁹

Benim bu çalışmada Yûnus Emre tartışmalarının herhangi bir tarafında durmak gibi bir derdim olmadı. Ona, mensubu olduğu edebiyat tarihi, tasavvuf tarihi, tarih ve halk bilimi bakımından yalnız onların ışığında bakanlar gibi davranmak yerine bir halk bilimci olarak topluma mal olmuş anlatılarına ve ilâhilerine değinmekti muradım, biraz dağınık da olsa gerçekleşti ve Yûnus için senelerden beri düşündüğüm hususları dile getirmeyi denedim.

⁵⁵ Başlıklar "koyu", alt başlıklar "düz" yazı ile gösterilmiştir.

⁵⁶ Ali Torun, "Yûnus Emre ve Halk Kültürü", *Millî Folklor*, S. 68, Ankara 2005, s. 18-31.

⁵⁷ Benzer bir incelemeyi, tasavvuf bağlamında Mustafa Tatçı daha da ayrıntılı bir biçimde yapmıştır: *Yûnus Emre Divânı. İnceleme*, H Yayınları, Yûnus Emre Külliyyâtı: 1, İstanbul, 2008, s. 113-550 ("Yûnus Emre Divânı'nda Din ve Tasavvuf).

⁵⁸ "13.-14.Yüzyıllar Anadolu'sunun İki Büyük Cezbeci ve Estetikçi Şair Sûfisi : Celâleddin-i Rûmî ve Yunus Emre (Tasavvuf Felsefeleri Açısından Bir Karşılaştırma Denemesi)", *Age.*, s. 122-136.

⁵⁹ Aynı yazı, s. 136.

“Her Dem Yeni Dirlikte” Cumhuriyet Sonrası Yunus Emre Yorumları

Beşir AYVAZOĞLU

*Yunus seni seveliden beşâret oldı cânına
Her dem yeni dirlikdedür hergiz ömrin eskitmeye*
Yunus Emre

I

Şiirleriyle yüzyıllardır halkın duygu ve düşünce dünyasını besleyen Yunus Emre, kendi çağını aşmayı başarmış birkaç Türk sufi şairinden biridir. Tekkelerin tükenmez söz hazinesi olan *Dîvan*'ının yazma ve taşbaskısı nüshaları elden ele dolaşır, aralarında Dede Efendi, Zekâî Dede ve Kazasker Mustafa İzzet Efendi gibi büyüklerin de bulunduğu bestekârlar tarafından bestelenen ilahileri imparatorluk coğrafyasının en ücra köşelerine kadar ulaşırdı.¹ O kadar sevilmişti ki, beğenilen her şiir ona maledilir, şairler onun dilini, hatta ismini kullanarak şiir söylerlerdi. Ne var ki -büyük şöhretine ve inanılmaz etkileme gücüne rağmen- Türk dili, düşüncesi ve edebiyat tarihi bakımından taşıdığı önemin fark edilebilmesi için Köprülüzâde Fuad Bey'i [Fuat Köprülü] beklemek gerekiyordu.

Türk aydınları, adını belki bildikleri, fakat pek önemsemedikleri Yunus Emre'nin aslında büyük bir şair olduğunu Köprülüzâde'nin 1913 yılın-

¹ Cemaleddin S. Revnakoğlu'nun anlattığına göre, Anadolu'da âdeta mukaddes sözler olarak görülen Yunus ilâhileri muska gibi mumlu bezlere sarılıp saklanır, daima yukarıda tutulur, kutsal gecelerde ve çeşitli dinî toplantılarda *Kur'an-ı Kerim* ve *Mevlid*'den sonra mutlaka Yunus ilâhileri okunurdu. Bk. “Yunus'un Bestelenmiş İlâhileri Nerede ve Nasıl Okunurdu?”, *Türk Yurdu* (Yunus Emre Özel Sayısı), nr. 319, Ocak 1966.



da *Türk Yurdu* mecmuasında yayımlanan iki makalesinden öğrendiler.² Ancak bu makaleler de büyük şairin yeterince tanınıp anlaşılmasını sağlayamadı; tek ciddi katkı Rıza Tevfik'ten [Bölükbaşı] gelmişti. Halk şiirine özel bir ilgi duyan ve o yıllarda Bektaşî dergâhlarına devam eden Feylesof, *Büyük Duygu* mecmuasında yayımlanan "Yunus Emre Hakkında Biraz Daha Tafsilat"³ başlıklı uzun yazısına, Köprülüzâde'nin çok faydalı bulduğu makalesini "ikmal" etmek amacıyla bazı bilgiler ve-
receğini belirterek başlıyordu. Feylesof, Köprülüzâde'ye ithaf ettiği bu makalesinde, Yeni Eflatuncu düşünce geleneğine bağlı bir *panthéiste* ve Hurufî olduğunu iddia ettiği Yunus'un bütün fikir ve itikatları "Nev-Felatunî", hiçbir yeni fikir söylemeyen ve Türklükle dilinden başka iliş-
kisi bulunmayan bir şair olduğu sonucuna varmıştı.

Rıza Tevfik'in bu kanaati, Yunus'u şair olarak beğenmediği anlamına gelmiyordu. *Peyam* Gazetesinin edebî ilavesinde yayımlanan "Yunus Emre'yi Ziyaret"⁴ başlıklı yazısında, 1914 Mayıs'ındaki Bursa seyahatini anlatırken, "o koca Türkmen şair-i sufisini" nice zamandan beri özledi-
ğini ve her şeyden ve herkesten önce onun kabrini ziyaret etmek iste-
diğini yazmış, Emir Sultan civarında, Yunus'a izafe edilen türbeyi uzun
uzun tasvir ettikten sonra ilk yazısında açıkladığı görüşlerini özetleye-
rek hayranlığını şöyle ifade etmişti:

*Kıvrak edasına gelince onda taklit olunmaz bir şive vardır. Hem pek
şirindir. Ben tıpkı onun gibi yazmaya çalıştım ve bir şey yazdım;
mamañih anladım ki o şive-i beyan yalnız o adama mahsustur.*

Rıza Tevfik'in onun gibi yazmaya çalıştığını söylediği, 10 Mayıs 1330
(23 Mayıs 1914) tarihini taşıyan "Yunus Emre'ye Armağan" adlı şiiri⁵,
modern şairlerce Yunus gibi ve Yunus'a dair yazılan şiirlerin ilki olması
bakımından ayrı bir önem taşımaktadır.

Yunus Emre hakkındaki makaleleri yayımlandıktan kısa bir süre son-
ra, Ziya Gökalp'ın tavsiyesiyle, henüz yirmi üç yaşında olmasına rağ-
men Darülfünun'a Türk Edebiyatı Tarihi muallimi olarak tayin edilen
Köprülüzâde'nin bu arada boş durmadığı, *Bilgi* Mecmuasında çıkan

² "Yunus Emre", *Türk Yurdu*, nr. 43, 27 Haziran 1329 (10 Temmuz 1913); "Yunus Emre -
Âsârı", *Türk Yurdu*, nr. 51, 13 Teşrinievvel 1329 (30 Ekim 1913).

³ *Büyük Duygu*, nr. 10-13, 10 Temmuz 1329 (23 Temmuz 1913), s. 177-178.

⁴ *Peyâm-ı Edebî*, nr. 43, 19 Haziran 1330 (2 Temmuz 1914).

⁵ Bk. *Serab-ı Ömrüm*, İstanbul 1949, s. 292-293; ayrıca bk. *Serab-ı Ömrüm ve Diğer Şiirleri*, haz.
Abdullah Uçman, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2005, s. 236-237.

“Hoca Ahmed Yesevî, Çağatay ve Osmanlı Edebiyatları”⁶ başlıklı makalesinden anlaşılmaktadır. Batı Türkleri arasında yaygın olan Tasavvufî edebiyatın Şark Türklerinden, özellikle Ahmed Yesevî’den geldiğini ileri süren Köprülüzâde, daha sonraki araştırmalarında bu tezi destekleyen verilere ulaşınca *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* adlı eserini yazdı. İç kapağında 1918 tarihi yer almakla birlikte, basımının 1919 Kasım’ında tamamlandığı son sayfasındaki kayıttan anlaşılan bu abidevî eserin birinci bölümünde Ahmed Yesevî, ikinci bölümünde de Yunus Emre ele alınıyordu.

Belki de Birinci Dünya Harbi’nden yenik çıktığımız sancılı günlerde yayımlandığı için Türkiye’de pek fark edilmeyen, fakat Türkiye dışındaki Türkoloji ve şarkiyat çevrelerinde geniş yankılar uyandıran *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Türk edebiyatı tarihi araştırmalarına yepyeni ufuklar açan öncü bir eser oluşunun yanı sıra, XIII. yüzyıl Anadolu’sunun din ve kültür tarihi açısından da son derece önemli bir çalışmaydı.⁷ Köprülüzâde, bu eserinde, millî zevki yetkin bir biçimde temsil eden Yunus’un, eldeki belgelere göre ümmî kabul edilmesi gerektiğini, ancak bu ümmiliğin kara cahillik anlamına gelmediğini, *Risaletü’n-Nushiyye* gibi uzun bir mesneviyi ümmî bir şairin yazamayacağını belirttiikten sonra, onu medrese tahsili görmüş bir şair olarak değerlendirmenin de yanlış olacağını söylüyordu. Köprülüzâde’ye göre, Yunus, asla sanat ve sanatkârlık endişesi taşımayan, sırf kendi ruhunu, ruhî heyecanlarını ve ilhamlarını terennüm etmiş “âteşin” bir mutasavvıftı. Bütün sufilerde olduğu gibi, onu da bu yolda teşvik eden tek dış etken, halkı irşad etmek, insanlara faydalı olmak düşüncesi idi. Ancak sanat ve sanatkârlık endişesi taşıması, onun büyük bir sanatkâr olmasına engel değildi; aksine çağının anlayışı doğrultusunda bir sanat endişesine kapılmış olsaydı, klasik edebiyatın sıkı kaideleri içinde tasannudan kurtulamayacak, dolayısıyla ruhunu kelimelere bu kadar samimiyetle dökemeyecekti. Yunus’un güçlü şahsiyetinin ve büyük sanatkârlığının kaynağı samimiyetiydi.⁸ Dilini, edasını, veznini ve şeklini veren millî unsur onda tasavvufî kusursuz bir biçimde kaynaşmış ve

⁶ *Bilgi Mecmuası*, nr. 6, 1329.

⁷ Fevziye Abdullah Tansel, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*’ın Türkiye dışındaki yankılarını bu eserin ikinci baskısına yazdığı önsözde geniş bir biçimde özetlemiştir. Bk. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 2. bs. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1966, s. XV vd.

⁸ Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 2. bs., Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1966, s. 284.

ortaya bütünüyle milli bir sentez çıkmıştı; başka bir deyişle, Yunus zevk bakımından katıksız bir Türk'tü.⁹

Köprülüzâde'nin “Türklük” vurgusu sebepsiz değildi. Böylece hem Yunus'un Türklükle dilinden başka alâkasının bulunmadığını iddia eden Rıza Tevfik'e cevap vermiş oluyor, hem de büyük bir hızla dağılan imparatorluğun enkazı altında şaşkına dönen aydınlara tutunabilecekleri bir dal uzatıyordu. Rıza Tevfik'in Yunus'un Hurufiliğine dair söylediklerine de itiraz eden Köprülüzâde, Fazlullah'ın ortaya çıkışından çok önce hayata veda eden şairin Hurufi olmasının imkânsız olduğunu açık bir şekilde göstermişti. Mezarının yeri konusunda da Rıza Tevfik'e katılmıyor, Lamii Çelebi'nin *Nefahat Terceme ve Zeyli*'ndeki rivayeti benimseyerek Porsuk Suyu'nun Sakarya nehrine karıştığı yerde gömülmüş olabileceğini söylüyordu. Rıza Tevfik'ten doğru bulduğu tek tespit, Yunus'un da Mevlana gibi “*Panthéisme idéaliste* mesleğine şiddetle mensup” bir sufi şair olduğuydu.

Köprülüzâde'nin yazdıklarının üzerine uzun süre yeni bir bilgi ilave edilemedi. Sadece *Erzurum Şairleri* (1927) adlı eserinde Yunus'un kabrinin Erzurum'da olduğunu iddia eden Ziyaeddin Fahri [Fındıkoğlu], *Halk Bilgisi Haberleri* Dergisinde çıkan bir yazısında da, “ahî” redifli şiirine dayanarak onun Ahi teşkilatına mensup olabileceğini yazmıştı, o kadar.¹⁰

II

Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar yayımlandıktan sonra, Türkçü aydınlar, Yunus'u temiz Türkçesi, samimiyeti ve o gösterişsiz söyleyişin ardına ustaca gizlediği derin düşüncesiyle Türklüğün saf bir temsilcisi olarak görmeye başladılar. Esasen Köprülüzâde'yi Darülfünun'a kazandırarak Türkiyat çalışmalarında derinleşmesinin yolunu açan Ziya Gökalp'ın bazı şiirlerinde Yunus esintisi açıkça görülüyordu. Mistik eğilimler taşıyan ve Bektaşiliği benimsemiş bir yazar olan Yakup Kadri de, *Yeni Mecmua*'da yayımlanan “Yunus Emre” başlıklı yazısına ve *Yaban* romanında Ahmet Celâl'e söylettiklerine bakılırsa, Yunus'la enikonu ilgilenmişti. *Yaban*'da Ahmet Celâl, İstanbul gazetelerinden Sevr Muahedesi'nin esas itibarıyla kabul edildiğini, Damat Ferit hükûmetinin

⁹ Fuat Köprülü, *age*, s. 285.

¹⁰ Z.F., “Yunus ve Ahilik”, *Halk Bilgisi Haberleri*, nr. 16, 1 Şubat 1931, s. 76-77.

imza için göndereceği heyette Rıza Tevfik'in de yer aldığını öğrenince büyük bir üzüntüye kapılıyor ve kendi nesline Türk folklorunun zevkini aşıl原因 bu adamın niçin bu arık topraklarda dolaşarak milletin ızdırabını terennüm etmediğini sorduktan sonra şöyle devam ediyordu:

Yazıklar olsun seni sevmesini bilmeyenlere, ey gamlı ülke! Seni sevip senin sessiz dramın içinde gömülüp gitmekten korku çekenlere... Taşın toprağın ne bitmez bir sabır ve mukavemet hazinesidir! İnsan, senin göğsünde ya destanî bir kahramanlığa erer ya da ilahi mizaçlı velilerin feragat ve mahviyet derecesine varır.

Şimdi şu söğüt dalının altından haykırırsam Yunus Emre bana ses verecektir:

*Derviş gönlü taş gerek
Gözü dolu yaş gerek
Koyundan yavaş gerek*

Evet pîrim; evet pîrim. Ben işte, burada öyle olmağa çalışıyorum.”¹¹

Yaban yazarı, bu romanında ele aldığı Milli Mücadele yıllarında Sakarya vadilerinde dinlenirken “Yunus Emre” başlıklı bir deneme kaleme alınıştı.¹² “Bu geniş ve ıssız Sakarya vadilerinde keşke bir derviş olsaydım” cümlesiyle başlayan bu kısa yazıda, muhayyilesinin o günlerde sürekli Yunus Emre’yle meşgul olduğundan, hatta bir akşam bambaşka şeyler düşündüğü sırada “onu başında dilim dilim külahı, sırtında abası, uzun bir asâyâ dayanmış olarak suyu seyrederken” gördüğünden bile söz ediyordu.

Yakup Kadri’nin bu yazısı, Rıza Tevfik’in şiiriyle birlikte Yunus’u bir çeşit *ikon* hâline getiren edebiyatın başlangıcı sayılabilir. Bu edebiyata Türk Halkbilgisi Derneği tarafından düzenlenen “Yunus Emre Günü” ciddi bir katkıda bulunmuştu. Merkezi Ankara’da bulunan ve 15 Nisan’ı her yıl kutlanmak üzere “Yunus Emre Günü” olarak ilan eden bu dernek, ilk ihtifali 15 Nisan 1929 tarihinde düzenledi.¹³ Darülfünun Konferans Salonu’nda, saat 16.00’da başlayan ihtifalin açılış konuşması Konservatuvar Müdürü Ziya Bey tarafından yapıldı. Edebiyat Fakültesi Reisi

¹¹ *Yaban*, 39. bs, İletişim Yayınları, İstanbul 1995, s. 84

¹² *Yeni Mecmua*, nr. 70, 15 Şubat 1923; ayrıca bk. *Erenlerin Bağından*, MEB 1000 Temel Eser, İstanbul 1970, s. 85-87.

¹³ Aynı dernek aynı tarihte Ankara’da da İstanbul’dakine benzer bir program düzenlemiştir.

Köprülüzâde Fuad Bey’in konferansının ardından Muallim Mektebi öğrencileri Yunus’un şiirlerini okudular. *Vakit* Gazetesinin birinci sayfasında manşetten verdiği habere göre,¹⁴ konferans salonu lise ve üniversite öğrencileri tarafından doldurulmuştu. Ayrıca devrin tanınmış bütün şairleri, yazarları ve üniversite hocaları oradaydı. Şiirler okunduktan sonra kürsüye gelerek Güzel Sanatlar Birliği Edebiyat Şubesi adına konuşan Peyami Safa da özetle şunları söylemişti:

Bugünkü neslin oğulları Türk edebiyatı tarihinin karanlıklarını parçaladılar ve aziz Anadolu topraklarında büyük ve hâlis bir madenin şahdamarını buldular. Üstüne tarihin karanlıkları yığıldıkça parıltısı artan ve asırların eliyle cilalanarak bizden uzaklaştıkça gözlerimizi kamaştıran bu hâlis madeni Acem zevkinin baskısı altında kafası yamyassı kesilmiş saray edebiyatının çipil ve miyop gözleri görememişti. Ona tam hizmetini vermek şerefi bugünkü nesillerindir.

Devrin genç ve ünlü şairlerinden Necip Fazıl’ın “Yunus Emre’ye” adlı şiirini okumasından sonra dernek adına Mehmet Hâlit [Bayrı] Bey’in yaptığı teşekkür konuşmasıyla sona eren ihtifal, Yunus Emre için düzenlenen ilk ihtifal olması bakımından ayrı bir önem taşır. *Vakit* Gazetesinin haberle birlikte kullandığı, Münif Fehim imzasını taşıyan portre ise, muhtemelen Yunus Emre’nin ilk temsili resmidir ve altında şöyle bir yazı vardır: “Büyük halk şairi Yunus Emre. *Vakit*’in en sanatkâr ressamı Münif Fehim şairi böyle düşünüyor.”

Halkbilgisi Derneği, “Yunus Emre Günü” vesilesiyle *Yunus Emre* adlı bir de küçük kitap çıkarmıştı. “Yunus Emre’yi Niçin Seviyoruz?” başlıklı bir yazıyla başlayan bu kitapçıkta 15 Nisan tarihinin niçin seçildiği tuhaf bir gerekçeyle açıklanıyordu: “... şiirlerinde tasavvuf renkleri arasında yaşatılan ve şiirinin galip unsuru olan tabiat güzelliğini düşünmeli, bu görüşle 15 Nisan’ı ‘Yunus’u Anma Günü’ yapmalıdır.”¹⁵ Halkbilgisi Derneği’ne göre, Yunus Emre’yi “dili temiz kalmış bir Türk şairi” olduğu ve devrinin yegâne felsefesi olan mistisizmi halk arasında yaygınlaştırarak Türk felsefe tarihinde kendine has bir yer edindiği için sevmeliydik. Ancak Yunus bu felsefeyi, yani mistisizmi, tarihte Türk’ün

¹⁴ “Büyük halk şairi Yunus Emre dün Darülfünun salonunda tebcil edildi”, *Vakit*, nr. 4050, 16 Nisan 1929.

¹⁵ *Yunus Emre*, Türk Halkbilgisi Derneği Neşriyatı, Ankara 1929, s. 3.

yaşadığı felsefe olduğu için benimsemişti; “istikbalimizin beklediği Yunus Emre’nin şiirinde de, vezin, şekil, dil daha Türk, daha orijinal olacak ve mazideki felsefi mistisizm, yerini Türk’ün şimdi yaşadığı milli hayatın ve maşerî mefkûrenin ilham eylediği ‘içtimaî mistisizm’ tutacak”tı.¹⁶

Kitapta şairin hayatı ve sanatının anlatıldığı bölümler, Köprülüzâde’nin eserinden özetlenmiş, bu bölümler arasına da Faruk Nafiz, Necip Fazıl ve Ziyaeddin Fahri [Fındıkoğlu] tarafından Yunus için yazılan şiirler serpiştirilmişti. Ziyaeddin Fahri, “Yunus’u Ziyaret” adlı şiirini iki yıl önce Erzurum’daki Yunus Emre türbesini ziyareti vesilesiyle yazmış ve *Hayat* mecmuasında yayımlamıştır.¹⁷ Diğer iki şiir belli ki bu ihtifal için yazılmıştı. Faruk Nafiz’in zorakilik izlenimi veren şiiri “Yunus’un Aşkı” ismini taşıyordu. *Örümcek Ağı* (1925) ve *Kaldırımlar* (1928) adlı şiir kitaplarıyla Türk şiirine yepyeni bir ses ve nefes getiren Necip Fazıl’ın ihtifalde de okuduğu “Yunus Emre’ye” şiiri ise, Faruk Nafiz’inkinin aksine, derin bir arayışın şiiriydi. Hiç şüphesiz Köprülüzâde’nin eseri sayesinde keşfettiği Yunus, genç şairin gözüne çorak şiir ikliminde bir vaha gibi görünmüş ve ruhunun derinliklerine ayna tutmuştu:

*Kaç mevsim bekleyim daha kapıda,
Ayağımda zincir, boynumda kement?
Beni de, piştiğin bela kabında,
Kaynata kaynata buhara kalbet.*

*Bekletme Yunus’um, bozuldu bağlar,
Düşüyor yapraklar, geçiyor çağlar;
Veriyor, ayrılık dolu semalar,
İçime bayıltan, acı bir lezzet.*

*Rüzgâra bir koku ver ki hırkandan;
Geleyim izine doğru arkandan;
Bırakmam, tutmuşum artık yakandan,
Medet e y şairim, Yunus’um medet!¹⁸*

Necip Fazıl, yıllar sonra kaleme aldığı bir yazıda bu şiirden söz ederken, o yıllarda edebiyat dünyamızın üzerinde bir Yunus Emre rüzgârıdır es-

¹⁶ *Age*, s. 8-9.

¹⁷ *Age*, s. 8-9.

¹⁸ *Age*, s. 25; ayrıca bk. *Ben ve Ötesi*, Suhulet Kütüphanesi, İstanbul 1932.

tiğini, bir gün Darülfünun Konferans Salonu'nda düzenlenen Yunus Emre Günü için kendisinden bir şiir istendiğini, o gün okuduğu şiirin Yunus Emre'yi zaptetmek gibi bir gayeyle yazılmadığını, "o harikalar harikası keyfiyetin on sekiz yaşındaki bir çocuk idrakine döşediği hasret ve hayranlık izlerinden şahsî bir karalama"¹⁹ olduğunu anlatacaktı. "Yunus Emre'ye" şiiri yangının değil, yangının yaktığı küçük bir şeyin hâlini tasvir ediyordu, o kadar. "Ana dilimizin ancak sığır gütmekte kullanılabildiği bir iklimde, duyguların en derinini hem de bu dilden başka türlü söylenemeyecek, söylenecek olursa aslını kaybedecek tarzda" dile getirmiş bir şair olan Yunus'un halvetine, bu yangına girmeden ve yanan küçük şeylerin hâlleriyle hâllenmeden girmek mümkün değildi.²⁰

III

Burhan Ümit, Necip Fazıl'ın Sorbonne Üniversitesi'nde tahsil arkadaş-ıydı ve Yunus'la yaşadığı macera onunkine benziyordu. Necip Fazıl, 1934 yılında Toprak soyadını alacak olan Burhan Ümit'le arkadaşlığının Paris'ten sonra da uzun süre devam ettiğini ve onun Yunus'u "Yunus Emre'ye" adlı şiirinden tanıyıp sevdiğini söyler.²¹

Burhan Ümit, Necip Fazıl'ın bu tesirinden hiç söz etmemiştir. *Yunus Emre Dîvanı*'na yazdığı ünlü başlangıç yazısında anlattığına göre, Alp Dağları'ndaki bir sanatoryumda tedavi gördüğü sırada Pascal'ı okurken, bir gün bu büyük filozofun bazı önemli fikirlerine, lise son sınıfta edebiyat hocasının aylarca okuttuğu Yunus Emre'nin şiirlerinde rastladığını hatırlamış, hemen İstanbul'daki dostlarına yazarak bir *Yunus Emre Dîvanı* istemişti. On beş gün sonra postadan çıkan Dîvan'ın sayfaları arasından kendisine o güne kadar hiç kimsenin seslenmediği kadar içten seslenen Yunus'u bir daha yanından ayırmayacaktı.

Köprülüzâde'nin eseriyle birlikte Türk aydınlarının ilgi odağı hâline gelen *Yunus Emre Dîvanı*'nın o tarihlerde -aradan yıllar geçtiği hâlde- henüz doğru dürüst bir neşrinin bulunmadığını hatırlamakta fayda vardır. Onun hakkında övücü yazılar okuyup da şiirlerini merak edenler, ömrünün sonuna kadar Yunus Emre'yle ilgilenen ve arzu edenlere kaynak temin ederek yardımcı olan Sahaf Raif [Yelkenci] Efendi'nin Rumi 1340

¹⁹ Necip Fazıl 1905 yılında doğduğuna göre, 1929 yılında 18 değil, 24 yaşındadır.

²⁰ Necip Fazıl Kısakürek, "Yunus Emre Hassasiyeti", *Yeni İstiklâl*, nr. 102, 28 Kasım 1962, s. 6.

²¹ Bk. *Babîlî*, 2. bs., İstanbul 1976, s. 28.

(1924) yılında yeniden bastığı *Divan-ı Yunus Emre*'yle²² ve daha önceki derme çatma baskılarla yetinmek zorundaydılar. Bunlar, Yunus adıyla ve Yunus vadisinde yazan birçok şairin şiirleri de karıştığı için güvenilemeyecek neşirlerdi.

Yunus hayranlarının imdadına Burhan Ümit yetişti. Alp Dağları'ndaki sanatoryumda tedavi görürken, kendine göre bazı kıstaslar belirleyerek *Yunus Dîvanı*'nı didik didik eden Burhan Ümit, çalışmalarına Türkiye'ye döndükten sonra devam etmiş, Yunus'a ait olmadığına karar verdiği şiirleri ayıklayarak mümkün olduğunca güvenilir bir *Divan* ortaya çıkarmaya çalışmıştı. Bu *Divan* için yazdığı uzun başlangıç yazısı önce iki bölüm hâlinde *Yeni Türk Mecmuası*'nda yayımlandı. Bu yazının "Yunus Emre: Ölümünden Hayat Doğar",²³ başlıklı birinci bölümü, üst başlığına bakılırsa *einführung* nazariyesine göre yazılmıştı. Burhan Ümit, ikinci bölümü "Türklerin En Büyük Şairi"²⁴ başlığını taşıyan bu yazısında, kendince bir Yunus portresi çizdikten sonra Köprülüzâde Fuad Bey'le kıyasıya hesaplaşıyordu. Kitaba nedense girmeyen birinci bölümde, Yunus'u hücrelerinde sadece ölümü düşünen, dünyada kimsenin olamayacağı kadar yalnız ve kimsesiz, Tolstoy'un son zamanlarında yaşadığına benzer şiddetli bir metafizik buhran yaşamakta olan bir delikanlı olarak hayal etmişti. Had safhaya geldikten sonra hiçbir kıymetin ayakta kalamadığı, her şeyi batıl ve manasız kılan bir metafizik buhran... "Ne hayatın güzelliği, ne ölümün acısı, ne dehşeti kalmıştır. Ve artık Yunus dünyanın en bedbin adamı"dır.

Yazısının ikinci bölümüne, Yunus Emre'yi keşfetmeden önce Türk edebiyatının havasından bunaldığını, saz şairlerini gereğinden fazla yeknesak, sade ve hatta bayağı bulduğunu, *made in Persia* sezgisi veren *Divan* edebiyatından ve bu edebiyatın "hain, yalancı, riyakâr" şairlerinden de iğrendiğini söyleyerek başlayan Burhan Ümit, *Yunus Emre Dîvanı*'nı bizim *Divina Commedia*'mız olarak görüyordu. Bu öyle bir kitaptı ki, onda, "ruhun büyüklüğü, vücudun faniliği, kendi taliimizi yaratamamak felâketi, varlığımızın kadın ve erkek taraflarının -aklımızla hassasiyetimizin- mücadelesi, insanîyetin bütün sefalet ve ulviyeti, ızdırıp ve tesellisi" vardı.

²² Raif Yelkenci ve Yunus Emre sevdası hakkında geniş bilgi için bk. Ahmet Güner Sayar, *Osmanlıdan Cumhuriyet'e Portre Denemeleri*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2000, s. 123-177.

²³ *Yeni Türk Mecmuası*, nr. 2, Teşrinisani 1932, s. 120-128.

²⁴ *Yeni Türk Mecmuası*, nr. 7, Nisan 1933, s. 554-580.

Yunus Emre Dîvanı'nın aynasında âdeta kendini seyreden Burhan Ümit'in bu cümlelerinde Müslüman bir sufiden çok, bunalımlı bir entelektüel portresi çizilmişti:

Gece yarısı birçok kitapları açıp kapattıktan sonra, şevkim ye'se inkılâb ederken daima onun sesini duydum. O, bu kitabı sanki yalnız benim için böyle buhran saatleri için yazmıştı. Ben o Dîvanda yalnız kendi şevkimin in'ikasını görüyordum. O, benden bana gelen bir ses gibiydi, bu yüzden onu çok sevdim.

Bu cümlelerden anlaşılacağı üzere, Burhan Ümit, yakın arkadaşı Necip Fazıl gibi, Yunus'ta kendi “enteletüel kriz”ini buluyordu. Köprülüzâde ve onun gibi düşünenlerin Yunus'uyla eserlerini Cumhuriyet'in ilk yıllarında veren bunalımlı entelektüellerin Yunus'u birbirinden çok farklıydı.

Burhan Ümit, Köprülüzâde'ye önce Yunus'un kabrinin yeri konusunda itiraz ediyor, arşivde bulunan bir vesikaya dayanarak Lârende'yi, yani Karaman'ı adres gösteriyordu. İkinci itirazı, Yunus'un *İlk Mutasavvıflar*'da ümmi bir şair olarak gösterilmiş olmasınaydı. Aslında Köprülüzâde böyle bir iddiada bulunmamıştı; Yunus'un Mevlana'yı okuyup anlayacak kadar Farsça bildiğini bile söylüyor, fakat onu medrese görmüş bir âlim saymayı ifrat kabul ediyordu. Burhan Ümit ise, şiirlerinden örnekler vererek Yunus'un köklü bir medrese eğitiminden geçmiş, çok iyi Arapça da bilen bir entelektüel olduğu, fakat halkı irşad etmek gibi bir iddiasının bulunmadığı düşüncesindeydi. Koca şair kendi evinde yangın varken başka yangını söndürmeye niçin gitsindi? O başkalarını irşad etmekle değil, kendi kafasındaki kaostan kurtulmak için çabalıyordu. Yunus'ta sanat kaygısı bulunmadığı iddiasına gelince; aksini ispat edecek yüzlerce mısra gösterebilirdi.

Burhan Ümit'in dikkat çekici bir itirazı daha vardı: Sakarya ormanlarında dolaşan Yunus'un bütün Türk mutasavvıfları gibi tabiata bigâne kalmadığını, şiirlerinde az çok tabiat zevkinin bulunduğunu söyleyen Köprülüzâde yanılıyordu. İslâm düşüncesinde tabiat yoktu; “sadece deymumeti olmayan kaza ve atom silsilesi” vardı, “nitekim sanatta da suret ve şekil deymumeti inkâr” edilmekteydi. Louis Massignon'un, daha sonra dilimize kazandıracığı *“Les méthodes de réalisation artistique des peuples de l'Islam”* (1920) adlı makalesini²⁵ o günlerde okuduğu anlaşı-

²⁵ Burhan Toprak, bu makaleyi “İslâm Sanatlarının Felsefesi” adıyla Türkçeye çevirmiş ve *Din ve Sanat* (Suhulet Kitabevi, İstanbul 1937) adlı kitabında François Mauriac, Bernard Groethuysen, Henry de Montherlant ve André Suarès'ten yaptığı çevirilerle birlikte yayımlamıştır. Kitap, Varlık Yayınları tarafından 1962 yılında bazı ilavelerle yeniden basılmıştır.

lan Burhan Ümit, İslâm sanatının soyut karakterini açıklamak amacıyla yazılan bu makaledeki fikirlerle Yunus'un şiirini açıklamak için kullandığı, soyutlamanın tam karşısında yer alan *empfindung* nazariyesini nasıl bağdaştırabilmişti, anlamak mümkün değil.

Köprülüzâde'nin belki de ciddiye almadığı için cevap vermediği Burhan Ümit'in Yunus Emre yorumuna tek itiraz, *Melamilik ve Melamiler* (1931) adlı kitabıyla tanınan ve o tarihte Kayseri Lisesi'nde edebiyat muallimi olarak görev yapan Abdülbaki (Gölpınarlı)'dan geldi.²⁶ Aynı mecmuada yayımlanan bu uzun eleştirinin ilk paragrafındaki ifadelerden, Burhan Ümit'in İstanbul'da karşılaştığı herkese bu görüşlerini büyük bir heyecanla anlattığı anlaşılıyor.²⁷ Birinci yazıda ileri sürülen, daha önce yazarından defalarca dinlediği görüşler üzerinde fazla durmayan Abdülbaki Bey, Yunus'u yüceltmek için Dîvan şairlerini küçültmeyi saçma buluyordu. Burhan Ümit'in bu şairlerden ve Yunus'tan naklettiği şiirleri yanlış yorumladığını, hatta Fuzulî'yi gerektiği ölçüde tetkik etmediğini, etmiş olsa bile anlamadığını söyleyen Abdülbaki Bey'e göre, Yunus'la Fuzulî, tarzları farklı olsa da, aynı dünyanın, Türk dünyasının iki büyük kutbu, iki büyük şairiydi; ikisi de kendilerinden sonra gelenleri derin bir biçimde etkilemişlerdi. Nedim de öyle... Bu büyük şair edebiyatımıza yepyeni bir ruh getirmişti; onun Dîvanını okurken diğer Dîvan şairlerinde bulamadıklarımızı buluyorduk. Hayallerinin inceliği, mazmunlarının yeniliği ve eşsiz zekâsıyla insanı hayran bırakan Nedim'in şiirleri, bir zamanlar, Burhan Toprak'ın iddia ettiğinin aksine, sadece "rakı sofralarında, eğlence âlemlerinde değil, en nezih meclislerde bile" okunuyordu.

Abdülbaki Bey, Burhan Ümit'in Dîvan şiiri ve şairleri hakkında yazdıklarıyla ilgili görüşlerini açıkladıktan sonra, Yunus Emre'ye dair yazdıklarına geçiyor, iddialarının hepsini -adeta- tartışmalara hiç karışmayan Köprülüzâde Fuad Bey adına tek tek cevaplandırıyordu. Burhan Ümit, bu eleştiri üzerine yazdığı tuhaf yazıda, Abdülbaki Gölpınarlı'nın itirazlarını kısa iktibaslar hâlinde sıraladıktan sonra bunların hiçbirine cevap vermemiş, genel olarak tenkit kavramı hakkındaki görüşlerini açıklamakla yetinmişti.²⁸

²⁶ Abdülbaki (Gölpınarlı), "Yunus Emre Dîvanı Münasebetile", *Yeni Türk Mecmuası*, nr. 10, Temmuz 1933, s. 817-833.

²⁷ Burhan Toprak, Yunus'tan ilhamla yazdığı ve "laik ahlak" felsefesini anlattığı küçük kitabına onun "Ballar balını buldum kovanım yağma olsun" mısraını isim olarak seçmiştir. Bk. *Ballar Balını Buldum Kovanım Yağma Olsun*, Ahmet Halit Kitabevi, İstanbul 1948.

²⁸ "Yunus Emre Hakkında Birkaç Makalenin Tenkidi ve Tenkit Hakkında Bazı Fikirler", *Yeni Türk Mecmuası*, nr. 15, İkinciyeşrin 1933, s. 1183-1188.

Polemik devam ederken, Burhan Ümit'in üç cilt olarak hazırladığı *Yunus Emre Dîvanı*'nın ilk iki cildi Ahmet Halit Kitabevi tarafından yayımlandı. Üçüncü cildi de 1934 yılında çıkan bu Dîvan'da, daha sonraki baskılar yapılırken çoğu ayıklanacak üç yüz elli şiir vardı.²⁹ Yazma ve matbu on dört Dîvan'ı inceleyerek dokuz yüz civarında şiir tespit eden Burhan Ümit, Yunus'a ait olmadığı kanaatine vardıklarını ayıkladıktan sonra elinde kalan bu üç yüz elli şiiri onun hayatında var olduğunu düşündüğü gelişme merhalelerine göre yedi kısım hâlinde tasnif etmişti. Eski tasnif usulü, ona göre, şairlerin şahsiyetlerini yamalı bohçaya çevirmekten başka bir işe yaramıyordu.

Birinci kısımdaki şiirlerde büyük bir ölüm korkusu, sürekli bir memnuniyetsizlik ve şikâyet, hararetli bir arayış ve duaya yakın bir inilti vardır. Ahireti düşünerek korksa da, bu korku henüz hiçbir şeye inanmayan bir adamın korkusudur; sevdiklerini ve bu güzel dünyayı bir daha görememe, toprak altında yılan çıyan tarafından kemirilme korkusu... İkinci kısımda ihtida şiirleri yer alır; bu şiirlerde ölüm korkusu azalmış görünse de, henüz büsbütün yok olamamıştır. Üçüncü kısımdaki şiirlerde ölüm korkusu azalacak yerde, çıldırtacak derecede artar; intihara kalkışacak derece ümitsizlik içinde görünen şair yorgundur. Ancak bu şiirlerde ilahi rahmetin yaklaştığını hissettiren garip bir hava da sezilir. Beşinci kısımdaki şiirler, "tam ve hakiki ihtida devrinin, hakiki Yunus'un" şiirleridir. Ayrılmaktan korktuğu, kendisini dünyaya bağlayan her şeyi terk etmiş, hayatın zevklerine sırt çevirmiştir; artık ciddi bir nefis muhasebesine girdiği dönemdedir. Dîvan'ın altıncı kısmındaki şiirler ihtiyarlık devresine aittir. Ölüm, "ölmeden evvel öl" sırrına varan Yunus'un nazarında munisleşmiştir. İslam'a bu döneminde daha yakın ve daha saygılı görünen Yunus, yedinci kısımdaki şiirlerinde Köprülüzâde Fuad Bey'in "mürşid" dediği kimlikle çıkar karşımıza. Bu dönemde yazdığı şiirler, bazı menkıbelerin ve öğütlerin kuru ve soğuk bir nazımla ifadesinden öteye geçemez. Didaktik bir mesnevi olan *Risaletü'n-Nushiyye* de bu döneminin eseridir.

Burhan Ümit'in Yunus'u birden alıp edebiyat tarihimizde başka bir yere yerleştiren bu tasnif denemesi elbette çok farklı ve heyecan vericiydi.

²⁹ Burhan Toprak, *Yunus Emre Dîvanı*'nı üçüncü baskısında tek cilt olarak düzenlemişti ve bu baskıda 116 şiir bulunuyordu, ayrıca Yunus adını "Yünüs" şeklinde yazmaktan da vazgeçmişti. Bk. *Yunus Emre Dîvanı*, 3. bs., İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1953. Cahit Öztelli, bu baskı hakkında uzun bir eleştiri yazmıştır: "Yunus Emre Dîvanı", *Türk Dili*, C. IV, nr. 37, Ekim 1954, s. 45-49.

Peyami Safa, *Hafta* Mecmuasında çıkan bir yazısında, Yunus'u Sahhaf- lar Çarşısı'nın harabesinden kurtarıp gün ışığına çıkardığı için dostunu alkışlamıştı.³⁰ Fakat *Yunus Emre Dîvanı*'nın yayımlanmış olmasından Peyami Safa kadar heyecan duymayanlar, hatta hayal kırıklığı yaşayan- lar da vardı. Yıllar sonra *Devlet Ana* adlı romanında Yunus'a önemli bir rol biçecek olan Kemal Tahir, Ziya İlhan'a yazdığı 21 Haziran 1933 tarihli mektubunda, Yunus'un kendisini beklediği kadar sarmadığını, yazdığı şiirin ancak ölmüş kabul edilirse değerli sayılabileceğini, ne ka- dar sanat değeri taşırsa taşırsın, onu bugüne taşımanın kalorifer asrında mangalı ihya etmeye çalışmak kadar saçma olduğunu söylüyordu. Bur- han Toprak'ın Yunus'u yüceltmeye çalışırken Fuzuli ve Nef'i gibi Dîvan şairlerini yerin dibine batırmasını da eleştiren ve şiir kalitesi bakımın- dan, onun aşağılanan Dîvan şairlerinden daha üstün değil, tam aksine, çok acemi ve derbeder bir şair olduğunu düşünen Kemal Tahir, yine de Burhan Ümit'in yaptığı işi önemsemişti; eski değerleri keşfetmek elbette yenilerin göreviydi. Tabii bunun için "iyi sanatkâr ve ikna edici kuvvetli kalem sahibi" olmak gerekirdi. Yunus'u keşfeden ve halka kabul ettir- meye çalışan Burhan Ümit, bu manada "büyük bir mücahit ve asıl ede- biyatın aradığı adamdı." Büyüklüğünü biraz da İngiliz mütefekkirlerine borçlu olan Shakespeare'in bile Shakespeare olmak için önce istihfaf ve ihmal edildiğinden söz eden Kemal Tahir, eski değerleri keşfederek bu- güne mal etmenin elbirliğiyle inkâr etmekten daha zor, fakat bu yolu tercih etmenin bir fazilet olduğu kanaatindeydi.³¹

Burhan Ümit'in yaptığı, hiç şüphesiz, aşırı bir yorumdu, ama dikkatleri Yunus'un dehasına çekerek düşünce dünyamızı bu büyük şairi sadece Türkçesinin sadeliği ve güzelliğiyle yüceltme basitliğinden kurtarmış- tı. Hilmi Ziya Ülken, *Yunus Dîvanı*'nın onun hayat kitabı olduğunu söyler. Burhan Ümit, Ülken'e göre, ömrünü Hallâc-ı Mansur'a vakfet- miş bir müsteşrik olan Louis Massignon'u kendine örnek almıştı, ama mizacı onunki gibi kılı kırk yaran bir *érudition*'a elverişli değildi. Bu yüzden Yunus Emre ve Dîvanı üzerine yaptığı çalışmada tarihçilik ba- kımından ciddi problemler vardı. Fakat asıl hedefine ulaşan Burhan Ümit, Yunus'un dehasını keşfederek kendi ölüm felsefesine cevap ve- recek insanı bulmuştu. Eserinin tarihçilik tarafı ne olursa olsun, Yunus

³⁰ Peyami Safa, "Yunus Emre ve Genç Dostu", *Hafta*, 16 Ocak 1934.

³¹ Kemal Tahir, *1950 Öncesi, Şiirler ve Ziya İlhan'a Mektuplar* (haz. Cengiz Yazzoğlu), Bağlam Yayınları, İstanbul 1990, s. 141-142.

onun sayesinde fikir ve şiir tarihimizdeki büyük yerini almış, gençler Yunus'u onunla tanıyıp sevmişlerdi. Burhan Ümit'in, Toprak soyadını bile ölüm şiirleriyle iliklerine kadar işleyen Yunus'un düşüncesinden çıkardığını, daha sonra diğer Türk mistiklerinin *Nefahat ve Semeratü'l-fuad* gibi eserlerini de okuyarak mistik bir ahlak kitabı olan *Ballar Bâ-lını Buldum*'u yazdığını anlatan Ülken, onun bir mektubundan kısa bir pasaj da naklediyordu:

İftihar için söylemiyorum. Yunus Emre'yi bugün birinci şair sayıyorlar-sa herhâlde bunda acizlerinin büyük rolü olmuştur.³²

IV

Abdülbaki Gölpınarlı, 1936 yılında yayımlanan *Yunus Emre-Hayatı* adlı eserinin önsözünde, Burhan Ümit Toprak'ın *Yeni Türk Mecmuası*'nda çıkan yazılarını tenkide hazırlanırken Yunus'la epeyce uğraştığını, onun hazırladığı *Dîvan*'daki metin yanlışlarını tespit ederken de çeşitli *Dîvan* nüshalarını incelediğini, dolayısıyla kendisini bu araştırmaya sevk eden Burhan Ümit'e teşekkür borçlu olduğunu söyler.³³ Bu araştırma sonunda Bektaşî ve Bâtını olduğu sonucuna vardığı Yunus'un peşini hiç bırakmayan Abdülbaki Gölpınarlı, 1940 yılında Yunus Emre ile Âşık Paşa'nın aynı kişi olduğunu iddia eden Raif Yelkenci³⁴ ve onu destekleyen Sadettin Nüzhet Ergun'la kalem kavgasına girmişti. *Haber Gazetesinde* bir süre devam eden bu kavgada sonunda, Raif Yelkenci, Sadettin Nüzhet Ergun ve Kilisli Rifat Bilge'nin eleştiri ve itirazlarına toplu olarak cevap verdiği *Yunus ile Âşık Paşa ve Yunus'un Bâtınılığı*³⁵ adlı kitabını yayımladı. Bu kitapta Yunus'la Âşık Paşa'nın aynı kişi olduğunu şiddetle reddediyor, Yunus Emre'nin Bâtını bir şair olduğu görüşünde de ısrar ediyordu. Bektaşî erkânının XIII. yüzyılda henüz teşekkül etmediği yolundaki itiraza da, Yunus'un,

*Yunus'a Tapduk'dan oldu hem Barak'dan Saltuğ'a
Bu nasib çün cûş kıldı ben nice pinhân olam*

³² Hilmi Ziya Ülken, "Bir Yıldönümü: Burhan Toprak ve Birinci Ölüm Yıldönümü", *İş ve Düşünce*, C. 33, nr. 263, 1968, s. 6.

³³ A. Gölpınarlı, *Yunus Emre-Hayatı*, İktbal Kitabevi, İstanbul 1936, s. 3.

³⁴ Raif Yelkenci, "Büyük Türk Şairi Yunus Emre Kimdir?", *Cumhuriyet*, 3-4 Şubat 1940. Yelkenci, bu görüşünü 1966 yılında bir Yunus Emre Özel Sayısı hazırlayan *Türk Yurdu* dergisine verdiği röportajda da tekrarlar. Bk. Sevim Nariç, "Raif Yelkenci ile Bir Konuşma", *Türk Yurdu*, nr. 319, Ocak 1966, s. 180-182.

³⁵ A. Gölpınarlı, *Yunus ile Âşık Paşa ve Yunus'un Bâtınılığı*, İstanbul 1941.

beytinden hareketle Babai zümresine ve tarikat silsilesi itibarıyla Hacı Bektaş-ı Veli'ye mensup olduğu kanaatine vardığı için Bektaşî dediğini yazmıştı.³⁶

Gölpınarlı, bu arada ulaşabildiği bütün yazma ve basma *Dîvan*'ları incelemiş, kütüphanelerde bulabildiği cönkleri gözden geçirmiş, nüsha farklarını da göstererek Burhan Ümit'inkinden farklı, şairin mesnevi tarzında yazdığı *Risaletü'n-Nushiyye*'yi de içine alan iki ciltlik bir *Yunus Emre Dîvanı* hazırlamıştı.³⁷ Diğer Yunusların şiirlerini de daha sonra üçüncü cilt olarak yayımladı.³⁸ Bütün bu çalışmaları sırasında Yunus hakkındaki temel kanaatleri değişmese de, dünya görüşündeki değişmelere bağlı olarak farklı yorumlarla karşımıza çıkan Gölpınarlı'nın 1940'lardaki Yunus'u, bir yönüyle Burhan Toprak'ın Yunus'una benziyordu, fakat onun gibi metafizik bulran ve "entelektüel kriz" yaşayan bir şair değil, daha çok halkın dertleriyle dertlenen, mutasavvıflığı geriye itilmiş bir Yunus'tu bu. *Divan Edebiyatı Beyanındadır* adlı ünlü eserinde, Divan şairlerini, eleştirdiği Burhan Toprak'ın gerekçelerine benzer gerekçelerle yerden yere vurmuş, buna karşılık halk şiirini ve Yunus'u yüceltmışti.³⁹ O yıllarda biraz da Maarif Vekili Hasan Âli Yücel marifetiyle kararlı bir şekilde uygulanan kültür politikasının tesiri altında hümanist ve sosyalist bir Yunus portresi çizen Gölpınarlı'nın 1946 yılında çıkarılan ve ismiyle de eğilimini belli eden *Yığın* Dergisinin ilk sayısı için yazdığı yazının başlığı şöyleydi: "*İnsanı ve İnsanlığı Her Şeyin Üstünde Tutan Yunus*."⁴⁰

Yunus'ta tasavvufun soyutlayıcı bir felsefe olmaktan çıkıp insanı ve tabiatı soyutluktan kurtaran bir sistem olarak kullanıldığını düşünen Gölpınarlı, soyut Tanrı sevgisinden yola çıkan Yunus'un somut insan sevgisine ulaştığını söylüyordu. İnsan sevgisi onda bazan bir sevgiliye duyulan aşk, bazan halkın tarafını tutmaktı. Yani Yunus'ta sevgi, ilahi aşktan halktan yana oluşa kadar, çok çeşitli şekillerde tezahür ediyordu. Asıl şaşırtıcı olan, Gölpınarlı'nın, ağırlıklı olarak Yunus Emre'yi bir hümanist olarak yorumlayan bildirilerin yer aldığı 1970'teki *Uluslara-*

³⁶ A. Gölpınarlı, *age*, s. 8.

³⁷ A. Gölpınarlı, *Yunus Emre Dîvanı*, c. 1-2, Ahmet Halit Kitabevi, İstanbul 1943.

³⁸ A. Gölpınarlı, *Yunus Emre Dîvanı*, c. 3, Ahmet Halit Kitabevi, İstanbul 1948.

³⁹ A. Gölpınarlı, *Divan Edebiyatı Beyanındadır*, İstanbul 1945, s. 130 vd.

⁴⁰ A. Gölpınarlı, "İnsanı ve İnsanlığı Her Şeyin Üstünde Tutan Yunus", *Yığın*, nr. 1, 1 Ekim 1946, s. 6-7, 11.

rası *Yunus Emre Semineri*'nde daha önce Bektaşî olduğunu savunduğu Yunus'u Mevlevî ilan etmesiydi.⁴¹

1940'larda Yunus'a gösterilen ilgi ile devletin uygulamaya çalıştığı hümanist kültür politikası arasındaki ilişki, üzerinde ayrıca durulmaya değer özellikler taşımaktadır. Yeni Türk kimliğinin inşasında kullanılacak önemli bir figür olarak öne çıkarılan Yunus, Osmanlı kültürünün yok sayılmasının yarattığı büyük boşluğu dolduracaktı. Bu konuda elbette Halkevleri'ne büyük görevler düşüyordu. Yunus'un asıl mezarının hangisi olduğunu tespit etmek amacıyla yapılan çalışmalar da o yıllarda hız kazandı. Öteden beri Yunus'la ilgilenen Vakıflar Umum Müdürlüğü Teftiş Heyeti Reisi Halim Baki Kunter, 1943'te Halkevleri'ni idare etmek üzere görevinden ayrılmış ve bu teşkilâtın müzik çalışmalarını yöneten Adnan Saygun'la tanışmıştı. Saygun, tesadüf bu ya, o günlerde *Yunus Emre Oratoryosu* üzerinde çalışıyordu.⁴²

Yunus artık gündemin ilk sıralarını işgal eden önemli meselelerden biriydi ve Burhan Ümit'in 1933, Gölpınarlı'nın da 1943 yılında yayımladıkları *Dîvan*'lar yetersiz görülüyordu. Mükemmel bir *Yunus Dîvanı* hazırlayabilmek için Türkiye çapında çok ciddi bir tarama çalışması yapılmalıydı. Bunun için Maarif Vekâleti'ne başvuran Halim Baki Kunter, bütün valiliklere Hasan Âli Yücel'in imzasıyla bir tamim gönderilmesini sağladı. Radyoda da okunan bu tamimde, resmî ve özel kütüphanelerdeki *Dîvan*'larda ve cönklerde Yunus'a ait olduğu belirtilen bütün şiirlerin derlenerek yetkili mercilere teslim edilmesi isteniyordu.⁴³

Yunus Emre hayranlarından olan, hatta "Yunus Emre'ye" adlı bir de şiiri bulunan Hasan Âli Yücel'in tamiminden nasıl bir sonuç alındığı bilinmiyor. Ancak Adnan Saygun'un hummalı çalışması sonuç vermiş ve

⁴¹ A. Gölpınarlı, "Mevlana-Yunus", *Uluslararası Yunus Emre Semineri: Bildiriler*, Akbank Kültür Yayınları, İstanbul 1971, s. 102-110.

⁴² *Yunus Emre Oratoryosu*'nun bestelenme tarihini 1943 olarak veren Halim Baki Kunter, Adnan Saygun'un bu esere 1932 yılında başladığını, ancak ilk teşebbüsünün bir iki deneme mahiyetinde kaldığını söyler. Bk. *Yunus Emre. Belgeler-Belgeler*, Eskişehir Turizm ve Tanıtma Derneği Yayınları, Ankara 1966, s. 8, 11. Emre Aracı ise 1942 tarihini vermektedir. Bk. *Kayıp Seslerin İzinde*, YKY, İstanbul 2011, s. 426. Saygun da şöyle diyor: "Her şeyden önce, Yunus Emre'ye yaklaşabilmek için ruhumun gerektiği gibi hazır olmadığını, oratoryoyu yazmadan önce, yıllar yılı hissettim. Bestelemek arzusuyla onun şiirlerine elimi her uzatışımda kolumun kanadımın kırıldığını, nefesimin kesildiğini duyar, acı ile, hüsrarla geri çekilirdim." Bk. "Aşk Gelicek Cümle Eksikler Biter", *Yunus Emre Oratoryosu*, Ankara Devlet Opera ve Balesi Yayınları, Ankara 1990, s. 12.

⁴³ Halim Baki Kunter, *age*, s. 8 vd.

“sanatların eşsiz koruyucusu Türkiye Cumhurbaşkanı İnönü’nün yüce varlığına armağan” edilen *Yunus Emre Oratoryosu*, Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi’nin büyük salonunda, 21 Mayıs 1946 tarihinde, Reisicumhur başta olmak üzere bütün devlet erkânı ve kordiplomatığın yer aldığı seçkin bir dinleyici kitlesi huzurunda seslendirilmişti. Hasan Âli Yücel, dört gün sonra da halka açık bir programla ikinci defa seslendirilen *Oratoryo* için hazırlanan tanıtma kitapçığına yazdığı takdim yazısında, Yunus’un “Türk ruhunu dile getirmede, hemen yedi asır, nefesi her sesin üstünde kalmış bir gönül eri” olduğunu söylüyordu; ona göre Yunus Emre, “dimağlarda medrese istibdadının fermânfermâ olduğu devirlerde hürriyetin, hürriyetin tanrılaştırılıp kargaşalık doğurduğu zamanlarda iç inzibatının sığındığı sakin, huzurlu bir ruh köşesi”, *Oratoryo* ise “içli, duygulu Türk ruhunun hayat memmat dediğimiz muamma karşısındaki arama cehdi”ydi.⁴⁴

Yunus Emre Oratoryosu, müzik devriminin başarılı sonuçlarından biri olarak kabul edildiği için beğenilmek zorundaydı. Dost meclislerinde, Yahya Kemale atfedilen “Kardinal gelmiş Müslümanlara Cuma namazı kıldırıyor!” gibi eleştiriler işitilse de, genellikle beğenildi. Zaten Gazi Eğitim Enstitüsü Müzik Şubesi Şefi E. Zuckmayer ile aynı şubenin hocalarından Halil Bedii Yönetken, program kitapçığı için yazdıkları uzun yazılarda Saygun’un eserini çok beğendiklerini ifade etmişlerdi.⁴⁵ Bir müzik eleştirmeni, *Yücel Dergisi* için yazdığı yazıya, Cumhurbaşkanlığı Filarmoni Orkestrası’yla Devlet Konservatuarı Opera ve Gazi Eğitim Enstitüsü Müzik Şubesi birleşik korosunun sahnedeki düzenini tasvir ederek başlıyor ve bu heybetli icra heyetinin yeni bir müzik çağını müjdelediğini söylüyordu.⁴⁶ Ne var ki henüz kimse Adnan Saygun’un *Oratoryo*’da kullandığı şiirleri Burhan Toprak’ın hazırladığı *Dîvan*’dan seçtiği için Abdülbaki Gölpınarlı’yı incitip öfkeliendirdiğinin farkında değildi.

Gölpınarlı, ilk sayısında Yunus’un insan anlayışını anlattığı *Yığın*’ın ikinci sayısına uzun bir *Oratoryo* eleştirisi yazdı. Bu yazıda Saygun’un kullandığı on üç şiirden sekizinin Yunus’a ait olmadığını söylüyor, ayrı-

⁴⁴ A. Adnan Saygun, *Yunus Emre (Solo, Koro ve Orkestra İçin) Oratoryo 3 Bölüm Op.26*, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1946, s. 9.

⁴⁵ A. Adnan Saygun, *age*, s. 18-32.

⁴⁶ K. And, “Yunus Emre Oratoryosu Üzerine Düşünceler”, *Yücel*, nr. 117, Temmuz 1946, s. 182-185.

ca *Oratoryo*'daki yorumdan zavallı, aptal ve meczup bir Yunus portresinin çıktığını iddia ediyordu. Müzik bakımından söz söylemek kendisine düşmezdi, ama eserde varlığından söz edilen "yerli nağmeler" hakkında görüşlerini açıklamadan geçemezdi:

Kitabın ikinci kısmında eserde yerli nağmeler bulunduğu kaydedilmektedir. Bu nağmeler en fazla "No. 4 Aria" ile "No. 8 Ariazo" ve "No. 12 Vivo"da kulağa çarpıyor. Aria'da, bilmem yanılıyor muyuz, hiçbir zaman Mevlevihanelerin hiçbirinde çalınmamış olduğu hâlde yanlış olarak "Mevlevihane Peşrevi" denen peşrevden nağmeler duyduk. Ariazo'da Pir Sultan'ın "Güzel âşık cevrimizi çekemezsin demedim mi?" mısraıyla başlayan nefesini dinledik. Bu nefesin bestesi, "Aman şimdi, halim yaman şimdi" diye başlayan uydurma bir halk havasına da giydirilmiştir. Vivo'nun son üç dörtlüğü, bizim Yunus'un olmayan, sonraki Yunuslardan birine ait bulunan meşhur "Şol cennetin ırmakları akar Allah deyü deyü" bestesine tatbik edilmiş. Eserin bir yerinde bir marş bestesi de duyar gibi olduk. Ağır ve günlük kokan bir kilise havasının içinde birkaç yarı bildik sese rastlamak, gurbette hemşeri görmeye benziyor.⁴⁷

Muhafazakâr aydınlar da Yunus Emre *Oratoryosu*'nu eleştirirken "kilise havası"ndan söz etmişlerdir. Nihad Sami Banarlı, "Yunus'un Türkçesi" başlıklı yazısında *Oratoryo*'da iki ayrı musikinin yanyana durduğunu, eserin büyük bir kısmının "belki güzel, fakat kilise musikisini andıran, gamlı, hatta karanlık bir ifade" taşıdığını, Yunus ilahilerinin bu karanlığın içinde yer yer gözleri ve gönülleri aydınlatan ışıklar gibi yanıp söndüğünü söyler.⁴⁸ En ağır eleştiri ise Ekrem Karadeniz'den gelmişti. *Oratoryo*'nun prömiyerinin ardından *Yeni Sabah* gazetesinin 7 Temmuz 1946 tarihli sayısında yayımlanan yazısında, "Yunus Emre'yi olduğu gibi tanıyan bir tek ferдин bile onun hakiki hüviyetini taşımayan bu eseri beğendiğini zannetmiyoruz. Garp musikisi üzerinde çalışan Adnan Saygun ismindeki bu bestekâr Yunus Emre'yi tanıyamamış ve muhakkak bir kilise papazı gibi tahayyül etmiştir" diyordu.⁴⁹

⁴⁷ A. Gölpınarlı, "Yunus mu Yalan Söylüyor Yoksa *Oratoryo* mu?", *Yığın*, nr. 2, 15 Ekim 1946, s. 6-7.

⁴⁸ Nihad Sami Banarlı, "Yunus'un Türkçesi", *Türk Yurdu* (Yunus Emre Özel Sayısı), nr. 319, Ocak 1966, s. 59.

⁴⁹ Emre Aracı, *age*, s. 428-429.

Saygun, bu eleştirileri *Oratoryo*'nun "1991 Yunus Emre Sevgi Yılı" açılışında seslendirilmesi münasebetiyle hazırlanan program kitapçığı için kaleme aldığı yazıda cevaplandıracaktı. Bu yazıda, *Yunus Emre Dîvanı*'ndan kendi anlayışına uygun şiirleri seçerek kiminden birkaç dörtlük, kiminden birkaç mısra aldığını, hatta bazen mısraların yerlerini değiştirdiğini, bu şiirlerden bazılarının asıl Yunus Emre'ye ait olmayabileceğini, edebiyat tarihçisi olmadığı için işin bu tarafını önemsemediğini söylüyordu.⁵⁰ Elbette Yunus Emre'nin şiirlerini ona aykırı düşmeyecek bir hava içinde musikiye yansıtabilmek, yani geleneğe ait unsurları geleneğin dışında bir teknik olan çokseslilikle bağdaştırmak kolay değildi; biliyordu ki, Yunus Emre, solistler, koro ve orkestra için çokseslilik tekniğiyle yazacağı bu eserdeki en küçük bir sürçmeyi bile affetmez. Makamî bir anlayışın hâkim olduğu, içinde yer yer yeniden şekillendirdiği ilahilerin bulunduğu bu eserin geleneklerimize dayanmadığını söyleyenler, Saygun'a göre, haksızlık ediyorlardı. "Toprağa kök salmış ağaçlar gibi gönüllerimize kök salmış olan geleneklerimizi donmuş kalıplar gibi almak" doğru değildi.⁵¹

Yunus Emre'nin mezarının nakli, anıtın inşası, *Oratoryo*'nun seslendirilmesi ve bunlar hakkında yazılanlar, 1940'larda müthiş bir Yunus Emre rüzgârı estirmişti. Artık herkes, bu rüzgârın etkisiyle olmalı, çocukluğunda ninesinden yahut annesinden dinlediği Yunus ilahilerini hatırlıyordu. *Oratoryo*'nun seslendirildiğine dair haberler devrin genç şairlerinden Coşkun Ertepinar'ı da çok heyecanlandırmıştı; *Ülkü* Dergisine gönderdiği bir yazıda, "seksen yıla yakın bir ömrün derin ve büyüğü bir anlamla süslediği kınalı başını" sağa sola sallayarak "Şol cennetin ırmakları" ilahisini okuyan ninesinin "buruşuk yanaklarından bir umut parıltısı içinde" yuvarlanan gözyaşlarını anlattıktan sonra, dinleyemediği, fakat hakkında yazılanları içer gibi, yüreği çarpa çarpa okuduğu *Yunus Emre Oratoryosu*'nun bestecisine şöyle sesleniyordu: "İnsanlığın başını katı taşlara vurduğu şu karanlık günlerde, yedi yüz yılın arkasından gelen o ulu sesi, o ulu sevgiyi kendi sanatınla ve Yunus'un diliyle ne güzel şakıdın veya inledin!"⁵²

⁵⁰ A. Adnan Saygun, Hikmet İlaydın'a gönderdiği bir mektupta da Gölpinarlı'nın bu eleştirisinden söz ederek Yunus'un şiirlerine bir edebiyat tarihçisi gözüyle bakmadığını yazmıştır. Bk. *Yunus Şiirinden Günümüze Yaklaşımlar: Korkma, Ebedi Varsın*, Akçağ Yayınları, Ankara 1998, s. 103.

⁵¹ A. Adnan Saygun, "Aşk Gelicek Cümle Eksikler Biter", *age*, s. 12-13.

⁵² Coşkun Ertepinar, "Yunus Emre Oratoryosu Dolayısıyla", *Ülkü*, C. XI, nr. 121, 1 Ekim 1946, s. 17.

V

Yunus'a karşı kamuoyunda uyanan ilgi, onu sahiplenme yarışına da hız kazandırmıştı. Karamanlılar, Kamil Kepecioğlu'nun Bursa'da çıkan *Nilüfer* Dergisinde yayımladığı arşiv belgelerine dayanarak Yunus'un Karamanlı olduğunu ısrarlı bir şekilde iddia etmeye başlamışlardı. Konya Halkevi'nce yayımlanan *Şikâri'nin Karamanoğulları Tarihi* adlı kitap da iddialara yeni bir boyut kazandırmıştı.

Kepecioğlu'nun yayımladığı belgelere göre, Yunus Emre, Horasan'dan gelen ve Karaman civarında bir yerde konaklayan İsmail Hacı topluluğuna mensuptu ve Yerce denen araziye Karamanoğlu İbrahim Bey'den satın almıştı. Belgelerden ayrıca Yunus'un İsmail Emre adında bir oğlunun olduğu ve arazinin ölümünden sonra çocuklarına geçtiği anlaşıyordu.⁵³ *Şikâri Tarihi*'ne göre de, Karaman sarayında büyük saygı gören, hatta bazı şehzade ve beylerin şeyhi olan Yunus Emre, Karaman civarında geniş otlaklara sahip zengin bir adamdı; arazisine bir zaviye ve bir cami yaptırmıştı. Ancak ömrünün son yıllarında siyasi entrikalara karışıp Alaaddin Bey'i Karaman'ın dışında, savaşta olduğu bir sırada tahtından indirmek isteyenlerle iki defa birlikte hareket ettiği için ikincisinde başı kesilerek idam edilmişti. Oğulları onu önce Karamandaki zaviyesine gömmüş, siyasi ortam sakinleşince kemiklerini çıkarıp Sarıköy'de, şimdiki mezarında toprağa vermişlerdi.⁵⁴

Bu belgeler, Yunus Emre hayranlarının kafalarındaki imaja çok zarar veriyordu, ama özellikle birinci belge yabana atılacak gibi değildi. Gölpınarlı'nın itirazı yoktu, fakat *Şikâri Tarihi*'ni asla itibar edilmemesi gereken uydurma bir metin olarak görüyordu.⁵⁵ Bu arada İbrahim Hakkı Konyalı, Yunus Emir adında bir beyin Eskişehir'in Sivrihisar kazasına bağlı Sarıköy'deki çiftliğini zaviyesine vakfettiğine dair bir arşiv belgesi yayımlamıştı.⁵⁶ Sarıköy taraftarları, bu belgeyi Yunus'un Sarıköylü olduğunun yeni bir delili olarak kullandılar. Abdülbaki Gölpınarlı, belgedeki "Emir" isminin "Emre"den bozma olabileceğini, "bey"nin de Yunus'un varlıklı bir adam olduğunu gösterdiğini düşünüyordu.⁵⁷ Yunus'un

⁵³ Kamil Kepecioğlu, "Yunus Emre Nerede Yatıyor?", *Nilüfer*, nr. 4, Ağustos 1945, s. 6-8.

⁵⁴ Mesut Koman, *Şikâri'nin Karaman Oğulları Tarihi*, Konya Halkevi Tarih ve Müze Komitesi Yayınları, Konya 1946.

⁵⁵ A. Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Yattığı Yer*, Eskişehir Yunus Emre Derneği Yayınları, Eskişehir 1963, s. 17 vd.

⁵⁶ İbrahim Hakkı Konyalı, "Yunus Emre Nerelidir?", *Yedigörmü*, nr. 626, 4 Mart 1945, s. 5.

⁵⁷ A. Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1961, s. 65.

Karaman'da yattığında ısrarlı olan Konyalı, *Türk Yurdu Yunus Emre Özel Sayısı* için yazdığı yazıda, söz konusu belgeden böyle bir anlam çıkarılmasına itiraz etti; ona göre, Sarıköy'de zaviyesi bulunan Yunus Emir Bey'le Yunus Emre'nin hiçbir alâkası yoktu.⁵⁸

Yunus'un Sarıköy'de yattığı fikri ağırlık kazansa da, Kepecioğlu'nun yayımladığı belge Karaman'la irtibatının göz ardı edilemeyeceğini açıkça gösteriyordu. Bu tartışmaların yapıldığı sıralarda, vali Daniş Yurdakul'un gayretiyle öne geçen Eskişehir'in Sarıköy'ünde bir Yunus Emre Anıtı yapılmasına karar verildi. Yunus'a ait olduğu iddia edilen türbe demiryoluna çok yakın olduğu için yapılması planlanan anıt mezar biraz geriye alınacaktı. Aslında burada Yunan İşgali'ne kadar yine Yunus Emre'ye izafe edilen bir de zaviye bulunuyordu. İşgal sırasında yakılan türbe ve zaviye yeniden yapılamamış, sadece türbe hayırsever bir vatandaş tarafından temizletilmiş, alelaide taşlarla örülüp üzeri sazlarla kapatılan duvarlarla korumaya alınmıştı.⁵⁹ Demiryolu hattını inşa eden Alman mühendislerin bu türbede saygı duruşunda bulunup mum yaktıkları, Yunus'un o tarihten sonra Sarıköy'den geçen trenlerin makinecileri tarafından sinyal verilerek selamlandığı söyleniyordu.⁶⁰

Türbe civarında yapılan inceleme tamamlanıp vaziyet planı çıkarıldıktan sonra, Güzel Sanatlar Akademisi Süsleme Sanatları Şubesi Şefi Kenan Temizkan tarafından hazırlanan proje, Yüksek Mimar Asım Mutlu tarafından çizildi. Anıt, Türk tarzında bir çeşme olarak tasarlanmıştı. Yunus'un kabri bu çeşmenin arkasında daha yüksek bir yerde bulunacak, etrafına dikilen servilerle uhrevi bir atmosfer yaratılacaktı. Mezarın yüksek tutulmasının bir sebebi vardı: Çeşmeye su almak için gelen halkı "daimi surette hürmet vaziyetinde bulundurmak."⁶¹

Sarıköy'de anıtın inşasına devam edilirken Yunus'un mezarı Halim Baki Kunter, Ahmet Adnan Saygun, Kemal Güngör, Raci Temizer ve Hasan Bıçakçı'dan oluşan bir ekip tarafından 28 Haziran 1947 Cumartesi günü öğleden önce açılarak bir eli başının altında, bir eli kalbinin üzerinde, bozulmamış hâlde yatan bir iskelete ulaşıldı. Ekipteki uzmanlar tarafından yapılan antropolojik inceleme, bu iskeletin altı yüz yıl kadar

⁵⁸ İbrahim Hakkı Konyalı, "Karaman'daki Yunus Emre?", *Türk Yurdu*, nr. 319, Ocak 1966, s. 149.

⁵⁹ Halim Baki Kunter, *age*, s. 22.

⁶⁰ Gökhan Evliyaoğlu, *Anadolu'nun I ç Aydınlığı Yunus Emre*, Yağmur Yayınları, İstanbul 1963, s. 68-69. Ayrıca bk. Nezihe Araz, "Yaşayan Yunus", *Uluslararası Yunus Emre Semineri: Bildiriler*, Akbank Kültür Yayınları, İstanbul 1971, s. 35, 37.

⁶¹ Halim Baki Kunter, *age*, s. 17 vd.

önce, seksen yaşlarında ölmüş Türkmen soyundan birine ait olduğunu gösteriyordu.⁶² Ne var ki bu incelemenin ne kadar uzmanca yapıldığı hep tartışılacak, Yunus’un Karamanlı olduğunu ve Karaman’da yattığını savunanlar tarafından, yıllar sonra, Adnan Saygun ve Kemal Güngör’ün şahitliklerine başvurularak açılan mezardan aslında on beş iskelet çıktığı, bu yüzden büyük bir hayal kırıklığı yaşayan ekip üyeleri arasında ciddi tartışmalar cereyan ettiği ve “halkın duygularını incitmemek” için hazırlanan olumlu raporu Halim Baki Kunter’den başka kimsenin imzalamadığı iddia edilecekti.⁶³ İbrahim Hakkı Konyalı da, *Türk Yurdu*’ndaki yazısında, Sarıköy’de açılan mezardaki kafataslarının en irisinin Yunus Emre’ye nisbet edilmesini gayrı ilmi, gayrı ciddi ve gülünç buluyordu. Başka bir iddia da, Konya Evkaf Arşivi’ndeki eski vakıflar defterinde Yunus’un Karamanlılığını açık bir şekilde gösteren kayıtların yer aldığı sayfaların çalındığı yolundaydı.⁶⁴

Yunus’a tuhaf bir tutkuyla bağlı olan Halim Baki Kunter, Sarıköy’deki mezar açılırken kısa notlar da tutmuştu. Bu notlar, onun Yunus adı etrafında bir mitoloji yaratma gayretini gösteren çarpıcı bir belge niteliği taşımaktadır:

*Saat 13.00’te gayet açık olan havada birdenbire değişiklik görüldü. Mihaliççik istikametindeki dağlarda bulutlar peyda oldu. Yakındaki dağlara düşen doludan birbirlerine çarpan kemiklerin çıkardığı seslere benzer sesler duyulmağa başladı. Bu senfoni bir müddet devam etti. Hepimiz bir ürperti içinde bunu dinledik. İskelet tamamen toprak üzerine çıkmış, yanları da açılmış olduğu bir sırada üzerimize doğru bir bulut geldi ve gülsuyu serper gibi hafif bir yağışla kemikleri yıkadı. Bizi fazla ıslatmadan, tertemiz yıkanmış olan kemikleri de çamur etmeden kesildi.*⁶⁵

Yunus’a ait olduğu iddia edilen kemikler, toprağıyla birlikte, yeni yerine 6 Mayıs 1949 Cuma günü nakledildi. Tören, Halim Baki Kunter’e göre izdihama yol açılmaması için, başka bir görüşe göre de yönetimin bilinen korkuları yüzünden radyo ve basın yoluyla duyurulmamıştı. Sadece

⁶² Bu kazı, çıkan iskelet üzerinde yapılan antropolojik inceleme ve Kemal Güngör tarafından hazırlanan rapor hakkında bk. Halim Baki Kunter, *age*, s. 20 vd. Ayrıca bk. Kemal Güngör, “Sarıköy’de Yunus Emre Mezarı”, *Türk Yurdu*, nr. 239, Aralık 1954, s. 450-454.

⁶³ Cahit Öztelli, *Belgelerle Yunus Emre*, Karaman Turizm ve Tanıtma Derneği Yayınları, Ankara 1977, s. 67.

⁶⁴ Cahit Öztelli, *age*, s. 45.

⁶⁵ Halim Baki Kunter, *age*, s. 21.

Eskişehir’de çıkan gazetelerin söz ettiği nakil töreninin sessiz sedasız gerçekleştirilmesi arzu ediliyordu. Gökhan Evliyaoğlu, bu işle uğraşacak olanların “hiçbir dinî tezahürata fırsat verilmeyeceğine, türbe inşaatının ve nakil işinin tam bir gizlilik içinde cereyan edeceğine” dair söz verdiklerini⁶⁶ söyler. Bu tedbire rağmen tören günü Sarıköy’de toplanan mahşeri kalabalık herkesi hayrete düşürdü. Sandıklı’dan, Bolvadin’den, Bolu’dan, Konya’dan, hatta daha da uzak yerlerden binlerce insan, Kunter’e göre on bin, Evliyaoğlu’na göre otuz bin kişi, yedi yüz yıldır gönüllerinde yaşattıkları şairi yeni mezarına nakledilirken yalnız bırakmamıştı. Endişe ne kadar yersizdi! Vakur halk, kendisinden korkanları utandırmış, şairine karşı görevini hiçbir taşkınlığa ve düzensizliğe meydan vermeden yapmıştı. Halim Baki Kunter, bu beklenmedik ilgiden duyduğu heyecanı, “O gün herkes bir ölünün mezarı başında değil, bir ölümsüzün huzurunda olduğunu hissetti” diye ifade ediyor.⁶⁷

VI

Yunus Emre anıtı, Bektaşî rivayetleri esas alınarak Sarıköy’e yapılmıştı yapılmasına; fakat ne mezarın yeri ne de Yunus’un kimliği konusundaki tartışma bitti. Büyük şairin kalın bir sis perdesi ardındaki hayatı ve şiirlerinin her türlü yoruma elverişli derinliği, adı ve eseri üzerinde ideolojik kavga vermeyi kolaylaştırıyordu. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*’dan başlayarak Yunus Emre hakkında bütün yazılanları, bütün tartışmaları, türbesinin nakli ve anıt mezarının yapılışıyla ilgili bütün gelişmeleri dikkatle izlediğinden şüphe etmediğimiz Ahmet Hamdi Tanpınar’a göre, “hüviyeti kolayca nüfus kâğıdına sığmayanlardan” olan Yunus, kendisi hakkında toplanmış ve toplanacak bütün bilgileri âdeta inkâr eden bir şairdi. Sakarya civarında doğduğuna şüphe yoktu; fakat bu bilgi ne kadar kesin olursa olsun, o her yerde doğmuşa benziyordu; “aşk meydanına soyunurken fani varlığını sanki bırakmış” ve Türkçenin içinde “uçan bir yıldız” olmayı, öyle görünmeyi” tercih etmişti. Hayatı, çevresi, mensup olduğu tarikat hakkında elde edilecek hiçbir bilgi, “dilimizde bir sevgi ve ruh rüzgârı gibi esen, birdenbire Türkçenin ortasında saf altın gibi külçelenen ve gülen bu mucize”yi açıklayamazdı.

⁶⁶ Gökhan Evliyaoğlu, *age*, s. 79.

⁶⁷ Halim Baki Kunter, *age*, s. 29.

Tanpınar, bunları söyledikten sonra, Yunus'u yüceltmek için Burhan Toprak'ın *Yunus Emre Dîvanı* önsözünde, Abdülbaki Gölpınarlı'nın da *Dîvan Edebiyatı Beyanındadır*'da Dîvan şairlerini yerden yere vurmalarını üstü kapalı olarak eleştiriyor ve diyordu ki:

*O daima tek başınadır. Eğer muhakkak bir kalabalığa katılacaksa, bu kalabalık şüphesiz kendisinden sonra gelenler, yaptığı işi devam ettirenlerdir. Bâkîdir, Nef'i, Nedim, Fuzulî, Şeyh Galib, Hâşim, Yahya Kemal'dir. Hatta muasır olan adlı sanlı Mevlana ile his ve düşünce yakınlığı dahi bu belirlilikler ötesi yaşamayı, bu yalnız başınalığı bozamaz.*⁶⁸

Tanpınar, aynı yazıda "Bir ben vardır bende benden içeri" mısraıyla bize maddemizin ötesinde bütün bir âlemi açan bu "seyyal ruh"un, bu "iç âlem fâtihi"nin aksiyonunu Orhan Gazi'yle irtibatlandırıyor, Orhan Gazi'yi ve onunla birlikte imparatorluğu kurmaya çalışanların hiçbirini Yunus'tan ayrı düşünmediğini, "ne zaman Orhan Gazi'nin çehresine biraz eğilse, orada *Yunus Dîvanı*'ndan aksetmiş çizgiler" ve bütün o fetihlerin arkasında "bu ruh kasırgası ile Türkçede doğan yapıcı değerler dünyasını" gördüğünü söylüyordu.

O kadar önemseydiği Yunus hakkında bu görüşlerini anlattığı radyo konuşması dışında yazısı bulunmayan, ancak çeşitli yazılarında zaman zaman ona ve şiirlerine atıflarda bulunan Tanpınar'ın *Yunus Emre Oratoriyosu* hakkında tek cümle bile yazmamış olması da dikkat çekicidir. Talebesi ve asistanı Mehmet Kaplan'ınsa hayranı olduğu Yunus hakkında bir araya getirildiği takdirde bir kitap teşkil edecek kadar çok yazısı vardı.⁶⁹

Mehmet Kaplan, çocukluğunu doğduğu Sivrihisar'da ve Sarıköy'de, ilk gençliğini Eskişehir'de yaşadığı için büyük şairin hemşehrisi sayılırdı.⁷⁰

⁶⁸ Ahmet Hamdi Tanpınar, "Yunus Emre", *Edebiyat Üzerine Makaleler*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1977, s. 133-136.

⁶⁹ Mehmet Kaplan'ın Yunus Emre yorumları ve yazılarının bir listesi için bk. M. Orhan Okay, "Yunus Emre'nin Çağdaş Bir Yorumcusu: Mehmet Kaplan", *Kaynaklar*, nr. 5, Kış 1987, s. 5-11. Ayrıca bk. Muharrem Dayanç, "Mehmet Kaplan'ın Yunus Emre'si ve Mevlana ile Yunus'u Beraber Değerlendirmesi Üzerine Bir Deneme", *VIII. Uluslararası Türk Halk Edebiyatı Semineri*, Eskişehir: Eskişehir Yunus Emre Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Yayınları, Eskişehir 2000, s. 101-112.

⁷⁰ "Çocukluğum Yunus Emre'nin yaşadığı çevrede, Sivrihisar ile Sarıköy'de geçtiği için halkın Yunus'a karşı beslediği duygu hakkında tanıklık edebilirim. Halk Yunus'u daha ziyade mekâpleri ile tanır ve onu bir evliya telakki eder. Şiirlerinden pek azını bilir. Öyle sanıyorum ki, halkı en çok ilgilendiren onun alelade insana bakışı ile eşitlik fikridir. Ben çocukken Sarıköy'de Yunus'un bazı mısraları atasözü gibi söylenirdi. 'Mal sahibi mülk sahibi/Hani bunun ilk sahibi' mısralarını bir halk kadını olan anamdan duymuştum." Bk. Mehmet Kaplan, "Yunus'a Dair", *Yeni Gazete*, 11 Temmuz 1971.

Daha ilkokula başlamadan ilahilerini annesinden dinlediği Yunus Emre'yle ilgili çok canlı intibalarının bulunduğunu bir radyo konuşmasında anlatmıştır.⁷¹ Yunus'un kemiklerinin yeni türbesine nakledildiği tarihten kısa bir süre önce yazıp *Hareket* dergisinde yayımladığı "Mukaddes Uçurum"⁷² başlıklı yazısında da çocukluğunda Yunus Emre'nin türbesini ilk gördüğü geceyi anlatır.

Çocukluğundan beri kendisini hiç terk etmeyen Yunus'a akademisyen olarak da özel bir ilgi gösteren Mehmet Kaplan, onun hakkındaki ilk yazılarından birinde, bugün söylenmiş kadar yeni bulduğu "*Bir ben vardır bende benden içeri*" mısraını Descartes'ın "*Düşünüyorum, o hâlde varım!*" sözü kadar önemli gördüğünü, bu mısra üzerine başlı başına bir felsefe, ahlak ve siyaset inşa edilebileceğini söylüyordu. Yıllardan beri kafasının içinde "sönmez bir ışık misali yanan bu mısraın aydınlığında birçok fikir ve hakikati daha iyi anlamış"tı.⁷³ Asıl uzmanlık sahası Yeni Türk Edebiyatı olduğu hâlde Yunus hakkında yazdıklarının büyük bir kitabı dolduracak kadar çok olduğunu söylediğimiz Mehmet Kaplan, onun en güzel mısralarını seçmekte de mahirdi. Aşağıdaki mısralar, yazılarında sık sık zikrederek yaygınlaşmasını sağladığı mısralardan bazılarıdır:

Her dem yeni doğarız bizden kim usanası

*

Dağ ne kadar yüce olsa yol onun üstünden aşar

*

Cümle şair dost bahçesi bülbülü

*

Seni deli eden şey yine sendedir sende

*

Bir çeşmeden akan su acı tatlı olmaya

*

Aşk gelicek cümle eksikler biter

Mehmet Kaplan'ın Yunus Emre hayranlığı, hiç şüphesiz, yaşanmışlığa ve bilgiye dayanan samimi bir hayranlıktı. Eserlerini ciddi bir şekilde okumadıkları hâlde çok sözü edildiği için Yunus'a hayranlık duyan ve

⁷¹ 20 Yılın Ardından Mehmet Kaplan (haz. Sema Uğurcan), Dergâh Yayınları, İstanbul 2007, s. 23.

⁷² Mehmet Kaplan, "Mukaddes Uçurum", *Hareket*, nr. 26, Nisan 1949, s. 2-3.

⁷³ Mehmet Kaplan, "Ebedî Yunus", *Türk Yurdu*, nr. 243, Nisan 1955, s. 738-739

Avrupa'da, Amerika'da faaliyet gösteren Ömer Hayyam kulüplerini örnek alarak Yunus Emre cemiyetleri açmak isteyen aydınların da bulunduğu, bu meseleye *Kadınlar Tekkesi* adlı romanında ironik bir üslupla değinen Refik Hâlit Karay'dan öğreniyoruz:

Kadehini doldurup hemen yuvarlayan Süha baktı ki bir edebiyatçı ve sanatçı grubunun içine düşmüş, etrafını çevirenler siyah ipek elbiselerinin büsbütün ince gösterdiği ve esmerliklerini cilaladığı taze hanımlar ve birkaç genç erkek... Bunlar bir Yunus Emre Kulübü veya derneği kurmak niyetinde imişler. Hepsi de şairin hayranı! Küçük hanımlardan biri -İngiliz şivesine kaçan hoş bir telâffuzla- diyor ki:

- Bütün dünyada Ömer Hayyam kulüpleri var; neden memleketimizde bir tek Yunus Emre cemiyeti bulunmasın?

- Bulunmalıdır. Mademki tekkeler resmen kapalıdır ve kulüplerin açılmasına müsaade vardır, yeni icaplara uyup an'anemize devam etmeliyiz, modern tekkeler kurmalıyız. Yunus'u bilerek, zevkine vararak seven bir gençler topluluğunun içinde bulunmaktan iftihar ederim. Lokali nerede olacak bu kulübün? Beyoğlu'nda, yan sokakların birinde mi?

- Evet...

- İşte korktuğum bu idi!⁷⁴

Yunus Emre Kulüpleri kurmak için teşebbüse geçilip geçilmediğini tespit edemedik; ancak Yunus Emre'yle ilgili ilk derneğin 1939 yılında, Eskişehir'de "Büyük Hak Âşıkı ve Halk Şairi Yunus'u Sevenler Derneği" adıyla kurulduğu, Yunus'un kabrinin Eskişehir'de olduğuna dair yayınlar yapan bu derneğin Maarif Vekâleti'ne bu kabrin yeniden yapılması için müracaatta bulunduğu biliniyor.⁷⁵ 1949 yılında da Ankara'da Halkevleri Genel Merkezi Başkan Yardımcısı Halim Baki Kunter'in teşebbüsüyle bir Yunus Emre Derneği kurulmuştur. Kurucuları arasında devrin Eskişehir Valisi Daniş Yurdakul'un yanı sıra, isimleri hemen Yunus Emre'yi akla getiren Burhan Toprak ve A. Adnan Saygun gibi tanınmış isimlerin de yer aldığı bu derneğin amacı, Sarıköy'de yapılan Yunus Emre Anıtı'nın eksiklerini tamamlamak ve sürekli bakımlı tutmak, çeşmeye su getirtmek, Yunus Emre'ye ait olduğu söylenen diğer mezar ve türbelerle ilgilenmek, Yunus'un şiirlerini, onunla ilgili ilim ve

⁷⁴ Refik Hâlit Karay, *Kadınlar Tekkesi*, 2.bs., İnkılâp ve Aka Kitabevleri, İstanbul 1964, s. 223 vd.

⁷⁵ Halim Baki Kunter, *age*, s. 37.

sanat eserlerini yurt içinde ve dışında her türlü vasıta ile yaymak ve bu yoldaki çalışmaları teşvik edip desteklemektir. Ne var ki bütün teşebbüslere rağmen “amme menfaatine hâdim” dernek statüsü kazanamadığı için amaçlarını gerçekleştirme imkânı bulamayan Yunus Emre Derneği, Eskişehir’de Yunus Emre’yi Anma Derneği kurulunca görevinin bittiğini düşünerek 1957 yılında faaliyetlerine son verdi.⁷⁶

VII

Bu arada, *Fatih’in Derunî Hayatı* (1953) ve *Anadolu Evliyalari* (1959) adlı eserleriyle dikkatleri üzerine çekmiş bir yazar olan Nezihe Araz, Yunus Emre’nin hayatını biyografik roman tarzında yazmakla meşguldü.⁷⁷ *Dertli Dolap* adıyla önce *Yeni Sabah* gazetesinde tefrika edilen, 1961 yılında da kitap olarak yayımlanan bu roman, Araz’ın neredeyse bekleğinde başlayan bir dostluğun ürünüydü. *Dertli Dolap*’ı nasıl yazdığını anlattığı ilk bölümde, romana ismini veren ilahinin kendisini çocukluğunun hatırlayabildiği en eski günlerine götürdüğünü, nine-sinin annesi Bülbül Hanım’ın, oymalı, nakışlı ahşap beşiğini sallarken dokunaklı ve kalınca sesiyle hep bu ilahiyi okuduğunu anlatıyor. Gençliğinde solcu hareketlerin içinde yer aldığı hâlde, İstanbul’a geldikten sonra Kenan Rifai’nin sohbet halkasına girerek tasavvufa yönelen Araz, Anadolu’yu turist gibi değil, bir sevdalı gibi, demir asâ demir çarık, “hâliyle hâllenerek, tarhana çorbası içerek, tozlu yollarını geçerek, her türlü cefasına katlanarak ve her türlü sefasını sürerek” gezmiş ve nereye gitmişse Yunus Emre’yle karşılaşmıştı.⁷⁸ Hayal ettiği kitabı yazmak için iki yıl boyunca çalışıp belge ve bilgi toplarken o hâle gelmişti ki, baktığı her yerde Yunus’u görüyordu. Hatta bir ara, bir deryayı bir yüksüğe sığdırmaya çalıştığı endişesiyle korkmuş, Uludağ’a kaçıp ondan kurtulmak istemişti; fakat koca şair içinde öyle bir saltanat kurmuştu ki, artık istese de kaçamazdı. Bir gün karar verdi, Bursa’ya inip *Dertli Dolap*’ı orada yazmaya başladı.⁷⁹

⁷⁶ Halim Baki Kunter, *age*, s. 31-39. Eskişehir Yunus Emre’yi Anma Derneği, ismini daha sonra Eskişehir Yunus Emre Derneği olarak değiştirmiş ve faaliyetlerine 1964 yılına kadar devam etmiştir.

⁷⁷ Nezihe Araz’ın Yunus Emre hakkında yazdığı ilk metin, *Anadolu Evliyalari* adlı kitabının bir bölümüdür. Bk. *Anadolu Evliyalari*, Fatış Yayınevi, İstanbul 1958, s. 62-78.

⁷⁸ Nezihe Araz, *Dertli Dolap-Yunus Emre’nin Hayat Hikâyesi*, Fatış Yayınevi, İstanbul 1961, s. 5-6.

⁷⁹ Nezihe Araz, *age*, s. 6.

Dertli Dolap’ın “Cünun”, “Fünun” ve “Sükûn” adlarını taşıyan bölüm başlıkları, aynı zamanda Yunus’un hayatının devrelerini ifade etmektedir. Bektaşî rivayetlerini esas almakla birlikte hayali unsurlar da ekleyerek biyografik romanın sınırları dışına taşan Nezihe Araz, birinci bölümde Yunus’un kaçınılmaz ölüm gerçeği karşısındaki çaresizliğini, arayışlarını ve buhranlarını ele alır. Burhan Toprak’ın çizdiğine benzer bir Yunus portresiyle karşılaştığımız bu bölümde annesi Kadın Ana, sözlüsü Elif Kız ve hocası Merdan Koca gibi muhayyel tiplerle de tanışırız. Zorlu bir kış yüzünden yaşanan kıtlık dolayısıyla buğday almak için Hacı Bektaş Veli’ye giderek bildiğimiz macerayı yaşayan Yunus, ikinci bölümde Tapduk Emre’ye kapılanarak dergâhında yedi yıl odunculuk yapacak, daha sonra uzun bir seyahate çıkıp Konya’da Mevlana ile görüşecek, Hacca gidecek, Medine’yi de ziyaret ettikten sonra Tapduk’a dönecektir. Tapduk’tan konuşmasına ve irşad faaliyetlerinde bulunmasına izin çıktıktan sonra Sarıköy’e dönerek kendisini hâlâ bekleyen sözlüsü Elif’le⁸⁰ evlenen ve kendi zaviyesini kuran Yunus, artık “Sükûn” devresindedir.

Roman, Yunus şiirlerinin bin tanesini yakan, bin tanesini yırtıp suya atan, kalan bin şiiri de imha etmek üzereyken “*Seni sigaya çeken bir Molla Kasım gelir*” mısraını okuyunca yaptığı işin yanlışlığını anlayarak pişman olan Molla Kasım’ın hikâyesiyle sona ermektedir.

Abdûlbaki Gölpınarlı’ya göre, bu menkıbede adı geçen Molla Kasım, Yunus’tan sonra yaşamış bir şair, söz konusu beyit de Yunus’un “*İşbu vücud şehrine her dem giresim gelür*” mısraıyla başlayan şiirine onun tarafından yazılan nazirenin son beytiydi.⁸¹ Sabahattin Eyüboğlu, Gölpınarlı’nın bu görüşüne itiraz edecek,

*Ben dervişim diyene bir ün edesim gelür
Seğirdüben sesine varup yetesim gelür*

beytiyle başlayan ve

*Derviş Yunus bu sözü eğri büğrü söyleme
Seni sigaya çeker bir Molla Kasım gelür*

⁸⁰ Romancılar ve oyun yazarları Yunus Emre’ye birer sevgili veya eş yakıştırmışlardır. Recep Bilginer’in *Yunus Emre*’sinde Balım Kız, Tarık Buğra’nın *Bir Ben Vardır Benden İçeri*’sinde Selcan, Sabahat Emir’in *Yunus Emre*’sinde Amber Kız, Orhan Asena’nın *Yunus Emre* müzikalinde Gül Kız, Emine Işınsu’nun *Bir Ben Vardır Benden İçeri* romanında Zehra...

⁸¹ A. Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, s. 60.

beytiyle biten bu “halkçı ve devrimci” şiiri hem bütün yazmalar, hem de halk geleneği Yunus’a mal ederken ilim adamlarının “Kasım adıyla şiir yazan ve molla ağzıyla konuşan birine mal etmeye” kalkışmasını “garip” ve “ilginç” bulacaktı. Bu şiiri halkın Molla Kasım’a karşı Yunus’un ağzından söylemesi, Eyüboğlu’na, Kasım’ın söylemiş olmasından daha mantıklı görünüyordu.⁸²

Sezai Karakoç da Molla Kasım adının geçtiği şiirin Yunus’a ait olduğu kanaatindeydi. Fakat onun çok farklı bir yorumu vardı: Kasım’ın bu kerametli şiire rastlamasının arkasındaki gerçek, tek tek ele alınırsa şeriatla bağdaşmaz gibi görünen Yunus Emre şiirlerinin de *Dîvan*’ın tamamı göz önünde tutulduğu takdirde İslam’a uygun olduğudur. Başka bir ifadeyle, her şiirin gerçek anlamı, şiirlerin bir bütün olarak ifade ettiği anlama bağlıdır. Genç, ateşli ve müsamahasız şeriat bilginlerini temsil eden Molla Kasım, şiirlerin bütünü hakkında fikir edinince, “değil şiirin İslam’a aykırı oluşu, İslam’ın en tesirli yansıtıcısı olduğunu” fark etmiştir. *Yunus Emre Dîvanı*’nda birbirine taban tabana zıt görünen fikirlere bu şekilde bir açıklama getiren Karakoç’a göre, Molla Kasım, şairin içindeki *esprit critique* (eleştirel zekâ) olarak kabul edilebilirdi. Yani Molla Kasım, aslında Yunus’un kendisiydi ve söylediği şiirleri acımasızca eleştirip eleyerek insanların karşısına en iyi olanla çıkmak istiyordu. Menkıbeden anlaşılan şu ki, halk, büyük bir incelikle, Yunus’un gözden çıkardığı şiirlerin, “karalamalar”ın ve “şiir provaları”nın bile boşa gitmediğine, onları gökte kuşların, denizde balıkların okuduğuna inanmıştı.⁸³

Karakoç, bu görüşlerini dile getirdiği, ilk baskısı 1965 yılında yapılan *Yunus Emre* adlı kitabında, Yunus Emre’nin Bektaşî ve Bâtîni olduğu yolundaki görüşleri reddediyor, gerçek bir tarih tenkidinin ve objektif bir edisyon kritiğinin Hacı Bektaş ve halifelerinin sadık Sünniler olduklarını ortaya koyacağını iddia ediyordu. Bâtîni unsur ve yorumlar, Karakoç’a göre, Anadolu’ya akan kalabalıkların sürükleyip getirdikleri İran kaynaklı Şii düşüncesinin devlet ve toplum yapısı zayıflayıp gayr-ı memnunların çoğalması sebebiyle yayılıp gelişme imkânı bulmasından ve Anadolu’da eski dini artıkların kılık değiştirerek veya yeni sembollerin postuna bürünerek yaşamaya çalışmasından kaynaklanıyordu. Yıkıcı hareketlerin halk tarafından çok sevilen kişilere bağlanması, ayrıca büyük sufilerin aşk yolunun anlaşılmaması veya yanlış anlaşılması da

⁸² Sabahattin Eyüboğlu, *Yunus Emre’ye Selâm*, Çan Yayınları, İstanbul 1966, s. 22-23.

⁸³ Sezai Karakoç, *Yunus Emre*, 5. bs., İstanbul 1989, s. 30-31.

bu yorumları besliyordu. “Nerede bir aşk, heyecan, idealizm görse, onu, alayın, kolaya kaçışın, basit esprinin zehirli iğnesiyle sokağın Bektaşiliğinin, toplulukları aşk ışığına boyayan Hacı Bektaş’la” ne akrabalığı olabilirdi? Mevlana’nın ışık felsefesi ve Hacı Bektaş’ın arı insan ocakları Anadolu’yu bir baştan bir başa yenilerken onların yaptıklarını dile getirip yayan “İslam Bülbülleri”nin zuhuru kaçınılmazdı. Başta Yunus...⁸⁴

Yunus Emre’nin İslam mesaj ve kültürünü Türkçede bir “baştan sona bağlantı” hâlinde işlediğini ve bu kültürü Türk ruhuna geçirerek şairlik görevini yerine getirdiğini düşünen Karakoç, İslam ruhunun onun şiirlerinde erimiş maden gibi donup biçim aldığını söylüyordu. Karakoç’un yorumu, muhafazakâr yorumların en dikkate değer olanıydı; diyordu ki:

*O, Türk’ün ilerideki çağlardaki ödevini biliyor, onun için var gücüyle onun dil ve edebiyatını kurmaya, geliştirmeye, ilerletmeye çalışıyordu. Türk duyarlılığını sonuna kadar işledi. Böylece, İslam’ın Türk’le kaynaşmasının ve Türk’ü, İslam’ı misyon olarak benimseyen bir toplum hâline getirmenin bütün kıvrımlarını çekti.*⁸⁵

Sezai Karakoç’un bu yorumu, Konur Ertop tarafından, araştırmaların ortaya koyduğu Yunus çehresinin politik amaçlarla tamamen değiştirildiği iddiasıyla eleştirildi. Ertop’a göre, Karakoç, onu “bütün insanlığa seslendiği için yirminci yüzyılda değerli kılan dünya görüşünün” farkında değildi.⁸⁶

VIII

Yunus Emre, Türkçesinin güzelliği, şiirinin gücü ve halk katındaki şöhratinin şaşırtıcı yaygınlığıyla aydınları büyülemişti; fakat bazıları onun şiirinin din ve tasavvufu irtibatından rahatsızdı. Laik Türkçü, laik hümanist yahut halkçı devrimci bir Yunus’u daha çok seveceklerdi. Aka Gündüz, Halkbilgisi Derneği’nin Yunus Emre Günü münasebetiyle çıkardığı kitapçıga yazdığı “*Büyük Türk’ün Kitabı*” başlıklı kısa yazıda Yunus Emre’ye bakarken karşısında her zaman “*kötü efsaneler ve kötü akidelerle açıktan açığa merdane çarpışan çelikten bir manevi kahraman*” gördüğünü, yaşadığı devrin zalim ve korkunç çerçevesini mısralarıyla parçalayan bu kahramanın, hiçbir zaman tasavvufun malı olmadığını

⁸⁴ Sezai Karakoç, *age*, 5. bs., s. 17-18.

⁸⁵ Sezai Karakoç, *age*, 5. bs., s. 45.

⁸⁶ Konur Ertop, “Bir Ozanın Gözüyle Yunus Emre”, *Yeni Dergi*, nr. 20, Mayıs 1966.

ve olmayacağını söylüyor, “Emre dünün, bugünün ve yarının büyük Türküdür” diyordu.⁸⁷ Nâzım Hikmet de 1939 yılında yazmaya başlayıp 1941 yılında bitirdiği, ancak ilk defa 1965 yılında yayımlanan *Kuvâyi Milliye Destanı*’nda Nureddin Eşfak’ı şöyle konuşturmuştu:

*Yine birdenbire Yunus Emre geldi aklıma.
Başka türlü anlıyorum ben Yunus’u:
bence onda bütün bir devir dile gelmiş Türk köylüsü:
öte dünyaya dair değil,
bu dünyaya dair kaygılarıyla...*⁸⁸

Yunus Emre’den Şeyh Bedreddin gibi ihtilalci bir sosyalist çıkarmak pek mümkün görünmüyordu; fakat halkçı, devrimci ve laik bir Yunus portresi çizmek pekâlâ mümkündü. Bedreddin’in hayatını ve fikirlerini, Nâzım Hikmet gibi, Marksist dille şiirleştiren (*Bedreddin Üzerine Şiirler*) Hilmi Yavuz, “Yunus Emre’nin Sınıfsal Durumu ve Kültürü”nü aynı açıdan belirlemeyi denemişti. Yavuz’a göre, Yunus bir *laik panteist*ti ve bağlı olduğu panteizm, Selçuklu düzeninde geçerli olan üretim tarzının bir üstyapı kurumuydu. Mülkiyet ilişkileri açısından belirlenmiş bir köylü değil, köylülükle göçebelik arasındaki geçiş merhalesinde kolonizatör bir derviş olan Yunus, ne zaviye çiftliklerinde çalışan bir kiracı, ne zaviye sahibi bir şeyh, ne de bir ortakçı kuldu. O hür bir toprak açıcısı, yani kolonizatör olduğu için emeğine yabancılaşması, dolayısıyla tabiatla ilişkilerini hurafelere dayanan bir ideolojide temellendirmesi düşünülemezdi. Yunus’un mülkiyet ilişkilerindeki kendine has yeri, ona hurafeci anlamda tabiatüstü güçlere dayanmayı da imkânsız kılan bir dünya görüşü kazandırmıştı; gerçeklik, Yunus için, cinler, periler, kötü ruhlar vb. değil, “tanrısal olarak kavranan evrende”ydi; “ama bu gerçeklik (panteist düşünce), bu evrenin yadsınması, sabır ve boyun eymeyle öteki dünya mutluluğunu bekleyen zahitçe bir dünya görüşü ile bağdaşmaz”dı. O hâlde Yunus, toprağa bağlı, uysal ve barışçı köylü ahlakını temsil eden bir zahit değildi; bu sebeple “Yunus Emre ve Nebatlar” makalesinde bu görüşü ileri süren Prof. Dr. Mehmet Kaplan’ın yaklaşımı kabul edilemezdi.⁸⁹

⁸⁷ *Yunus Emre*, Halk Bilgisi Derneği Neşriyatı, Ankara 1929, s. 29.

⁸⁸ *Kuvâyi Milliye* (haz. Cevdet Kudret), Bilgi Yayınevi, Ankara 1968, s. 56; *Kuvâyi Milliye, Şiirler* 3, YKY, İstanbul 2002, s. 48.

⁸⁹ Hilmi Yavuz, *Felsefe ve Ulusal Kültür*, Çağdaş Yayınları, İstanbul 1975, s. 141-145.

Kemal Tahir'in Yunus'u ise XIII. yüzyılda, Babailer isyanının niçin hüsrarla sonuçlandığını çokbilmiş bir Marksist edasıyla değerlendiriyordu. *Devlet Ana*'da Baba İlyasçı Kaplan Çavuş'un "*Anadolu adamı çok düşman görmüştür ve de az biraz aksak olduğundan bırakıp savuşmamıştır. Bizim Baba İlyas'ımız gibisi gelir, sultanı, veziri, eşrafı, ağayı bitirirse onu bilmem!*" deyince, Yunus, eski dostunun sözünü "Tuttu yine Baba İlyasçılığın" diye keserek şöyle devam eder:

*"Yahu aradan bunca zaman geçti, bunca kan döküldü, fukara Baba İlyas da üste caba gitti, hiç düşündünüz mü, neden kulak asmadı bu ülkenin milleti 'Karılardan gerisini bölüşmeli âdemoğlu' lafına? (...) Anadolu'da âdemoğlunu hırsa getirecek kadar birikmiş mal yoktur. Bunu bilir millet! Biriktireceği de yoktur. Bunu Moğol da bilmekte ki, dediğine göre, bırakıp gitmekte... Ne demektir bu? 'Mal bölüşelim' dediğin çoğunluk gelmez ardın sıra... Elinde mal toplanmış güçlüler de karşına çıkar. Nölur sonu bunun? Baba İlyas caba gider. Kolaya sapan herkes caba gider."*⁹⁰

Kemal Tahir, ilk baskısı 1967 yılında yapılan *Devlet Ana* romanında, Osmanlı Devleti'nin çok geniş bir coğrafyada aşağı yukarı altı yüz yıl hüküm sürmesini sağlayan temel felsefeyi ve devlet anlayışını açıklamak istemişti. Birçok bakımdan eleştirilse de, muhafazakârlar tarafından da beğenilerek okunan bu romanın hemen başlarında, İssızhan'da karşımıza çıkan Yunus Emre, yanık yüzlü, ağzının ucunda yumuşak bir gülümseme ve gözlerinde "yaşadığı çağa çok dışarıdan, çok uzaktan bakıyor gibi" garip bir dalgınlık bulunan gezgin bir ozan olarak tasvir edilmiştir.⁹¹ Bir ara, romanın önemli kahramanlarından biri olan Şövalye Notüs Gladyüs şarap içip içmeyeceğini sorunca, "İçilmez mi? İyidir İssızhan'ın şarabı. Dinlenmiştir!" diye cevap verir. Şarabı tadını çıkararak içen Yunus Emre'nin yüzü üçüncü tasta sonra biraz kızarır ve gözleri parlar. Şövalye Notüs Gladyüs, "bir Müslüman kâfiri günaha sokmuş gibi, gizlice sevinerek alt dudağını dişle"mektedir.⁹²

Yunus'un İssızhan'da Notüs Gladyüs'le konuşmalarından siyasi hadiselere de karışan epeyce faal bir derviş olduğu anlaşılır. Aynı konuları romanın üçüncü bölümünde, Söğüt'te çocukluk arkadaşı Kaplan Çavuş'la da tartışan Yunus Emre'nin Karamanoğlu Mehmet Bey'in Konya'yı ele

⁹⁰ Kemal Tahir, *Devlet Ana*, İthaki Yayınları, İstanbul 2005, s. 215-216.

⁹¹ Kemal Tahir, *age*, s. 42.

⁹² Kemal Tahir, *age*, s. 49-50.

geçirip düzmece şehzade Cimri'yi tahta çıkarması dâhil birçok siyasi olaya karıştığını öğreniriz. Bu bölümde anlatılanlardan, Kemal Tahir'in Yunus'un mezhep ve meşrebi konusunda Abdülbaki Gölpınarlı'nın görüşlerini benimsediği sonucu çıkarılabilir.

Osmanlı Devleti'nin kuruluş felsefesiyle Yunus'un düşüncesi arasında irtibat kurmak isteyen Kemal Tahir, Osman Gazi'nin gördüğü rivayet edilen meşhur rüyayı da ona gördürür.⁹³ Kaplan Çavuş'tan ayrıldıktan sonra yeni bir seyahate çıkmış olmalı ki, roman boyunca bir daha görünmeyen gezici ozan Yunus'un getirdiği haberler ve yaptığı yorumlar sayesinde, Söğüt'te yeni bir devletin tohumu toprağa düşerken Anadolu'da neler olup bittiğini öğrenmiş oluruz.

Bu ve benzeri Yunus Emre yorumlarına itirazı bulunan milliyetçi ve muhafazakârlar, kendi Yunus Emre'lerini aynı yıl yayımlanan *Türk Yurdu Yunus Emre Özel Sayısı*'nda anlatmaya çalıştılar. Ancak bu özel sayıya geçmeden önce, Yunus'u laik hümanist yapma görevini üstlenen Mavi Anadolucu Sabahattin Eyüboğlu'nun yazdıklarına göz atmakta fayda vardır.

Hasan Âli Yücel tarafından 1940'larda uygulanan hümanist kültür politikasının yapımcılarından biri olan ve kültürümüzü Anadolu'daki antik çağ kalıntıları arasından bakarak anlayıp yorumlamaya çalışan Eyüboğlu, Yunus'un büyüklüğünü Burhan Toprak'ın uyarmasıyla fark ettiğini söylüyordu. Gerçi Toprak, "Yunus'un şairliğinden çok mistikliğine, halk adamlığından çok din adamlığına önem vermişti", ama "Yunus Emre'yi ilk ciddiye alan, Batılı şiir görüşüyle ilk değerlendiren Türk aydını" olduğu için bir öncü sayılırdı, dolayısıyla kadrinin bilinmesi gerekirdi.⁹⁴

Sabahattin Eyüboğlu, bunları söylediği *Yunus Emre'ye Selâm* (1966) adlı kitabına, "Anadolu'nun orta yerinden, Türkiye halkının bağrından dünyaya seslenen, halkı seven, halkın ağzından konuşan ve halkı kendi ağzından konuşturan, bu sebeple halkın sevgilisi olmuş; Türkçe, insanca ve Yunusça olmanın sırrını bulmuş; yüreğini düşüncesini ezenlere karşı ezilenlerden yana koymuş; sevgiyi, insanlığı yüceltip tanrılaştıran, Tanrı'yı alçak gönüllere, insanlığa, sevgiye indiren; insanları birliğe,

⁹³ Kemal Tahir, *age*, s. 220-221.

⁹⁴ Sabahattin Eyüboğlu, *Yunus Emre'ye Selâm*, s. 10. Eyüboğlu, bu kitabını dört yıl sonra Yunus'tan seçtiği şiirleri ekleyerek yeniden yayımladı: *Yunus Emre*, Cem Yayınevi, İstanbul 1971. Bu kitap hakkında Muzaffer Civelek ve Şerif Aktaş tarafından yazılan eleştiriler için bk. *Hareket*, nr. 58, Ekim 1971, s. 32-45.

dirliğe, doğruluğa, barışa çağıran; yaşamayı seven, ama ölümden korkmayan; kendini, çevresini, çağını, dinini aşmasını, küçük kaygılardan kurtulup büyük kaygılara yönelmesini bilen, şairler şairi, garipler garibi, dostlar dostu, Türkmen kocası Yunus Emre'ye" 1966 yılı Türkiye'sinden selam göndererek başlıyordu.⁹⁵

Eyüboğlu'na göre, Yunus'un edebiyat tarihimizdeki yeriyle ondan yaklaşık yüz elli yıl sonra yaşayan Fransız şairi François Villon'un kendi milletinin edebiyat tarihindeki yeri birbirine benzer. İkisi de kanlı, kargaşalı dönemlerde yaşamış, ikisi de kendi halkının dilini yabancı dillere karşı yüceltmmişti; Yunus, Arapça ve Farsçaya; Villon, Latince ve Yunançaya karşı... Daha sonra Yunus'un "Selâm Olsun" şiiriyle Villon'un "Asıl-mışların Baladı"nı karşılaştırarak bu iki şiir arasında benzerlikler bulan Eyüboğlu, Fransız şairleri Villon'dan sonra daha "halkçı" olurken, bizimkilerin sarayların kapalı, yapmacıklı ve kısır şiirinden yana giderek halktan koptuklarını iddia ediyordu.

Daha sonra Yunus'un Bektaşî rivayetlerindeki menkabevi hayatını özetleyen Eyüboğlu, satır aralarına önemli mesajlar da sıkıştırmıştı. Menkıbeye göre, Emre adında bir ermiş, semtine bile uğramadığı Hacı Bektaş tarafından davet edilir ve "Erenler arasına nasıl karıştın?" sorusunu, perde aralığından bir elin uzanarak kendisini erenlerin arasına nasıl çektiğini anlatarak cevaplandırır; orada Hacı Bektaş adında birini görmemiştir. Bunun üzerine Hacı Bektaş elini uzatır; Emre onun avucundaki yeşil beni görünce "Tapduk! Tapduk!" diye haykırır ve o günden sonra Hacı Bektaş'ın müritlerinden biri olur. Eyüboğlu, bu masaldan yola çıkarak Yunus'u kendisine bağlayan Tapduk Emre'nin belki de yeni Müslüman olmuş bir Anadolu'lu olduğunu söyleyerek Yunus'u ve düşüncesini yerli Anadolu halkına, dolayısıyla antik dünyaya bağlamaya çalışıyor, üstü kapalı olarak Yunus'un düşüncesine İslam'ın ve tasavvufun dışında bir kaynak arıyordu.⁹⁶

*Yunus esrüyüben düştü sokakta
Çağırır Tapduğunu ar gerekmez*

mısralarını da, Tapduk'un tekkesinde şarap içildiği şeklinde yorumlayan⁹⁷ Eyüboğlu'na göre, "yeni dünyamızın temeli"ni kuracak olan Yu-

⁹⁵ Eyüboğlu, *age*, s. 5-6.

⁹⁶ *Age*, s. 15.

⁹⁷ *Age*, s. 16.

nus, bizi “dindar olmaya, şu ya da bu peygambere inanmaya değil, insan olmaya” çağırıyordu.⁹⁸ Asıl söylemek istedikleri ise, “Nedir bizim Yunus’un inancı?” diye sorduktan sonra yazdığı şu cümlelerdeydi:

Bu sorunun karşılığını Yunus’un söylediklerinde ve söylediklerinde aradığımız zaman bir hayli şaşırarak görüyoruz ki Yunus bütün dindarlığına, Müslümanlığına karşın hiçbir dinin adamı değil, hatta bir din adamı bile değil, tersine bütün dinlerin ötesinde, camilerin, kiliselerin dışında, hele softaların, yobazların düpedüz karşısında kitapsız, tapınmasız, törensiz, kiblesiz bir inancın adamıdır. Bu inancın tek kuralı, yasası, dogması sevgidir, en geniş, en sınırsız, en insanca anlamıyla sevgi. Dinini, tanrısını sordunuz mu Yunus’a aşk der ve Dost der size, başka bir şey de söylemez.⁹⁹

IX

Yunus Emre hakkında yapılan aşırı yorumların milliyetçi ve muhafazakâr çevreleri rahatsız ettiğine yukarıda kısaca değinmiş ve 1966 yılı Ocak ayında yayımlanan *Türk Yurdu Yunus Emre Özel Sayısı*’nın bu bakımdan ayrı bir önem taşıdığına işaret etmiştik.¹⁰⁰ 1912 yılında, Yunus Emre’yle ilgili ilk yazının yayımlandığı dergi olan *Türk Yurdu*’nun Umumi Neşriyat Müdürü Dr. Fethi Erden, bu özel sayıyı neden hazırlamak ihtiyacını hissettiklerini anlattığı yazısında, son yıllarda Yunus Emre üzerine birbirine zıt çok sayıda yayın yapıldığını, bu yüzden sağlam bir kanaat edinmenin zor olduğunu, Batı dünyasının da ilgilenmeye başladığı bu büyük şair hakkında artık bir vuzuha kavuşma zamanının geldiğini söylüyor ve bir an önce bir Yunus Emre Enstitüsü’nün kurulmasını teklif ediyordu.

Özel sayıda Feridun Nafiz Uzluk, Muhittin Celâl Duru ve Mehmet Önder imzalarını taşıyan yazılar, Yunus’un Mevlana ile ilişkileri konusundaydı. Uzluk, Yunus’un Bektaşiliğini bir XV. yüzyıl yakıştırması olarak görüyor, onun *Mesnevi*’yi okuduktan sonra, bazı şiirlerinde saygıyla söz ettiği Mevlana’yı, “Çok uzun yazmışsın; ben olsam ‘Ete kemiğe büründüm/ Yunus diye göründüm’ derdim!” diyerek küçümsediğine dair rivayetin

⁹⁸ Age, s. 24.

⁹⁹ Sabahattin Eyüboğlu, age, s. 28-29.

¹⁰⁰ Bu özel sayı hakkında bir eleştiri için bk. Nuri Yüce, “Yunus Emre Özel Sayısı”, *Hareket*, Nr. 5, Mayıs 1966, s. 26-27.

doğru olamayacağını söylüyordu.¹⁰¹ Duru ise Yunus'a atfedilen bu beytin aslında Said Emre'ye ait olduğunu belirterek orijinalini nakletmişti:

*Et ü deri büründüm geldim size göründüm
Adım âdem urundum üşde zuhura geldim*¹⁰²

Uzluk, Mevlana'nın "*Meratib-i maneviyeden hangisine terakki eyledim-se şu Türkmen kocası Yunus karşıma çıktı!*" dediği rivayetine de Aziz Mahmud Hüdayi tarafından derlenen *Vakıât-ı Üftade*'den başka hiçbir kaynakta rastlanmadığını, bu tür rivayetlerin tenkit süzgecinden geçirilmeksizin kullanılmasını doğru bulmadığını söylüyordu. Aynı rivayet hakkında Muhittin Celâl Duru'nun daha ilgi çekici bir notu vardı: Attar'ın *Tezkiretü'l-Evliya*'da yazdığına göre, bu söz, Ebu Said Ebü'l-Hayr tarafından Şeyh Ebü'l-Hasan hakkında söylenmiştir. İlgi çekici olan, Mehmet Önder'in aynı sayıda yer alan yazısında, ilk iki yazıda eleştirilen rivayetleri doğru kabul ederek kullanmasıydı.¹⁰³

Özel sayıda Mümtaz Turhan, Arif Nihat Asya, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, A. Süheyl Ünver, Nihad Sami Banarlı, Samiha Ayverdi, Sofi Huri, Nurettin Topçu, Hâlide Nusret Zorlutuna, İbrahim Hakkı Konyalı gibi Türk muhafazakârlığının belli başlı isimleri görüşlerini yazmışlardı. Yunus hakkında yazılmış amatörce şiirlerin de yer aldığı bu 200 sayfalık özel sayıda, Prof. Dr. Şahabeddin Tekindağ da, Yunus etrafında tartışılan bütün meseleleri ele alarak kendi kanaatlerini belirtiyordu.¹⁰⁴ O da, Feridun Nafiz Uzluk gibi, Yunus'un Bektaşî olmadığı düşüncesindeydi; *Yunus Emre Dîvanı*'nın Karaman'da bulunan en eski nüshalarından birindeki bazı şiirlerde, *teberrayı* tavsiye eden Bektaşîliğin aksine, Hz. Ebubekir, Ömer ve Osman övülüyor, namaz kılınması tavsiye ediliyordu. Hatta Yunus bu *Dîvan*'da Sünni olduğunu açıkça ifade etmişti:

*Şimdi bir gönli açık Sünni müsülman kanı*¹⁰⁵

Yetmiş civarında yazı ve şiirin yer aldığı *Türk Yurdu Yunus Emre Özel Sayısı*'nda Yunus'un Sarıköy'de yattığına inanan Halim Baki Kunter'le

¹⁰¹ Feridun Nafiz Uzluk, "Mevlana ve Yunus Emre", *Türk Yurdu*, nr. 319, Ocak 1966, s. 11

¹⁰² Muhittin Celâl Duru, "Mevlana ile Yunus Emre", *Türk Yurdu*, nr. 319, Ocak 1966, s. 14

¹⁰³ Mehmet Önder, "Yunus ve Mevlana Üzerine Söylentiler", *Türk Yurdu*, nr. 319, Ocak 1966, s. 71.

¹⁰⁴ M.C. Şahabeddin Tekindağ, "Büyük Türk Mutasavvıfı Yunus Emre Hakkında Araştırmalar", *Türk Yurdu*, nr. 319, Ocak 1966, s. 169-174.

¹⁰⁵ Bu mısraın geçtiği, ayrıca dört halifenin, Hz. Hamza'nın ve büyük sufilerin isimlerinin zikredildiği bu şiir için bk. Mustafa Tatçı, *age*, s. 395-396.

Karaman'da yattığını iddia eden İbrahim Hakkı Konyalı ve Cahit Öztelli'nin yazıları da vardı.¹⁰⁶ Cahit Öztelli, Sarıköy'le ilgili belgelerin de reddedilemeyeceğini söyleyerek uzlaşma yolu arıyor, "O hâlde bu ikisini uyuşturmak gerekir. Bugüne dek kimse bunu düşünmemişti. Yani Yunus'un hem Karaman, hem Sarıköy'le ilgili olacağı görüşüne gidilmemiştir" diyordu.

Türk Yurdu Yunus Emre Özel Sayısı'ndaki yazılar arasında genel havanın dışında kalanlar da yok değildi; ancak özel sayıya milliyetçi ve muhafazakârların görüşleri damgasını vurmuştu. Bu arada, muhafazakâr çevrelerdeki itibarı ve otoritesi tartışılmaz olan Necip Fazıl'ın *Yunus Emre* (1969) adlı bir oyun yazdığını, bu oyunun Abdullah Kars Tiyatrosu tarafından Anadolu'da defalarca sahnelendiğini hatırlamakta fayda vardır.

Yunus Emre, UNESCO Genel Merkezi tarafından Türkiye Milli Komisyonu'nun teklifi üzerine 1971 yılında anılacak "Dünya Büyükleri Listesi"ne konulunca yeniden gündeme geldi. Akbank tarafından Vedat Nedim Tör'ün girişimiyle 6-8 Eylül 1970 tarihleri arasında Harbiye Şehir Tiyatrosu'nda gerçekleştirilen *Uluslararası Yunus Emre Semineri*'nde okunan bildirilerin çoğunda da hümanist bir şair olarak ele alınınca tartışmalar alevlendi.¹⁰⁷ Bunlardan sadece Abdülkadir Karahan'ın bildirisinde bu hümanizmanın İslami kaynaklarından söz edilmişti. Gerek söz konusu seminer, gerekse devrin Kültür Bakanı Talat Sait Halman'ın¹⁰⁸ ve Ceyhun Atuf Kansu'nun Yunus Emre hakkında yazdıkları yazılar ciddi bir tepkiyle karşılandı. Kansu, *Türk Dili* dergisinde yayımlanan yazısında Yunus'un düşüncesini İslam'ı dışlayarak Şamanizm'e ve Anadolu'nun İslam'dan önceki kültürüne bağlamaya çalışıyordu. İsmet Zeki Eyüboğlu'nun *Cumhuriyet* gazetesinde, 1970 Eylül'ünde çıkmış bir

¹⁰⁶ Bu yazılar şunlardır: Halim Baki Kunter ve Yönetim Kurulu Üyeleri, "Eskişehir'deki Yunus Emre" (98-105); İbrahim Hakkı Konyalı, "Karaman'daki Yunus Emre: İddiaları, Vesikaları" (s. 145-159); Cahit Öztelli, "Yunus Emre Üzerine Son Araştırmalar", (s. 160-161).

¹⁰⁷ Bu bildiriler şunlardır: Gönül Alpay, "Yunus Emre'nin Hümanizmasının Temelleri" (s. 7-33); Talat Sait Halman, "Yunus Emre'nin Hümanizması" (s. 111-118); Sadi Irmak, "Yunus'un Hümanizması ve Mevlana-Yunus İlişkileri" (s. 119-123); Abdülkadir Karahan "Yunus Emre'nin Hümanizminde İslamiyet'in Etkisi" (s. 155-159); Ahmet Adnan Saygun, "İnsan ve Yunus Emre" (s. 232-240); Hilmi Ziya Ülken, "Yunus'ta İnsanlık ve Universalizm" (s. 288-296). Söz konusu seminer hakkında bk. "Ulu Ozan Yunus Emre Semineri", *Varlık*, nr. 769, Ekim 1971, s. 8.

¹⁰⁸ Talat Sait Halman, "Yunus Emre'nin Hümanizması", *Hisar*, nr. 93, Eylül 1971, s. 3-5, 28-29. Halman, bu yazısını Uluslararası Yunus Emre Semineri'ne bildiri olarak sunmuştur.

yazısına da atıfta bulunarak “Yunus’un gizemci birikiminde Anadolu’nun Türkleşme öncesi halk inançlarının, doğayı yorumlama biçimlerinin, İlk Anadolu bilgelerinin yeri” olduğunu söyleyen Kansu, onun aşk anlayışını da Empedokles’e bağlıyordu. Bu filozofun evrensel sevgi ilkesi, Yunus’ta “aşk” adını almıştı.¹⁰⁹

Hareket Dergisi, Ekim 1971 tarihli sayısını Yunus’la ilgili bu ve benzeri yorumların eleştirisine ayırdı. Derginin imzasını taşıyan başyazıda, Akbank’ın düzenlediği seminerin ve UNESCO kararının basında geniş yankı bulduğu belirtilerek şöyle devam ediliyordu:

Bu arada cümle hümanist kafalı aydın Yunus’umuzun başına üşüştüler, yorumlar yaptılar, ahkâm kestiler ve dehalarının aynasında boy boy Yunus portreleri yapıp sergilediler. Yunus’un öz şahsiyeti ise bütün bu yorumlardan sıyrılıp kaçmasını bildi ve yazarlarını, kendisini arayıp bulduklarını vehmedenleri, dibi karanlık bir kuyunun başında bıraktı. Onlar kuyunun dibinde gördükleri bir yıldızın hayaliyle sayfalar doldurdular, ancak başlarını göğe kaldırmak akıllarına gelmedi. Yunus’u besleyen kaynaklara inmedikleri gibi, Yunus’un kendisine de ulaşamadılar, aksine onu kendilerine çekip yabancı unsurlarla aşıladılar, yonttular, başına kendi fikirlerinin tacını koyup övgüler dizdiler.¹¹⁰

Hareket’te Emin Işık, kendi “gerçek Yunus”unu tarif ederek Talat Sait Halman’ın yazdıklarını, Muzaffer Civelek ve Şerif Aktaş da Sabahattin Eyüboğlu’nun o yıl çıkan *Yunus Emre* adlı kitabını kıyasıya eleştiriyorlardı.¹¹¹

Sabahattin Eyüboğlu, Yunus’tan seçtiği şiirleri ekleyerek *Yunus Emre’ye Selâm* adlı kitabını yeni bir isimle yayımlamıştı.¹¹² Muzaffer Civelek’e göre, bu kitap “Yunus’a suikast”tan başka bir şey değildi. “Temeldeki yanlışlık hakikate giden yolu nasıl ta başından tıkarsa”, neresinden tutulsa elde ufalanan bu kitaba hâkim olan materyalist mantık da bu büyük ruh eserini değerlendirirken bir türlü tutarlı olamıyor, maya tutmuyor, gaf üstüne gaf yapılmasına yol açıyordu. Yunus’un din karşısında şaşılacak kadar laik bir tavır aldığı; dervişliğin dinlerin ve mezheplerin

¹⁰⁹ Ceyhun Atuf Kansu, “Anadolu Halk Tarihinde Yunus Emre”, *Türk Dili*, nr. 240, Eylül 1971, s. 411-419.

¹¹⁰ “Yunus’a Dair”, *Hareket*, nr. 58, Ekim 1971, s. 4.

¹¹¹ Muzaffer Civelek, “Yunus’a Suikast”, *agd*, s. 32-37; Şerif Aktaş, “Yunus Emre Adını Taşıyan Bir Kitap Hakkında”, *agd*, s. 38-44.

¹¹² Sabahattin Eyüboğlu, *Yunus Emre*, Cem Yayınevi, İstanbul 1971.

dışında, kitabı da olmayan bir ahlak okulu, bir insanlık disiplini, düşünce ve yaşama kalıplarına, padişaha, hatta Tanrı'ya karşı bir direniş olduğu; dervişin şarap içerek de yoluna gidebileceği iddialarını eleştiren Civelek'in dikkatimizi çektiği bir husus daha vardı: Eyüboğlu, aslında Yunus'un bir İslam şairi olduğuna ve Tanrı sevgisi taşıdığına inanmıyor, şiirlerinde ifade ettiği Tanrı sevgisini istese de "çağının dinsel düşüncesi" dışına çıkamamasına, yani bir çeşit takiyye yapmasına bağlıyordu. Şu cümle başkatürlü nasıl açıklanabilirdi?: *"Yunus Emre elbet çağının dinsel düşüncesi dışına çıkamazdı ve elbet, kendince de olsa, şemaları kırarak da olsa, bir İslâm aydın ve şairi olacak, insanlık sevgisini Tanrı sevgisi ile bağdaştıracaktı."*¹¹³

Eyüboğlu, aslında hiç istemediği hâlde, Yunus'un inanmış bir Müslüman ve Tanrı sevgisinin gerçek olabileceği ihtimalini de hesaba katarak şöyle bir not düşmeyi ihmal etmemiştir: *"Kendi çağımızın, yepyeni inançların insanı olarak, geçmişi değil geleceği özleyerek, Yunus'un inandıklarına inanmayarak da sevebiliriz onu."*¹¹⁴ Bu cümleyi bir çeşit itiraf olarak gören Civelek, Eyüboğlu'nun kalbiyle değil aklıyla sevdiği Yunus'u, onun düşünce dünyasının tam karşı kutbunda duran bir felsefeye göre yorumlamaya çalışarak tahrif ettiğini ve ortaya bir ucube çıkardığını söyledikten sonra Yunus'un şu mısralarını hatırlatıyordu:

*Aşksızlara benim sözüüm benzer kaya yankısına
Bir zerre aşkı olmayan belli bilin yabandadır.*

Eyüboğlu'nun kitabı, Talat Sait Halman'ın "Yunus Emre'nin Hümanizması" başlıklı yazısının yayımlandığı *Hisar Dergisinin* aynı sayısında Mehmet Çavuşoğlu tarafından da sert bir biçimde eleştirilmişti. Evrensel bir din olan İslam'a mensup ve hangi kaynaklardan beslenmiş olursa olsun, bu dinin içinden çıkmış tasavvufun çok canlı bir temsilcisi olan Yunus'u, Çavuşoğlu'na göre, hümanist bir şair olarak görmek mümkündü. Fakat onun şiirlerinde ifadesini bulan İslami dünya görüşünü ve insan sevgisini, Hititlerden eski Yunanlılara kadar Anadolu'da yaşamış kavimlerin mirası saymak *"müthiş denilebilecek kadar şaşırtıcı"*ydı. Söz konusu kitabı baştan sona kadar ilme, akla ve mantığa aykırı bulan Çavuşoğlu, bundan sonra Yunus Emre hakkında yapılacak her araştırmanın yeni bilgiler getirmesinin şart olduğunu, Eyüboğlu'nun ise bildikle-

¹¹³ Eyüboğlu, *age*, s. 73.

¹¹⁴ *A.g.e.*, s. 10.

rimizi -yeni bir şey katmak şöyle dursun- indî bir şekilde yorumlayarak çarpıttığı düşüncesindeydi.¹¹⁵

Bu tartışmalar, devrin muhafazakâr gazetesi *Tercüman*'ı da harekete geçirmişti. Yunus Emre üzerine çalıştığı bilinen Prof. Dr. Faruk Kadri Timurtaş'a başvurularak 1001 Temel Eser dizisinin ilk kitabı olarak yayımlanmak üzere bir *Yunus Emre Dîvanı* talep edildi. 1001 Temel Eser, Milli Eğitim Bakanlığı tarafından durdurulan 1000 Temel Eser dizisinin yerine ikame edilmek üzere planlanmış bir yayın faaliyetiydi. Aslında Timurtaş, 1000 Temel Eser için Dr. Müjgân Cunbur'la birlikte bir buçuk yıl çalışarak bir *Yunus Emre Dîvanı* hazırlamış, ancak dizinin durdurulması üzerine bu kitap elinde kalmıştı. *Tercüman*'ın teklifini kabul ederek altı ay daha çalışan Timurtaş'ın başka yazmaları da gözden geçirerek hazırladığı *Dîvan* 1972 yılında yayımlandı.¹¹⁶ Bu neşrin farkı, daha önce hep edebiyat tarihçileri tarafından hazırlanan *Dîvan*'ın ilk defa bir filolog tarafından Eski Anadolu Türkçesi'nin bütün özellikleri göz önünde tutularak hazırlanmış olmasıydı.

Timurtaş, hazırladığı *Dîvan*'a yazdığı önsözde, son yıllarda Yunus'a duyulan ilginin arttığını, bu ilginin, 1970 sonlarıyla 1971 başlarının UNESCO tarafından "Yunus Emre Yılı" ilan edilerek şairin yurt içinde ve dışında anılmasının kararlaştırılması üzerine daha da genişlediğini hatırlattıktan sonra, yapılan faaliyetleri eleştiriyor, bir bankanın desteğiyle 1970 Eylülünde İstanbul'da düzenlenen, yabancı edebiyatçı ve araştırmacıların da katıldığı seminerin başarısızlıkla sonuçlandığını iddia ediyordu. Timurtaş'a göre, bu seminerdeki bildiriler, birkaçı dışında, önemsizdi. Yunus hakkında son zamanlarda yayımlanan kitapların çoğu da Yunus'u başka taraflara çekmek amacıyla yazılmıştı. Bu kitaplar arasında, Timurtaş'a göre, sadece Ahmet Kabaklı'nın şairi değiştirmeden, milli ve dinî hüviyetiyle olduğu gibi yansıtıyordu, o kadar.¹¹⁷

Dîvan'a, Yunus'un hayatı, sanatı, fikirleri ve eserlerini anlattığı uzun bir de giriş yazan Timurtaş, Bektaşî kaynaklarına pek itibar etmemişti. Yunus'tan aşağı yukarı iki yüz yıl sonra halk rivayetlerini toplayarak

¹¹⁵ Mehmet Çavuşoğlu, "Yunus Emre Hakkında Şaşırtıcı Bir Eser", *Hisar*, nr. 93, Eylül 1971, s. 11-12. *Hisar*'ın bu sayısında Talat Sait Halman ve Mehmet Çavuşoğlu'nun yazıları dışında, Mehmet Kaplan'ın "Yunus Denen Ağaç" (s. 6-7) başlıklı yazısıyla Osman Atilla'nın "Yunus Emre" (s. 5) adlı şiiri de yer almaktadır.

¹¹⁶ Faruk Kadri Timurtaş, *Yunus Emre Dîvanı*, Tercüman 1001 Temel Eser: 1, İstanbul 1972.

¹¹⁷ Faruk Kadri Timurtaş, *age*, s. 9.

Vilayetname'yi yazan Uzun Firdevsî'nin uydurmacılığı yüzünden itibarını kaybetmiş biri olduğunu, bütün menkıbeleri toplayarak 1473 yılında *Saltukname*'yi meydana getiren Ebü'l-Hayr-ı Rumî'nin Yunus'tan hiç söz etmediğini, Yunus'un şiirlerinde Hacı Bektaş-ı Veli'nin adının bir kere bile geçmediğini kaydeden Timurtaş, Tapduk'un efsanevî bir şahsiyet olduğunu, böyle bir kimsenin yaşayıp yaşamadığının belli olmadığını, esasen Yunus'un şiirlerinde geçen Tapduk'un bazen özel bir kişiyi değil, Tanrı'yı işaret ettiğini, ilk defa Raif Yelkenci tarafından seslendirilen bu görüşün üzerinde durulmaya değer olduğunu söylüyordu. Timurtaş, Abdülbaki Gölpınarlı'nın, Yunus'un tarikat zincirini tespit etmek için kullandığı

*Yunus'a Tapduk'dan oldu hem Barak'dan Saltuğa
Bu nasib çün cûş kıldı ben nice pinhan olam*

beytinden yola çıkarak bir sonuca ulaşmanın da mümkün olmadığı kanaatindeydi. Bu isimler Yunus'un başka hiçbir şiirinde geçmediği gibi, eski eserlerde bu tarikat zinciri hakkında da herhangi bir kayda rastlanmamıştı. Açıkçası, Yunus Timurtaş'a göre Bektaşî ve Bâtîni değil Ehl-i sünnet itikatlarına bağlı, fakat hür düşünceli, vahdet-i vücud görüşünü ve ilahî aşkı terennüm etmiş sufi bir şairdi. Namaz kılmadığı, oruç tutmadığı, şarap içtiği yorumlarına yol açan mısra ve beyitlerini zahirî anlamlarına bakarak yorumlamak insanı yanıltabilirdi. Çünkü şiirlerinde buruların tam tersini söylediği mısralar ve beyitler de vardı. Hiçbir tarikata bağlı olmayan Yunus'un "Emreler" denilen bir topluluğa mensup olabileceğini, nitekim Emre isminin Said Emre, Talibi Emre gibi başka şairler tarafından da kullanıldığını belirten Timurtaş, *Emre* ve *Emrah* kelimelerinin Eski Türkçede "sevmek, âşık olmak" anlamındaki "amramak" fiilinden geldiği kanaatindeydi. Batı Türkçesine geçtikten sonra sonundaki ğ harfi düşen *amrağ* kelimesi Emre'ye dönüşmüştü. Kısacası, Emre, "âşık" demekti.¹¹⁸

¹¹⁸ Timurtaş'ın bu açıklaması, Gölpınarlı'nın görüşüne katılmadığı anlamına geliyordu. Gölpınarlı, daha sonra "emre"ye dönüşen "imre" kelimesinin "matlub, mergub, şayeste, pesendide, sezavar, dil-nişin, âşık, mübtela" anlamlarına geldiğini söyler. Bk. *Yunus Emre, Risâlat al-Nushiyya ve Divân*, Eskişehir Turizm ve Tanıtma Derneği Yayını, İstanbul 1965, s. XXXV. Hüsrev Hatemi de Emre adının "amramak" fiilinden türediği iddiasını başından beri benimsemediğini ve *Dahhoda* adlı Farsça sözlüğe dayanarak bu kelimenin "İtaat edilen emir, ferman" anlamına geldiğini söylüyor. Bk. *Netti Bu Yunus, Netti*, Pan Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 224. Andreas Tietze ise Emre ve Emrah isimlerini Farsça *hem-râh* (arkadaş, yoldaş) kelimesine bağlamıştır. Bk. *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı*, İstanbul-Wien 2002, s. 718.

Yunus’un ümmî değil, Arapça ve Farsça bilen, devrinin ilimlerine vâkıf, çok iyi eğitim görmüş biri olduğu görüşüne katılan Timurtaş, onun hümanistliğini de İslam’a ve tasavvufa bağlıyordu.¹¹⁹

X

Yunus Emre konusunda muhafazakâr bakış açısını yansıtan dikkate değer eserlerden biri de, Mustafa Necati Sepetçioğlu’nun Malazgirt Zaferi’nin 900. yıldönümü vesilesiyle yazmaya başladığı nehir romanının *Konak* adlı dördüncü kitabıdır. Bu romanda, Osmanlı Devleti’nin kurucusu olan Osman Bey’i henüz Bey olmadan Konya’da, Mevlana ile Selçuklu Sarayı’nın kapısındaki merdivenlerde karşılaştıran Sepetçioğlu, Yunus Emre’yi ve önemli kahramanlarından Kumral Dede’yi de kalabalığın içine yerleştirip bu karşılaşmayı görmelerini sağlamıştır. Osman Bey daha sonra Yunus’la Ermeni Gediği yakınlarında bir çeşmenin başında karşılaşır. Kayı Boyu’nun durumu, kuraklık, babası Ertuğrul Gazi’nin tekfurlarla iyi geçinerek akından uzak durması gibi konularda sesli düşünüp “Yok, bunun sonu gelmeli!” derken, bir derviş “Neyin sonu gelmeli hay yiğit?” diyerek yanına gelir, selam verir.¹²⁰ “Sesi gül terlemesinde”dir, “içinde ışıklar” yanmaktadır. Bu sahnede yufka, çiğleme, soğan ve tuzdan oluşan mütevazı azığını Osman Bey’le paylaşan Yunus’un çok gezdiğini, Konya’ya gidip geldiğini, hatta onu görmek için Söğüt’e bile gittiğini, fakat bulamadığını öğreniriz. Osman da Yunus’u görüp tanımak istemiş, ikisi de çok gezdikleri için karşılaşmaları mümkün olmamıştır. Konya’nın ötesini de görmeyi çok istediğini, fakat buna zamanı olmadığını söyleyen Osman Bey’e Yunus’un söyledikleri ilgi çekicidir:

*Zaman şu şimdi duyduğumuz değil ki... biz öldüğümüz anda sona eren değil ki (...) Senin zamanın senden sonra başlamazsa neye yarar? Demem şu deme Osmanı yiğit; sen zamanını öreceksin; sen, ben, Ahmet, Mehmet. Örgülerin sağlamsa zaman seni unutmaz, senin ardın sıra gelir. Yok örgülerin sağlam değilse o Konya’nın öte-lerindeki merak ettiğin insanlardan farkın kalmaz.*¹²¹

Bunları söyledikten sonra Anadolu’daki kaotik ortamı tasvir eden Yunus, Konya’yı da, Konya’nın ötesini de atları delice koşan dingilleri kop-

¹¹⁹ Timurtaş, a.g.e., s. 25-34.

¹²⁰ Mustafa Necati Sepetçioğlu, *Konak*, 2. bs., İrfan Yayıncılık, İstanbul 1974, s. 95.

¹²¹ Sepetçioğlu, a.g.e., s. 98-99.

tu kopacak bir göç arabasına benzetir. Böyle bir arabanın içindekiler ne nereye gittiklerini bilirler, ne de neyin nereden geldiğini; kim elini uzatırsa ona dönerler. Yani Anadolu birinin el uzatmasını beklemektedir. Ancak Osman ümitsizdir; babası Ertuğrul Gazi'nin çevrede olup bitenden habersiz olduğu ve tekfurlarla iyi geçinmeye çalışmaktan başka bir şey yapmadığı düşüncesindedir. Çiftçinin toprağı işlemek için durgun havaya ihtiyacı olduğunu söyleyen ve âdeta geleceğı okuyarak Osman'a ümit vermeye çalışan Yunus'un manevi gücünü okuyucuya anlatabilmek için ellerine dikkatimizi çeken yazar, bu kemiksiz gibi görünen ince uzun parmakların "bir ilahi akışında" daima yalvarma hâlinde olduğunu söyler; yemeğı de ibadet huşuu içinde yemektedir. Onun uzattığı lokmayı alırken parmakları parmaklarına değince Osman'ın damarlarına âdeta ateş yürümüştür. Tam o sırada "Bileyiciiii!" diye bir ses duyarlar. Abdest almak için çeşmeye yönelen ve Osman'ın kim olduğunu bilmeyen bileyici, İnegöl tekfurunun Kayı çobanlarını kıştırdığı haberini getirir. Bu kötü haber üzerine yerinden fırlayan Osman, atını topuklar, fakat gemi hemen kasarak, "Lokmanı yedim Yunus Emre," der, "seni unutamam. Seni unutmamam için de benim bilinmem gerek. Dolaştığın yerler beni bilmeli şimden sonra. Durgun hava fırtınaya da gebedir; fırtına doğduğu zaman nerede büyür, Tanrı bilir... Kalın sağlıcakla şimdilik"¹²²

Yunus Emre, *Konak* romanında, Osman Bey'le karşılaştığı gün, aslında Şeyh Edebali'nin düzenlediğı, bütün Anadolu erenlerinin katılacağı toplantıya gitmektedir ve yolda mola vermiştir. Nitekim daha sonra Yunus'la bir bakıma Anadolu'nun kaderinin belirlendiğı toplantıda karşılaşır ve Sarı Saltuk, Tapduk Emre, Barak Baba, Kaygusuz Abdal, Abdal Musa, Geyikli Baba, Karaca Ahmet gibi önemli şahsiyetleri onun gözüyle tanırız. Toplantıda Anadolu'nun parçalanmış hâli ve Beyliklerin durumu tartışıldıktan sonra Ertuğrul Bey'in ve oğlu Kara Osman'ın desteklenmesi kararlaştırılacaktır. Bu toplantı anlatılırken Yunus'un iç konuşmalarını dinleriz. Fakat Şeyh Edebali onun içinden geçenleri bilmektedir. Mesela Yunus, gelirken yolda Kara Osman'la karşılaştığını anlatmak istemiş, fakat "*Ben gelmedim da'vi için benim işim sevi için*" diye düşünerek vazgeçince, Şeyh Edebali, "Dâvâ yerinde ve zamanında güdülürse güzeldir. Sevgi dâvânın esası olmalıdır. Biz burada tohumu seçersek, dâvâımız bu tohumun yeşermesi için uğraşmak olacak. Ondan

¹²² A.g.e, s. 105.

sonra sevgi, sevi artık ne varsa dağarcığımızda Türkmen için. Bu dava uğrunda ortaya dökülmelidir.”

Bunun gibi, başından beri içinden her geçene cevap aldığı için kendini bulutlarda yüzer gibi hisseden ve susan Yunus Emre, şeyhi Tapduk Emre’nin bir kaşının “Konuş” anlamında kırırdadığını fark edince izin isteyerek Osman Bey’le karşılaşmasını ve neler konuştuklarını anlatır; onun atına binerken söylediklerini de naklettikten sonra sözlerini şöyle noktalar: “Çok dünyalı gördüm. Çok dünya malına nazar kıldım. Hepsini bir ölüm korkusundaydı. Bir bu Kara Osman dünyalı olduğunu bildiği hâlde ahirete kalmış bir uzun zamanda konuşuyordu. Durgun hava fırtınaya da gebedir; fırtına doğduğu zaman nerede büyür Tanrı bilir, derken en az üç beş yüz yılı hesap etmişe benziyordu.”¹²³

Konak, Kemal Tahir’in muhafazakârlar tarafından hem çok okunan, hem de eleştirilen *Devlet Ana*’sına bir çeşit cevaptır. Sepetçioğlu’nun Yunus’u, Kemal Tahir’inki gibi Issız Han’da şarap içip kebab yiyen gezici bir “ozan” değil, en kötü şartlarda bile namazını ihmal etmeyen ve azıcık kuru yufka, çiğleme, soğan ve tuzla kifaf-ı nefis eden bir dervıştır.

Sepetçioğlu, 1991’in UNESCO tarafından “Yunus Emre Dünya Sevgi Yılı” ilan edilmesi münasebetiyle *Yunus Emre* adlı bir de oyun kaleme alır, daha sonra bu oyundan yola çıkarak *Benim Adım Yunus Emre* (1980) adlı romanını yazar. Bu romanda, Yunus’un bir davet üzerine Konya’da başlayıp Hacı Bektaş Dergâhı’nın kapısında sona eren büyük yolculuğunu birinci şahıs ağzından anlatmaktadır. Sepetçioğlu okuyucuları, *Konak*’tan bildikleri Yunus Emre-Osman Bey karşılaşmasına bu sefer Yunus’un bakış açısından şahit olurlar. Ancak *Konak*’ta, Şeyh Edebalı’nın daveti üzerine erenler toplantısına katılmak amacıyla yola çıkan Yunus, *Benim Adım Yunus Emre*’de kıtlık yüzünden açlık tehlikesiyle karşı karşıya kalan köylüleri tarafından Hacı Bektaş Dergâhı’na gidip buğday istemesi için çağırılmıştır. Yol boyunca şahit olduğu çeşitli hadiseleri, kuraklık ve Moğol istilası yüzünden açlık ve susuzluk çeken halkın yaşadığı acıları, Moğol zulmünü, yol boyunca tanıştığı sıradan insanları, bozulan yolları tamir edip insanlara faydalı olmaya çalışan dervişleri vb. anlatarak kendi kendisiyle hesaplaşan, bu arada deyişleriyle ne kadar tanınmış olduğunu fark ederek bundan rahatsızlık duyan Yunus’un köyüne varmadan önce karşılaştığı son şahıs, Osman Bey’dir.

¹²³ A.g.e., s. 171-186.

Konak romanında bizzat katıldığı Şeyh Edebali Dergâhı'ndaki büyük toplantıyı, *Benim Adım Yunus Emre*'de, Osman Bey'in atına atlayıp uzaklaşmasından sonra Bileyci'den dinleyecektir.¹²⁴

Yunus'un, yolculuk boyunca hemşehrileri tarafından niçin ısrarla çağrıldığı konusunda bir fikri yoktur. Köyüne yaklaştığı sırada birden karşısına çıkan Molla Kasım'dan bölgede çok büyük bir kuraklık ve kıtlık yaşandığını, köy mescidinin önünde yolunun dört gözle beklendiğini öğrenir. Molla Kasım, Yunus'tan ona hemşehrilerinin vereceği görevi kendisine devretmesini istemektedir. Yunus köye varınca öğrenir ki, bu görev, Hacı Bektaş Dergâhı'na gidip kıtlıktan perişan olmuş köyü için buğday istemesidir. Çünkü "dergâhın kapıları ancak onun gibilere açıktır." Ne var ki Molla Kasım bu görevin Yunus'a verilmesini önlemekte kararlıdır; aralarında ciddi bir çekişme yaşanır. Hatta kendince şeriata aykırı bulduğu şiirlerinden söz ederek Yunus'u "siga"ya çeken ve köylüleri ona karşı kışkırtan Molla Kasım, meseleyi kadiya götürme tehdidi savurur.¹²⁵ Yunus'la Molla Kasım arasında, köylülerin de karıştığı çekişme sayfalar boyunca devam edecektir. Sonunda Kasım'ın pes etmeyeceğini anlayınca kadiya gitmeyi kabul eden Yunus'un tek bir sorusu vardır: "Kimsin? Evet, kimsin sen?" Bunun üzerine Molla Kasım, "Öyleyse dön arkana bak!" diyerek gözle fark edilemez bir hızla Yunus'un arkasına geçer. Yunus döner dönmez karşısında kendisini görür, Molla Kasım kendisidir, kendisinin karanlık tarafıdır.¹²⁶

Köylüler, oradan dehşet içinde uzaklaşan Yunus'un peşinden yola düşer ve onu kasabanın pazarında bularak Dergâh'a gitmeye razı ederler. Sepetçioğlu, burada meşhur menkıbeyi biraz değiştirerek kullanmaktadır.¹²⁷ Hacı Bektaş'ın buğday yerine, o ana kadar aldığı bütün nefeslerin üze-

¹²⁴ Sepetçioğlu, *Benim Adım Yunus Emre*, 4. bs., İrfan Yayıncılık, İstanbul 2004, s.

¹²⁵ *A.g.e.*, s. 186.

¹²⁶ *A.g.e.*, s. 231-232.

¹²⁷ Aziz Mahmud Hüdayi'nin *Vakıat* adlı eserinde anlattığı menkıbeye göre, Tapduk'a otuz yıl hizmet eden Yunus, gizli âlemin kendisine bir türlü açılmaması yüzünden üzüldü ve tekkeyi terk edip dağlara kaçır. Bir gün bir mağarada yedi dervişe rastlar. Akşam olunca dervişlerden biri dua etmekte ve Allah tarafından mükellef bir sofraya gönderilmektedir. Dua sırası Yunus'a gelince, "Yarabbi, bunların yanında yüzümü kara çıkarma, onlar kimin yüzü suyu hürmetine yemek istiyorlarsa o zatın hakkı için yemek gönder!" diye dua eder. O akşam, bir değil iki sofraya yemek gelir. Dervişler kimin yüzü suyu hürmetine dua ettiğini sorarlar. "Önce siz söyleyin!" diyen Yunus, "Biz Tapduk Emre'nin kapısında otuz yıl hizmet edenlerin yüzü suyu hürmetine dua ediyoruz." cevabını alınca kapıların açıldığını anlar ve tekkeye geri döner. Sepetçioğlu, bu menkıbedeki dervişlerin sayısını ikiye indirmiştir. Yunus'un duasına da gökten sofranın inmesi, civardaki bir köyden, birkaç dervişin yakınlarda konakladığı duyulduğu için çeşitli yemekler gönderilir.

rine heybesinde hediye olarak getirdiği alıçların her birinin çekirdeklerinin zerrelere ekleyip bunların bin katı bilgi öğretme teklifini bile kabul etmez; çünkü kendisini oraya açlık çekenler göndermiştir. Bunun üzerine Hacı Bektaş, "Var git öyleyse, dileğini versinler!" diyerek uğurlar Yunus'u. Kapıda Dergâh için gönderilmiş bir kervan yükü buğday onu beklemektedir. Ne var ki çok geçmeden nasıl büyük bir yanlışlık yaptığını anlar; kervanı köye götürmesi için emanet ettiği Molla Kasım, kervancıyla buğdayları pazarda satıp parasını paylaşmak üzere pazarlık ederken o yeniden Dergâh'ın kapısına yönelir. Yönelir ama, kapı duvardır ve Yunus, pîrin "Bizim Yunus mu?" diyeceği güne kadar eşikte bekleyecektir.¹²⁸

Vilayetname'de anlatılan menkıbede, Yunus ekincilik eden fakir bir çiftçidir; kıtlık yüzünden yeterince mahsul alamaz ve Hacı Bektaş'ın yoksullara yardım ettiğini, kimsenin o kapıdan boş dönmediğini işitince heybesini dağdan topladığı alıçlarla doldurup buğday istemek için Sulucakarahöyük'e yollanır. Sepetçioğlu, sadece kendisi için buğday istemesini Yunus'a yakıştıramamış, onu bütün köyü açlıktan kurtarması için Dergâh'a göndermiştir. Emine Işınsu da, *Bir Ben Vardır Bende Benden İçeri* (2002) adlı romanında menkıbeye aynı şekilde müdahale eder. Hacı Bektaş, Dergâh'ta bütün köyü doyuracak kadar buğday olmadığını, ancak kendisine yetecek kadarını verebileceğini söyleyince, Yunus, "Şeyhim, ben buraya sadece çoluk çocuğumun karnını doyurmak için gelmedim, bütün köylü ardımda, onlar namına isterim!" diyerek izin isteyecektir.¹²⁹ Menkıbeye göre, dilinin kilidi çok sonraları Tapduk Emre'nin izniyle açılan Yunus, Sepetçioğlu'nun romanında da, Emine Işınsu'nun romanında da Hacı Bektaş Dergâh'ına varmadan önce enikonu tanınmış bir âşıktır. Işınsu'nun romanında, huzura varan Yunus, Sarıköylü olduğunu, çiftçilik ve marangozluk yaptığını, hatta şairliğinin de bulunduğunu söyleyince, Hacı Bektaş, "Sarıköy'de şiir söyleyen bir Yunus Emre işitmiştim, yoksa o sen misin?" diye sorar.¹³⁰

Emine Işınsu'nun romanı, "Bir Garip Yunus Vardı", "Garip Yunus, Derviş Yunus Oldu", "Derviş Yunus, Âşık Yunus Oldu" ve "Âşık Yunus Didar Yolunda" başlıkları altında dört bölümden oluşmaktadır. Işınsu, bu bölümlerde Allah yolundaki tekâmülünün safhalarını anlattığı Yunus'un

¹²⁸ Mustafa Necati Sepetçioğlu, *age*, s. 265-283.

¹²⁹ Emine Işınsu, *Bir Ben Vardır Bende Benden İçeri*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2002, s. 75.

¹³⁰ Işınsu, *a.g.e.*, s. 76.

menkabevi hayatının genel çerçevesini korumakla birlikte olağanüstülüklerle pek itibar etmez, menkıbe dilini roman diline tercüme etmeye çalışır. Olayları bir kıssahan gibi değil, bir romancı gibi insanların iç dünyasına girerek anlatır ve olay örgüsünün gerektirdiği yeni karakterler ve olaylar yaratır. Yunus romanının sonuna kadar herkes gibi bir insandır. Sadece romanın sonunda, Tapduk Emre'nin dergâhına dönüp kabul edildikten sonra ("Bizim Yunus mu?" menkıbesi) o geceyi geçirmek için girdiği eski hücresi birden aydınlanmaya başlar. Ne olduğunu anlayamayan Yunus çevresine bakınırsa da ışığın şiddetinden bir şey göremez:

"Nur bu" dedi, o zaman nefesi kesildi, kalbi gümbür gümbür atmaktaydı ve Hakk'a Hak ile yalvardı: "Ya Rabbim, dedi, Ya Rabbim!" Başka bir şey söyleyemedi ve nurun birbirine geçen bilinmedik parlak renkleri arasında, tam karşısında kendisini gördü Yunus, boylu boyunca... Mansur'un "Enel-Hak" sadası yüreğini parçalayıp diline kadar geldi, Yunus sustu. Işık o kadar fazlalaştı ki, bir an Yunus, elinde olmadan gözlerini kapatmak zorunda kaldı.

O an göz kapaklarının ardında ne gördü bilinmez, arkasından itilmiş gibi yere düştü, secdeye vardı:

"Hamdederim... Hamdederim" dedi.¹³¹

XI

Yukarıda Rıza Tevfik'in "Yunus Emre'ye Armağan" adlı şiiriyle Yakup Kadri'nin *Yeni Mecmua*'da yayımlanan yazısının Yunus'u bir çeşit ikon hâline getiren edebiyatın başlangıcı sayılabileceğini söyledikten sonra Faruk Nafiz, Necip Fazıl, Ziyaeddin Fahri ve Hasan Âli Yücel'in Yunus için yazdığı şiirlerden söz etmiş, fakat devrin tanınmış şairlerinin bu büyük şaire nasıl baktıklarına değinmemiştik. Mesela Mehmed Âkif'in Köprülüzâde ve eseri hakkında ne düşündüğünü yazık ki bilmiyoruz. Bildiğimiz, onun Yunus Emre'den bestelenmiş bazı ilahileri çok sevdiği ve vecd içinde dinlediğidir.¹³² Yahya Kemal de birkaç yazısında ondan

¹³¹ Emine Işınsoy, *age*, s. 393.

¹³² Eşref Edib, Mehmed Âkif'in "Seni ben severim candan içeri", "Bu akl ü fikrile Mevla bulunmaz" ve "Bir yürürüm yane yane" ilahilerini çok sevdiğini söyler. Bk. *Mehmed Âkif: Hayatı, Eserleri ve 70 Muharririn Yazıları*, Asar-ı İlmiye Kütüphanesi Neşriyatı, İstanbul 1938, s. 195-196.

sadece isim olarak söz etmiştir.¹³³ "Kalble Dil" başlıklı yazısında da, Yunus'u Türk milletinin şerefli zamanlarında dilini emanet ettiği Süleyman Çelebi, Fuzûlî, Bâkî, Nef'î ve Nedim gibi şairler arasında sayar.¹³⁴ Annesinin Yunus ilâhileri söylediğini ve "Şol cennetin ırmakları" ilâhisini kendisine de öğrettiğini ise Nihad Sâmî Banarlı'ya not ettirdiği hâtıralarından öğreniyoruz.¹³⁵

Türk kültürü konusundaki bir soruya verdiği yarım kalmış cevabında, Yunus'un büyüklüğünü ve inceliğini ümmiliğine bağlayanlara katılmadığını belirten Yahya Kemal'e göre, bilgisiz bir yere varılacağına inanmak safderunluktur. Yunus'un yaşadığı çağda, İslâm medeniyeti zayıflamış olsa da, tasavvuf ve tekke terbiyesi çok ileridir; dolayısıyla Yunus okuma yazma bilmeyen cahil biri olarak görülemez.¹³⁶ Aynı metinde, Yunus'un *Mesnevi*'yi okuduktan sonra, "Ben olsam, 'Ete kemiğe büründüm Yunus diye göründüm' diye kısaca söylerdim!" dediğine dair rivayet üzerinde de duran Yahya Kemal'in şu cümleleri, Yunus hakkındaki kanaatini vermektedir: "Yunus'un anlayışta, ne kadar yontulmuş, ne kadar ince ruha sahip olduğunu gösteren bu rivayet, tevsik edilmiş olmasa bile, zikrettiğim beyit onundur ve böyle misilsiz denilecek kadar toplu ve güzel bir beyit Yunus'un ne güzide bir insan olduğunu göstermez mi?"¹³⁷

Haşım Nezihi Okay'ın 1956 yılında bir gün, Behçet Kemal Çağlar ve Kâzım İsmail Gürkan'la birlikte ziyaretine gittiği Yahya Kemal, hoşbeşten sonra, misafirlerine, o günlerde *Hürriyet* Gazetesinde yayımlanan "Erenler"i, yani "Vedâ Gazeli"ni okuyup okumadıklarını sorar. Haşım Nezihi, sıra kendisine geldiğinde, "Efendim, hakikaten çok rindâne ve kalenderâne yazılmış, ama biraz Yunus kokuyor!" deyince, "Halt etmişsin! Halt etmişsin!" diyerek yerinden kalkan Yahya Kemal, bir süre öfkeyle söylendikten sonra, birden dönerek sert bir sesle, "Oku bakalım şu Yunus'u!" diye emreder. Haşım Nezihi, Yunus'tan okuduğu "Selâm Olsun" şiirini Yahya Kemal'in ağlayarak dinlediğini ve "Aman evlât, bu ne güzel şiir, bu ne güzel Türkçe! Ben bu Türkçeyi kırk yıldır arıyorum, bulamadım. Kalbini kırdığım için kusura bakma. Ben halk edebiyatıy-

¹³³ Yahya Kemal, *Edebiyata Dair*, Yahya Kemal Enstitüsü Yayınları, İstanbul 1971, s. 111, 117, 274.

¹³⁴ Yahya Kemal, *a.g.e.*, s. 151.

¹³⁵ Nihad Sami Banarlı, *Yahya Kemal'in Hâtıraları*, Yahya Kemal Enstitüsü Yayınları, İstanbul 1960, s. 25.

¹³⁶ Yahya Kemal *a.g.e.*, s. 293-294.

¹³⁷ Yahya Kemal, *a.g.e.*, s. 294.

la fazla meşgul olmadığım için bu hârika şiiri görmemişim!” dediğini söylüyor.¹³⁸

Ahmet Haşim ise Yunus Emre’nin ismini iki yazısında anmıştır. Sembolistlerce çıkarılan *Mercure de France* dergisi için yazdığı “Les Tendances actuelles de la littérature Turque”¹³⁹ başlıklı genel değerlendirmesinde, İkinci Meşrutiyet devrinde ruh ve şekil olarak milliyetçi bir edebiyat yaratılmaya çalışılırken asırlarca kimsenin sözünü duymadığı masal, efsane ve atasözlerinin meydana çıkarıldığını, Yunus gibi mutasavvıf halk şairlerinin eserlerini örten tozların da silkelendiğini; başka bir yazısında, Nasrettin Hoca ve Karagöz gibi Yunus’u da “ümme, saf ve dahi”¹⁴⁰ olduğunu söyler. Şairin meşhur şathiyesindeki “*Bir sinek bir kartalı salladı vurdu yere*” mısraını da Frankfurt’a giderken trende kendisine musallat olan sineği anlattığı yazısının başına koymuştur.¹⁴¹

Şairlerin Yunus’u asıl fark edişi, Halk Bilgisi Derneği tarafından 1929 yılında İstanbul ve Ankara’da yapılan ihtifallerden, özellikle *Divan*’ının Burhan Ümit tarafından yeni bir yorumla yayımlanmasından sonradır. 1930’lar, Yunus hayranlığının dalga dalga yayıldığı yıllar olur ve onun için irili ufaklı şairler tarafından sayısız şiir yazılır. Bu şairler arasında özel bir yeri bulunan Hâlîde Nusret Zorlutuna, *Türk Yurdu*’nun aynı sayısı için yazdığı yazıda,¹⁴² Mevlana ile Yunus’un gönlündeki tahtlarının yan yana durduğunu, ama ilk şiir ve musiki hatıralarının Yunus’tan olduğunu, hazin ve güzel bir kadın sesinden, annesinin sesinden “*Şol cennetin ırmakları akar Allah deyü deyü*” ilahisini ve başka ilahileri dinleyerek büyüdüğünü anlatmıştır. “Yunus’u Dinleme” devrinden sonra, okumayı söker sökmez kötü bir kâğıda basılmış *Divan*’ın kötü yazılarını heceleyle heceleyle çözmeye çalışmış, yani “Yunus’u Okuma Devri” başlamıştı. Bu şiirleri anlayacak, inceliklerini sezecek yaşa gelince Yunus’un adeta deli Dîvanesi olan Hâlîde Nusret, onun Erzurum’daki kabrini ziyaret ettikten sonra “Yunus’u Yazma” devrine girecek ve ona manzum

¹³⁸ Hilmi Yücebaş, *Bütün Cepheleriyle Yahya Kemal*, 5. bs., İstanbul 1979, S. 14-15.

¹³⁹ Fransızca yazılan bu yazının Fahrettin Arslan tarafından yapılan tercümesi için bk. “Türk Edebiyatında Mevcut Temayüller”, *Hareket*, VII. Devre, nr. 16-17, Haziran-Temmuz 1980, s. 38-43.

¹⁴⁰ Ahmet Haşim, *Bütün Eserleri III, Gurabâhane-i Lâklâkan, Diğer Yazıları* (haz. İnci Enginün-Zeynep Kerman), Dergâh Yayınları, İstanbul 2004, s. 322.

¹⁴¹ Ahmet Haşim, *Bütün Eserleri IV, Frankfurt Seyahatnamesi-Mektuplar-Mülakatlar* (haz. İnci Enginün-Zeynep Kerman), Dergâh Yayınları, İstanbul 2004, s. 16.

¹⁴² Hâlîde Nusret Zorlutuna, “Yunus Emre’im”, *Türk Yurdu* (Yunus Emre Özel Sayısı), nr. 319, Ocak 1966, s. 94-95.

mektuplar yazmaya başlayacaktı. Mesela “Bir Görün” adlı şiirinde şöyle der:

*Kapında kul olmak ar değil bana
Toprağına yüzüm sürmek dilerim
Senden gayrı kimse yar değil bana
Bir görün Yunus’um, görmek dilerim*

*Bu aşkın uğruna aşklar kül oldu
Bu aşkın uğruna dil bülbül oldu
Göğsümde yüreğim kızıl gül oldu
Koparıp da sana vermek dilerim¹⁴³*

Arif Nihat Asya da Hâlîde Nusret’ten aşağı kalmazdı. Şiirlerinin yanı sıra dikkate değer bir Yunus yorumu da bulunan Arif Nihat, şairin kabri başında iki defa okuduğu bir konuşma metninde Molla Kasım meselesine çok farklı bir yorum getirmişti. Dikkatimizi mana üzerinde toplamak için maddesini meçhuller perdesi arkasına gizlediğine inandığı Yunus’un sanatının ancak ermişliğiyle açıklanabileceğini, halk tarafından konan bu teşhisin sadece şairliğini değil, şahsiyetinin öteki cephelerini de kavrayıp içine aldığını düşünüyordu. Molla Kasım, Arif Nihat’a göre, zannedilenin aksine hoyrat bir molla, bir ham-ervah değil, Yunus’un ermişliğini fark etmiş, onun mirasını “şer’-i şerif üze ve hakkaniyetle varisler arasında taksim eden bir adalet timsali”ydi. İsminin mesela Molla Ali yahut Molla Mehmet değil de, Molla Kasım olmasının hikmeti de burada gizliydi. Kasım, “taksim eden”, “bölüştüren”, “paylaştıran” anlamına geliyordu; açıkçası Molla Kasım’ın adaleti sayesinde Yunus’un şiirinden gökte melekler, suda balıklar ve yerde insanlar paylarını almışlardı. Mankıbedeki *hava, su, ateş* ve *toprak* unsurlarına (anâsır-ı erbaa) ve Kasım kelimesinin aynı zamanda eski takvimde yılın kışı da içine alan yarısına verilen isim olduğuna dikkatimizi çeken Arif Nihat, “eyyam-ı kasım” başlangıcının soğukça bir çağ olduğunu, o hâlde Molla Kasım’ın ateşi durup dururken yakmadığını söylüyordu:

*Bu, aynı zamanda, yaprak dökümü çağıdır: Bir yandan Kasım,
Yunus şiirleriyle ısınmaktadır; bir yandan da Yunus’un ağacı, bir*

¹⁴³ Hâlîde Nusret’in bu şiiri ve “Yunus’un Yollarında”, “Yunus’a Hasret”, “Yine O, Daima O”, “Yunus’un Türbesinde” adlı şiirleri için bk. *Yayla Türküsü*, Ülkü Matbaası, İstanbul 1943, s. 43 vd.

yaprak dökümü yaşamakta; varını yoğunu sağa sola, yere göğe, düne bugüne, zamana ve mekâna rüzgâr rüzgâr dağıtmaktadır.

Hilkatin, kısmet dağıtımında gibiyiz.

Eteğini, avucunu, ruhunu kışanın kasım rüzgârına açmasını bilenler; eteklerine, avuçlarına, ruhlarına; dışlarına, içlerine yapraklar döküldüğünü duyarlar, görürler ve kendilerini bu altın yapraklarla zenginleşmiş bulurlar.¹⁴⁴

Arif Nihat, bunları anlattıktan sonra “Bizim Yunus” menkıbesini kısaca özetliyor, Yunus’un, başında toplananları merak edip kim olduklarını sorduğu takdirde, elbet birinin çıkıp “Ahmet, Mehmet, Arif...” diyeceğini söylüyor ve sözlerini “Hele ‘Bizim Arif mi?’ dersen ne mutlu bana!” diye tamamlıyordu. “Yunus” adlı şiirinde de kendi Yunus’unu anlatan Arif Nihat¹⁴⁵, “Bahar” rubaisinde Leylek Dede’den müjdesini alıp Gül Baba’nın gülü ve Sünbül Sinan’ın sünbülüyle inşa ettiği baharına bülbülü de Sarıköy’den getirmişti. “Yunus Emre” rubaisinde ise onun *Dîvan*’ını okumayı, buhuru kır çiçeklerinden, şekeri köy peteklerinden, gülsuyu meleklerden gelen bir mevlid töreni gibi tasavvur ediyordu. *Kanadlar ve Gagalar*’daki “Tespîh” adlı iki mısralık sevimli şiirinde ise Yunus’un “dertli dolap”ına gönderme vardı:

Küçülmüş Yunus’un dertli dolabı:

‘Çıtır pıtır’ olmuş ‘yalab yalab’ı.

Hâlit Fahri Ozansoy’un “Dervişin Sözü”, Hasan Âli Yücel’in “Yunus Emre’ye”,¹⁴⁶ Ahmet Kabaklı’nın “Yunus’un Gülleri”, Feyzi Halıcı’nın “Yunusca”, Bekir Sıtkı Erdoğan’ın “Yunuslayın” adlı şiirleri, Yunus hakkında yazılmış şiirlerin kayda değer olanlarından. Behçet Necatigil ve Hilmi Yavuz, Yunus’un adını sadece birer kere anarlar. Fazıl Hüsnü Dağlarca ise *Yunus Emre’de Olmak* (1981) adlı şiir kitabında, Yunus’un şiirindeki sesi ve derinliği modern şiire taşımayı denemiştir. *Yunus Emre Dîvanı*’nda olduğu gibi, ölümün bir varoluş problemi olarak ele alındığı bu kitaptaki şiirlerde, aradığı sesi yer yer yakalayan Dağlarca, “Yalaz”,

¹⁴⁴ *Türk Yurdu* (Yunus Emre Özel Sayısı), nr. 319, Ocak 1966, s. 49-50.

¹⁴⁵ Arif Nihat Asya, *Dualar ve Aminler*; Ötüken Neşriyat, İstanbul 1997, s. 191.

¹⁴⁶ Murat Uraz, *Hasan Âli Yücel: Hayatı, Seçme Şiir ve Yazıları*, Semih Lütü Kitabevi, İstanbul 1938, s. 32.

"Denge", "Gecelik", "Anı", "Malazgirt'le Yunus" ve "Günaydın" adlı şiirlerinde Yunus'u isim olarak da zikretmiştir:¹⁴⁷

*Yunus Emre'yi sevenler
Parıltıdır birer birer*

*Yunus Emre'deki çoban
Ak davarın içinde can
"Yalaz"*

*Çıkar yukarlara toprağın yolu
Biri Yunus diye biri gök diye
"Denge"*

*Vardın mı günüme benim Yunus Emre
Günaydın
Günaydın ulu kardeş
Ozanların ayakları yeryüzüdür
Bakışları gökyüzü
"Günaydın"*

Salah Birsel'in *Köçekçeler* adlı şiir kitabındaki "Yunus Emre" adlı şiir de dikkate değer:

*Uyumazsa kuzular ağıllarda
Tahtında uyur kral
Uyku krallara avuntu*

*Soyunsa da postundan kuzu
Kral yüzer kürklerde
Kürk krallara giysi*

*Bir tepeden ötekine
İnlese de vurularak kuzular
Susmak krallara özgü*

*Ey kuzu kuzulayan avcılar
Bu ne kadar çok Nemrut
Ne kadar az Yunus Emre¹⁴⁸*

¹⁴⁷ Fazıl Hüsnü Dağlarca, *Nötron Bombası-Çıplak-Uzun İkinci-Yunus Emre'de Olmak*, Doğan Kitap, 2. bs., İstanbul 1999, s. 25, 54, 55, 65, 67, 77.

¹⁴⁸ *Köçekçeler*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara 1980, s. 13.

İkinci Yeni şiirinde Yunus yok gibidir. Sezai Karakoç bile, onun hakkında önemli bir kitap yazmış olmasına rağmen ismini şiirlerinde hiç zikretmez. Ancak Ece Ayhan'ın bazı kitaplarına isim olan ve "koş, kaç, uzaklaş, yoldan çekil" anlamına gelen, görevlilerin padişaha yol açarken kullandıkları "yort savul" sözünü Yunus'un bir beytinden aldığı biliniyor:

*Kul pâdişâhsuz olmaz pâdişâh kulsuz degül
Pâdişâhı kim bileydi kul itmese yort savul*¹⁴⁹

Cemal Süreya da kendi şiir dilinin kaynaklarını anlattığı "Yunus ki Süt-dişleriyle Türkçenin"¹⁵⁰ adlı uzun şiirinde ondan şöyle söz etmişti:

*Yunus ki süt-dişleriyle Türkçenin
Ne güzel biçmişti gök ekinini,
Düşman müşman girmeden araya
Dolanıp bütün yukarı illeri
Toz duman içinde yollar boyunca
Canından sızdırmıştı şiiri.*

Feyzi Halıcı'ya göre, Yunus'un sahip olduğu erdeme varmak için en tatlı dilin, yani Türkçenin "sözcük"lerine sarılmalıydık:

*Kanadında uçar gibi bir ebabilin,
Sonsuz güzellikleri kendinizde bilin!
Bir tatlı erdeme varmak için Yunusca,
Sarılın sözcüklerine en tatlı dilin.*¹⁵¹

Hüsrev Hatemi, Cemal Süreya ve Feyzi Halıcı'yla aynı düşüncedeydi; Türkçenin en büyük şairi olarak gördüğü Yunus Emre için yazdığı iki rubaide onun bu topraklarda açılmış bir gül olduğunu, bize aşkın esrarını açtığını, muhtemelen bir bahar günü toprağa düştüğünü, o günden beri her bahar nergiste gülüp gülde kanadığını ve bağrının kırlardaki gelincikte yandığını söylüyordu.¹⁵² Yunus hakkında *N'etti Bu Yunus N'etti* (2004) adlı bir de kitap yazan Hüsrev Hatemi, renkli üslubuyla kendi Yunus'unu anlatmış, ondan çok beğendiği mısra ve beyitleri seçerek açıklamış, ayrıca bunların daha iyi anlaşılması için zengin notlar

¹⁴⁹ Mustafa Tatçı, *Yunus Emre Divanı*, s. 160.

¹⁵⁰ Cemal Süreya, *Sevda Sözleri*, 5. bs., Can Yayınları, İstanbul 1994, s. 101.

¹⁵¹ Feyzi Halıcı, "Dörtlemeler", *Türk Dili*, nr. 533, Mayıs 1996, s. 1176.

¹⁵² Hüsrev Hatemi, *Bütün Şiirleri*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1990, s. 37

düşmüştü. Yunus’u laik hümanist yahut materyalist bir şair olarak görmek ve göstermek isteyen yorumculara itirazı vardı. Yunus, bu yorumcuların çok kullandıkları;

*Ben ayumu yirde gördüm ne isterem gök yüzünde
Benüm yüzüm yirde gerek bana rahmet yirden yagar*

beytinde, Hüsrev Hatemi’ye göre, Tanrı’yı yeryüzünde “eserleriyle, bağışlarıyla, ağaçlarla, kuşlarla, ırmaklarla, dağlarla, bulutlarla” gördüğünü, yani onun insanlara yeryüzünden de rahmet gönderdiğini söylemek istiyordu. Bu büyük şairin hümanizmi de İslâmî kaynaklıydı; “Bir çeşmeden akan su acı tatlı olmaya” mısraını da tamamen İslâmî bir hassasiyetle söylemişti.¹⁵³

Turan Oflazoğlu da Hüsrev Hatemi gibi Yunus Emre’yle çok meşgul olan şairlerden biriydi. “Yunus Şiiri”¹⁵⁴ başlıklı yazısında, Hölderlin ve Rilke’ye benzeterek uzun uzadıya analiz ettiği Yunus’un gelenek izin verseydi tragedya da, komedyâ da yazabilecek çapta bir şair olduğunu düşünen Oflazoğlu, onun ortaya koyduğu varoluş biçiminin bütün çağlar için geçerli olduğunu, yaşadığımız çağın ondan çok şey öğrenebileceğini, aksi takdirde maddeye hâkim olduğunu zanneden çağdaş insanın kendi ürettiği makinenin emrine girerek maddenin baskısı altında ezilebileceğini söylüyordu. Dünyaya bir Türkmen olarak gelmiş, sınırlı, dar bir çevrede yaşamış olsa da bütün insanlığı temsil ettiğine inanmış bir şair olan Yunus, Oflazoğlu’na göre, millet ve milliyetçilik gibi kavramları hiç kullanmadığı hâlde, “insanlığı kendi kökleriyle kavradığı için en ulusal, aynı zamanda en evrensel ozanımız”dı; “yetmiş iki millete bir göz ile baktığı, ama kendisi olarak, özünden ayrılmadan baktığı için. O, insanlığın Türk’te görünür olması, insanı insan yapan değerlerin Türk’ten ışıması”ydı. Ve Türkçe, Yunus’un şiirlerini söylediği dil olduğu için “dillerin ecesi”ydi. Oflazoğlu, bu düşüncesini bir dörtlüğünde şöyle ifade ediyordu:

*Düşük madenden altına varanın sesidir o.
İçinde Tanrı’yı barındıranın sesidir o.
Yunus şiirlerini hangi dilde söylediyse,
Diller dilidir, bütün dillerin ecesidir o.*¹⁵⁵

¹⁵³ Hüsrev Hatemi, *age*, s. 7-16.

¹⁵⁴ *Türk Dili*, nr. 480, Aralık 1991, s. 432-439.

¹⁵⁵ Turan Oflazoğlu, *Dörtlükler*, İz Yayınları, İstanbul 2004, s. 44.

Daha çok tiyatro oyunları ile tanınan Oflazoğlu, Yunus Emre hakkında herhangi bir oyun yazmamış, fakat *Genç Osman* ve *Kanuni Süleyman* adlı oyunlarında vesileler yaratarak Yunus'tan da söz etmiştir. *Genç Osman*'da, köylülerle karşılaştırdığı genç padişah, kim olduğu sorulunca "Acep şu yerde var m'ola şöyle garip bencileyin" mısraıyla cevap verir, köylüler de Yunus'un diliyle konuşan bu genç adamı "Bu bizden!" diyerek bağırarak basarlar. Devleti yönetenlerle yönetilenleri böylece Yunus'ta buluşturan Oflazoğlu'nun *Kanuni Süleyman* adlı oyununun da ikinci perdesi, Kanuni ile Şeyhülislâm Ebussuud Efendi arasında Yunus'un ilahilerinin din açısından sakıncalı olup olmadığı konusunda bir tartışmayla başlar. Bu sahnede Kanuni, Yunus'un tekkelerde okunan bazı şiirlerinin aleyhine bir fetva¹⁵⁶ vermiş olan Şeyhülislâm'a "Yalnızca Yunus'la eğitilebilir bizim halk" diye itiraz eder. "Hatta bütün insanlık.." diyerek padişahın fikrine katılan Şeyhülislâm, söz konusu fetvayı, halkın bu şiirlerin düz anlamına bakarak sapkınlığa kapılabileceğini düşündüğü için vermiştir.

XII

Turan Oflazoğlu, Yunus Emre hakkında bağımsız bir oyun yazmamıştır; fakat tiyatro edebiyatımızın Yunus zengini olduğu rahatlıkla söylenebilir. Yunus'un hayatını bir tiyatro oyununda işleyen ilk yazar Necip Fazıl'dır. *Vilâyetname*'deki Bektaşî rivayetleri esas alınarak yazılan oyunda Yunus'un nefsinin alt ederek "ballar balı"nı buluşu, yani manevi gelişmesi anlatılır.¹⁵⁷ Devlet ve Şehir Tiyatroları'nın repertuvarlarına almadığı bu oyun Abdullah Kars Tiyatrosu ve çeşitli amatör topluluklar tarafından defalarca sahnelenmiş, ayrıca Mahmut Kanık tarafından Fransızcaya çevrilerek Kültür Bakanlığı'na yayımlanmıştı.

Yunus hakkında yazılan ikinci oyun Recep Bilginer imzasını taşır.¹⁵⁸ 1980 yılında Türk Dil Kurumu Tiyatro Ödülü'yle Yunus Emre Vakfı Büyük Ödülü'ne layık görülen bu oyun, ilki 1974-1975 mevsiminde olmak üzere Devlet ve Şehir Tiyatroları'nda defalarca sahnelenmiştir. Bilginer, Yunus'un hayatını anlatırken *Bektaşî Vilâyetnâme*'sindeki menkıbelerin yanı sıra *Şikâri Tarihi*'nde verilen bilgileri de kullanmış, Yunus'u derviş

¹⁵⁶ Bu fetva hakkında bk. Fahir İz, *Eski Türk Edebiyatında Nesir*, İstanbul 1964, s. 48.

¹⁵⁷ Necip Fazıl Kısakürek, *Piyeslerim I*, İstanbul 1969; *Tiyatro Eserleri II*, Yunus Emre, Kanlı Sarık-Para-Mukaddes Emanet, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1976.

¹⁵⁸ Recep Bilginer, *Yunus Emre*, Cem Yayınları, İstanbul 1979.

ve halkı haksızlıklara karşı direnmeye teşvik eden bir lider olarak canlandırmıştı.

Yunus Emre'yi konu alan oyunların sayısı 1989-1990 yıllarında hızla arttı; çünkü UNESCO tarafından 1989 yılı sonlarına doğru alınan bir kararla, Yunus'un doğumunun 750. yılı olan 1991, "Yunus Emre Sevgi Yılı" ilan edilmişti.¹⁵⁹ Kutlama çalışmalarına hemen başlayan Kültür Bakanlığı'nın ilk işi, yurt dışı tanıtımında kullanılmak ve halk kütüphanelerine gönderilmek üzere, Talat Sait Halman tarafından hazırlanan ve Indiana Üniversitesi tarafından yayımlanan *Yunus Emre and His Mystical Poetry* adlı kitaptan çok sayıda satın olmak oldu. Müzik sanatçısı Esin Afşar'a da Yunus Emre şiirlerinden oluşan yeni bir kaset ısmarlanmıştı; kaset Kültür Bakanlığı tarafından çıkarılacaktı.¹⁶⁰ Bu arada tiyatro yazarları da kolları sıvadılar. Nihat Asyalı, Nezihe Araz, Tarık Buğra, Sabahattin Engin ve Mustafa Necati Sepetçioğlu Yunus Emre konulu birer oyun yazdılar. Orhan Asena da kervana üç bölümlük bir müzikalle katılmıştı.

Nihat Asyalı'nın Devlet Tiyatroları'nda 1989-1990 mevsiminde sahnelenen *Yunus Diye Göründüm* adlı oyunu, herkesin her çağda Yunus olabileceği temel fikri üzerine kurulmuş kalabalık kadrolu bir oyundu.¹⁶¹ Günümüzle de bağlantı kurularak "Hümanist Yunus" portresinin çizildiği bu oyunda, Yunus, insanlara insanca yaşamının herkesin hakkı olduğu gerçeğini öğretmeye çalışıyordu. *Dertli Dolap* yazarı Nezihe Araz'ın *Ballar Balını Buldum* adlı oyunu da 1989-1990 ve 1990-1991 mevsimlerinde Devlet Tiyatroları tarafından sahnelendi.

Nezihe Araz'ın oyununda, 750 yıl önce yaşamış bir şair olmasına rağmen çağdaşımız olarak anlatılan Yunus'u, birinci perdenin birinci sahnesinde ölüme ve Tanrı'ya isyan eden genç bir adam olarak görürüz. İkinci sahnede absürd tiyatronun ünlü isimlerinden Eugène Ionesco'nun bir

¹⁵⁹ Yunus'un doğumunun 750. yılı olduğu, Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde bulunan bir mecmuadaki "Vefat-ı Yunus Emre - Müddet-i Ömr 82 - Sene 720" kaydından hareketle tesbit edilmişti. Bu kayıt doğruysa, Yunus Emre 1240-41 tarihinde doğmuş, 1320-21 tarihinde vefat etmiştir. Bk. Adnan Sadık Erzi, "Türkiye Kütüphanelerinden Notlar ve Vesikalar I, Yunus Emre'nin Hayatı Hakkında Bir Vesika", *Belleten*, Türk Tarih Kurumu, C. XIV, nr. 53, Ankara 1950, s. 85-89.

¹⁶⁰ "1991, Yunus Emre Yılı", *Milliyet*, 8 Kasım 1989, s. 3.

¹⁶¹ Nihat Asyalı'nın oyunu, Yunus Emre Sevgi Yılı münasebetiyle Köln'de Türkler tarafından kurulan Arkadaş Tiyatrosu tarafından sahnelendi. Oyunun yönetmeni Ankara'dan gönderilen Nurhan Karadağ'dı.

oyununu prova etmekte olan Rejisör, prova bitip sahne boşaldıktan sonra karşısında birden Yunus'u bulur. Bu sahnede rejisörle Yunus arasındaki konuşmalar ilgi çekicidir. Ionesco'yu bilen Yunus, buna hayret eden Rejisör'e Nef'i'nin "Ehl-i dil birbirini bilmemek insaf değil" mısra-ını hatırlattıktan sonra evrensel dili konuşanların birbirini tanıdıklarını ve anladıklarını söyler. Yunus sadece Ionesco'yu değil, Kierkegaard ve Sartre gibi egzistansiyalist filozofları, hatta Freud'u bile bilmektedir. Bir süre sonra sahnede altı Yunus daha belirir: Dertli Yunus, Derviş Yunus, Abdal Yunus, Miskin Yunus, Asi Yunus, Âşık Yunus... Nezihe Araz, bu oyunda vermek istediği mesajı Yunus'un ağzından şöyle dile getirmiştir: "Dostlarım, evrensel gerçeklerin dili birdir, doğum tarihi de yoktur. Aslında... İnsanla beraber vardır evrensel gerçekler ve evrenselin dili hep aynıdır. Her çağ bunu kendi koşullarına göre ifade eder."¹⁶²

Aynı günlerde Tarık Buğra da çocukluğundan beri çok sevdiği Yunus'u iki perdeden oluşan *Bir Ben Vardır Bende Benden İçeri* adlı tek kişilik oyununda ele almıştı. Devlet Tiyatroları tarafından 1990 yılından itibaren üç mevsim üstüste, ayrıca 1997-1998 ve 1998-1999 mevsimlerinde sahnelenen bu oyunda Yunus'un nihai hedefine, yani fenafillâh'a ulaşmaya çalışırken yaşadığı duyguları, rüyalarını ve kendi nefsiyle amansız hesaplaşmasını anlatan Tarık Buğra, onunla çocukluğunda annesinin güzel sesinde tanışmıştı. *Tercüman* Gazetesinde, 1971 yılında yayımlanan bir yazısında,¹⁶³ okula başladıktan sonra Türkçe kitabında karşısına Yunus için yazılmış bir şiirin çıktığını, o günden sonra Yunus'tan hiç değilse birkaç şiir okumak için yanıp tutuştuğunu anlatır. Ne var ki sollarına ne ilkokulda ne ortaokulda ne de lisede doğru dürüst bir cevap alabilmişti. Ona kavuşmak için Burhan Toprak'ın kitabını beklemesi gerekiyordu.

Tarık Buğra, aynı yıl yazdığı "Yunus'u Hak Etmek" başlıklı yazısında da, onu, sevgiden en uzak olduğumuz, "Ben gelmedim dâvi için, benim işim sevi için" diyen Yunus'a inat, en büyük sevgilerden kırıntı döküntü anlaşmazlıklara kadar her şeyi kan dâvası hâline getirdiğimiz bir dönemde andığımızı söylüyordu. Yani Yunus'u hak etmiyorduk. Yunus'u hak edebilmek için Yunusça duyup düşünmek gerekiyordu. Yunus'un "evrensel hümanizma"sından dem vuranlarsa kendi insanlarını sevmiyor, onları

¹⁶² Nezihe Araz, *Ballar Balını Buldum*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1991, s. 26-28.

¹⁶³ Bk. "Yunus'tan Konuşalım", *Düşmanı Kazanmak Sanatı*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1979, s. 174-175.

birbirine düşman etmek için şeytan gayreti harcıyorlardı; “kendilerini halktan bir dağ boyu üstün sananlara hümanizma ne gerek”ti? “Dilerim,” diyordu Tarık Buğra, “bu şenlikler, bu âlâyı vâlâlar gönüllerde Yunus’u hak etmek, Yunus’a lâayık olmak hevesi uyandırırın.”¹⁶⁴

Bir Ben Vardır Bende Benden İçeri’yi belki de gönüllerde Yunus’a layık olma hevesi uyandırmak amacıyla yazan Tarık Buğra’nın bu oyunu basılmamıştır.

Sabahattin Engin ve Mustafa Necati Sepetçioğlu’nun *Yunus Emre* adlı oyunları da “1991 Yunus Emre Sevgi Yılı” münasebetiyle yazılmıştır. Ödenekli tiyatrolar tarafından sahnelenmeyen bu oyunların özel tiyatrolar tarafından sahnelenip sahnelenmediğini bilmiyoruz. Sabahattin Engin, Yunus’u Necip Fazıl ve Recep Bilginer gibi, *Vilayetname*’deki menkıbelerden yola çıkarak anlatıyordu.¹⁶⁵ Sepetçioğlu ise, *Konak* romanında ikinci derecede bir kahraman olarak görünen Yunus’un manevi gelişimini önce tiyatro oyunu olarak ele almış,¹⁶⁶ daha sonra -yukarıda da belirttiğimiz gibi- bu oyundan yola çıkarak *Benim Adım Yunus Emre* (1980) adlı romanını yazmıştı.

Sabahat Emir’in iki perdelik *Yunus Emre*’sinde olaylar Yunus’un doğduğu köyde başlar. Köyün ağası herkesi haraca bağlamıştır. Köylülerin hayatlarından bezmiş bir hâlde tarlada çalıştıkları bir gün yolu oralara düşen bir ozan, Yunus adında bir dervişin şiirlerini okur. Köylüler ve eski nişanlısı Amber Kız, bu şiirlerin yıllar önce köyü terk eden Yunus’a ait olduğunu hemen anlar, onun gitmeden önceki hayatını, olgun şahsiyetini ve Amber’e duyduğu derin sevgiyi hatırlarlar. Gezgin ozan da onlara Yunus’un Tapduk Emre’nin yanında nasıl yetiştiğinden, nasıl bir derviş olduğundan söz eder. Oyunun ikinci bölümünde, halkı aydınlatmak için ilden ile gezip duran ve gittiği her yerde bezgin halka ümitler aşılayan Yunus köyüne dönüp bozulan düzenin, barışın ve adaletin yeniden tesisini sağlar.¹⁶⁷ Ödenekli tiyatrolar tarafından sahnelenmeyen bu oyun, 1997 yılında İTÜ Türk Müziği Konservatuvarı tarafından müzikal olarak sahnelendi. Bu müzikalin özelliği Türk musikisi makamlarının kullanılmış olmasıydı.

¹⁶⁴ Tarık Buğra, *a.g.e.*, s. 172-173.

¹⁶⁵ Sabahattin Engin, *Yunus Emre*, MEB Yayınları, İstanbul 1990. Bu oyun, sonu değiştirilerek *Halkın Sevgisi ve Yunus Emre* (Can Yayınları, İstanbul 1996) adıyla yeniden yayımlanmıştır.

¹⁶⁶ Mustafa Necati Sepetçioğlu, *Yunus Emre*, İrfan Yayıncılık, İstanbul 1990.

¹⁶⁷ Sabahat Emir, *Yunus Emre*, Kalkan Matbaası, Ankara 1997.

Yunus Emre Sevgi Yılı'na Orhan Asena da *Yunus Emre* adlı üç bölümden oluşan bir müzikalle katılmış ve XIII. yüzyılın kaotik ortamında Yunus'un bir şair olarak doğuşunu, Tapduk Emre'nin kızı Gülkız'a âşık oluşunu, daha sonra gerçek aşka ulaşarak ermişlik seviyesine varışını anlatmıştı.¹⁶⁸ Sönmez Atasoy'un da *Bizim Yunus* adlı tek kişilik bir oyunu vardır. Ayrıca Meral Üner ve Tomris Çetinel tarafından yazılan *Bacılarla Yunus* adlı dört kişilik şiir gösterisi Devlet Tiyatroları tarafından 1994-1995 ve 1995-1996 mevsimlerinde sahnelendi.¹⁶⁹

Yunus Emre hakkında yazılan son oyun Turgay Nar'a aittir: *Divane Ağaç*.¹⁷⁰ Şehir Tiyatroları tarafından 2007 yılında sahnelenen ve "izleyenleri Yunus Emre üzerinden kendi köklerine yolculuğa çıkaran" bu oyun fantastik unsurlar da taşır. Anadolu'da Moğol istilasının yarattığı kaotik ortam sürmektedir. Yunus'u henüz doğuran Kün Ana albastıya uğrar ve sanrılar, hayaller, rüyalar içinde başka bir zaman dilimine geçerek oğlunun, yani Yunus Emre'nin mezarını aramaya başlar. Yunus'un annesinin çıktığı bu yolculuk, tiyatro eleştirmeni Hüseyin Sorgun'a göre, "Anadolu'yu kuşatan erenlerin izinde Yunus'un suretine ve siretine ait bir yolculuk"tur; "Dîvane Ağaç'ın köklerinde yol aldıkça, toprağa rengini veren, hiçliğe varlık esvabı giydiren, Anadolu'ya hikmet bahşeden bir kültüre doğru sürer bu yolculuk ve arayış..."¹⁷¹

XIII

Yunus Emre çok konuşulan, çok tartışılan ve çok yüceltilen bir şair olduğu hâlde nedense ressam ve heykeltıraşların ilgisini pek çekmemiştir. Hâlbuki 1933 yılında *Yunus Emre Dîvanı*'nı yayımlayarak bu büyük şairi edebiyat ve düşünce dünyamızın gündemine taşıyan Burhan Toprak, Güzel Sanatlar Akademisi'nde yıllarca müdürlük yapmıştı. Türk resminin Yunus'u gazete ressamlarına bıraktığı, Eskişehir ve Karaman'daki Yunus Emre heykellerinin de ısmarlama işler olduğu söylenebilir. Tespit edebildiğim kadarıyla, Yunus'un ilk temsili portresi, Halk Bilgisi Derneği'nin 1929 yılında düzenlediği Yunus Emre Günü'nün haberini

¹⁶⁸ Orhan Asena, *Yunus Emre*, Müzikal 3 Bölüm, İlke Kitabevi Yayınları, Ankara 1995.

¹⁶⁹ Yunus Emre hakkında yazılan oyunlarla ilgili daha fazla bilgi için bk. Nail Tan, "Yunus Emre Konusunda Yazılmış Oyunlar", *Türk Dili*, nr. 589, Ocak 2001, s. 42-47; Halil Buttanrı, "Yunus Emre ve Tiyatro", *VIII. Uluslararası Türk Halk Edebiyatı Semineri*, Eskişehir Yunus Emre Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Yayınları, Eskişehir 2000, s. 81-90.

¹⁷⁰ Turgay Nar, *Divane Ağaç*, Mitos Boyut Yayınları, 1. bs., İstanbul 2006.

¹⁷¹ Hüseyin Sorgun, "Yunus Emre'yi Dîvane Ağaç'tan Sorun", *Zaman*, 8 Ekim 2007.

manşetten veren *Vakit* gazetesi için Münif Fehim tarafından çizildi. Peralarda kullanılan meşhur portre de aynı ressama aittir. Önemli kadın ressamlarımızdan Sabiha Bozcalı, Nezihe Araz'ın *Yeni Sabah* gazetesinde 1959 yılında tefrika edilen *Dertli Dolap* romanını resimlemişti. A. Süheyl Ünver ise Yunus Emre minyatürünü muhtemelen 1970'lerin başında yaptı.

Yunus'un konu alındığı kayda değer ilk resim Cihat Burak imzasını taşır. Şairin mezarıyla ilgili hararetli tartışmaların yapıldığı 1945 yılında, gravür üzerine karışık teknikle yapılan ve “Yunus Emre” adını taşıyan bu resimde Bektaşî kıyafetindeki Yunus, üzerinde “Selam Olsun” şiirinin yazılı olduğu, kendisiyle aynı boyda bir mezar taşıyla birlikte görünmektedir. Sabahattin Eyüboğlu'nun kardeşi Bedri Rahmi Eyüboğlu da 1970 tarihli bir yağlıboyasında, Yunus Emre şiirinin belkemiğini teşkil eden ölüm gerçeğine işaret eder. “Yunus Emre” adlı bu büyük tablonun alt tarafında majiskül harflerle:

*Kimi masum kimi güzel yiğitler
Ne söylerler, ne bir haber verirler*

mısraları yazılıdır.

Tasavvufa büyük ilgi duyan ve dünyaca tanınmış büyük bir ressam olan Erol Akyavaş da “Mana Gerek Dava Gerekmez” ismini verdiği özgün-baskısını Yunus'un “*Bize ma'ni gerek da'vi gerekmez*” mısraından ilhamla yapmıştı.

Son yıllarda ressam İsmail Acar'ın Yunus'la ciddi bir biçimde ilgilendiği biliniyor. Piyanist Burçin Büke ve opera sanatçısı Hakan Aysev'le birlikte 2002 yılının 22 Mayıs'ında Ayi İrinide gerçekleştirdiği “Yunus Emre Beş Duyu” performansında Yunus'u ve düşüncesini anlattığı resimlerle sanatseverlerin karşısına çıkan Acar, üç sanatçı olarak Batı kültürünü temsil ettiklerini, ama özlerinin Doğu olduğunu söylüyordu; Batı normlarında eğitim almış olsalar da yüreklerini bu projeye kendi kültürlerine açmışlardı, yani bu proje aynı zamanda bir “Doğu'ya Dönüş Projesi”ydi; amaçları, dünyanın sevgiye aç olduğu bir zamanda “evrensel bir kişilik” olan Yunus'un “sevgi felsefesi”ni alevlendirmekti.

Yunus Emre'yle sinemacılar da pek ilgilenmediler. Muhtemelen, UNESCO Genel Merkezi tarafından Yunus'un 1971 yılında anılacak “Dünya Büyükleri Listesi”ne konulması üzerine harekete geçen Özdemir Birsell, senaryosunu da menkıbelerden yola çıkarak kendisinin yazdığı *Yunus*

Emre (1973) adlı başarısız bir film çekmişti. Bazı belgesellere ve bir çizgi filme de konu olan şair hakkında, son olarak Kürşat Kızbaz'ın büyük bir bütçeyle dramatik bir belgesel çekeceğine dair haberler çıktı. Yıldız Kenter, Müşfik Kenter, Selçuk Yöntem ve Burak Sergen gibi oyuncuların rol alacağı belgeselde Tapduk Emre rolü için de bir Hollywood yıldızıyla görüşmelerin yapıldığı yazılıp çizilen bu belgeselin çekilip çekilmediğini bilmiyoruz.

XIV

Şimdi tekrar geriye, açılışı 15 Ocak 1991 Salı günü Ayasofya Müzesi'nde, Adnan Saygun'un *Yunus Emre Oratoryosu*'yla yapılan Milletlerarası Yunus Emre Sevgi Yılı'na dönebiliriz. Bu tarih, dünya barışı için en kritik gün olduğu için seçilmişti. Saat 21.00'de başlayan programda açılış konuşması devrin Kültür Bakanı Namık Kemal Zeybek tarafından yapıldı. Beklenenin aksine "laik hümanist" değil, "İslâm mutasavvıfı" Yunus'tan söz eden Bakan, bilim ve teknoloji devrimi dünyayı ve değer sistemlerini yeniden oluştururken ona ve onu bir şair olarak var eden kültüre bütün insanlığın ihtiyaç duyduğunu söyledi. O gece dışarıda kar yağıyor ve bir grup "Ayasofya camidir, cami kalacak!" sloganıyla Ayasofya'nın bir konser salonu olarak kullanılmasını protesto ediyordu. Cumhurbaşkanı Turgut Özal'ın mesajının da okunduğu gecede, bir hafta önce hayata veda eden Adnan Saygun için bir dakikalık saygı duruşunda bulunulduktan sonra konsere geçildi. İstanbul Devlet Operası'yla Ankara Devlet Operası'nın orkestra ve koroları bir araya getirilmişti; orkestra Hikmet Şimşek, koro Gökçen Koray ve Alexei Winogradsky tarafından yönetiliyordu.

Sevgi Yılı'nın simgesi "Sarıçiçek" ilahisiydi; çünkü Yunus'un "Sordum Sarı Çiçeğe" diye başlayan bu meşhur ilahisinde çiçekle temsil edildiği iddia edilen insan sevgisi öne çıkarılmak isteniyordu.¹⁷² Bu amaçla Esin Afşar ve Ayla Algan yıl boyunca Avrupa ülkelerinde konserler vereceklerdi. Yaz aylarında da Nemrut Dağı'nda bu sanatçıların katılacağı, Yunus'un eserlerinden oluşan büyük bir konser düşünülüyordu. Ayrıca yabancı televizyonlarda "Yunus Emre Yılında Türkiye'ye Gelin" çağrısını taşıyan klipler yayımlanacaktı.

Dikkatli bir göz, Sevgi Yılı'nda Yunus'un iki farklı bakış açısıyla anıldığını, hatta bu bakış açıları arasında ciddi bir çatışmanın yaşandığını

¹⁷² "Sarıçiçek" ilahisi Yunus Emre'nin değil, Âşık Yunus'undur.

hemen fark edebilirdi. Kültür Bakanı'nın açılış konuşmasında Yunus'un bir İslam mutasavvıfı olduğuna ve sevgi anlayışının İslam'dan kaynaklandığına dair sözleri bazı gazetelerde tırnak içinde ve siyah harflerle verilmişti.

Yunus Emre Oratoryosu'nun Ayasofya'da seslendirildiği tarihten üç gün sonra, İstanbul Devlet Klasik Türk Müziği Korosu'nca Yunus'un şiirlerinden bestelenmiş ilahi formundaki eserlerin seslendirilmesi muhafazakârların bir çeşit meydan okuması sayılabilirdi. Konserden önce, Prof. Dr. Birol Emil tarafından "Ebedî Yunus" konulu bir konferans verilmiş, Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde 9 Ocak 1991 tarihinde düzenlenen panelde de konuşmacı olarak muhafazakâr akademisyenler yer almışlardı. Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu tarafından yıl sonuna doğru Ankara'da düzenlenen Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu da öyle...¹⁷³

Yunus Emre Sevgi Yılı vesilesiyle yurtdışında yapılan faaliyetlerin çok sönük geçtiği, bu faaliyetleri yakından takip eden Yüksel Pazarkaya tarafından dile getirilmiştir. Pazarkaya, *Milliyet*'te çıkan bir yazısında, söz konusu faaliyetlere çeşitli ülkelerdeki üç-beş Türkolog dışında kimsenin alırmadığından yakınınıyordu. Sadece UNESCO Paris Merkezi, Türkiye'nin UNESCO Daimi Temsilciliği ve Paris'teki Anadolu Kültür Merkezi'nce 4-5 Aralık günlerinde Paris'te düzenlenen sempozyum ve konser Yunus'a yaraşır nitelikteydi. Sempozyumda önemli Türkologlar birer bildiri okumuş; dört yüz kişilik salonun tıklım tıklım dolduğu konsere ise Neyzen Kudsi Erguner, Gilles Andrieux, Herve Teboul, Mahmut Demir ve Ali Dede Altıntaş sazlarıyla, Sylvia Lipa, Françoise Demir ve Jacques Lacarrière de şarkıları ve Fransızca Yunus şiirleriyle katılmışlardı.¹⁷⁴

Yunus Emre Sevgi Yılı'nda yapılanların bir dökümüne ulaşmak mümkün olmadı. Yurt içinde ve yurt dışında kaç konser verilmiş, kaç sempozyum, panel ve seminer düzenlenmiş, bunlar kaç kişi tarafından izlenmiş, kaç kitap, dergi ve broşür yayımlanmıştı, bilmiyoruz. Yunus hakkındaki mevcut bilgilerin üzerine hangi yeni bilgilerin ilave edildiği de belli değil. Bildiğimiz, yıl boyunca "sevgi" ve "hoşgörü" kelimelerinin çok fazla çiğnenerek içlerinin boşaltıldığıdır.

¹⁷³ Bu sempozyumun bildirileri kitaplaştırılmıştır. Bk. *Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara 1995.

¹⁷⁴ Yüksel Pazarkaya, "Sevgi Yılı Bitti mi?", *Milliyet*, 29 Aralık 1991, s. 10.

Yunus Emre, Sevgi Yılı'ndan sonra da gündemden hiç düşmedi. Eskişehir- Karaman rekabeti aynı şekilde devam ediyor, anma haftaları, sempozyumlar, paneller, şenlikler düzenleniyor. Hatta 2007 yılı ortalarında bir kanunla kurulan Yunus Emre Vakfı, dünyanın belli başlı şehirlerinde Almanlar'ın Goethe, İspanyolların Cervantes adına açtıkları kültür merkezlerinin benzerleri olan Yunus Emre Türk Kültür Merkezleri açtı. Ne var ki, uzunca bir zamandır Yunus Emre'yle uzmanlık seviyesinde ilgilenen akademisyen ve araştırmacı yok denecek kadar az. Hâlen mesaisinin büyük bir kısmını Yunus Emre'ye hasreden tek araştırmacı Dr. Mustafa Tatçı'dır. Bu büyük şair hakkında yazdığı kitapları, makaleleri, bildirileri, verdiği ders ve konferansları göz kamaştırıcı bir yekûna ulaşan Tatçı'nın on bir yazma nüshayı ve çeşitli mecmuaları kullanarak hazırladığı *Yunus Emre Divanı*, "İnceleme", "Tenkitli Metin" ve "*Risaletü'n-Nushiyye* Tenkitli Metin" olmak üzere üç ciltten oluşuyor.¹⁷⁵ Yunus Emre'ye ait şiirleri en doğru şekilde tespit etmek için özel bir gayretin gösterildiği bu çalışmanın dipnotlarında nüsha farkları da gösterilmiştir. Eserin birinci cildinde Yunus Emre'nin tarihî ve menkabevî hayatı anlatılmakta, eserleri şekil ve muhteva açısından incelenmekte, bu eserlerdeki dinî ve Tasavvufî kavramlar tahlil edilmektedir. Âşık Yunus'un ve diğer Yunusların şiirlerinin de tenkitli neşirlerini gerçekleştiren Tatçı'nın ayrıca bir *Yunus Emre Bibliyografyası* ve Yunus şiirlerinin klasik usulde şerhlerinden oluşan üç kitabı vardır.¹⁷⁶

Yunus Emre hakkında bağımsız bir çalışma yapmış olmasa da, Anadolu'nun dinî ve sosyal tarihi üzerinde çalışmaya Fuat Köprülü ve Abdülbaki Gölpınarlı'nın bıraktıkları yerden devam eden ve her birinde bir problemin çözüldüğü son derece önemli eserleriyle Orta Çağ Anadolu'su hakkındaki bilinmezlere ışık tutan Ahmet Yaşar Ocak, Yunus Emre'yle de araştırmalarını yoğunlaştırdığı tarih döneminde yaşadığı ve incelediği Tasavvufî cereyanların içinde yer aldığı için yakından ilgilenmiş ve belki de tartışmalara son noktayı koyacak tespitlerde bulunmuştur.

Birçok eserinde çeşitli vesilelerle söz konusu ettiği Yunus hakkında üç bildirisi bulunan Ocak, 1990 yılında, *Türk Vakıf Medeniyetleri Çerçeve-*

¹⁷⁵ *Yunus Emre Divanı I, İnceleme*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990; *Yunus Emre Divanı II, Tenkitli Metin*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1991; *Yunus Emre Divanı III, Risaletü'n-Nushiyye (Tenkitli Metin)*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1991.

¹⁷⁶ *Âşık Yunus ve Diğer Yunusların Şiirleri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1991; *Yunus Emre Bibliyografyası*, Milli Kütüphane Yayınları, Ankara 1988; *İşitin Ey Yarenler*, İstanbul 2008; *Aşk Bir Güneşe Benzer*, İstanbul 2008; *Dervişler Hüma Kuşu*, İstanbul 2009.

sinde Yunus Emre ve Dönemi Semineri’ne sunduğu “Türkiye’de Yunus Emre Araştırmaları Üzerinde Genel Bir Değerlendirme ve Yunus Emre Problemi” başlıklı bildirisinde, benim bu metinde geniş bir biçimde ele aldığım Yunus yorumlarını kritik etmiş ve Yunus Emre’yle ilgili problemleri iki ana grupta toplamıştı: Birinci gruba Yunus’un biyografisiyle ilgili problemleri, ikinci gruba da birincisiyle bağlantılı olarak “Tasavvufi formasyonu, hüviyeti ve misyonu”yla ilgili olanları koyuyordu. Atatürk Kültür Merkezi tarafından 1991 yılında Yunus Emre Sevgi Yılı münasebetiyle düzenlenen *Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu’na* sunduğu “Türkiye’de Kültürel-İdeolojik Eğilimler ve Bir 13-14. Yüzyıl Halk Sufisi Olarak Yunus Emre’nin Kimliği” başlıklı bildirisinde de, Yunus Emre üzerinden yapılan mücadelenin ve ideolojik aşırı yorumların, kültürel temelleri, değerleri ve genelde tarihi deforme etmek gibi endişe verici bir noktaya ulaştığını belirttikten sonra, ikinci gruptaki problemlerle ilgili kanaatlerini açıklamıştı.

Yunus Emre, Ahmet Yaşar Ocak’a göre, tekkesi ve müritleri bulunan bir Melametî-Kalenderî şeyhiydi; bu gerçeğin farkına varılmamasının sebebi, “*XII. yüzyıldan itibaren Anadolu dâhil bütün Ortadoğu halk sufiliğine damgasını vuran bu büyük sufi mektebin yeterince incelenmemiş olması*”dır. Başta Mevlana ve Yunus Emre olmak üzere, birçok sufide gördüğümüz ilahî cezbe ve aşka dayalı Tasavvufi hümanizma, bu büyük şahsiyetlerin fikirlerini kuşatan Melametî-Kalenderî sufiliğinin temelini teşkil ediyordu. Özetlemek gerekirse, Yunus Emre, “*bu sufi mektebin en az Şems-i Tebrizi kadar güçlü bir mensubu*”ydu.

Ahmet Yaşar Ocak, Michigan Üniversitesi tarafından 1992 yılında düzenlenen bir sempozyuma sunduğu bildiride görüşlerine biraz daha açıklık getirdi.¹⁷⁷ Bu bildiride belirttiğine göre, Yunus’un Mevlana’dan farkı, ilahî aşk ve cezbe yoluna Şems gibi İranlı, yerleşik ve yüksek kültürden gelen bir sufi vasıtasıyla değil, Tapduk Emre gibi, Yesevî’nin izinden giden, yarı göçebe kültüre mensup popüler bir sufi vasıtasıyla girmiş olmasıydı:

Mevlana, sufıyane düşüncelerini İranî yüksek tasavvufun dili Farsça ile terennüm ederken, o, popüler Türk tasavvufunun Ahmed-i Yesevî’den beri geleneksel dili olan Türkçeyi kullanıyordu. Yunus Emre bunu şu-

¹⁷⁷ Sözü edilen üç bildiri için bk. Ahmet Yaşar Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İletişim Yayınları, İstanbul 1996, s. 98-136.

urlu bir milli duygu ile değil, çok tabii olarak içinde yaşadığı sosyo-kültürel ortamın bir gereği olarak yapıyordu.¹⁷⁸

Bu tespitler, hiç şüphesiz Yunus Emre'yle ilgili bütün tasavvur ve yorumların altını boşaltmakta, hepsinin bir çeşit "gelenek icadı"¹⁷⁹ çabası olduğunu açık bir şekilde göstermektedir. Ancak bir şairi yahut yazarı okurken, onu doğru anlamak için biyografisinden ve yaşadığı devrin şartlarından mı, yoksa eserin kendisinden mi yola çıkmak gerektiği sorusu her zaman sorulabilir. Herkesten, bir sanat eserini yaratıldığı çağın şartlarını ve yaratıcısının biyografisini göz önünde tutarak okuması beklenemez. Her nesil, yaratıldığı devrin sınırlarını aşmayı başarmış eserlere farklı yorumlar getirerek ona kendi zamanının şuurunu ilave edecektir. Bunun kaçınılmaz olduğunu düşünüyorum. Bugüne ulaşabilmiş bir eseri onun hakkında yapılmış yorumların dışında düşünmek mümkün değildir. Yunus Emre hâlâ sevilerek okunuyor, şiirinden günümüze de hitap edebilecek evrensel mesajlar çıkarılabiliyorsa, bu onun hem şair olarak şiirinin, hem o şiiri kap olarak kullandığı derin insanî ve Tasavvufî düşünce dünyasının büyüklüğünü ve ancak böylece kendi zamanını aşabildiğini gösterir.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, kalın bir sis perdesi ardındaki hayatı ve şiirlerinin her türlü yoruma elverişli derinliği, düne kadar, Yunus'un adı ve eseri etrafında ideolojik kavga vermeyi kolaylaştırıyordu. Bugün hem kendisi, hem de yaşadığı çağ hakkında daha fazla bilgiye sahibiz. Dolayısıyla bilinmezliğin arkasına sığınıp aşırı yorumlarla ona ideolojik elbiseler giydirmek epeyi zorlaşmıştır. Bundan sonra yapılacak olan, *Yunus Emre Divanı*'nı daha dikkatli bir şekilde okuyup derinliklerine nüfuz ederek bugüne ulaşan mesajlarını çağımızın idrakine tevdi etmektir.

¹⁷⁸ Ocak, a.g.e., s. 336.

¹⁷⁹ Bu kavramı Eric Hobsbawm'ın kullandığı manada kullanıyorum. Bk. Eric Hobsbawm-Terence Ranger, *Gelenğin İcadı* (çev. Mehmet Murat Şahin), Agorakitaplığı Yayınları, İstanbul 2006.

Yunus Emre'de oğulluk, Tolerans ve İnsancılık İdesi

Onur Bilge KULA

Kurgulanan Yunus Emre İmgeleri

Batı kültür, felsefe ve edebiyat tarihinde Yunus'un çağdaşı olan ve felsefi idealleri bakımından Yunus ile karşılaştırılabilir olan Albertus Magnus (Büyük Albert), Aquinolu Thomas veya Meister Eckhardt gibi din adamı, düşünür ve yazarların görüşleri konulaştırılır. Türkiye'de özellikle felsefede Yunus Emre konusunda benzer bir yaklaşım ne yazık ki söz konusu değildir.

Kendisine ilişkin hemen bütün araştırmalarda Yunus Emre, bir şair olarak nitelendirilmektedir. Durum böyle olunca da "şair ve şiir" kavramlarına bakmak gerekmektedir. Şair, bir edebiyatçıdır ve onun ürünü şiir, bir anlatı sanatı olan edebiyatın alanıdır veya türüdür. Edebiyat, dilin estetikleştirilmesi sonucu ortaya çıkar. Estetikleştirme sanatsal malzemeyi kurgulama ve biçimlendirmedir. Her sanat, malzemesini, edebiyat da dilsel malzemeyi kurgular ve biçimlendirir. Kurgulama ve biçimlendirme olmaksızın, "estetik değer", daha açık anlatımla, sanat yapıtı olamaz. Kurgulama ve biçimlendirme, aynı zamanda sanat yapıtlarının çok-anımlı olmasının da kaynağıdır.

Düşüncelerini anlatmanın yolu olarak -kendinden önceki ve sonraki pek çok sufi gibi- şiiri yeğleyen Yunus Emre, Türkçeyi biçimlendirmiş ve kurgulamıştır. Dolayısıyla, Yunus Emre'nin tasavvuf felsefesi,

aynı zamanda estetik bir felsefedir. Bu sufi düşünür / şair hakkındaki araştırmalarda çeşitli Yunus Emre imgeleri de kurgulanmıştır. Ahmet Yaşar Ocak'ın Türk Sufiliğine Bakışlar'daki deyişiyle, her araştırmacı, "kendi Yunus Emre'sini" anlatmıştır.¹ Bu bağlamda özellikle orta öğretim ders kitaplarında tasarımlanan "garip ve miskin derviş" imgesi örnek olarak gösterilebilir. Her imge, kurgu ürünü olmasından ötürü, son çözümlemede özneldir ve çoğu zaman genel geçer bir doğruyu temsil etmez.

Yunus Emre, bir sufi düşünür / şair olarak şiirlerini kurgulamıştır; çünkü Martin Heidegger'in Sanat Yapıtının Kökeni adlı kitabındaki deyişiyle, "her türlü sanatın özü kurgudur."²

Heidegger, aynı yerde bu söylemin kapsamını biraz daha genişleterek, "her türlü tasarımı kurgudur" diye yazar. Yirminci yüzyılın en önde gelen Alman yorum bilimci ve filozofu Hans-Georg Gadamer, anılan kitaba yazdığı "Giriş'te, Heidegger'in kurguya veya kurgulamaya ilişkin sözlerine şu belirlemeyi ekler: "Dilsel yapıtlar, var-oluşun ilk kurgusudur." Gadamer'in bu belirlemesi uyarınca, dil bir kurgudur ve dil ile tasarımlanan her türlü irdeleme, özü gereği çok katmanlı bir kurgudur.

Öte yandan, edebiyat yapıtlarının kurgusalılığı ve çok-anlamlılığı, edebiyat tarihçisine araştırdığı konuyu keyfine göre biçimlendirerek, "asıl" veya "kökensel" anlamı istediği gibi yeniden oluşturma hakkı vermez. Edebiyat biliminin kuram birikimi ve yöntemleri, araştırmacıyı bağlar. Dolayısıyla, edebiyat-bilimsel araştırmada "asıl" veya "hakiki" anlamı ortaya çıkarmak başlıca amaçtır. Bu noktada ortaya çıkan sorun veya tartışma, "asıl" anlamın ne ölçüde özüne uygun olarak oluşturulduğu veya oluşturulabileceği ile ilgilidir; çünkü her araştırmacı, araştırma nesnesini / konusunu kendi öznel dünya görüşü ve birikimi temelinde tasarımlar ve yorumlar.

Doğa bilimlerinde olduğu gibi, sosyal ve beşeri bilimlerde "kesin" doğrular yoktur. Bir başka deyişle, araştırma sonuçları, "kesin" olarak doğrulanamaz veya yanlışlanamaz. Bu durum, hem olumluluklara, hem de olumsuzluklara yol açabilir. Olası olumsuzlukların başında

¹ Ahmet Yaşar Ocak, Türk Sufiliğine Bakışlar; İletişim Yayınları, 12. baskı, İstanbul 2011, s. 99.

² Martin Heidegger, "Der Ursprung des Kunstwerkes- Sanat Yapıtının Kökeni"; Reclam, Stuttgart 2010, s. 74- 75.

araştırmacının öznel yaklaşımını saltlaştırması ve bunun yol açabileceği “tek-yönlülük”, dolayısıyla da indirgemecilik gelir. İndirgeme eğilimi çeşitli biçimlerde ortaya çıkabilir.

Böyle bir görünüm, belli ölçülerde Yunus Emre için de geçerlidir. Bu çok-yönlü ve bağdaşımcı sufi şair/düşünür, bazı araştırmacılarca dönemin düşünce yapısından dolayı belirgin olan yalnızca dinsel, bazılarınca da salt insan-severlik açısından değerlendirilebilmekte, diğer yönleri yeterince gözetilmemektedir.

Edebiyat ve felsefe tarihi yazımında yazarlar hakkında iradi ve öznel seçimler yapılır, yapılan bu istençsel seçimlerle, “kanonik (koşunsal) değerler sistemi” de kurgulanır; böylece oluşturulan yazınsal imgeler kalıcılaştırılır.

İmge oluş(tur)umuna ilişkin bu ilke, Türk edebiyat tarihinde tasarımılanan Yunus Emre imgesi veya imgeleri için de geçerlidir. Başat Yunus Emre imge(leri), bu sufi düşünür-yazıncının şiirlerine yansıyan düşüncelerini yorumlama ve açıklama sürecinde araştırmacılarca oluşturulmaktadır. Öte yandan, kurgusal imgeler de elbette gerçeği yansıtabilir veya bu imgelerde gerçek payı yüksek olabilir; ancak bu, söz konusu imgelerin her koşul altında araştırılan konuyu, örneğin Yunus Emre’yi her yönüyle açığa çıkardığı anlamını taşımaz.

Bu yazıda ben de çoğulculuk ve tolerans idesinin tarihsel gelişimine yaptığı düşünsel katkılar bağlamında bir Yunus Emre imgesi çizmeye çalıştım. Yazınsal yapıtların ve imgenin kurgusallığı hakkında yukarıdaki açıklamalar nedeniyle, burada düşünsel olarak gerekçelendirmeye çalıştığım Yunus Emre imgesi de tartışılmaya ve tümlenmeye muhtaçtır/açıktır.

Yunus Emre hakkında genellikle “okuma-yazma bilmez bir halk şairi” imgesi çizilmesine karşın, Timurtaş’ın belirlemesiyle, Yunus Emre, Arapça ve Farsça bilgisinin yanı sıra, İslami bilimleri ve “devrinin bütün ilimlerini iyice bilmektedir.”³

³ Faruk Kadri Timurtaş, Yunus Emre Divanı, Babiâli Kültür Yayıncılığı, İstanbul Ekim 2006. Timurtaş, yayıma hazırladığı bu *Divan* için yazdığı önsözde “Yunus Emre Divanı’nın yeni harflerle ilk kez (1933) Burhan Ümit Toprak; ikinci kez ise Abdülbaki Gölpınarlı tarafından 1943 yılında basıldığını belirtir. Timurtaş, “henüz tam ve kusursuz bir nüshanın hazırlanmamış olması” nedeniyle, *Divan*’ın basımının yeni baştan ele alınması gerektiğini vurgular. Timurtaş, kendisi tarafından hazırlanan ve yayımlanan Yunus Emre Divanı’nın, “Yunus Emre’ye ait olduğu şüphe götürmeyen bütün şiirleri” kapsadığını belirtir.

Mustafa Tatçı'nın aktarımı uyarınca, Yunus Emre'den söz eden en eski kaynaklar (Mecdi; Şakayık Tercümesi), onun "ümmi olduğunu belirtirler."⁴ Tatçı, söz konusu kitabında Âşık Çelebi ve Bektaşî geleneğinde Yunus'un ümmi olduğunun kabul edilegeldiğini de vurgular. Anılan araştırmacı, Fuad Köprülü'nün Yunus'un "okumuş olduğunda ısrar ettiğini", Abdülbaki Gölpınarlı'nın ise onun "Sadî'den ve Mevlana'dan çeviri yapabilecek kadar Farsça bildiği ve iyi öğrenim gördüğü" düşüncesinde olduğunu aktarır.

Yunus Emre'nin bir şiirinde "dört kitabın ma'nîsin okudum, tahsil kıldım" demesi, onun öğrenim görmüş olduğu görüşünü güçlendirmekle birlikte, şair / düşünür, Dîvan'ında yer alan "O dost bana ümmi demiş / hem adımı Yunus koymuş" dizesinde konuya değinir ve aynı şiirin izleyen

*Ben bu aşk kitabını okudum, tahsil kıldım
Hacet değildir bana ağa kara yazam*

dizelerinde okuma-yazma bilmezlik konusunu belirsiz bırakır.

Yunus Emre'nin geniş görüşlülüğü ve bağımsız kişiliği öne çıkmaktadır. Örneğin, Ahmet Yaşar Ocak'a göre, Yunus Emre, Anadolu Müslümanlığı ve Türk halk sufiliği kapsamında belirginleşen tasavvufunun bütün yönlerini ve inceliklerini yetkinlikle ve İslam sufiliği hümanizmini dile getirmenin ötesinde, söz konusu düşünce birikiminin gelişimine de kalıcı katkı yapmıştır.⁵

Çoğul(cu)luk ve Tolerans

Sanat/edebiyat yapıtlarının ve imgelerin kurgusallığına ilişkin bu açıklamalardan sonra, ele aldığım kavramlar açısından Yunus Emre'nin düşünsel üretimine ilişkin olarak şu hususu belirlemek yararlı olabilir. Avrupa'da kendisiyle karşılaştırılabilecek filozoflar ve edebiyatçıların büyük çoğunluğu, henüz Haçlı Seferi düşüncesinin propagandasını yaparken, Yunus Emre, yaşadığı tarihsel dönemin bir sonucu olarak çoğul(cu)luk ve tolerans kavramlarını kullanmamakla birlikte, çağının düşünsel düzeyinin çok üzerine çıkarak, bu kavramların içerik olarak

⁴ Mustafa Tatçı, *Yunus Emre Divanı- İnceleme I*, H Yayınları, İstanbul 2008.

⁵ A. Yaşar Ocak, "Türk Sufiliğine Bakışlar"; İletişim Yayınları, 12. baskı, İstanbul 2011, s. 116-119.

belirginleşmesine katkı yapmış ve bu evrensel insanlık değerlerini tasavvufi zihniyet dünyası üzerinden bir anlamda felsefileştirmeye çalışmıştır.

Ayrıca, toplumsal-kültürel bir durum olarak çokluğu veya çoğulluğu tanımak ve değerlendirmekle kalmamış, çoğulculuk düşüncesinin gelişmesine de ortam hazırlamıştır. Doğaldır ki, “başka”yı tanıma ve geçerliliştirme anlamında çoğulculuk düşüncesi, tolerans ile ilişkilidir veya olanaklıdır. Aşağıdaki dizeler, bu açıdan Yunus Emre'nin insan, toplum ve dünya anlayışını açığa vurmaktadır:

*Yetmiş iki millete, suçum budur, hak dedim
Korku hıyanettir, ya ben niçin kızarım⁶*

*Bu cümle canda oynayan, damarlarında kaynayan
Külli dillerde söyleyen, külli dili diyen benim*

Yetmiş iki millete hak demek, o milletlerin her türlü kültürel-dinsel özelliklerini olağan görmek, toplumsal yaşamda kullanılmasını ve geliştirilmesini doğal saymak anlamı taşır. Bu tutum, gerçek anlamda tolerans olarak adlandırılabilir. Öte yandan, çoğulluğu ve çoğulculuğu tanımak ve hak bilip bir arada yaşamak, bazı çevrelerce hoş karşılanmamış olmalı ki, sufi düşünür / şair, korkmadığını, korkuya kapılmanın ihanet olduğunu dile getirme gereksinmesi duymuştur.

Bütün canlarda oynayan, bir başka deyişle, bütün insanların damarında kaynayan, Yunus'un insancıl tutumudur. Bütün insanların gönlünü devindiren, o insancıl yaklaşımdır. Yunus, insanın ruhuna ve yaratılışına uygun düşen bu insancılık düşüncesinin bütün dillerde söylendiğinden emindir. Emin olduğu içindir ki, Dîvan'ın bir başka yerinde,

*On sekiz bin âlem halkı cümlesi bir içinde
Kimse yok Bir'den artık söylenir dil içinde*

⁶ Bu yazıda konulaştırılan şiirler; Abdülbaki Gölpınarlı, *Yunus Emre* (Altın Kitaplar, İstanbul 1991), Öner Yağcı, *Yunus Emre*, (İstanbul 1996), Faruk Kadri Timurtaş, *Yunus Emre Divanı*, (İstanbul 2006), Mustafa Tatçı, *Yunus Emre Divanı* (cilt 2, H Yayınları, İstanbul 2008) adlı yayınlardan alınmıştır. Timurtaş tarafından yayımlanan *Yunus Emre Divanı*, toplam 326 şiir içerirken, Tatçı'nın *Yunus Emre Divanı*, toplam 417 şiiri kapsamaktadır. Mustafa Tatçı, *Yunus Emre Divanı- İnceleme I* (cilt I, s. 434- 435, H Yayınları, İstanbul 2008) adlı çalışmada Yunus Emre'nin “millet” sözcüğünü “fırka” anlamında kullandığını dile getirir. Fırka sözcüğü “insan topluluğu” anlamındadır. Tatçı'nın anılan kitabında Yunus'un şiirlerinde geçen hemen tümü dinsel içerikli ve çağrışımlı onlarca sözcük veya kavram arasında çoğulluk ve tolerans kavramları yoktur. Bunun nedeni, Yunus'un bu kavramları şiirlerinde kullanmamış olması olabilir.

dedikten sonra herkesin O'nu (Tanrı'ya) bilip, O'na gittiğini, "bütün dillerin O'nu söylediğini", bir başka anlatımla, tanrısal hakikati söylediğini ve aradığını yineler. Yukarıda olduğu gibi, Dîvân'ın kimi yerinde bütün dillerden, kimi yerinde ise yetmiş iki dilden söz eder. Kimi yerinde "yetmiş iki millete kurban ol âşıksan" diyecek ölçüde salt insanı ve insanlığı öne çıkarır. İnsanı, her türlü dinsel ve etnik bağlarının üzerine çıkararak, yalın durumu ile benimser. Böyle bir benimseme yaklaşımı geliştirdiği için de

*Yetmiş iki milletin hem maşuku oldurur
Aşıkı maşukından ayırmak fal değil*

diyerek, kendi düşüncesinin de benimseneceğini varsayar, hatta bilir. Yetmiş iki millet tarafından benimsenmek için, asıl önemli olanın, onları sevmek ve onlar tarafından sevilme ve gönül kazanmak olduğunu ilke edinmiştir. Yetmiş iki millet tarafından sevilme için, "yetmiş iki millete birlik ile bakmak gerekir" dizesinde açıkladığı üzere, önce yetmiş iki millete var olma hakkı tanımak, onları birlik içinde görmek önemlidir. Bu nedenle,

*Bir kez gönül yıktın ise bu kıldığın namaz değil
Yetmiş iki millet dahi elin yüzün yumaz değil*

sözleriyle insan sevgisinin önemli ibadet olduğu uyarısında bulunur. Uyarısını burada bırakmaz, daha ileri bir düzeye yükselterek, "Yetmiş iki milletin ayağını öpmek gerek" ve "Yetmiş iki milletin hem maşuku Ol durur" diye seslenir. Bunun yanı sıra, "Yetmiş iki milletin sözünü arif bilir" dizesiyle, hem çokluğu, çoğulluğu ve çoğulculuğu anlamak için bilgeleşmek gerektiğini, hem de çokluğun söz birikimini, bir başka deyişle, söze dökülen bilgi ve öğreti birikimini anlamak ve benimsemek için de bir felsefi yeterliliğe sahip olmak gerektiğini vurgular. "Hakk'ı gerçek sevenlere cümle âlem kardaş gelir" dizesi, Yunus Emre'nin düşünsel yetkinliğini ve bağdaşımçı tavrının derinliğini, dolayısıyla da henüz adıyla adlandırmadığı tolerans idesinin güçlü belirtilerini ortaya koyar.

Öte yandan, bu denli geniş ve kapsayıcı düşünen ve davranan Yunus,

*Yarattı yetmiş iki türlü dili
Arada üstün koydu Müslümanı*

diyerek, Müslümanları diğer dinlere inanlardan üstün gördüğünü dile getirmeyi de ihmal etmez. Bu yaklaşım, bir yandan İslam'ın en son dünya dini olması nedeniyle, diğer dinlerin deneyimlerinden yararlanarak daha yetkin bir dünya ve insan anlayışı geliştirdiği şeklinde yorumlanabilir. Öte yandan, yukarıda da değinildiği gibi, Yunus'un yaşadığı dönemde Avrupada edebiyat ve felsefe alanında öne çıkan din bilginleri ve yazarların henüz "Haçlı Seferi" propagandasından kurtulamamış olmaları nedeniyle, Yunus'un Müslümanları, dolayısıyla da İslam'ı üstün görmesini olağan karşılamak gerekir.

Bununla birlikte, "yetmiş iki millete kurban ol âşık" ve "kimseye hor bakma, hiç gönül yıkma" sözlerinde de görüldüğü üzere, Yunus'un başat eğilimi, üstün görerek ayırmak değil, eşit ve aynı değerle görerek bütünleştirmektir. Aşkı, Tanrı aşkı, hakikat aşkı, dolayısıyla da insan aşkı olarak kavrayan Yunus, yukarıda dile getirilen "Müslüman'ı üstün tutma" düşüncesini Dîvan'ında sadece bir yerde dile getirir. Müslüman olmaktan doğal olarak gurur duyan Yunus Emre için herkes aynı Tanrı'nın kuludur ve her dil o tek Tanrı'yı ve ulaşılmak istenilen tanrısal hakikati söyler: Şu dizeler, söz konusu düşüncenin anlatımıdır

*On sekiz bin âlem halkı cümlesi bir içinde
Kimse yok birden artık söylenir dil içinde*

Yukarıdaki dizeler ve sözlerden de görüleceği üzere, "cümle yaratılmışa bir göz ile bakan"; "gökten inen dört kitabın günde bin kez okunmasını ve şerh edilmesini" öneren Yunus, Anadolu'da çoğulluğu / çoğulculuğu felsefileştiren bir sufi düşünür-şairdir. O dönemde çoğulluk / çoğulculuk, bütün alanlardadır. Çoğulluk, dinde, inançta, etnisitede; bütün bunların toplamı olan kültürde, dolayısıyla da yaşayış ve düşünüştedir. Söz konusu çokluk veya çoğulluk yüzyılların akışı içinde Anadolu kültürünün mayasını oluşturmuştur.

Çoğulculuk ve tolerans düşüncesinin belirtileri, Ahmet Yaşar Ocak'ın "Selçuklular ve Beylikler Devrinde Tasavvufi Düşünce" adlı yazısında görülebilir⁷.

Ocak bu yazısında Anadolu Selçukluları zamanında başlıca "iki büyük" tasavvufi düşünce okulu olduğunu vurgular. Birincisi, "züht ve takvanın

⁷ Ahmet Yaşar Ocak, "Selçuklular ve Beylikler Devrinde Tasavvufi Düşünce", *Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Uygarlığı*, editör: Ahmet Yaşar Ocak, Kültür ve Turizm Bakanlığı Ankara 2006, c. 1, s. 429- 439.

ağır bastığı ahlakçı” Iraki okuldur. İkincisi ise, “Melâmetliği benimsemiş, daha esnek, estetik yanı ağır basan ve daha çok cezbe önem veren” Horasani okuldur.

Ocak’ın kavramlaştırmasıyla, “tam anlamıyla bir Türkmen mutasavvıfı” olan Yunus Emre ise, daha çok “yarı göçebe Türkmen boylarının oluşturduğu kırsal kesime mensup bir sufidir.” “Melâmet” birikimini özümsemiş, “kalender-meşrep”, bir başka deyişle, düşünme ve yaşamada yalın ve gösterişsiz bu düşünür-şair, “sürekli gezip dolaşmıştır” ve Ahmet Yesevi’nin düşünce geleneğinin sürdürücüsü sayılabilir.

Hacı Bektaş Veli de yarı göçebe Türkmenler arasından çıktığı için aralarında bir “yakınlık” olması doğaldır; ancak Ocak’ın belirlemesi uyarınca, Yunus Emre’nin Bektaşî tarikatı ile bir bağı olmamıştır. Çünkü o dönemde Bektaşilik henüz ortada yoktur. Yunus Emre, geliştirdiği içerik ve biçim anlayış ile Anadolu’daki “Sünni, Heterodoks bütün tasavvuf çevrelerinde” etkili olmuş, bu etkileme ve benimsenme sonucu kalıcılaşarak bugüne ulaşmıştır. Bu durumdan yola çıkarak, Yunus Emre’nin aklın, felsefenin ve dilin ortaklaşmasına kalıcı katkı yaptığı söylenebilir; ama bir başına bu üç ögeyi benzeştirdiği öne sürülemez.

Öte yandan, Yunus’un yaşadığı dönemde özellikle aklın ve inancının benzeşmesinden çok çeşitlenmesine yol açan sosyo-kültürel öğelerin varlığı da yadsınamaz. Nitekim Ocak, “Türkiye Selçukluları ve İslam” adlı yazısında Türklerin gelmesinden önce Anadolu’da “karmaşık ve karışık etnik yapı ve özgün biçimler kazanmış, çok renkli ve çok çeşitli putperest kültürlerin” bulunduğunu ve bunların “çeşitli halk Hristiyanlıklarının” doğmasına yol açtığını örnekleriyle anlatır. Ocak’ın anılan yazısındaki yaklaşımı uyarınca, ağır vergi yükü, kötü yaşam koşulları ve Ortodoks Bizans devlet baskısı gibi olumsuzluklardan ötürü Anadolu’da yaşayan halklar, Türklere ve onların Anadolu’ya getirdikleri yeni toplumsal düzene karşı pek direnmemişlerdir⁸.

Bunun yanı sıra, yine Ocak’ın değerlendirmesine göre, özellikle 13. yüzyılın başından itibaren Anadolu’ya “çeşitli tasavvuf akımlarını ve tarikatları” temsil eden “şeyh ve dervişlerin” geldikleri bilinmektedir. Söz konusu şeyh ve dervişler, yeni yurtlarında varlıklarını ve yaşam tarzlarını sürdürmeye uygun bir kültürel ortam bulurlar. “Değişik çehre

8 Aynı yazar, “Türkiye Selçukluları ve İslam”, *Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Uygurluğu*, c. 1, s. 443- 457.

ve görüntüye sahip, değişik dilleri konuşan, değişik kıyafetler giyen bu mutasavvıflar, sufiler, şeyhler ve dervişler” geldikleri yerlerde kentte yaşamışlarsa kente, köyde yaşamışlarsa köylere yerleşirler.

Söz konusu sufi, şeyh ve dervişlerin bu özellikleri, Anadolu'da çokluğun ve çoğulculuğun, dolayısıyla da tolerans idesinin belirginleşmesine katkı yapmıştır. Böylece Anadolu'da tasavvuf, Ocak'ın belirlemesiyle, “İslam dünyasının başka coğrafyasında olduğu gibi, yüksek ve popüler tasavvuf olmak üzere, ikili ve paralel bir yapıya” dönüşür. Söz konusu ikili veya koştur yapı, akıl ve felsefe birikimini zenginleştirmesine karşın, bu iki önemli ögenin benzeşmesinden çok, çeşitlenmesini özendirerek, çoğulculuk ve tolerans idesinin gelişmesine ortam hazırlamıştır.

Ocak'ın aynı irdelemesindeki çözümlemesi uyarınca, kentli veya “yüksek” tasavvuf çevrelerinde “genelde zühd ve takva anlayışı” ağır basar. “Çok çeşitli eğilimleri” içinde barındıran ve etkisi şimdilere değin sürüp gelen popüler tasavvuf kapsamında “yaratılış, Tanrı, insan ve kâinat hakkında değişik düşünceler” geliştirilmiştir.

Bu açıklamalardan da görüleceği üzere, İslam uygarlığı içerisinde “mutlak varlık”; yani, Tanrı ve/veya tanrısal hakikat hakkında da değişik düşünceler geliştirilmiş ve tartışılmıştır. Bu durum, Anadolu kültür birikiminde tolerans idesinin gelişmesine önemli katkılar yapmıştır.

Ocak'ın açtığı “bu yarı mitolojik popüler İslam”, “Hristiyan halkın da ilgisini” çekmiştir. Böylece, “fıkıh merkezli medrese Müslümanlığına paralel olarak evliya kültü merkezli halk İslamlığı gelişmeye başlar.” Bu iki Müslümanlık anlayışı, “her ülkede olduğu gibi, hem bir arada yaşar, hem de aralarındaki rekabet yüzyıllar sürer.” Ocak'ın belirlemesiyle, “İslam'ın yayıldığı bütün topraklarda da aynen cereyan eden bu sosyolojik süreç, muhakkak ki Anadolu'da da aynen geçerli olmuştur.”

Bu nedenledir ki, Anadolu'da çoğulculuk ve tolerans idelerinin sağlam tarihsel kökleri vardır. Söz konusu tarihsel kökler, İslam dini ile özdeşleşen devlet yönetiminin tutumundan ötürü bazen zayıflamış, bazen de güçlenmiştir.

Ayrıca, Ocak'ın açıklaması uyarınca, “evliya kültü merkezli popüler İslam, bugün bütün karakteristikleriyle modern Türkiye'de de güçlü bir şekilde varlığını korumaktadır.” Betimlenen halk İslam'ının bağdaşmıcı ve/veya uzlaşmıcı özü, Yunus'un yaşadığı çağda “yan yana veya bir arada yaşama sonucu, Müslüman Türkler ile Hristiyan Rumlar, Ermeniler

ve öteki Hıristiyan cemaatler arasında zamanla birtakım kültür alış-verişlerine” yol açmıştır.

Söz konusu kültür alış-verişi, Yunus Emre’nin çoğul(cu)luk ve tolerans idelerini geliştirmesi için uygun bir zemin oluşturmuştur. Yunus’un “hak” dediği ve aynı gözle baktığı yetmiş iki millet, çeşitli toplulukların oluşturduğu birliktelik, bütünlük içinde çeşitlilik anlayışının da göstergesidir. Yetmiş iki millete “hak” denilmesi, söz konusu çokluk durumunu oluşturan öğelerin eşit, denk ve aynı değerde görülmesidir. Dolayısıyla, Yunus Emre, insancılık idesinin temelini oluşturan çoğulculuğu ve toleransı felsefi düzeyde şiirselleştirmiştir.

Yunus Emre ve Anadolu’da Bilginin Birliğinin Oluşumu

Yunus Emre, Türkçeyi kullanması, düşünsel-yazınsal ürünlerini Türkçe olarak kalıcılaştırmasından ötürü de Anadolu Türk halk edebiyatının tartışmasız en büyük şairidir. O, arı-duru ve halkın konuştuğu Türkçe ile yazdığı şiirleriyle Türkçenin edebiyat dili ve düşünce dili olarak gelişmesine ve ölçünlü (standart) dil durumuna gelmesine de kalıcı katkılar yapmıştır. Böylece, Yunus Emre, Anadolu’da düşünce birliğinin ortaya çıkmasına da ortam hazırlamıştır.

Burada bir paragraf açıp, İhsan Fazlıoğlu’nun açıkladığı düşünceler ile Yunus Emre arasında bir bağ kurmak yararlı olabilir. İhsan Fazlıoğlu’nun “Anadolu Selçukluları ve Beylik Dönemi Türk Felsefe-Bilim Tarihine Önsöz” adlı irdelemesinin “Siyasi ve Fikri Ortam” ara-başlıklı bölümündeki belirlemesi uyarınca⁹, Anadolu’da “bilginin birliğinin” yeniden kurulması, siyasi birliğin sağlanmasının ön-koşuludur. Bilginin birliğinin sağlanması aynı zamanda “her türlü eylemin meşruiyetinin” dayandığı kuramsal çerçevedir. Fazlıoğlu’nun buradaki söylemine göre, Türkler Anadolu’ya geldiklerinde belirgin bir biçimde “bilginin birliği”ni sağlamış durumda değildiler.

Fazlıoğlu’nun değerlendirmesi uyarınca, Türkler, bu amaca ulaşmak için, iki yönlü bir “strateji” izlemiştir. Birinci strateji, farklı inanç ve toplum gruplarının “hakikat” hakkındaki bilgi birikimlerini “ortak dile dökme” çalışmalarını kapsar. İkincisi ise, söz konusu “ortak dil”de anla-

⁹ İhsan Fazlıoğlu, “Anadolu Selçukluları ve Beylik Dönemi Türk Felsefe-Bilim Tarihine Önsöz”; *Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Uygarlığı*, c.1, s. 413- 428.

tımını bulan bilgi birikimini, eğitim-öğretim yoluyla kuşaklara aktarmak suretiyle süreklileştirmeye yönelik önlemler ve etkinlikleri içerir.

“Ortak dil” üzerinden yürütülen “eğitim-öğretim” yoluyla “din, ortak vicdanın; hikmet, ortak idrakin; tasavvuf ise, ortak irfanın” gelişmesini ve yerleşmesini sağlayacaktır. Böylece, “üst dilde birleşen ortak akıl”, toplumsal-kültürel alandaki çatışmaların azaltılmasına ve geniş kapsamlı uzlaşımlara ortam hazırlayacaktır.

Yazarın bu belirlemelerinde temel kavramlardan biri olan “ortak dil”, kanımca merkezi önemde bir etkindir. Günlük iletişim dili anlamında “ortak dil” olan Türkçe zaten o dönemde de vardır. İletişim ve eşgüdümde ortaklığı sağlayan bu dilde din, hikmet ve tasavvuf alanında yapılan çeşitli düşünsel çalışmalar, düşünsel, sanatsal ve yönetsel alanda Fazlıoğlu’nun sözünü ettiği “ortak dil”de anlatımını bulan ve o yolla kalıcılaşan “ortak vicdan”, “ortak kavrayış” ve felsefe anlamında “ortak düşünüş” kavramlarının belirginleşmesine sağlam bir temel kurmuştur.

Yunus, Tolerans ve Evrensel Bağdaşımcılık

Dünyaya gelen göçer bir bir şerbetin iç

Bu köprüdür geçer, cahiller onu bilmez

Gelin tanış olalım, işi kolay tutalım/kılalım

Sevelim sevilelim dünya kimseye kalmaz

sözleriyle hiç ayırım yapmadan herkese barış ve insan(cıl)laşma çağrısı yapan Yunus, popüler İslam anlayışını da renklendiren sufi gelenek çerçevesinde bu çokluk/çoğulluk durumunu oluşturan çeşitli dinlerden, inançlardan ve etnisiteden insanları bir tutmuş, böylece onları kapsamıştır. Onları kapsadığı ölçüde de çokluğu oluşturan tekil öğelerin üzerine çıkmış; bir üst kimlik oluşumuna ortam hazırlamıştır.

Bu üst kimliğin düşünsel kaynağı, insanlıktır, insancılıktır; özünü yetkinleştirmeye uğraşan insan ülküsüdür. Bu ülküsel hakikate yaklaşmak için verilen savaşımın türevleri ise, çoğulculuk ve toleranstır. Balkanlar’da Osmanlı/Türk kültürünün egemenlik alanın hızla yayılmasının başlıca nedenlerinden biri de Yunus Emre ve benzerlerinin geliştirdiği, çoğulluk ve toleransa dayanan bağdaşımcı düşünceye dayanan üst kimliktir.

Tolerans ve bağdaşımcılığın bir göstergesi olarak Yunus Emre şiirlerinde sürekli “dört kitabı hak gördüğünü” vurgular. Bir şiirinde dört kitabı adlarıyla anarak şunları söyler:

*Tevrat ile İncil'i Zebur ile Furkan'ı
Bunlardaki beyanı cümle vücutta bulduk*

Yukarıdaki dizelerde dile getirilen insani kapsayıcılık, uzlaşımçı ve bağdaşımcı düşünceyi geliştiren en önemli etmendir. Yunus Emre'nin bağdaşımcılığı en açık biçimde

*Sen seni ne sanırsan, ayrığı da onu san
Dört kitabın mânası budur, eğer varısa*

sözlerinde ortaya çıkar. Bu belirlemeye göre, kişi/insan kendisini nasıl değerlendirirse, “ayrığı”, yani, “başka”yı veya “öteki”ni de öyle değerlendirmelidir. Böylece, insanı belirleyen ve diğer insanlardan ayıran her türlü etnik ve dinsel bağlılık ortadan kalkar. Dört kitabın anlamı ve insanlara iletisi uyarınca, insanların, insan olma özellikleri temelinde buluşmaları ve bağdaşmalarının ortamı hazırlanır. Bu bağlamda Yunus, Ortodoks İslam anlayışının onaylamayacağı “kiliseye de girerim” diyerek, Dört Kitab'a inananları, insanlık açısından aynı ve eşit gördüğünü anlatır.

*Her kim nefesine kapılırsa, Müslüman değil ölürse
Hayır etsin benden bilirse, eğlenmen zaman gerekmez*

diye haykıran mistik Yunus, bütün insanlardadır, özce, varlıkların özüyle bütünüdür; onların gönlünde, bilincindedir; öbür insanların gönlü ve bilinci de Yunus'tadır; Yunus'u devindiren güçtür. Tanrısal bir sevgiyle insana bakan Yunus Emre, “ortak vicdan” duyarlılığını ve bilincini özendirmiştir. Ortak vicdan duyarlılığını ve bilincini, “ortak dil” düzeyine taşımayı başarmıştır.

“Halk içindir bu dil sözü, gönüldedir dostun râzı” sözünü söyleyen Yunus, bütün dilleri bilmemesine karşın, insanlığı konulaştırdığı için, öğretisinin öbür dillerde dolaştığını bilecek denli geniş ve uzak görüldür. İnsanlık, insancılık düşüncesiyle irdeleşmiş, türlü dilleri konuşan insanların bu uğurda verilen savaşıma katılacağına inanmıştır. “Halk içinde birlik düzen dört kitabı doğru yazan” dizesiyle bu ülküsel hakikat arayışını felsefi olarak aşkınlaştırdığı için, insanlığın, insancılığın dilini ortaklaştırmıştır. Böylece insancılık ve insanlık, Yunus düşüncesinde

evrensellik düzeyine yükselmiştir. Şu dizeler, Yunus'un din ve millet sınırlarını da aşarak, evrensellik idesini dile getirmesinin kanıtıdır:

*Din ve milletten geçer aşk eserini duyan
Mezhep ve din mi bilir kendisini yok sayan*

Hakikat aşkı, özü gereği, din ve millet kavramlarını aşar. Bu sınırlılıkları aşarak aşkınlaşır. Söz konusu aşkınlaşma, evrensele ve evrensellikçe ortam hazırlar. "Beri gel barışalım, yâd isen birleşelim" dizesi, öz ile yabancıyı buluşturma bilinci ve istencinin anlatımıdır. Öz ile yabancıyı buluşturma, tarihin her döneminde her türlü gelişmenin önkoşuludur.

Böyle bir düşünceyi dizgeli olmasa bile, süreklileştiren Yunus, varlıkların var oluş biçimlerini ayırın gözetmeksizin hak sayan öğretisini açıkça ortaya koymuş, korkmamıştır. Hakikati aramaktan ya da söylemekten korkmak, Yunus için, ihanet ile eş anlamlıdır. Yunus'un cesaretle aradığı hakikat, hem tanrısal, hem de insansaldır. İnsanı, Tanrı'nın yeryüzündeki yansıması sayan, onun tanrısal niteliklerle donanarak, yücelmesi için uğraşan anlayıştır.

Kant, "Aydınlanma Nedir?" adlı yazısında Yunus'tan yaklaşık 500 yıl sonra, insanın kendi yol açtığı erginsizlikten kurtulabilmesi için, bir başkasının yönlendirimi olmaksızın aklını kullanma cesareti göstermesi çağrısı yapar. Kant da Yunus gibi, korkudan kurtulmanın zorunluluğunu vurgular. Yunus, "salt aklın özgürleşmesi" idesini dizgesel olarak felsefileştirme konusunda Kant ile asla boy ölçüşemez; ama "aşkın insancılık" idesini felsefileştirme konusunda Kant'tan geri kalmadığı gibi, daha kararlı ve tutarlıdır.

Yunus, salt 'korkuyu yen!' çağrısı ile de yetinmemiş; korkuyu, daha açık anlatımla boyun eğişi, bağımlılığı ihanet saymıştır. Böylece Yunus, korku ve bağımlılık arasındaki ilişkiyi görerek, Aydınlanma uğraşı ve sürecinin bir alanında Kant'ı öncelemiştir. Bu tavrı ile bu coğrafyada "insancılık bilincinin ortaklaşmasına" kalıcı katkılar yapmıştır.

*Kuru idik yaş olduk, kanatlandık kuş olduk
Birbirimize eş olduk uçtuk elhamdülillah*

dizeleri, savunduğu öğreti doğrultusunda çokluk içinde özünü yetkinleştirme etkinliğinin açık anlatımıdır. Aslında insanın özünü yetkinleştirme süreci bitimsizdir. Bu bitimsiz yetkinleşme uğraşı içerisine girenlerin bir biçimde erekları buluşur. Bu kişiler böylece toplumsal ve

insansal ereklere doğrultusunda birbiri ile eş olur, denkleşir ve 6zlerini daha da yetkinleştirme çabalarını yoğunlaştırarak, tanrısal bir insancılık d6ř6ncesinin yaygınlaşmasına katkı yaparlar.

Yunus'ta 6l6m Bile Diridir

Sevinç ve 6z6n ikilisini simgeleyen yaşam ve 6l6m, her zaman i ie-
dir ve bir birini koşullar. Bunlardan biri olmadan diğeri olmaz. Yaşamı
belirginleştirmek için 6l6m6 konulaştırmak kaçınılmazdır. Bu nedenle,
Yunus

*Hiç bilmezem sıra kimin aramızda gezer 6l6m
Halkı bostan edinmiştir, dilediğın 6zer 6l6m*

*Alır yiğidin alasını, d6vane eder anasını
Gelinlerin el kınasını topraklara karar 6l6m*

diyerek, hem gerçek anlamda 6l6m6n kaçınılmazlığını ve rastlantısallı-
đını, hem de yol açtığı derin 6z6nt6y6 anlatır.

Bırak 6l6m endişesini, 6şıklar 6lmez bakidir

dizesiyle tanrısal hakikat arayışına çıkanların bedenleri 6lse bile d6ř6n-
celerinin 6lmeyeceğini varsayan Yunus, 6l6m6 konulaştırdığı şiirlerin-
de d6nyasal yaşamın geçiciliğini 6zenle vurgulayarak, insana, insanın
6z6ne 6zg6 y6k6ml6l6klerini anımsatır. Yunus'a g6re, 'Can g6vdeye
konuktur; kuş nasıl ki kafesten uçup giderse, can da bir g6n insanı bı-
rakacaktır.' Yunus,

*Yunus Emre bu d6nyada iki kişi kalır derler
Meğer Hızır İlyas ola Ab-ı hayat içmiş gibi*

ve

*Miskin 6demoğulları ekinlere benzer gider
Kimi yiter kimi biter yere tohum samış gibi*

Dizelerinde dile getirilen Hızır İlyas, İşlam halk inançlarında ayırım yap-
madan darda kalanların yardımına koştuğuna ve 6l6ms6zl6đ6ne inanı-
lan mitolojik bir simgedir.

Bu dizelerde Yunus aynı zamanda 6z 6ğretisinin k6kenini de açığa vu-
rur. Bu insancıl 6ğreti sonucudur ki, Yunus,

*Bu d6nyada bir nesneye yanar iim g6y6n6r 6z6m.
Yiğit iken 6lenlere g6k ekini biçmiş gibi*

diye haykırır. Bu haykırış, hem arı duru ve olağanüstü anlatım derinliği-ne sahip Türkçenin gücünü, hem de gençken ölenler için duyulan acıyı, dolayısıyla da insana duyulan ilgiliyi ve verilen değeri anlatır.

Yunus'un insancıl, dolayısıyla da evrensel sevgi anlayışı, değeri hak edeni sevmesi, daha 15. yüzyılda Anadolu'da tutsak olarak kalan bir Avrupalı tarafından, Avrupa'ya taşınarak, ülkeler arası, kültürler arası bir boyut kazanır. Olayın öyküsü şöyledir: II. Murat döneminde, 1436 yılında Osmanlı ordusu Transilvanya'ya girer. Fethedilen ülkede birçok insan tutsak edilir; Edirne'ye getirilen tutsaklar arasında 16 yaşındaki Macaristanlı Georg da vardır.

Georg, yirmi iki yıl tutsak olarak Anadolu'da Türkler arasında kalır. Türkçeyi anadili gibi öğrenir ve konuşur; Müslümanlığı vaaz verecek, namaz kıldırabilecek ölçüde öğrenir. Tutsaklığı bitip de İtalya'ya, Vatikan'a döndüğünde, Türk Risalesi adlı yapıtıyla Türk günlük yaşayış kültürünü Avrupa'ya tanıtır. Georg'un bu kitabı, değişik zamanlarda Avrupa'nın neredeyse bütün ülkelerinde yayımlanır. Avrupa'daki Türk imgesine olumlu ve kalıcı katkılar yapar. Georg, Yunus'u anarak bu önemli yapıtını şu tümce ile bitirir: '...belgelere dayanan açıklamalarım, kuşku duyulması olanaksız bir inanç belgesini, Türk halk dilinde söylenmiş iki kutsal deyişi ekliyorum.' Georg, Yunus'tan aldığını belirttiği dizelerin Türkçe söylenişini Latin harfleriyle yazar ve Latinceye çevirerek yapıtının sonuna ekler. Georg'un Yunus'tan aldığı insancıl şiirin ilk dördlüğü şöyle:

*Yanar içim, göyünür özüm
Ben ölümü anınca,
Ölüm endişesi ne hoş
Ululara danışınca*¹⁰

Macaristanlı Georg'un Yunus'un insancılığını duyumsaması, benimsemesi ve Avrupalılara tanıtması rastlantı olabilir mi? Georg, yaşadığı Anadolu kültürünün en önemli insancıl kaynaklarından birini yalın bir benimseme yaklaşımı içerisinde Avrupalıların da edinimine sunarken, tutsak olarak yaşayan birinin bile Anadolu'da karşılaşabileceği insancıl

¹⁰ Macaristanlı Georg'un 'Türk Risalesi'ne ilişkin ayrıntılı bilgi için bak. Onur Bilge Kula, *Batı Edebiyatında Oryantalizm I-II*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2011. Bu durumu, Barbara Flemming de dile getirir: B. Flemming: "Yunus Emre'nin Eserlerinin Metinsel Tarihinin Bazı Yönleri"; *Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Ankara 1995, s. 355-362.

tutumu öne çıkarır. Georg'un böyle bir tavrı benimsemesinin nedenleri, Yunus'un temsil ettiği öğretide aranmalıdır.

Georg'un yapıtında yer verdiği iki uzun şiirin sadece birinin ilk dördlüğünü aktardım. Bu dördlük bile, Türk halkının Yunus'u özümsemediğini ve belki de Yunus adına "Yunusça" konuştuğunu da göstermektedir.¹¹

Yunus, dizgesiz de olsa, şiirlerine serpiştirilmiş bir biçimde 'ölüm korkusu'na ilişkin şiirlerinde de değişirliği, bu anlamda diyalektiğin izlerini dillendirir:

*Bildik gelen geçtiler, bildik konanlar göçtüler
Aşk şarabı içer imiş, bu ma'niden her kim duyar*

Her şey, yaşam devinir; hiç bir şey olduğu gibi kalmaz; ama insan bu ilkenin ayrımına varır mı, ya da bütün insanlardan bu düşünsel ilkenin ayrımına varmaları beklenebilir mi? Yunus burada bir sınırlama yapar. Bu ilkeyi aşk şarabını içenler, bir başka anlatımla, tanrısal ve insansal aşkı bütünleştiren bağdaşımcı ve barışçı öğretiyi bilenler, benimseyip özümseyenler kavrayabilir, ahlaksal bir ölçüt olarak algılayabilir.

Yunus, her zaman savaşımçı bir kimlik olarak ortaya çıkmaz, ölümle sonuçlanan yaşamın geçiciliği

*Sorun Tapduklu Yunus'a bu dünyadan ne anladı
Bu dünyanın kararı yok, sen neymiş, ben neymiş*

dizelerinde görüldüğü gibi, biraz da insanın pek bir şey yapamayacağını, umarsızlığını ve önemsizliğini hüznle anlatır. Senlik-benlik davası gütmenin anlamsızlığını ve gereksizliğini dile getirir. Dünyayı nasıl anlamak gerektiğine ilişkin soruya kendi verdiği yanıt, 'bu dünyanın kararı yok; tek tek insanların da dünyanın karmaşıklığını düzeltmeleri olanaklı değil' biçimindedir.

*Yunus en edilgen görüldüğü alanda bile
Ölür ise ten ölür canlar ölesi değil*

diyerek etkinleşir; asıl ve kalıcı olanın ruh, ve ona bağlı olarak öğreti, dünyaya bakış, insanı kavrayış olduğunu vurgulayıverir. Böylece, düşünceyi nesneden koparmasına tanrısal yazgıyı, ön belirlenmişliği ka-

¹¹ Bu olgu, Anadolu halkının tek bir Yunus ile yetinmediğini, bağrından türettiği Yunusça şiirler ile bir değil, birden çok Yunus yarattığına ilişkin bir kanıt olarak değerlendirilebilir.

bul etmesine karşın, yazgıyı belirleme isteğini de dışa vurur. Dinsel ile dünyasal bir arada kavramaya, uyumlulaştırmaya uğraşır. 'Ölmeği dirlik ola, ölümsüz dirlikbula' dizesi, söz konusu iki öğeyi uyumlulaştırma eğiliminin anlatımıdır.

*Gözlerim göğe süzüldü canım göğüsten üzüldü
Dilin tetiği bozuldu Allah sana sundum elim*

diyerek ölüm korkusu sonucu, özünü kulluğa adar; kullukta ölümsüzleşmek ister. Kulluk, Yunus için aynı zamanda öbür kullarla eşitleşmedir. Yunus'un kulluk anlayışı bir yönüyle Tanrı'ya bağlanmayı, öbür yönüyle özerkleşmeyi içerir. Tanrısal hakikat arayışında öbür kullarla yetkinlik düzeyinde buluşmaya, onların arasında yitip gitmeye uğraştığı ölçüde özerkleşir. Nitekim Yunus'un deyişiyle 'yer altına inince kimse ayırık' değildir. Yer altında insanlar arasında ayırım yapılmadığına göre, Yunus'un çıkarımı 'kazanç bölüşülmeli, yoksullar hoşnut edilmelidir.' Ayrıca, "Batmış dünya malına bakmaz ölüm halına" dizesiyle anlattığı doyumsuz insan tipini eleştirir. İnsanlar, bu hakikati görerek, bencilliği bırakmalı, toplumsal dayanışma ve eşitlik için uğraşmalıdır

Yunus, bir sufi, bir derviş olarak çoğu yerde "ölmeden ölmek"ten de söz eder. Ölmeden ölmek, dünyasal varlıklardan ve çekiciliklerden nefsi arındırmak, salt tanrısal ve insansal hakikate ulaşmak için uğraşmanın ön-koşuludur.

*Gelin bugün yanalım, yarın yanmamak için
Ölelim ölmezken, yine ölmemek için*

dizeleri, Peygamber'in "ölmeden ölmek" felsefesinin anlatımıdır. Yunus aynı anlayışı,

*Al gider benden benliği, doldur içime senliği
Buradayken öldür beni, varıp orada ölmeyeyim*

sözlerinde de çok açık biçimde ortaya koyar.

Yunus'ta Aşk, Düşünsel Yetkinleşme Uğraşdır

"Aşk mezhebi dindir bana" diyen Yunus'a göre, türlü çeşitli aşk vardır. "Âşık olan miskin olur, Hak yoluna teslim olur" dizesinde olduğu gibi, aşk bazen teslim olmadır; her türlü varlıktan vazgeçip kendini Tanrı'ya adamadır. Aşk, "Aşk şarabın içen canlar uymaz göçmeğe konmağa" sözlerinde vurgulandığı gibi, hiçbir şeye uymama veya uyamamadır. "Aşk

benliğim aldı, akıl dört yana gitti” dizesinde görüldüğü üzere, aşk akli baştan alır; insanı şaşkınlıktır. Hep var olan Tanrı’sal aşk, “Aşk sözünü söyleyen cümle kudret dilidir” dizesinde anlamını bulan en güçlü dildir; anlatımdır.

Yunus, ‘aşk’ı her devinimin, etkinliğin, yönelişin itici gücü olarak algılar. Bu nedenle ‘aşk’, “ayıplanamaz”; çünkü bilinmelidir ki, dünyada aşksız insan yoktur. Aşk, kişiye boyun eğmez, kişiyi kendisine boyun eğdirir. Yunus,

*Baksam Seni görür gözüm, söyler isem Sensin sözüm
Seni gözetmekten gayri yeğrek şikârim yoktur*

dizeleriyle gerek nesnel aşka, gerekse tanrısal aşkı insan sevgisiyle bütünleştiren öğretisel aşka bakışını özetler. Onun bakınca gördüğü sevgilidir; söylediği söz sevgidir, öğretilidir; onun için sevgiden daha önemli bir şey yoktur.

Aşk, Yunus anlatımıyla bir açılımdır.

*Âşık ki cana kaldı âşık olmaz
Canın terk itmeyen maşuku bulmaz*

dizeleri, tam da bu açılımı anlatır. Canını terk etmeyen, her türlü dünyasal varlıktan vazgeçmeyen gerçek âşık olamaz. Seven, sevilene sevgisini gösterebilmek için, özünden geçmelidir. Bu dizeler, Âşık Veysel’in “Güzelliğin on para etmez” türküsünün öncüleri sayılabilir.

Yunus Emre’nin

*Biz sevdik âşık olduk, sevildik maşuk olduk
Ve
Helal kıldı maşuka âşık kendi kanını
Maşuk nakşından okur her aşk Kuran’ını*

dizeleri, Hegel’in “seven-sevgi-sevilen” üçlü ilişkisi üzerine kurduğu diyalektik anlayışının¹² yüzyıllar öncesinden gelen belirtileri sayılabilir.

Ayrıca, ülküsel hakikati aramaya koyulan âşık,

*Âşık bir kişidir bu dünya malın
Ahret korkusunu bir pula saymaz*

¹² Hegel’in seven-sevgi-sevilen diyalektiği ve Âşık Veysel benzerliği konusunda ayrıntı için bk. Onur Bilge Kula, *Hegel Estetiği ve Edebiyat Kuramı I- II- III*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2010, s. 60- 61

beytinde dile getirildiği üzere, her türlü dünyasaldan vazgeçtiği gibi, ah-ret korkusundan da kurtulmayı bilir; korku onun için anlamını yitirir.

Aşk veya insan ve Tanrı uğruna girilen ölküsel hakikati arama, belli kimselere veya seçilmişlere de özgü bir yeterlilik veya özellik değildir.

Sorarsan aşk kimdedir, kimde istersen ondadır

Hem gönülde hem candadır, hiç kalmadı gümanımız

sözlerinde dile getirildiği gibi, aşk hiçbir koşula bağlanmaz. Her insan aşka düşebilir; her insan aşkın gerektirdiği ölküsel hakikatin peşine düşebilir. Yunus'un bu anlayışıdır ki, tanrısal aşk temelinde insanı her türlü beşeri ve dünyasal bağlarından kurtarır ve eşitleştirir; çünkü aşk, "Dağa düşer kül eyler, gönüllere yol eyler." Aşk öyle güçlüdür ki, "Sultanları kul eyler", "Denizleri kaynatır", "Kayaları söyletir." Bu nedenle, Yunus, "İlk adım Yunus idi, adımı âşık taktım" der.

Aynı Yunus, kitabı din anlayışını körü körüne içselleştirmiş ve bilinçsiz davranış kalıbına dönüştürmüş olanların çok eleştireceği

Din ve millet sorarsan âşıklara din ne hacet

Âşık kişi harap olur, âşık bilmez din diyanet

sözlerini belirgin bir meydan okuma tavrıyla söyler. "Âşıkları sorarsan bi-mezhep ve bi millet" dizesi, tanrısal hakikat aşkının insanı her türlü mezhep ve millet bağının üzerine çıkararak, felsefi deyişle, aşkınlaştırdığını anlatır.

Aşk imamdır bize, gönül cemaat

Kıblemiz dost yüzü, daimdir salât

dizeleri de aynı anlayışın başka sözlerle dışa-vurumudur.

Türkçe olarak söylenmiş en seçkin ve en estetik dörtlüklerden biri olan

Gönlüm düştü bir sevdaya

Gel gör beni aşk neyledi

Başımı verdim kavgaya

Gel gör beni aşk neyledi

dörtlüğü, bağdaşımcı ve uzlaşımçı Yunus'un tanrısal ve insansal hakikat savaşımlarında ne denli kararlı olduğunu gösterir.

Yukarıda ölmeden ölmek bağlamında aktardığım "Al, gider benden benliği, doldur içime Senliği" dizeleriyle, ölküsel aşkın benliği tümüyle

saran, insanı ölmeden öldüren tükenmez gücünü anlatır Yunus. Ona göre, “aşk, yere göğe direktir”; gerisi gereksiz sözdür.

Yunus’un yüreğinde aşkın ateşi sürekli yanar, dünya bu durumun tanığıdır. Aşk, gönlün, sözün yumuşatıcısıdır, özün ve öğretinin yetkinleştiricisidir:

*Geç Yunus endişeden gerekse bu pişeden
Ere aşk gerek evvel ondan dervişe benzer*

dizelerine göre, aşk, erginleşme yolu ve aracıdır. Yunus, aşk ile ve aşk için her türlü endişeyi ve işi bırakmıştır; bırakmaya hazırdır; çünkü ‘er’i derviş düzeyine, yani, insancıl ve barışçıl öğretiye ulaştıran şey, her şeyden önce aşktır. Bundan dolayıdır ki, Yunus “ne varlığa sevinir, ne yokluğa yerinir.”

Yine bundan dolayıdır ki, yüzyıllardır tekkelerde ilahi olarak okunan şu zaman üstü dizeleri yazar:

*Ben yürürüm yana yana aşk boyadı beni kana
Ne akilem ne divane gel gör beni aşk neyledi*

*Gâh eserim yeller gibi gâh tozarım yollar gibi
Gâh akarım seller gibi gel gör beni aşk neyledi.
Yunus’ta Söz, Öğreti Olarak da Yorumlanabilir
Yunus sana tuttu yüzün, unuttu cümle kendi özün
Cümle sana söyle sözün, sensin söz söyleten ona*

dizelerinde görüldüğü üzere, Yunus’ta “söz”, tanrısal ve insansal hakikatin anlatımıdır, bir başka deyişle, (mistik öğretiler. Bu öğretilerde “aşk, imamdır; gönül cemaat; kible ise Dost (Tanrı) yüzüdür.” Söz, anlayana söylenir. Sevenlere bir söz yeter. Söz bilgelik ürünüdür. Söz iletidir; özün dışı-vurumudur. Söz pişirilip söylenmelidir. Bu nedenle, özünü tanrısal hakikat aşkında gören Yunus sözü önemseydiği için şu dizeleri yazar:

*Söz ola kese savaşı söz ola bitüre başı
Söz ola ağılı aşkı bal ile yağ ide bir söz*

Us ile söylenen bilge söz güçlü bir etkileme aracıdır; değiştiricidir. Dolayısıyla, söz açıklanır, yorumlanır. Sözü söylemenin ve anlamamanın türlü çeşitli yolu vardır. Aşk, Yunus için “mezheptir, dindir”; Erenler, Yunus öğretisini kavrayanlar, yolu sürdürür;

*Erenler bunda kalmadı vardı yoluna
Hakkı gerçek sevenlere cümle âlem kardaş gelir*

dizelerinde açıkça söylendiği üzere, gerçek sevenler için 'bütün dünya kardeştir'; yani, aşk, insanları kardeşleşmeye yönelten güçtür. Salt bu da değil, ötesi; çünkü

*Gör nice taşlar atılır dost için başlar tutulur
Gelir gönle batılır halimize haldaş gelir*

Dizelerinde bağdaşımcı öğreti, insanları içinde bulundukları durum temelinde benzeştirir; dayanıştırır. Aşkı bilenler, öğreti kardeşleri, öğreti yoldaşları için kendini öne atar, dosta atılan taş başını tutar. İnsan, diğer insanlarla insanlaşır; böylece türdeşleriyle buluşur.

Aşk, Yunus için aynı zamanda insan severliğin de yoludur; çünkü aşk, 'dağa düşer yer eyler; gönülleri yol eyler.' Dost'a duyulan aşk, insancıl Yunus'un yüreğini dağlar. Yunus, insancılığı, kapsayıcılığı, barışçılığı simgeleyen öğretisini

*Yunus sen toprak ol eren yolunda
Erenler menzili arştan uludur*

diyecek denli önemser. O her türlü özveriye hazırdır; çünkü erenlerin, yani, Yunus'un yol göstericilerinin ve gönül yoldaşlarının ereği yetkin insan ülküsüdür ve bu ülkü de, gökyüzünden daha yücedir.

Yunus yüzünü, özünü öğretisine yöneltir; çünkü ona bu sözleri söyleten içinde Tanrı'yı, insanı, çokluğu, çoğulculuğu ve toleransın bütünleştirdiği bu uzlaşımçı öğretilerdir. Bu öğretinin söylediği sözler, 'anlayanadır'. Yunus, özünü her türlü kötülükten arındırarak, insanlığa ulaşamayanlardan sözünü esirger; bütün hoşgörüsüne karşın, onları söz söylemeye değer bulmaz. Yunus öğretisine 'Aşkın aldı benden beni bana Seni gerek Seni' diyecek denli tutkundur; bağlı olduğu sufi öğreti nedeniyle dünya varlıklarına ilgisizliğini

*Ne varlığa sevinirim
Ne yokluğa yerinirim
Aşkın ile avunurum
Bana Seni gerek Seni*

dizelerinde dillendirir. Yunus'un dünya varlıklarına ilgisizliği, dünyadan kopukluk değil, bir bağımsızlaşma tasavvufi İslam birikimi içinde yüzerek, kimlik, kişilik olma, bu birikimden yararlanarak, öğretiye dönüşerek, kalıcılığa uğraşıdır.

‘Ben Tanrı’yım’ söylemiyle Varlık Birliği (Vahdet-i Vücut) öğretisinin teolojik temellerini atan Mansur taşlanarak, derisi yüzülerek, asılarak ve sonunda yakılarak öldürülmüştür. Bağdaşuncu öğretisinin izleri yok edilmek istenircesine Mansur’un külleri havaya savrulmuştur. Yunus Emre, düşünsel çizgisinin Mansur ile bağlantısını ve bu düşünsel birikimin tüm insanlığı kapsayıcı özünü, yani, evrenselliğini “Mansur oldum asın beni, her dillerde söyleneyim” dizesiyle açıklar.

Bu çerçevede daha önce “yakıp külünü havaya savurmak” anlatımında somutlaşan ve sözün, söylemin sürekliliği konusunda söylenenler, Yunus için de geçerlidir. Böylece, söz konusu söylem zinciri Ahmet Yesevi, Yunus ve daha sonra gelenlerce, örneğin Nazım Hikmet tarafından da kullanılır ve biçimlendirilir. Yunus’un sözü edilen söylem çizgisine katkısı ya da bu söylem çizgisini süreklileşmesine katkısı

*Eğer beni öldüreler külüm göğe savuralar
Toprağın anda çağıra bana Seni gerek Seni*

Ya da

*Mansur idim ol zamanda onun için geldim bunda
Külümü göğe savurup ben Enel Hak oldum ahi*

dizelerinde görülebilir. Yunus çok ince bir eleştiri tavrı ile

*Çünkü Mansur gördü Ol benem dedi
Ateşe yaktilar işittin onu*

*Ateşe yandırdın külün savurdun
Öyle mi gerek Seni seveni*

diyerek, hem Mansur’u yakan bağnazları, kavrayışı kıtları işaret eder, hem de Mansur’u görünürde sahiplenmeyen Tanrı’ya sitemini dile getirip hayıflanır.

Daha önce de örneklerle belirtildiği gibi, Yunus, ‘Varlık Birliği’ öğretisinin geliştiricilerini, en başta da Mansur’u sürekli anar:

*Mansur kadehin nice kez Maşuka sundu elime
Dört yandan od vurdular kimse halim bilmez*

dizelerinde belirttiği kadeh içinde Mansur’un sunduğu sevgilinin ne olduğu açıktır. Mansur’un kadeh içinde Yunus’a sunduğu şey, sevgili, bir başka deyişle, varlık birliği öğretisidir. Yunus’ça çok değerli olan, basılanmış bu öğretinin bazı yandaşları, en başta da Hallacı Mansur, her

türlü baskı ve dışlanmanın da ötesinde, örneğin siyasal otorite ve ona destek veren bağnazlar tarafından derisi yüzülerek, asılarak ve yakılarak öldürülmüştür. Burada Yunus 'Dört yanım ateşle çevirilidir' derken, Varlık Birliği öğretisinin bazı geliştiricileri ve yandaşlarının yakılarak ve çeşitli şekillerde öldürülmesi olayına gönderme yapmakta; ayrıca 'halim kimse bilmez' diyerek, bir bakıma insanların duyarsızlığını eleştirmektedir.

Yunus, Mansur dolayısıyla da onun temelini attığı öğretiyi benimsemek kararlılığını 'Mansur oldum asın beni her dillerde söyleneyim' diyerek açığa vurur. Bu dizede açığa vurduğu bir başka olgu, Mansur'u asmakla, bin bir türlü işkenceyle öldürmekle, Varlık Birliği öğretisinin yayılmasının, çeşitli dillerin konuşulduğu ülkelerde benimsenerek sürmesinin önlenememiş olması veya önlenemeyeceğidir.

Mansur'un her dilde söylenmesinin başlıca nedeni, en yalın durumuyla insanı temel alması, insanda başlayıp, insanda bitmesidir. Yalın insanın ayırıcı ve dışlayıcı özellikleri de yoktur. Yalın insan birleştirici ve bütünleştiricidir. Dolayısıyla, onun dili, tüm insanlığın ortak dilidir; çünkü insanlık veya insancılık idesi her toplum için zaman-üstü ve aşkın bir değerdir.

Yunus'un Hakikati Arayışı ve Gerekçelendirishi

"Hakikatin anlamını açmılayarak bilmek gerekir" sözünü ilke edinen Yunus Emre'de söz, "Hak" ve insan, "hakikat" kavramı ile aynı bağlamda, hatta bazen eş-anlamli olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla, Yunus'un hakikat anlayışını çok geniş bir yelpazede ele almak gerekir. Yukarıda bu yelpazeyi oluşturan bazı öğeleri konulaştırdım.

Yaşadığı dönemin de bir sonucu olarak Yunus'ta 'akılcı bilginin nesnel gerçeklikle uyuşumu' anlamında hakikat veya bilgi kuramsal bir kategori ve konulaştıran felsefi bir dizge olarak "hakikat" sorunsalı aranmalıdır. Yunus'un hakikati, iyilikler, güzellikler, tanrısal nitelikler ve bu nitelikleri insanın öz-yapısına içkinleştirme etkinliği ve edimidir.

Toplum yaşamının insanileşmesini sağlayan edimsel erdemleri kapsayan bu hakikat anlayışı, Tasavvuf içerisinde yer alan ve öncelikle Ahmet Yesevi'nin "hikmet"lerinden, Hallacı Mansur'un "Ben Tanrı'yım" söyleminden, Mutezile'den ve Melâmetilik geleneğinden beslenen bağdaşım ve tolerans idesi temelinde insansalı tanrısala doğru yükseltme ve tanrı-

salda eritme düşüncesi ve uğraşı olarak betimlenebilir. Yunus'un dünya ve insan kavrayışı, dışa değil, içe dönüktür. Bu yüzden Yunus'un hakikat kavramında felsefi anlamda dışraklık değil, içreklik öne çıkar.

Hakikatin anlamını şerh ile bilemediler

Erenler bu dirliği riya dirilmediler

Hakikat bir denizdir şeriat onun gemisi

Çokları gemiden çıkıp denize dalmadılar

dizeleri, bir yandan içrek anlayış gereği kutsal kitaptaki hakikatlerin yorum yolu ve bir kılavuzun yol göstericiliğinde açığa çıkarılabileceğini anlatır. Öbür yandan da deniz-gemi metaforu veya eğretilmesi üzerinden hakikatin bir deniz gibi uçsuz bucaksız olduğunu, şeriatın ise bu uçsuz bucaksız denizde yol almaya yarayan bir gemi olduğunu vurgular. Yunus'un öğretisi uyarınca, şeriat ehilleri, eğer hakikata ulaşmak istiyorlarsa, gemiyi doğru kullanıp, denize açılmak ve dalmak zorundadırlar. Hakikat, deniz gibi engin ve deniz gibi gizemlidir.

Nasıl ki, engin ve gizemli denizde yüzmeden, o denizin içinde barındırdığı gizemler, katmanlar, bilinmezlikler keşfedilemez ise, "hakikat" da çeşitli yönlerden ve içrek bir yaklaşımla irdelenmeden anlaşılamaz. İnsan böyle düşünsel-ahlaksal uğraş içerisine girip, kendi öz istenci ve çabasıyla özünü arındırmaya uğraşmaz ise, anlam bakımından çok katmanlı ve çok yönlü olan hakikati de anlayanamaz ve anlamlandıramaz.

Öte yandan, hakikat, bir denizdir; ancak onun içinde yüzülebilir; onu tümüyle kavramak, yani, 'mutlak hakikate' ulaşmak olanaksızdır. Yunus Emre'nin

Şeriat-tarikat yoldur varana

Hakikat-marifet ondan içeri

Ve

Evvel kapı şeriat, geçse ondan tarikat

Gönül evi marifet, aşk hakikat içinde

Veya

Bu şeriat güç olur, tarikat yokuş olur

Marifet sarplık durur, hakikattir yücesi

sözleriyle tasavvufun düşünsel yetkinleşme aşamalarını anlattığı dize-lerinde dile getirdiği gibi, şeriat, hakikate giden sayısız yollar arasında

bir yoldur. Bu yol, başlı başına bir amaç değil, sadece bir araçtır. Bu nedenle araç olan şeriat, sonal erek olan hakikat ile hiçbir zaman bir ve özdeş sayılmaz.

Yunus'un aşağıdaki sözleri "hakikat" kavramının temel düşünsel köklerinden biri olan Mansur'un öğretisinin bile saltlaştırılmaması gerektiği biçiminde yorumlanabilir.

*Sen seni elden bırak Dost yüzüne sensiz bak
Mansur'layın 'Ene'l Hak' dahi yükü hafif gerek*

Yukarıdaki dizeler, aynı zamanda her türlü dünyasal ilgi ve çıkardan arınmış bir "öz", Dost'un (Tanrı'nın) yüzüne bakmak için önkoşuldur. Dolayısıyla, hem öz-arınım, hem de saltçılıktan sakınma, hakikate yaklaşmayı sağlayan bireysel-tözsel yeterliliklerdir.

Bu düşünsel tutum temelinde, 'görece hakikat' anlayışının öğeleri, Yunus'un şiirlerinde bulunabilir. Görece hakikat, doğası gereği, bilme etkinliğinin belli sınırlar içerisinde gerçekleşmesiyle, tarihsel-düşünsel birikimi, insan-toplum, insan-doğa ilişkilerinin belli alanlarıyla bağlantılandırılması gibi etmenlerle açıklanabilir ve ussal bilginin değişimine koşut olarak değişir. Bu nedenle görece hakikat, salt hakikate yaklaşıma katkı yapar.

Yunus, hakikat anlayışını 'bağdaştırmacı veya bağdaşımcı öğreti' gereği, örneğin 'yaratılmışların tümüne bir göz ile bakmak', gibi ön-kabullere dayandırır. Söz konusu ön-kabullerin 'nesnel gerçeklik' ile ne ölçüde uyduğu sorusunu irdemez. İnsanın öz-tanıyım ve öz-arınım uğraşını başlıca düşünsel etkinlik olarak gören Yunus, böyle bir öz-arınım sürecine girebilmek için, hem derin bir alçakgönüllülük, hem de sağlam bir özgüven bağlamında 'erdem' ilkelerini belirler. Nitekim Yunus'a göre, 'insan ya bildiğini söylemeli; ya da bilenlerden öğrenmelidir.' Bilgi, Yunus'a göre paylaşıldığı sürece anlamlılaşır.

Üstelik Yunus, açıklığı, açık ve doğru sözlülüğü yaşam ilkesi edinmiş bir kişiliktir. Bu nedenle, 'hakikatin anlamını şerh ile bilmelidir' dizesiyle, din adına bağnazlığı benimseyenleri kastederek, 'Hakikatin içyüzünü veya anlamını doğru yorumlar ile ortaya çıkarmalıdırlar' sözleriyle onları açıkça eleştirir.

Hakikati arama istenci ve bilinci kişisel çabalarla olanaklıdır; kişi, gerektiğinde hakikati arama sürecinde özünü köklü bir biçimde değiştirme istenci göstermelidir. Yunus, özü adına,

*Her nesne çiğ olucağız od olmayınca pişmez ol
Benim dirliğim idi çiğ aşk odu oldu bahane*

sözleriyle böyle bir olgunlaşma, erginleşme ve yetkinleşme sürecini yaşantıladığını belirtir. Söz konusu yetkinleşme için, bir öğretinin, bir düşünce dizgesinin olması gerektiğini vurgular. Ayrıca,

*Yunus adın sadıktır bu yola geldin ise
Adın değiştirmeyenler bu yola gelmediler*

dizeleri, söz konusu köklü değişim istencinin anlatımı ve bu istenci gösteremeyenlerin eleştirisidir. Yunus, ilkin 'öz durumunu' anlar; böylece 'doğru yolu bulur; doğru yola girdikten sonra 'ulular eteğin tutar', yani, o hakikate giden yolu daha önce bulmuşların ve bu yolda ilerlemişlerin bilgisinden, birikiminden yararlanır. Bu uğraş içerisinde 'kuru iken yaş olur; kanatlanır kuş olur; öbür insanlarla eş olur, uçar.' Yani: İnsancı, dolayısıyla da bağdaşımçı öğretiyi edinir; istencini, bilincini ve yaşamını bu öğretille biçimlendirir ve kendisi gibi bu öğretiyi edinenlerle dayanışır, hakikate yaklaşılmaya uğraşır.

İskender PALA

Kurgulanan Yunus Emre İmgeleri

Zannederim üç yıl kadar evveldi. Üniversitedeki öğrencilerime Yunus Emre'yi anlatacaktım. Dersi kurgusal bir soru ile başlattım:

“Diyelim ki New York'ta bir şiir sergisi açılacak. Adı “Dünya'nın Şiiri”. Her ülke bu sergiye ancak iki şiir gönderebilecek. Doğulusu batılısı, uzağı yakını... Mısırdan Yunan'a, Kanada'dan Cezayir'e, İngiltere'den Portekiz'e, Kırım'dan Yemen'e bütün milletler kendilerini en iyi yansıtacak iki şiiri seçecekler. O milletin bütün tarihini, medeniyet birikimini, kültürel kimliğini ortaya koyabileceği iki şiir. Geçmişten bu güne bir milleti anlamlı kılacak iki şiir. Sizce Türkiye o sergiye, kendisini bütün tarih sahnesinde temsil edebilecek, kendisine en yakın bulduğu hangi şairlerden birer şiir gönderirdi?”

Öğrencilerimden pek çoğu Fuzuli, Karacaoğlan, Süleyman Çelebi, Şeyh Galip, Nedim, Nazım Hikmet, Necip Fazıl, Orhan Veli, Sezai Karakoç, İsmet Özel adlarında tereddüt gösterdiler, ama hiç tereddütsüz hepsinin iki tercihinden birisi Yunus Emre oldu. Hepsi “Yunus Emre ve...” cümlesini kurdular.

Bu cevaplar üzerine ders kolaylaşmış, Yunus Emre'nin büyük şair olduğunu anlatmaya zaman ayırmama gerek kalmamıştı. Şiirlerinden okumaya başladık.

*

Aynı günün gecesinde bir rüya gördüm: Evimde oturmuş kitap okuyorum. O sırada içeriye temiz yüzlü, şık giyimli otuz yaşlarında genç bir beyefendi giriyor. Rüya bu ya, sevdiğim birisi olduğunu hissediyorum ama kim olduğunu çıkaramıyorum.

“Ve aleyküm selam, buyurun, birini mi aradınız?”

“İskender Beyin Hanını arıyorum!”

“İskender Bey bendenizim; burası da bende haneniz olsun, ama siz han arıyorsanız...”

“Burası han değil mi gerçekten?”

“Dedim ya, burası benim evimdir.”

“Ev ha? Senden önce kim vardı burada evladım?”

Neredeyse evladım yaşında olacak birinin bana “Evladım” demesine bozuldum. Tanrı misafiridir, hatırı kırılmasın diye seslenmedim. Hem belki dili sürçmüş de olabilir. Ama yine de ses tonumu biraz kalınlaştırarak cevap verdim.

“Babam!..”

“Ya ondan önce?”

“Onun babası, dedelerim!..”

“İyi ya, birinin konup göçtüğü, sonra ötekinin gelip konduğu yer han değilse nedir?”

Hoppala!.. Kim şimdi bu adam? Sıradan biri olmadığı malum... Telaşlandım.

“Buyrun, şöyle oturun!”

“Ne ikram edeceksin ki buyur dersin?”

“Size layık nemiz varsa!”

“Birşiir mesela?”

“Biz şiiri alıp satanlardanız, hele şair değiliz.”

“Peki bir roman?”

“Neden olmasın? İki tane imzalayabilirim.”

“Başkasına verdiğini bir de bize mi ikram edeceksin yani; bu nasıl misafirperverlik?!..”

Yine şaşırđım. “Ne yani, senin için bir roman mı yazacağız?” diyecekken kendimi zor tuttum.

“Yazsan fena olmazdı!..” demesin mi?

Başım döner gibi oldu. Bu misafir benim içimi okuyor, zihnimden geçenleri biliyordu. Dizlerim titremeye başladı. Kekeleydim:

“İs-is-ism-i cemilinizi lü-lü-lütfetseniz?”

“İsimlerin ne ehemmiyeti ola ki evlat, sen müsemmaya bak!”

Bana yine “evlat” dedi. Bu sefer diklenmedim:

“İsminizi öğrenmeden size layıkı veçhile ikramda bulunamam ki?”

“Alıp sattıklarından başla öyleyse; şöyle yanan yüreğimizi serinletsin, içimizi ferahlatsın, mânâ incilerini saçsın!”

Belli ki derdi vardı, yüreği serinlesin istiyordu. İnsanı teselli edeceğine inandığım şiirlerden aklıma ilk geleni okumaya başladım:

“Mânâ eri bu yolda melûl olası değil

Mânâ duyan gönüller her giz ölesi değil”

Sonraki mısraı o benden önce mırıldandı:

“Ölür ise ten ölür, canlar ölesi değil”

Şiiri mukabele usulüyle okumak hoşuma gitmişti. Devam etmeden evvel bütün nezaketimi derleyip munis bir eda ile yeniden sordum:

“Tanışacak mıyız artık?”

“Tanıştık ya İskender Bey evladım!..”

“Nasıl yani beyefendi?!..”

“İşte tanıştık; ‘ölür ise ten ölür’ dedik ya!”

İçimden, “Allah’ım aklıma mukayyet ol!” demek üzereydim ki vazgeçtim. Ama bir şey değişmedi:

“Aklından bir zorun yok senin, mesele ferasetinde!”

Zihnim bin bir düşünce ile karmakarışık oldu. Olamazdı, O olamazdı. Hele de sırtında derviş hırkası, elinde asa, başında destar yok iken. Onun zihnimdeki görüntüsü asla bu değildi. Ama dikkat ettim, evet, kemerli burnu, karayağız yakışıklılığı, güzel sesi ve zarif davranışlarıyla bu o olabilirdi de. Tereddüt geçirdim. Şüpheyi sordum:

“Yoksa efendim, yoksa siz...”

“Hı!”

“Bizim Yunus!”

Güldü:

“Bizim Yunus ha? Bu kadar samimi olmasak çat kapı hanınızda niye konuk olalım, değil mi evladım?”

Ellerine yapıştım. Hızır’ı bulmuş gibi yapıştım. Koca mürşit, Yunus Emre Hazretleri karşımdaydı. Evimde, hanemize misafir... İçim dola geldi... Önce oturması için salonda yer gösterdim; en rahat koltuğu işaret ettim. Çevresine bakındı ve en rahatsız sandalyeye ilişti. Aldırmadım. Bir bildiği vardır, dedim içimden. Sonra da ikram için çocuklara seslenmek istedim. Beni susturdu.

“İkramını cana yap, zamanlar bilsin!..”

“Nasıl efendim!”

“Yazarak!”

“Ama nasıl yazayım? O kadar uzakta ve o derece gizlisiniz ki?”

“Bildiklerin yetmez mi?”

“Bildiklerimde bile şüphelerim var efendim, nasıl yazayım?!..”

“O halde şüpheleri giderelim. Sor haydi şüphelerini?”

“Önce merak ettiklerimi sorsam?!..”

“Beli, dinliyorum.”

“Nasıl bir çağ idi ki yaşadınız? Himmet buyurun, tarih kitaplarında olmayanları anlatın bana.”

“Tarih kitapları ve tarihçiler çok zaman doğruyu yazdılar evlat ama ben yine de anlatayım. Rum toprağında kazık çürümeyen bir zamandı. Birinin çaktığını diğeri söküp yok ederdi. Arslan Alp atanın, Malazgirt’ten sonra toprağa verdiği ruh idi ki ışık ışık iman, demet demet huzur topluyordu. Ne ki kavga benden önce başlamış. Kınık’ın, Kayı’nın, Oğuz’un çocukları bu topraklara gelince birbirlerine düşmüşler. Yarım asır Selçuklu ile Danişmend didişip durmuş. Mengücek ile Saltuklu arasına kan düşmüş. Hep kavga, hep ölüm... Selahaddin’in Kudüs’ü aldığı yıllarda Kılıç Arslan Ata, kılıcını Bizans sınırına yaslamış. Haçlı kâfirlerin dalga dalga Anadolu toprağını çiğnediği yılların ardından çeteler girmiş sıraya. Arlısı arsız, hırlısı hırsız yığılmış Anadolu’ya. Benim gençliğimde artık tarlalar kan ile sulanıyor, mamur bağlar acı yemişler veriyordu. Toprak ağaları, eşkıya, hırsızlar, kaçanlar, kovalayanlar...”

“Bir de Moğollar var tabii?!”

“Afedersin, ne buyurdun evladım!”

“Esağfirullah efendim, Moğollar demiştin!..”

“Haa!?! Çekikgöz’ü soruyorsun. Çocuktum. Korku her yanı kuşatmıştı. Kağnılar üzerinde geldiklerini duyduk. Tam yetmiş bin çadırı taşıyan yetmiş bin kağrı. İneğiyle, tazısıyla, atıyla, köpeğiyle yürüyen bir felaket. Arkalarına kurt düşse aç kalıyor, rüzgâr esse sürükleyecek ot bulamıyordu. Ama evlat, onlardan evvel başkaları da geldiler. Rumlar, Acemler, Araplar mı desem, Harezmiler, Kıpçaklar, Uciler veya Gürcüler mi; bozkırın her yanına, şehirlere, köylere yığılıp kaldılar.”

“Moğol’un önünden kaçanlar mı?”

“Kaçıp gelmişler, hayata tutunmak istemişlerdi. Kaçışlarında hasret gibi, gurbet gibi, firkat gibi acıları, terk etmek, gözden çıkarmak, vazgeçmek gibi fedakârlıkları vardı. Çoğunun kalbi kırıktı, çoğunun içinde hasret büyümüştü... Bu yüzden hepsi şefkate, merhamete, tebessüme muhtaç geldiler. Gözlerini yumsalar yaşları dökülecek gibiydi çoğunun. Muhacir idiler ve Anadolu’nun fakir insanları Ensar’ın zenginleri gibi davrandılar. Gelene git denilmez, hepsine yer bulundu, yurt bulundu, yaraları sarıldı, gönülleri yapıldı.”

“Daha başka yurtlara neden gitmediler peki?”

Gidecek olsalar Bizans tekürünün kaleleri sarp, toprağı muhataralı, askerleri acımasızdı. Her dinden, her ırktan insan yığıldı bozkıra. Önde Çekikgöz, arkada Bizans... İki hat arasında sıkışıp kalmış silahsız, aç, yoksul insanlar... Çok dilli bir sefalet. Kavgalı bir yapı. Her birinin insan sevgisine, musamahaya ihtiyacı vardı. Asıl Köseadağ'da Gıyasettin Çekikgöz'e mağlup olunca oldu olanlar..."

O anlatırken yüzündeki acıyı hissedebiliyordum. Kim bilir nasıl bir çocukluğun hangi ıstırapları ile büyümüştü. Yoksulluğun, kıtlığın, şiddetin ve kanın egemen olduğu bir zamanın çocuğu olmayı kim isterdi. Misafirimin nasıl bir zamanın ve coğrafyanın içinde yaşadığını anlamıştım. Üstelik bunları anlatırken yüzündeki çizgiler yüreğindeki acıyı dışarı vuruveriyordu. Artık onu üzmemeli, konuyu değiştirmeli, başka sorular sormalıydım. Tasavvufa ilişkin aklımda pek çok soru vardı. Hatta bu yola girerken bir kadını sevip sevmediğini, Mevla'ya giden yolda bir Leyla'nın olup olmadığını bile merak ediyordum. Tabii bunu soramazdım. Tapduk Emre'nin eşiğindeki şu doğru odunlar meselesini hep merak ve hayranlıkla karşılamışımdır, birkaç kırık dökük cümle ile derdimi anlatmaya çalıştım, cevabı beni yine şaşırttı:

"Nezaketinden sormadın ama söyleyeyim; evet, bir kadını sevdim, hem de çok sevdim. Bozkırda gördüğüm tek güzellikti. İsmail'imın annesi. Yeni evliyedik. Çorak tarlamızı işliyorduk ve Çekikgöz'e rağmen mutluyduk. Bir gün Çekikgöz tarlamızı talan etti, yaktı. Kış uzun sürmüştü. İsmail'i doyuracak bir nesnemiz bile kalmamıştı. O sırada Kırşehir'de Hacı Bektaş Pirimin adı yayılmış, herkes ondan nasiplenir olmuştu. Ben de gideyim istedim, hem İsmail'e hem köylülere birkaç gün yetecek azık getirmektir niyetim. Bir tek o razı olmamıştı bu gidişe. Macerayı biliyordur; hani bana 'Nefes mi verelim, buğday mı?' diye teklif ettiklerinde. Köye döndüğümde onu nefessiz buldum. Bir gece evvel Çekikgöz baskınında ırzını korumak uğruna can vermiş. Bana teklif edilen nefesi almadığım için onun da nefessiz kaldığını düşündüm ilkin. Sonra onusuzluğa alışmaya çalıştım uzun zaman. Dert beni yiyip bitirecekti. Bu sıkıntı ile Tapduk Emre'nin kapısına kadar vardım. Orada sevgimi mutlak sevgiye kattım, onu içimden hiç çıkarmadım ve sonraki yolların hepsini onu anarak yürüdüm. Onun aşkınasadakataadına bir daha evlenmedim. Zaten Tapduk Emre Hazretlerinin eşiğinde mücerret bir hayat aktığını anlamışsındır."

“Tapduk Emre diye birinin yaşadığından hep şüphe duymuştum efendim, beni bağışlayınız, o nasıl biriydi?”

“Cümle mevcudatı kalp gözüyle gören bir âmâ düşün evlat! Üzerinde hiç dünya kokusu olmayan bir gönül eri. Nasihatleriyle ruhları kavrar, kuşatır, teslim alırdı. Bazı sözleri hâlâ kulağımdadır mesela. Derdi ki, Yunus, güzel evladım; yanlış olan, zor olan, hüsrana götüren, kulun hata yapması değil, hatada ısrar etmesidir. İşini doğru yap, adını güzellikle andır. Özünü tevhide uydur, yüzünü Mevla'ya döndür. Haram yeme; yalan deme! Zina etme, kin gütmel! Elinle koymadığını alma, gözünle görmediğini söyleme! Döktüğün varsa doldur; ağlattığın varsa güldür!”

Tapduk Emre'den bahsederken gözlerinin dolduğunu hissettim. Sevgisi ve saygısına gıpta ettim. Orada kaç yıl kaldığını, odun getirmek için dağların yollarını kaç kez çiğnediğini falan düşündüm:

“Tapduk ocağına hiç eğri odun getirmediğiniz doğru mu efendim?”

“Evlat; ben zannediyordum ki eşiğine yüz sürdüğüm ilk günden itibaren eğri ve yaş odun getirmediğimi bilmiyor. Meğer bilir ve hatta kalp gözüyle görürmüş. Öyle düşünüyordum; kapısından eğrilik girmesin istiyordum. Orman da buna müsait idi. Budaklarını yonttuğum sürece daima kuru dallar bulabiliyor, en doğru olanlarını seçiyordum. Bunu galiba torunlarım biraz abartmışlar; kastım, odunların sırtımı acıtmayacak şekilde deste yapmaktan ibaretti.”

Her gün odun taşıyan birinin sırtında oluşabilecek ağırları ve yaraları düşününce içim titredi. Doğru odun bulmanın zorluğunu da buna ilave ettim. Yıllar süren bir çileden söz ediyorduk. Her gün artan ağırlar ve bir müddet sonra artık yağır bağlayan omuzlar gözümün önüne geldi. Gayriihtiyari omuzlarına ve sırtına gözlerim kaydı:

“Hayır evlat hayır; düşündüğün gibi değil. Yağırılarımın değil kalbimin tedaviye ihtiyacı vardı. ‘Oduncu Yunus’ olmak hiç canımı yakmadı. Zihnim “tak... tak...” balta sesi ve orman uğultusunda başka sesler duyardı. Ulvi sesler... Ötelere dair işaretler... O benim çilemdi ve arınmamdı. O beni Cemal yerine Celal ile terbiye ediyordu.”

Yunus Emre hazretleri Tapduk Sultan'dan bahsedince gözümün önünden on üçüncü yüzyılın diğer gönül erleri birer birer geçmeye başladı. Hepsine birer suret biçiyor, hepsini kıyafetleri ve konuşmalarıyla zihnimde canlandırıyordum. Hacı Bektaş, Ahi Evran, Şeyh Edebalı, Fakih

Ahmet, Şeyyad Hamza ve daha niceleri... En kolay Mevlana Celaleddin'i hayal edebilmişim. Onun pek çok temsili resmi vardı çünkü. Ellerini yeni içinde kaybetmiş, yeşiller içinde güzel yüzlü bir pir-i nuranî. Yunus Emre hazretlerinin şu anda üzerinde olan kıyafet ile yakından uzaktan alakası yoktu tabii ki. Birden "Acaba ikisi gerçekten görüşmüşler midir?" diye düşündüm ve bunu sormak için hazırlandım. Niyetimi anlamıştı:

"Şam medreselerinde hocalık yapmış bir dostumu ziyaret için Konya'ya gitmişim. Kaldığım handa hemen herkes Belhli Molla Celaleddin'den bahsediyordu. Günlerden Cuma idi. İplikçi Camii'ne vardım. Cumadan sonra ikindiye kadar zikir ve tespihle meşgul oldum. Otuzlu yaşlarımın toyluğu vardı üzerimde. Zihnime sorular düşüyordu. Çok ham idim. Onu ve halkın ilgisini sorgulayıp durdum. Beklediğim anın geldiğini cami içindeki uğultudan anladım. Ululardan Necmeddin Kübra ve Fakih Ahmed Kutbeddin de o gün beraberinde idiler..."

O anlatırken Mevlana ve çevresindeki uluları nasıl özlediği yüzünden okunabiliyordu. Zihnime "Fakih Ahmet Kutbeddin / Sultan Seyyid Necmeddin / Mevlâna Celaleddin / Ol Kutb-ı Cihân kanı" beyti takılıverdi. Dinledim:

"Molla Celaleddin kürsüye çıktı. Hamdele, salvele derken Türk diiliyle hitabete başladı. Akşama kadar yalnızca aşktan ve ölümden bahsetti. Aşkın hallerinden beyitler okuyup, yerlerin ve göklerin aşk ile dönüşlerini anlattı. Pirim Tapduk Sultanım gibi o da şiir konuşuyor, şiir gibi konuşuyor, sevgiden bahsediyor "Acıları tatlandırır sevgi, bakırı altına keser..."diyordu. Ardından gürül gürül akıyordu neşvesi; "Tortulu sular arı duru olur sevgiyle; bulanıklar berraklaşır. Ve şifa bulur sevgiden tüm dertler. Ölüleri diriltir sevgi; sultanları kul eder hem... 'Bilmek'tir sevgi... Ve sevgi tahtına nasıl otursun saçma sapan şeylere kapılan kişi." Duruyor, dinleniyor, tekrar söylüyor, bu sefer ölümden bahsediyordu: "Aziz dost!..." diyordu, "Kulak tut sözüme! Dinle beni. . . Her doğan ölür elbet!.. Koşmayın o kadar, o kadar yorulmayın! Çırak ne olmuşsa yerin altında, usta da o olmuştur hep... Direği rüzgardan bir bina... Ne kadar dayansın ya?!.. Bazen cüzdan doldurmayan bir iş, bazen mide ondurmamayan bir telaş... Nefesler bir bir tükenmede kardeş, ömür akmada!... Ölüm ki kaşla göz arasında; ölüm ki dudakla söz arasında..." Vaaz bitince kürsüden inmiş akşam namazı için imamın yanına doğru ilerliyordu. Saflar onun geçtiği yerde açılıyor, cemaat arasında dalgalanma oluyordu. Benim bulunduğum safa geldiğinde tam da gözlerimin içine baktı, fısıldadı:

“ Hele derviş Yunus, hoş geldin?!..”

Elimi tutup hafifçe sıktı. Beni tanıyormuş gibi baktı yüzüme ve o anda onu çok sevdim. Bir çocuğun istediği oyuncağı avuçlarına gizlice koyar gibi avucumun içini sıvazlayıp şahadet parmağıyla dudağıma dokundu. ‘İmdi Yunus Ahi, söze dair bir kafiye düşür, söyleşelim!.. Şaşırmıştım. Ne yapabilirdim? Dikkatle ağzına baktım. Her ne ki söyleyecek, doğru anlamalıyım, diye düşünüyordum. ‘Sözü bilen kişinin yüzünü ağ ede bir söz’ dedi usulca. Duyduğum hikmet karşısında tedirginliğim arttı, vücudumu ter bastı. Bakışları yine kalbime indi. Yüreğim daha hızlı çarpmaya başladı. O zamana kadar zihnimden kafiye uçuşur ama bunları dillendirmezdim. Hiç şiir söylememiştim. Onun şiirine, şiir gibi söyleyişine bir öykünme dalgası yalayıp geçti zihnimi. Kafiyeleleri sever, şiire meylederdim, lakin bir şair olmayı, sözümü şiir kalıbında söylemeyi hiç aklımdan geçirmemişim. Yine de onu dinlerken şairliğe çok özendiğimi itiraf etmeliyim. Bunu bilmiş olmalıydı. Bunu biliyorsa kalbimdekini de biliyor olmalıydı. Bir pir huzurunda söz söylemek zaten zor iken bir de sözün kıvamı üzerine lakırdı söylemek haddim değildi elbette. Yine de emri yerine getirmeliydim. Cesaret mi desem, had bilmezlik mi desem, huzurunda mırıldandım:

“Sözü pişirip diyenin, işini sağ ede bir söz”

Yüreğim daha hızlı çarpmaya başladı. Kafiye düşürmüştüm. Yüzünde sevinçli bir gülümseme belirdi. Bu sefer daha kısa ayak verip ‘Söz ola kese savaşı’ dedi. ‘Söz ola kestire başı’ diye fısıldadım. Devamında sesi daha gür çıktı; bana cesaret verir gibiydi: ‘Söz ola ağulu aşı...’ Cümleinin sonunu getirmemiş, hükmü benim vermeme istemişti. Sesime bir perde daha nefes katarak tamamladım: ‘...yağ ile bal ede bir söz.’ Şiirin sonrasını divanımda okumuşsundur evlat!”

Okumak ne kelime, ezbere bilirim diyemedim. Ne güzel anlatıyordu. Sevecen, mülayim ve etkili... Vaazlarını böyle verdiğini, halkı irşat noktasında ne derece başarılı olduğunu aklımdan geçirip gıpta ettim. Ben ders anlatırken onun gibi etkili olamıyordum mesela. Zaman zaman öğrencilerimin dikkatlerinin dağıldığı, cep telefonlarıyla meşgul olduklarını görmüşlüğüm oluyordu. Ama Yunus hazretleri anlatırken ben kilitlenmiş gibi dinliyordum. Çağında herkesin de böyle dinlediğine inandım. Onu dinlemekten lezzet almıştım. Demek irşadın yolu buydu. İnanmış ve kendisiyle barışık söylemekti. Ancak o zaman söz pişirilmiş oluyor, kekreligi lezzet buluyordu. Ancak o zaman zor konular

kolay dille anlatılabiliyor, aşkın erişilmez heyecanları İlahî mertebelere ulaşıyordu. Nitekim tasavvufun en çetrefil konuları bile onun bu üslubu sayesinde rahat, güzel ve cazip konular haline geliyor; bütün çağların tasavvuf öğretileri ve tarikatlar içinde onun anlatımı kadar güzeline rastlanılamıyordu. Bu yüzdendi ki bütün tarikatlar onu sahiplenmek istiyor, herkes onu kendinden sayıyor, ona “Bizim Yunus” diyordu. Zihnimden bunlar geçerken gözümün önünde hep Mevlana ile karşılıklı söz söyledikleri, sözü şiir katmanında söyledikleri zaman vardı. Dimağım sarhoş gibiydi. Menkıbelerde anlatıla gelen şu Mesnevi hakkındaki mükaleme hatırıma geldi. Sorup sormamak arasında tereddütteydim. O da niyetimi anlamıştı ama yine de anlamazlıktan geldi. Galiba cevap vermek istemiyordu ve benim de susmam gerekirdi, ama nefsim hakim olmadım; değil mi ki başta bana ne istersen sor demişti:

“Efendim, acaba aklımdaki müşkili de çözerseniz?!”

“Hmmm!.. Benim biraz hatırlamak istemediğim bir bahistir o. Yüce pîrin huzurunda haddi aşmışlığımdan dolayı hep mahcup oldum çünkü”

“Ama efendim!.. Sizinle onun arasındaki karşılıklı iltifat o derece güzel ki... Biz nesiller boyunca ikinizi de bu yüzden sevdik, sizi birbirinizle bildik.”

“Teşekkür ederim evlat; gönlümü alıyorsun.”

“Estağfirullah efendim; ne haddimize!..”

Anladım ki bu bahis onu üzecekti; başka bir soru ile konuyu değiştirmek için ağzımı açtım. Ama o anlatmaya başlamıştı bile:

“Mesnevi’yi daha medreseden itibaren okur, zaman zaman beyitler ezberlerdim. Bilhassa uzun hikaye bölümleri Farsça’mı geliştirmemde hayli de yararlı oluyordu. Uzun kış gecelerinde o hikayeler insan ruhunu nasıl da ısıtır!.. Söz Mesnevi’den açılınca o uzun geceler ve uzun hikayeler aklıma takıldı nedense. Sonradan çok düşündüm ama hiç cevap bulamadım; o küstahane laf ağzımdan nasıl çıkıvermişti? Demişim ki; ‘Çok uzun yazmışsınız; bana kalsa [Et ü kemik büründüm / Yunus diye göründüm] derdim, olur, biterdi!’ Hazret, benim bu had bilmezliğime mülayemetle karşılık vermekle beni bir kez daha utandırdı: ‘Derviş Yunus, bildim ki bana yan ama tütme dediler. Sana yan ve yandır denilmiş!.. Sen bizi gizli yüzümüzden tanırsın; başkasının gözle göremediği-

ni sen kalp ile görürsün, yürü meydan senindir!’ Bana itibar gösteriyor, sefer veriyordu. Ben ona eksiklik isnad etmiş, o ise benden himmetini esirgememiş, iltifatta bulunmuştu. Sen olsan bunu hatırlamaktan utanmaz mısın evlat?”

Başımı yere eğdim. O sırada zihnime bir beyit takılı kaldı. Muhtemelen bu maceranın ardından söylenmiş olmalıydı: “Mevlana Hudavendgar bize nazar kılalı / Onun görklü nazarı gönlümüz aynasıdır” O devam etti:

“İşte o iki dizeyi o gün dizdim. Çünkü yanından ayrıldığımda içime bir ışık girmiş gibiydi; nuru dışarı taştan bir ışık. Bu ışık bana kendimi gösteriyordu. Gözlerim içime bakabiliyor, kalbimi görebiliyordu. Bu onun görklü nazarı sayesinde olmuştu.”

Yunus Emre hazretlerinin kalbini kırdığım gibi bir zehaba kapıldım. Mevlana hazretlerine karşı mahcubiyet hissediyor olmalıydı. Eğer öyle ise onun kendisi hakkında söylediği o tarihi cümleyi duymaktan mutlu olabilirdi. Hem biraz da gönlünü almış, teselli etmiş olurdum. Cahil cesaretiyle haddimi aştım:

“İyi ama efendim, o da sizin için ‘Erenler yolunda hangi makama vardıysam şu Türkmen kocasının ayak izini orada gördüm!’ buyurmuş ya, az şey mi?!..”

Yunus Emre hazretlerinin yüzü renkten renge girdi. Oturduğu sandalyeden düşecek gibi oldu. Korktum. Bir hata etmiş, onu ziyadesiyle üzmüş, hatta kendini kaybetmesine yol açmıştım. Elbette derviş olanlar yüzlerine karşı marifet ve kerametlerinin söylenmesinden hoşlanmazlardı. Benimkisi hamlık ve nobranlığın dik alası idi. Pişmanlık içinde kıvranıyordum. Neden sonra titreyerek yerinden kalktı; yakınımaya geldi. Başımı iki eliyle tutup alnımdan öptü. Yaşadıklarımı anlamakta zorlandığımı hissettim. Bunun bir rüya olduğunu biliyor ama rüyada da olsa Yunus Emre’nin beni alnımdan öpmesinin lezzetini hissediyordum. Ellerine sarılıp ikinci kez öpüp gülümsedim. O da gülümsedi:

“Bu ne kadar iltifat dolu ve müjdeli bir cümle İskender Bey evladım, meğer gönül almasını ala bilirmişsin!..”

“İltifat mı? Hayır efendim, bildiğimizi ve dahi inandığımızı söyledik!”

“Nasil yani evlat, bunu sen uydurmadın mı?”

Rüyadaydım, tamam... Yine de inanmakta zorlanıyordum: Koca Yunus Emre hazretleri ömründe bir kez olsun bu cümlelerin bahtiyarlığını duymamış olabilir miydi? Mevlana'nın kendisi hakkında söylediği bu yüce ifadeyi bilmiyor olmasına hayretler içinde cevap verdim:

"Efendim!.. Zat-ı aliniz hakkındaki bütün kitaplar Mevlana hazretlerinin bu cümlesini tekraren yazmışlardır. Yunus Emre adı anıldığı vakit bu yurtlarda yüzyıllardır herkes bu menkıbevi öyküyü işitir ve sizin adınıza sevinir. Mevlevi menakıbı da bunu söyler zaten. Hani hazretin büyük oğlu Sultan Veled'le arkadaşlık etmiş, beraber ondan ders okumuşsunuz."

"Evet, okuduk; lakin bu senin söylediğini hiç işitmemiştim! Evlat, sahi sen ciddi misin?!.."

"Hâşâ ki yalancı olayım yahut şaka yapayım. Siz ki Yunus Emre hazretlerisiniz, dilim tutulsun ya ki kopsun da ben size hilaf-ı hakikat söylemeyeyim. Şeb-i arustan sonra üzüldüğünüzü, mezarı üzerine bir türbe yapılırken omzunuzda tuğla taşıdığınızı ve hatta tuğlaları yerli yerine fırlattığınızı da biliyoruz."

"Nasıl yani?"

Bu seferki şaşkınlığını daha da hayret verici buldum. Mevlevi kaynaklarının onun hakkında tatlı tatlı anlattıklarını ben de kendisine naklettim:

"Hani efendim bir seher vakti baş mimar inşaatı kontrole gelmiş ya!.."

"Eee?"

"Bakmış ki işçilerden biri yerden bir tuğla alıyor, 'Allah, Hak!' diyerek yukarı fırlatıyor, tuğla havada birkaç devir yaptıktan sonra, kubbede, yerini buluyor! Mimar hayretler içinde tabii. Yanınıza gelip 'Sen de kimsin?' diye sormuş. Hani o sırada fırlattığınız tuğla yerini almadan yere düşüp parçalanıvermiş?!.."

"Öyle mi olmuş?"

"Beli, kerametiniz orada zahir olmuş da sonra oradan Tapduk Sultan eşiğine yürümüşsünüz!"

"Evlat, ben böyle bir şeyi hiç hatırlamıyorum. Galiba sen Yunus'ları karıştırdın; o bizim karındaşımız Aşık Yunus olsa gerek!"

Elleri'nin hala ellerimde olduğunu fark ettim. Bu bahtiyarlığı uzatmak için onu hayrete düşürecek başka hikayeler bulmak istiyordum, ama gönlüm ona ait olmayan bir hikaye anlatıp lakırdı kabilinden bir gevezeliği de asla kabul etmiyordu. Anadolu'da pek çok Yunus yaşadığını biliyordum. Bunların makamlarının ve türbelerinin de birbirlerine karışması bu yüzdendi. Aşık Yunus, Derviş Yunus, Yunus Dedem, Tapduk Yunus, Miskin Yunus derken herkes Bizim Yunus'un kimliğine kendi kimliğinden bir şeyler katıştırmış, hepsi yekvücut olarak gönüllerde yer edinmişlerdi. Tuğla işindeki bu karışıklık da Mevlevilerin Yunus'u sahiplenme arzularından doğmuş olmalıydı. Ellerini bırakmadan biraz daha konuşmak istedim. Bana evlat muamelesi yapıyor, ulu atam gibi samimi davranıyordu. Onunla sohbet etmek ruhumu aydınlatmış, içimi ferahlatmıştı. Rüya olduğunu biliyordum ama yine de içimin ferahlığı uyanıklığımı da etkiliyordu. Şüphelerimi gidermek hususunda hiç tereddüt göstermiyor, samimi cevaplarvererek bana hayırlı bir evlat olduğumu hissettiriyordu. Merakımı giderme konusundaki açık yürekliliğine inandığım için olsa gerek haddi aşma pahasına sorular sormaya devam ettim. Elbette onun şairliğinden zerre kadar şüphem yoktu, ama şiirlerinden bize ulaşanların kim bilir hangi kâtip marifetiyle eksik veya yanlış yazıldığını da merak etmiyor değildim:

"Efendim, geçenlerde bir CD kitapçığında - burada durdum; 'CD ve Yunus Emre ha?', dedim içimden; ve o, 'Biliyorum evlat, CD'nin ne olduğunu biliyorum' dedi hal diliyle - bir CD kitapçığında bir ilahinizin ilk dizesini "Yan yüreğim yan" diye okudum. Halbuki ikinci dize "Gör ki neler var" biçiminde devam ediyor. Bu durumda kafiye söz konusu olmayacağına göre bu birinci dizenin "Yar yüreğim yar" biçiminde olması gerekmez mi?"

"Sar bedenim sar, vezninde öyle mi?"

"Evet, bendeniz öyle düşünüyorum. Hani kafiye hazırlık gibi, gel güzelim gel dercesine..."

Durdu. Üzüldüğü belliydi.

"Oğlum İsmail'i bilir misin evlat? Bir gün bana, 'Bu kadar çok ilâhileri neylersiniz? Birkaçı kifâyet etmez mi a babacığım?' demişti de ben tıpkı sana dediğim gibi 'Ah evlat!' demiştim, 'Bir zaman gelir, nice kimseler bu ilâhiler ile geçinirler. O yüzden derim!'. Lakin şimdi anlıyorum ki bazıları yanlış bilinirmiş. Oysa ben o şiire bir feryat ile başlamıştım, gök

kubbede bir çılgılığım kalsın, yüreğim açılsın içindeki acılar kaybolmasın, bilinsin istemiştım: ‘Yaaaaaaar!’ demiştım, ‘Yüreğim yar! Gör ki neler var!..’

Sorduğım sorudan da, hamakatımdan da utandım. Çeyrek yüzyıldan ziyadedir şiirle uğraşan ben, bunu nasıl anlayamamıştım? Başımı yere eğdim. Kendimi affettirmek için onun ilahilerinde keşfettiğimi sandığım bir sırrı anlatarak güya marifet sattım:

“Efendim, Hallac ‘Ene’l-Hak’ demiş. Cüneyd bir sözünü ‘Bana şükürler olsun!’ diye bitiriyor. Bütün bunlar dervişin hayret makamında iken söyleyebileceği, daha doğrusu söylememesi gereken bir sırrın faş edilmesi değil mi?”

“Öyle diyelim!”

“İşte siz o sırrı pek güzel gizlemiş ve en mükemmel şekilde inşad buyurmuşsunuz!”

“Yani?”

“Yani efendim, “Et ü kemük büründüm / Yunus diye göründüm” buyurmak, “Enelhak” terennüm etmekten ayrı gayrı değil ki!..”

“Hımm, evlat. Maşallah!.. Lakin bu hususta seninle kelam etmek sırrı layık olmayana faş etmektir, müsaade olunursa susalım.”

Önce biraz bozultur gibi oldum. Hiç şüphesiz tasavvufun yüksek bir idrak, sezgi ve bilinç ile yaşandığını, enfüsi aleme doğru yükselen bir seyir istediğini bilenlerden idim; lakin kendimi bu derece de aşağılarda hissetmemiştim. Sonra düşündüm; Yunus hazretleri katında ne derece aciz, bilgisiz ve müptedi olduğumu düşündüm. Ve elbette onun eriştiği hayret makamını konuşmaktan vazgeçtim, hatta misafiri hoşnut etmek adına konuyu ekseninden kaydırdım:

“Efendim! Hani bir beyit buyurmuşsunuz: Yunus bir söz söyledi hiçbir söze benzemez / Münafıklar elinden örter mana yüzünü”. Dainiz bu beytin ilk dizesindeki ‘söyledi’ fiilini pek çok nüshada ‘söylemiş’ biçiminde; ‘münafıklar elinden’ ibaresini de ‘erenler meclisinde’ şeklinde okudum. Şekerler çiğneyen ağzınızdan hangisi sadır olmuştu ve bu erenler ile münafıklardan şikayetiniz ne idi?”

Önce düşündü. Bir şey hatırlamak ister gibi başını kaşıdı. Şaşırmış gibi başını sallayıp dudağını büktü:

“Evlat, bu beyti ben söylemedim. Benim söylediğim ‘Yunus bir söz söylemiş hiç sözlere benzemez / Şeriat meclisinde bürür mana yüzünü’ idi. Galiba sen bir erik dalına çıkıp üzüm yediğini sanıyordun...”

“Ve siz de şimdi yediğim meyvenin ceviz olduğunu söylüyorsunuz!.. Belki, madem bu şathiye bahsi açıldı, bir merakım daha var, lütfedip cevaplırsanız.”

“Öyle anlaşmıştık, soruları cevaplayacaktık, değil mi?”

“Himmet buyurdunuz. Hiç sözlere benzemez bir söz deyip mana yüzünü öyle bir örttünüz ki, sonraki zamanlarda ayak izinize basan pek çok hikmet ehli bu sözü anlamlandırmak için çırpınıp durdu. Şeyhzade’den Niyazi-i Mısri’ye, İsmail Bursevi’den Şeyh Ali Nakşibend’e, İbrahim Has’tan Sıdkı Efendi’ye kadar daha bir yığın insan bu uğurda eser telif etti. Sizce hangisinin kastı sizin kastınız idi? Ve dahi biz hangisine itibar etmeliyiz?”

“Sözler dedin ki bilmiyorum ben. İsimler saydın ki hepsi alem-i mana-da karındaşım sayılır. Bu yüzden her ne ki demişlerdir, harfiyyen itibar gerektir. İlla ki birini kendime yakın bulmam gerekirse Mısırlı Niyazi karındaşım ile aynı güneşten ışık almışızdır; ne yazmış bilmedim amma muhtemeldir mi onun yaptığı şerh benim maksadıma bir gömlek daha münasip düşerdi.”

“Peki efendim, siz neyi kast etmiştiniz?”

“İskender Bey evladım!.. Pek ala bilirsin ki bazı şeyleri anlatmak için remizler kullanmak, misaller getirmek, mazmunlar terkip etmek gerekir. Çünkü kelimelerin lafız kalıpları, hallerin anlamlarını taşımaya yetmez. Hakikati bazen mecaz ile örtmek gerekir ki kara bulutların ardında saklı olan dolunayın güzelliği görülebilsin. Taklidi imandan tahkiki imana geçmek, eşyanın zahirinden batınına, suretinden manasına sefer gerektirir. Varlığı görüldüğü biçimiyle değil de hakikatiyle gören kişinin sözleri artık mânâ aleminden gelmeye başlar. Şarap deyince marifetullahı, aşk ile muhabbetullahı söyler, meyhane ile kamil mürşidin kalbini, mahbub ile o mürşidin kendini, kadeh ile kalbi terbiye eden sözleri anlatır. Bu yüzden kabı eksik olanın içine cevher koymamak, anlamaza sır söylememek gerekir.

Galiba bu açıklama ile “O şathiye sen de anlayacaksan vay benim emeklerime! Hele bir derin mana denizlerine dal bakalım!” yahut “Bu şathiye senin anlayacağın kadar basit midir ki sana izaha çalışayım!”

şeklinde beni azarlamak istemişti. Belki de “Had bilmezlikle ilahilerimi anladığını düşünüyorsun, tamam da, kendini dev aynasında mı görüyorsun ki şathiyemi de anlamaya kalkıyorsun; haddini bil!” demek istemişti de beni gücendirmemek için remiz dilinden bahis açmıştı. Elbette moralim yine bozuldu; içimden, “İşte,” dedim, “İlim ilim ilmektir, ilim kendin bilmektir” dizesindeki hikmet bu olsa gerek. Çünkü kendimi bilmezlik edip haddimi de aştım. Haddimi bilmezlik edip, edebimi de unuttum. Ben bunları düşünürken bir öğüt gibi fısıldadı:

“Kendini bilen Rabb’ini bilir!”

“Amenna efendim. Bundan böyle kendimi bilmeye çalışacağım.”

“Evlat, pek gönülsüzsün, sana bir kez daha maşallah!”

Bu “gönülsüz” ifadesini olumlu manada söylediğini sesinin tonundan anlayabiliyordum. Hani “Derviş gönülsüz gerek” dediği gibi... Gönül koymuyor, kin gütmüyor, dava iddiasında bulunmuyorsun, anlamında kullanmıştı. Bu yüzden Koca Yunus Emre hazretlerinden ikinci maşallahı alınca yeniden soru sormaya gönüllü oldum:

“Ne ibretli söylemişsiniz, efendim. İnsanlığa bir armağan gibi iki kısa dize ve dört koca kelime: ‘Yaratılmışı severiz / Yaratandan ötürü’.”

“Yalnızca o kadar mı? Kıtanın ilk yarısının nesi var.?”

“Diğer yarısı mı? Ha, şu doldurma mısraları kast ediyorsanız ‘Elif okuduk ötürü / Pazar eyledik götürü’ mısralarını, doğrusu bize bir maninin asıl meramı son iki dizesindedir diye öğretildi; ahenge hizmet eden ve kafiyeyi hazırlayan ilk iki dizesi için de sizin söyledikleriniz hayli başarıldır.”

Yüzüme donuk donuk baktı. Beklediği cevabın bu olmadığını anladım. İşaret parmağıyla sehpanın üzerinde duran kağıdı ve kalemi işaret ederek “Yaz!” dedi. Önce benim alfabemle yazdım: “Elif okuduk ötürü / Pazar eyledik götürü”. Olumsuz manada başını salladı.

“Tekrar yaz!”

Bu sefer onun alfabesiyle yazdım. Aynı eda ile başını yine salladı.

“Tekrar yaz!”

Şaşırdım, hiçbir şey anlamadım. Anlamadığımı görünce yardım eder gibi söyledi:

“Elif yaz!”

Elif yazdım. Ötre ile harekeledim.

“Dur!” dedi.

Durdum... Duramadım. Durduğum yerden heyecanla ayağa fırladım. Gözümün önünde bir dünya açılmış gibiydi. Nasıl düşünemezdim. Bunca yıldır bunu nasıl fark edememiştim. Dimağım sarhoş, ellerine sarılıp defalarca öptüm. Elif harfini ötre ile okumuştum çünkü. “Elif okuduk ötürü” dediğinin sırrını anlamıştım. Elifin üzerine ötre işareti konulunca “O” okunuyordu. O, Arapça’daki “Hu”nun karşılığı idi. Hu, “Allah” demekti. Böylece “O” da “Allah” demek olmuştu. Yunus Emre hazretleri bütün hayatı boyunca elifi yalnızca ötürü okumuş, “O” de-yip başka bir şey dememiş, başka türlü okumayı, yazmayı, yaşamayı hiç düşünmemiş bir insandı. Bütün hayatı O’na, O’nda, O’ndan, O’nunla şekillenmişti. Bir insan elifi ötürü okuduktan sonradır ki pazarlığı gö-türü usulüyle yapabilir, teferruatla ilgilenmez, asıl var iken surete ka-pılmaz, güneşi gördükten sonra zerre kaygısında olmazdı. Yaratılmışı yaratandan ötürü sevmek, gözümde iki kat daha anlam kazandı. O anda yaratıkları Yaratıcı’nın aynaları olarak düşündüm. Rüyadaydım, ama eşyayı misafirimin gözüyle görebiliyor, hakikatini öylece anlayabiliyor-dum. Bir telvin geçiriyordum sanki. Az evvelki acizlik hallerim ve sırları kabul edemeyecek cahilliğim kaybolmuş, sanki bir irfan meclisinin ka-pısından girmiştim. Kendimi bir ışık içinde kaybettim, dimağımda bir lezzet oluştu. Ne yapacağımı bilemedim; ellerini bir kez daha öptüm, bir kez daha, bir kez, bir... Neden sonra ellerini kaçırıp başımı tuttu. Sevinç miydi, hüznü müydü, anlayamadım, gözlerimden yaş geldi. Yüz-yıllar boyunca onu anlatanlar, yorumlayanlar, tercüme-i halini yazanlar, sonradan bu incelikleri neden unutmuşlardı. Hiç şüphesiz bilerek yap-mamışlardı. Ama şiiri onun harflerinden benim harflerime çevirenler neden böyle bir şerh düşmemişlerdi? Belki de düşmüşlerdi de ben her-kesin bildiğini yeni keşfetmiştim. Demek bu da bir nasip meselesi idi.

Heyecanımın yatışması için yine başımı ellerinin arasına aldı. Birkaç saniye içinde bin yıl yaşamış gibi oldum. Yorgun ve bitkindim. Ama rüyamın devam ettiğini de hâlâ hissediyordum. Birileri onun şiirlerini şerh ederken beni yanıltmış olmalıydılar. Hayır hayır, asla kötü niyetle değil!.. Yalnızca yetkinlik derecesi sebebiyle!..

Bu fikir aklımdan geçtiği anda kendimden utanıp tövbe ettim. Galiba o halin sarhoşluğu içindeydim. Yoksa Yunus üzerine söz söylemiş herkesi nasıl bir kalemde harcayabilir, nasıl haksızlık edebilirdim ki!.. O sırada

bu herkesin kimler olduğu aklıma geldi. Acaba hangilerinden memnun, hangilerinden bizar idi? Bunu zihnimden okuduğu halde –muhtemelen cevap vermek istemediği için- dillendirmemi bekledi. Ben de sorumu değiştirdim:

“Efendim, sizinle ilgili yazanlar arasında kimleri cennetin kapısında karşılayacaksınız?”

Güldü:

“Cennet’in sahibi izin verirse hemen hepsini. Ama silsilenin başında kimler olur dersen, az evvel adını andıklarımızdan gayrı senin iyi tanıyacağın Fuat Köprölü, Abdülbaki Gölpınarlı, Faruk Kadri Timurtaş, Ahmet Kabaklı, Hasibe Mazıoğlu, Cahit Öztelli, Nezihe Araz, Burhan Toprak, Emine Işınsu, Ahmet Yaşar Ocak, Mustafa Tatçı, Özgen Keskin ve ilanihaye...”

Durdu, gülümsedi ve ilave etti:

“Romanımı yazarsan, seni de inşallah.”

“Haddimi aştığımı affedecek, bilmezliklerimi görmezden gelecekseniz yazarım elbette!”

Daha soracak çokook sorularım vardı. Lakin sözün bittiği yerdeydik artık. Rüyadaydım, rüyada olduğumu biliyordum ama rüyamın sona ereceğinden yine de üzüntü duyuyordum.

“Ey ulu ata! Allah şahittir, seni seviyorum. Bir söz de ki gafletimden uyanayım!”

“Evlat! Sakın unutmayasın!” dedi sevecen bir tavırla ve benim en ziyade sevdiğim mısraını zihnime bir kıymık gibi batırdı; “Bunca varlık var iken, gitmez gönöl darlığı”

İstemeyerek uyandım. Ne güzel rüya idi!..¹

¹ Ben bu rüyamın tamamını uyanırken uydurdum. Başta Hazret-i Yunus’un ruhaniyetinden, sonra da siz okuyuculardan affedilmemi dilerim.

KAYNAKÇA

(Kurgu metin için yararlanılan eserler)

- Aktaş, Hasan, *Yeni Türk Şiirinde Yunus Emre Okulu ve Misyonu*, İstanbul 2002.
- Arslanoğlu, İbrahim, *Yûnusları Ayırmak*, II. Uluslararası Türk Halk Edebiyatı Semineri Bildirileri, Ankara 1987.
- Diriöz, Meserret, "Yûnus Emre'nin Bir Münâcâtı veya Şathiyyesi", *Türk Edebiyatı Dergisi*, S. 193, İstanbul 1989.
- Erden, Fethi, "Yûnus Emre, Mezarları-Makamları veya Başka Yûnuslar", *Türk Yurdu*, İstanbul 1966, s. 319.
- Göçgün, Önder, *Dünden Bugüne Yûnus Emre*, (Yûnus Emre ve Risâletü'n-Nushiyye), Ankara 1995.
- Gökyay, Orhan Şaik, "Yûnus Emre'yi ve Halk Şairlerini Anlamak", *Tarih ve Toplum*, S. 40, s. 202-208, İstanbul 1987.
- Gölpınarlı, Abdülbâki, *Yûnus Emre ve Tasavvuf*, İstanbul 1961
- ___, *Yûnus Emre Risâlatı'l-Nushiyya ve Divân*, İstanbul 1965
- Gözütok, Avni, *Yûnus Emre Divânı'ndaki Bazı Kelimelere Dair Farklı Yorumlar*, Uluslararası Türklük Bilgisi Sempozyumu, 25-27 Nisan 2007, Erzurum, C. I, Erzurum 2009, s. 404-411.
- Köprülü, M. Fuat, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, (3. Bsk.) Ankara 1976.
- Kudret, Cevdet, *Yûnus Emre*, (3. Bsk.), İstanbul 1985.
- Kunter, H. Baki, *Yûnus Emre-Bilgiler-Belgeler*, Eskişehir 1966.
- Niyâzî-i Mısri, *İrfan Sofraları*, (Çev. Süleyman Ateş) Ankara 1971.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Türk Halk inançlarında Ve Edebiyatında Evliyâ Menkabeleri*, Ankara 1984.
- Okuyucu, Cihan, "Yûnus Emre ve Âşık Paşa'nın Karışan Şiirleri", *Kültür Dergisi*, S. 4, s. 34.
- Pekolcay, Necla, "Yûnus Emre'nin Edebî ve Tasavvufî Şahsiyeti", *Türk Yurdu*, S. 319, İstanbul 1966.
- Soykut, Refik, *Emrem Yûnus*, Ankara 1982.
- Tatçı, Mustafa, *Yûnus Emre Bibliyografyası*, Ankara 1988.
- ___, *Yûnus Emre Divânı-Tenkitli Metin*, Ankara 1990.
- ___, *Yûnus Emre Divânı-İnceleme*, Ankara 1990.
- ___, *Yûnus Emre-Makalelerden Seçmeler*, İstanbul 1994.

Timurtaş, Faruk Kadri: *Yûnus Emre Divânı*, İstanbul 1972.

Topçu, Nurettin, "Yûnus, Emre'de Vahdet-i Vücûd", *Türk Yurdu*, S. 319, C. 5, s. 84/87, İstanbul 1966.

Toprak, B. Ümit, *Yûnus Emre Divânı*, İstanbul 1982.

Tosun, İsmail, *Yûnus, Emre ve Hocası Tapduk Emre'nin Yaşam Öyküsü*, İzmir 1981.

Yûnus Emre, *Divân-ı Âşık Yûnus*, İstanbul 1340.

Yunus Emre Özel Sayısı, *Türk Yurdu*, Özel Sayı, (nr.319), Ocak 1966

Yazarlar

Turan ALPTEKİN

1958 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkoloji Bölümünden mezun oldu. 1962 yılında ölümüne dek, Profesör Ahmet Hamdi Tanpınar'la çalıştı. 1962 yılında Orta Öğretime geçti. 1985 yılında emekliye ayrıldı. 1985-1989 yıllarında Mimar Sinan Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı bölümünde, 1994-1998 yıllarında Mersin Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesinde Öğretim Görevlisi olarak çalıştı. Edebiyatın edebiyat dışı kökleri bağlamında din ve tasavvuf konularına eğildi. Bu konudaki yayınlarından başka Profesör Irène Mélikoff'un kitaplarını Türkçe'ye çevirdi. *Ahmet Hamdi Tanpınar- Bir Kültür Bir İnsan - Ahmet Haşim-Hayatı, Sanatı, eserleri - Bir Ene'l-Hak şiiri-Yunus Emre, Aşık Yunus ve Yunus'lar - Seyyid Ahmed Hüsameddin, Eserleri ve Nakşibendî Öğretinin Kökleri - Niyazi-i Mısri ve Türkçe şiirleri*, yayımlanmış eserlerinden bazılarıdır.

Beşir AYVAZOĞLU

1953 Sivas- Zara'da doğdu. İlk ve orta öğrenimini Sivas'ta, yüksek öğrenimini Bursa'da tamamladı. 1976 yılından itibaren çeşitli liselerde Türkçe ve edebiyat öğretmenini olarak çalıştı. Kısa bir süre de TRT'de uzman olarak görev yaptı. Hergün, Tercüman, Türkiye ve Yeni Ufuk gazetelerinde köşe yazarlığı yaptı ve kültür-sanat sayfalarını yönetti.

Zaman gazetelerinde ve haftalık Aksiyon dergisine köşe yazarlığı yaptı. ADTYK Atatürk Kültür Merkezi, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Şehir Tiyatroları'nda Repertuar Kurulu ve TDV İslam Ansiklopedisi Türk Dili ve Edebiyatı Merkez İlim ve Redaksiyon Kurulu üyeliklerinde bulundu. Kısa bir süre Kültür Bakanlığı danışmanlığı, 2001-2005 yılları arasında da Radyo ve Televizyon Üst Kurulu (RTÜK) üyeliği görevlerinde bulundu. Çeşitli televizyonlarda kültür programları hazırlayıp sundu. Halen Zaman gazetesinde yazıyor ve aylık Türk Edebiyatı dergisinin genel yayın yönetmenliğini yürütüyor.

Beşir Ayvazoğlu'nun birçok yayımlanmış eseri bulunuyor. Bunlardan bazıları şunlardır:

Aşk Estetiği (Araştırma, 1982); Güller Kitabı/Türk Çiçek Kültürü Üzerine Bir Deneme (İnceleme, 1992); Tarık Buğra Güneş Rengi Bir Yığın Yaprak (Biyografi, 1995); Defterimde Kırk Suret (Portre, 1996); Peyami/Hayatı, Sanatı, Felsefesi, Dramı (Biyografi, 1998); Siretler ve Suretler (Portre, 1999) ; Kuğunun Son Şarkısı (Biyografi, 1999); Ömrüm Benim Bir Ateşti/Ahmet Haşim'in Hayatı, Sanatı, Estetiği, Dramı (Biyografi, 2000); Yahya Kemal (Ansiklopedik Biyografi, 2007); Yahya Kemal'den Fuat Bayramoğlu'na Karaçi Mektupları (İnceleme, 2008); Dersaadet'in Kalbi Beyazıt (Deneme, 2009); Tanrıdağı'ndan Hıra Dağı'na (İnceleme, 2009); Kayıp Şiir (Şiir, 2009).

İlhan BAŞGÖZ

Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nin Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde okudu. Aynı yerde asistanlık yaptı, doktora yaptı. Sonra oradaki görevinden uzaklaştırıldı ve Tokat Lisesi'nde öğretmenlik yaptı. Ocak 1953'te Türk Ceza Kanunu'nun özellikle solcuların o dönemde hapse düşmesine neden olan 141. maddesine aykırılıktan dolayı tutuklandı ve iki yıl hapiste yattı. 1960'ta ABD'ye gitti. Indiana Üniversitesi'nde öğretim üyesi oldu. Türk folklorüyle ilgili çalışmalarıyla tanınmaktadır. Zaman zaman Cumhuriyet Gazetesi'nde ve Radikal Gazetesi'nde yazıları yayımlanmaktadır. Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı öğretim üyeliği yaptı. Şu an Orta Doğu Teknik Üniversitesi'nde görevine devam etmektedir. Yazarın kitaplarından bazıları şunlardır: *Doğu Anadolu'da Folklor Derlemeleri (1947)- İzahlı Türk Halk Edebiyatı Antolojisi (1956)- Manilerimizden (1957)- Köroğlu (1959)- Karaçoğlan (1977)- Folklor Yazıları (1987)- Yunus Emre (1990).* (Bu Biyografi Vikipedi'den alınmıştır).

Tuncer BAYKARA

1966'da İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü'nden mezun ve burada asistan oldu. Aynı bölümde 1971 yılında doktorasını bitirdi. 1972 yılında Erzurum Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde görev yaptı. 1973'te Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ne geldi. Doçentliğini burada aldı. 1987'de professor olarak Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Türkiye Cumhuriyeti Tarihi Anabilim Dalı Başkanlığı'na atandı. Temmuz 2007'de emekli oldu. Halen yeni kurulan Uşak Üniversitesi'nde öğretim üyeliğini sürdürmektedir. Uluslararası CIEPO İcra Komitesi Üyesidir. Bazı eserleri:

Denizli Tarihi, II Kısım - İzmir Şehri ve Tarihi - Yatağan, Herşeyi ile Tarihi Yaşatma Denemesi - Türkiye Selçukluları Devrinde Konya - Anadolu'nun Tarihi Coğrafyasına Giriş: I, Türk Devrinde İdari Taksimat - Osmanlı Taşra Teşkilatında XVIII. Yüzyılda Görev ve Görevliler- Anadolu'nun Selçuklular Devrindeki Sosyal ve İktisadi Tarihi Üzerinde Araştırmalar - Aydınoglu Gazi Umur Be - I. Gıyaseddin Keyhusrev (1164-1211), Gazişehid - Türkiye'nin Sosyal ve İktisadi Tarihi (XI-XIV.Yüzyıllar) - Türkiye Selçuklularının Sosyal ve Ekonomik Tarihi.

Mustafa KARA

1974'te Kayseri Yüksek İslam Enstitüsü'nden mezun olduktan sonra, Şebinkarahisar ve İspir Liselerinde öğretmenlik yaptı. 1977 yılında Bursa Yüksek İslam Enstitüsü'ne, Tasavvuf Tarihi asistanı oldu. 1983'te U.Ü Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde "İbn Teymiye'ye Göre İbn Arabî" başlıklı araştırması doktora tezi olarak kabul edildi. 1989 doçent, 1994'te profesör oldu. Halen U.Ü. İlahiyat Fakültesi Tasavvuf tarihi öğretim üyesidir.. Telif, tercüme, sadeleştirme, deneme türünde birçok eseri olup bazıları şunlardır: *Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler - Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi- Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler - Günümüz Tasavvuf Hareketleri- Osmanlılar'da Tasavvuf ve Tarikatlar- Türk Tasavvuf Tarihi Araştırmaları - Dervişin Hayatı Sufinin Kelamı.*

Ahmet T. KARAMUSTAFA

1981 yılında Kanada McGill University'de *A Study on Pre-Islamic Survivals in a Turkish-Islamic Text: The Vilayetname* başlıklı teziyle yüksek lisansını tamamladı ve aynı üniversitede 1987 yılında *Vahidi's Menakıb-i Hvoca-i Cihan ve Netice-i Can: Critical Edition and Historical Analysis* isimli teziyle de doktor oldu. 1994 yılından beri Washington University

in St. Louis'de öğretim üyeliği yapmakta olup aynı zamanda Jewish, Islamic and Near Eastern Languages and Cultures Bölümü'nün de başkanlığını yürütmektedir. Yazar son yıllarda çalışmalarını daha ziyade tasavvuf tarihi alanına yoğunlaştırmış durumdadır. Muhtelif uluslar arası bilimsel dergilerde yayımlanan pek çok makalesinin dışında kitaplarından bazıları şunlardır: *Vahidi's Menakıb-i Hvoca-i Cihan ve Netice-i Can: Critical Edition and Historical Analysis*, Sources of Oriental Languages and Literatures, 17; Turkish Sources, 15. Cambridge, Mass., The Department of Near Eastern Languages and Civilizations, Harvard University, 1993; *God's Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period, 1200-1550*, Salt Lake City: University of Utah Press, 1994 (Türkçe çevirisi: *Tanrının Kural Tanımaz Kulları*. İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2007); *Sufism: The Formative Period*, Edinburgh: Edinburgh University Press, Berkeley: University of California Press, and Cairo: American University in Cairo Press, 2007 (Türkçe çevirisi: İstanbul, Versus Yayınları'da çıkacak);

Ahmet KARTAL

1993'te Kırıkkale Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Eski Türk Edebiyatı Anabilim Dalına araştırma görevlisi olarak atandı. 1994 yılında, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde *Şeyh Baba Yûsuf-ı Sivrihisari Kitâb-ı Mahbûbiyye [İnceleme – Metin]* isimli çalışma ile yüksek lisansı, 1999 yılında, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde *Osmanlı Medeniyetini Besleyen Kültür Merkezleri (XI. Asırdan XVI. Asrın Sonuna Kadar Türk Edebiyatı ve Fars Edebiyatının Münasebetleri)* isimli çalışma ile de doktora öğrenimini tamamladı. 2002'de doçent, 2008'de profesör oldu. Yayımlanmış 10 kitabı ile çeşitli dergilerde yayımlanmış, ulusal ve uluslararası sempozyumlarda sunulmuş 55 makalesi bulunmaktadır. 16 yıl Kırıkkale Üniversitesi'nde görev yapan yazar, hâlen Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümünde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır.

Sabri KOZ

Eğitimci, halk edebiyatı araştırmacısı. Sivas İlköğretmen Okulu'nu (1968) ve İstanbul Eğitim Enstitüsü Türkçe Bölümü'nü bitirdi (1971). Kahramanmaraş ve İstanbul'da öğretmenlik ve yöneticilik yaptı ve emekli oldu (1997). 1999 yılından bu yana Yapı Kredi Yayınları'nda danışman ve editör olarak çalışmaktadır. Bazı Osmanlıca, Karamanlıca ve Ermeni harfli

Türkçe yazma ve basma eserleri bugünkü alfabeye ve Türkçeye aktardı. Evliya Çelebi Seyahatnamesi başta olmak üzere bazı önemli eserlere editör olarak katkıda bulundu. Derlediği, hazırladığı eserlerden bazıları şunlardır: *Nükte ve Fıkralarıyla Ömer Seyfettin* (1984), *Nasreddin Hoca'ya Armağan* (1996), *Edirne: Serhatteki Payitaht* (Derleme, E. Nedret İşli ile, 1998), *Diyarbakır: Müze Şehri* (Derleme, Ş. Beysanoğlu ve E. N. İşli ile, 1999), *Metin And'a Armağan* (2007), *Edirne Müdafii Mehmet Şükrü Paşa* (2008), *Ahmet Şükrü Esen'e Armağan* (2009), *Bir Usta Bir Dünya: Metin And* (2011), *Evliya Çelebi Konuşmaları, Yazılar* (2011).

Onur Bilge KULA

1974-78 yılları arasında Ankara Üniversitesi Dil-Tarih ve Coğrafya Fakültesi'nde Alman Dili ve Edebiyatı öğrenimini bitirdi. Aynı yıl içinde Alman Akademik Değişim Servisi'nin verdiği doktora bursunu kazanarak Berlin'e gitti. Bu şehirdeki Özgür Üniversite'de 1979- 1983 yılları arasında ikinci bir yükseköğrenim olarak Kültürlerarası Eğitim bölümünü bitirdi ve aynı bölümde "Türk Göçmen İşçi Kültürü ve Eğitsel İşlevi" konulu doktora çalışmasını 1986'da tamamladı. Aynı yıl, Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi'nde göreve başladı; 1988'de doçentliğe yükseltildi. 1993'te Mersin Üniversitesi'nde Profesörlüğü yükseltildi ve atandığı Edebiyat Fakültesi'nin kurucu dekanlığı görevini 2000 yılına değin sürdürdü. 2003'Nisan'ından beri Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde görev yapmaktadır. Başlıca araştırma alanları; edebiyat ve estetik kuramı, Batı felsefesinde ve edebiyatında oryantalizm ve Türk imgesidir. Bu konularda çok sayıda kitabı ve makalesi bulunmaktadır.

Ahmet Yaşar OCAK

Halen Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. Bilimsel araştırmalarını İslami dönem Türk sosyal ve kültürel tarihi alanının, kısmen günümüz de dahil olmak üzere, özellikle Selçuklu ve Osmanlı dönemlerine yoğunlaştırmıştır. Bu dönemlerdeki dini-sosyal hareketler ve akımlar, folklorik konular Ocak'ın ilgi alanının merkezini oluşturmaktadır. Bu alanlardaki kitaplarından başka yerli ve yabancı bilimsel dergilerde ve ansiklopedilerde yayımlanmış ve yayımlanmakta olan pek çok makalesi ve *Babailer İsyanı, Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sufilik- Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri- İslam-Türk İnançlarında Hızır-İlyas Kültürü-Türk Sufiliğine Bakışlar- Türkler, Türkiye ve İslam- Osmanlı Toplumunda*

Zındıklar ve Mülhidler- Balkanlarda Popüler İslam'ın Destani Öncüsü: Sarı Saltık-13. Yüzyıl Anadolu'sunda iki yerleşimci Derviş: Dede Garkın ve Emirci Sultan Yahut Vefaiyye ve Yeseviyye Gerçeği-Türkiye Sosyal Tarihinde İslam'ın Macerası- Osmanlı Su filiğiğne Bakışlar- Ortaçağlar (ve Yeniçağlar) Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri vb. kitapları bulunmaktadır.

İskender PALA

1958 Uşak doğumlu. İ.Ü. Edebiyat Fakültesi'ni bitirdi (1979). Divan Edebiyatı dalında doktor (1983), doçent (1993) ve profesör oldu (1998). Çeşitli ansiklopedi ve dergilerde bilimsel, kültürel ve edebi makaleler yayınladı. Ortaokul ve Liseler için Türkçe ve Edebiyat ders kitapları yazdı. Osmanlı denizcilik tarihiyle ilgili araştırmalarda bulundu ve bir kısmını kitaplaştırdı. Özellikle Divan Edebiyatı alanındaki çalışmalarıyla dikkat çekti ve geniş kitlelere Divan şiirini sevdirmekte önemli katkı yaptı. Halen Uşak Üniversitesi ve İ. Kültür Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümlerinde akademik görevlerini sürdürmekte ve bir gazetede haftalık kültür-edebiyat yazıları kaleme almaktadır. İskender Pala'nın eserlerinden bazıları şunlardır: *Âh Minel Aşk*, İstanbul 1999, *Fatih Sultan Mehmet: Şair Avnı Divanı*, İstanbul 1999, *Yunus Emre*, İstanbul 1999, *Bakî*, (XVI. yy. monografi), İstanbul 1998, *Divan Edebiyatında Aşına Güzeller*, İstanbul 1998, *Kudemanın Kırk Atlısı: Tarih ve Edebiyat Biyografileri*, İstanbul 1998, *Leyla ile Mecnun*, (yeniden yorumlama), İstanbul 1998, *Şiirler, Şairler ve Meclisler*, İstanbul 1997, *Şi'r-i Kadim: Divan Edebiyatı Şiir Şerhleri*, İstanbul 1997, *Divan Edebiyatı*, İstanbul 1996, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, Ankara 1995. Bazı romanları: *Od*, İstanbul 2011, *Şahe Sultan*, İstanbul 2010; *İki Darbe Arasında*, İstanbul 2010, *Katre-i Matem*, İstanbul 2009; *Babilde Ölüm İstanbul'da Aşk*, İstanbul 2004; *Kahve Molası*, İstanbul, 2002, *Gözü*, İstanbul, 2002.

Haşim ŞAHİN

2001 yılında Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Ortaçağ Tarihi Bilim Dalı'nda Yüksek Lisansını tamamladı. 2007 yılında Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Ortaçağ Tarihi Bilim Dalı'nda *Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Döneminde Dinî Zümreler 1299-1402* adlı teziyle doktora eğitimini tamamladı. Bu arada 1999-2001 yıllarında Sakarya Üniversitesi, 2001-2008 yılları arasında da

Marmara Üniversitesi'nde araştırma görevlisi olarak çalıştı. 2008 yılında Yard. Doç. Dr. olarak atandığı Sakarya Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü'nde görevine halen devam etmektedir. *Türklük Araştırmaları*, *Tarih Dergisi*, *İslam Araştırmaları*, *GÜ Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* gibi akademik dergilerde ve *Anadolu Selçuklu ve Beylikler Dönemi Uygurlığı I* (Kültür ve Turizm Bakanlığı) ve *Türk Mutfağı* (Kültür ve Turizm Bakanlığı) adlı kitaplarda makaleleri, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*'nde (TDVİA) Türk Tasavvuf Tarihi üzerine maddeleri ile *Orta Zamanın Türkleri* (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2011) isimli bir kitabı yayınlanmıştır.

Semih TEZCAN

1943'te Mersin'de doğdu. Mersin Lisesi'ni (1960), Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'ni (1964) bitirdikten sonra Almanya'da Hamburg ve Göttingen Üniversitelerinde Türkoloji ve Altayistik dallarında öğrenimini sürdürdü. Doktor unvanını 1970'te Göttingen Üniversitesinde aldı. Bir süre Alman Bilim Araştırmaları Kurumunda uzman olarak çalışıp 1972'de Türkiye'ye döndü, Ankara Üniversitesinde 1976'da doçent, 1982'de profesör oldu.

1984-2008 arasında Almanya'da Bamberg Üniversitesi, Türk Dili, Tarihi ve Kültürü Kürsüsünde öğretim üyesi olarak çalıştı. Şubat 2008'den beri Bilkent Üniversitesi, Türk Edebiyatı Bölümünde öğretim üyesidir.

1994'te Berlin-Brandenburg Bilimler Akademisi'nin Eski Uygur medeniyeti belgelerini yayımlamakla görevli Turfan Projesi Komisyonuna üye seçilen Semih Tezcan, 2002'den beri bu projenin direktörüdür.

İlgi ve çalışma alanları İslamiyet öncesi Türk dillerinden bugün İran'da konuşulan Türk dillerine; Eski Uygur, Karahanlı ve Harezmi Türkçeleriyle yaratılmış eserlerden Dede Korkut Oğuznamelerine, Oğuz Han destanlarına, Evliya Çelebi Seyahatnamesine kadar uzanır.

Yayınlarından bazıları: *Das uigurische Insadi Sutra* (Berlin, 1974), *Azerbaycan Halk Yazını Örnekleri* (Ankara, 1978, E. Ahundov'tan aktarma); *Wörterbuch des Chaladsch* (Budapest 1980, G. Doerfer ile birlikte); *Folklore Texte der Chaladsch* (Wiesbaden 1994, G. Doerfer ile birlikte), *Dede Korkut Oğuznameleri* (İstanbul 2001, H. Boeschoten ile birlikte), *Dede Korkut Oğuznameleri Üzerine Notlar* (İstanbul 2001), *Doğumunun 400. Yılında Evliya Çelebi* (Ankara 2011, N. Tezcan ile birlikte yay.).





*İlim ilim bilmektir
İlim kendin bilmektir
Sen kendini bilmezsen
Bu nice okumaktır*

*Okumaktan mana ne
Kişi Hakkı bilmektir
Çün okudun bilmezsin
Na bir kuru ekmektir*

