

ATATÜRK KÜLTÜR, DİL VE TARİH YÜKSEK KURUMU
ATATÜRK KÜLTÜR MERKEZİ YAYINI, SAYI: 69
KONGRE VE SEMPOZYUM BİLDİRİLERİ DİZİSİ: 2

ULUSLARARASI
YUNUS EMRE SEMPOZYUMU
BİLDİRİLERİ

(Ankara, 7-10 Ekim 1991)

ANKARA, 1995

TÜRKİYE'DE KÜLTÜREL-İDEOLOJİK EĞİLİMLER VE BİR XIII.-XIV. YÜZYIL TÜRK HALK SÛFÎSİ OLARAK YUNUS EMRE'NİN KİMLİĞİ

AHMET YAŞAR OCAK*

Tanzimat'la birlikte ve özellikle Cumhuriyet'ten bu yana Türkiye'nin Batı kültür dairesine girme konusunda bitmez tükenmez bir çaba sarfetmekte olduğu, iktidar değişikliklerine rağmen bunun değişmez bir millî siyaset haline getirildiği bugün herkesçe bilinen bir gerçektir.¹ Türkiye bunun mücadelesini yaklaşık yüz elli yıldır devlet, seçkinler bir yanda, halk bir yanda olmak üzere, zımnen kendi içinde de vermektedir.² Bilhassa Cumhuriyet'in ilânıyla beraber, siyasî iktidar, bürokrasi, ordu ve basın, iş ve ekonomi çevreleri dahil olmak üzere bütün kesimleriyle devlet, sürekli ve baskıcı bir Batılılaşma politikasını 1950'lere kadar halk üzerinde uyguladı.³ 1950'lerden sonra nisbî bir demokratik ortamın tabîî sonucu olarak bu politika kısmen tavsamış göründü ise de temelde yine de sürdürüldü.

On yıllık bu ara dönemin ürünü olarak meydana gelen siyasî ve sosyo-ekonomik gelişmeler, 1960'lar sonrası ve özellikle 1970'li yıllarda bürokrasiyi, bir kısım iş ve ekonomi çevrelerini; basını, ve asıl mühimmi, aydın kesimini kültürel tercihler ve ideolojik yapı olarak ikiye böldü. Daha doğru bir deyişle, önce de mevcut fakat gizli olan bu bölünme açığa çıktı. Böylece Türkiye'de Batılılaşma yanlılarıyla muhafazakâr zümreler arasındaki zımnî mücadele yeni boyutlar ve iki kesim içinde de nüanslar kazandı. Bu iki kesime 1960 sonrasında Türk solu katıldı.

* Prof. Dr., Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Ankara-Türkiye.

¹ Bu konuda bk. Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Metin Kırath, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1984, 2. bs. Bu eser Türkiye'nin modernleşmesi sürecini, bu süreçte rol oynayan bütün siyasî, sosyal ve kültürel faktörleri çok başarılı bir tahlille bize sunmaktadır.

² Devlet tarafından yürütülen modernleşme, yahut daha doğru bir deyimle, batılılaşma politikası, bürokrasi ve aydınların bu konuda halka karşı tavırları, halkın tepkileri meselesi, ülkemizde bugüne kadar ne yazık ki pek ciddi ve bilimsel olarak ele alınmamıştır. Yapılan çalışmalar genellikle resmî görüşün savunması niteliğini taşımaktan öte gidememişlerdir. Prof.Dr. Şerif Mardin bunun bir istisnasıdır. Onun bu konuda genellikle yurt dışındaki çeşitli dergilerde çıkan yazıları, yakınlarda İletişim Yayınları tarafından bir araya getirilip Türkçeye çevrilerek yayınlanmış, böylece büyük bir boşluk doldurulmuştur. Bu kitaplar sırayla şunlardan ibarettir: 1) *Türkiye'de Toplum ve Siyâset*, İstanbul 1990; 2) *Türkiye'de Din ve Siyâset*, İstanbul 1991; 3) *Türk Modernleşmesi*, İstanbul 1991.

³ Bu konudaki gerçekten doyurucu bilimsel bir inceleme için bk. Mete Tunçay, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması*, Yurt Yayınları, Ankara 1981.

Geleneksel kültürle Batı tesirindeki modernist kültür arasındaki bu zımnî mücadelenin siyasî ve ekonomik boyutları burada bizi ilgilendirmiyor. Ancak kültür ve dolayısıyla tarih alanındaki yansımaları, konumuz bakımından birinci derecede öneme hâzidir. Çünkü bu mücadele ister istemez taraftarlarına tarihin vazgeçilmezliğini, tezlerini tarih temeline oturtmadıkça hiç bir somut neticeye ulaşamayacaklarını gösterdi. Böylece Türkiye’de, o zamana kadar hâkimiyetini tartışmasız sürdüren resmî tarih yavaş yavaş sorgulanmaya başladı. Bu, arkasından bir deformasyon sürecini de beraber getirdi. Türkiye’de 1960’lı yıllardan itibaren okullarda okutulan tarih kitaplarıyla hâlâ oynanmakta olması, bu tesbit ettiğimiz gerçeğin reddedilemez bir göstergesidir.

Böylece 1970’li yıllar artık Türkiye’de, tabî ki bütün nüanslarıyla Batıcı, Sol ve Muhafazakâr eğilimlerin geniş çapta tarihe yöneldiği, bazı tarihî olay ve şahsiyetlere el attığı bir dönem oldu. Meselâ Sol (özellikle de ihtilâlcî sol) kesim, devrim ideolojisinin tarihî temelini kurmak üzere Şeyh Bedreddin’e yönelirken,⁴ aynı zamanda Türkiye’deki mezhebî farklılıkları da farkederek listesine Hacı Bektaş-ı Velî’yi dahil etti.⁵ Türkiye’de devletin, farklı ideolojik çevrelerin ve bu kesimlere mensup aydınların Hacı Bektaş-ı Velî üzerindeki zımnî mülkiyet mücadelesi sürmektedir.⁶ Batıcı ve Muhafazakâr çevreler ise, Mevlânâ ve Yunus Emre üzerinde durmayı tercih ettiler. Burada bu tercihlerin Türkiye dışındaki Türk tarihinden ve tarihî şahsiyetlerinden değil, Türkiye tarihinden, bilhassa XIII-XIV. yüzyıllarda yaşamış, üstelik Cumhuriyet rejiminin gayri meşrû olarak tescil ettiği tarikat çevrelerine mensup sûfiler arasından yapılması, son derece ilginç ve üzerinde önemle durulacak bir meseledir.

Bugün yeni bir örneğini fiilen idrak ettiğimiz Yunus Emre, Hacı Bektaş-ı Velî ve Mevlânâ üzerine devlet, üniversiteler veya çeşitli resmî yahut özel kül-

⁴ Türk solunda Şeyh Bedreddin ilk defa Nâzım Hikmet’in ünlü destanıyla 1936’larda gündeme getirilmiştir (*Simavne Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin Destanı*, İstanbul 1936). Destanın 2. baskısı 1968 yılında yapılmıştır. Ayrıca bk. A. Cerrahoğlu, *Şeyh Bedreddin Meselesi*, İstanbul 1966, Çığ Yayınları; Şeyh Bedreddin, *Vâridat*, inceleme ve çeviri: Cemal Yener, İstanbul 1968, Elif Yayınevi; Şeyh Bedreddin, *Vâridat*, Haz. Vecihi Timuroğlu, Ankara 1979, Türkiye Yazıları Yayınları; Şeyh Bedreddin isyanına geniş bir yer ayıran şu esere de bakılmalıdır: Çetin Yetkin, *Türk Halk Hareketleri ve Devrimleri* 1. cilt, İstanbul 1974, May Yayınları. (Babaî İsyanı hakkındaki bir inceleme de buradadır).

⁵ Msl. bk. Hacı Bektaş Kültür ve Turizm Derneği, *Hacı Bektaş Velî*, (Sempozyum Bildirileri), Ankara 1977 (Bu kitapta ayrıca, Hacı Bektaş-ı Velî’nin devrimci bir halk lideri olduğu noktasını özellikle vurgulayan yarışma yazıları da vardır. Sempozyum vesilesiyle düzenlenen yarışmaya katılıp derece alan yazarlar, Hacı Bektaş’ı o zamanlar tam anlamıyla Marksist açıdan değerlendirmişler ve onu düzene başkaldıran bir ayaklanmacı lider olarak takdim etmişlerdir).

⁶ Msl. bk. Ali Sümer, *Anadolu’da Türk Öncüsü Hacı Bektaş Velî*, Ankara 1970; Adil Gülvahaboğlu, *Hacı Bektaş Velî, Lâik-Ulusal Kültür*, Ankara 1988; Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Vakfı, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî*, Ankara 1988; İ.Zeki Eyüboğlu, *Bütün Yönleriyle Hacı Bektaş Velî*, İstanbul 1989, Özgün Yayınları; Abdülkadir Sezgin, *Hacı Bektaş Velî ve Bektaşilik*, Ankara 1980, Kültür Bakanlığı Yay.

tür kurumlarınca sürdürülmekte olan millî veya milletlerarası nitelikteki kongre ve sempozyumlar 1970'li yıllarda işte böyle başladı.⁷ Bu kongre ve sempozyumlarda sunulan tebliğlerde, sözünü ettiğimiz ideolojik kesimler, ele aldıkları şahsiyetlerde kendi kültürel tercihlerini destekleyecek yönleri vurgulamaya özellikle dikkat ettiler ve hâlen de etmektedirler. Batıcılar ve bu arada Türkiye'nin Avrupa ile entegrasyonuna önem veren siyasî çevrelerden gelenler, söz konusu şahsiyetlerin Batı kültürüne hitap edebilecek ve onunla özdeşleşebilecek nitelikte olduğunu sandıkları yanlarını öne çıkarmaya, yahut yaratmaya çalışırken,⁸ muhafazakârlar da -kendi içlerindeki bölünmelere göre- onların daha çok millî, İslâmî, kısaca geleneksel kültürü sergileyen husûsiyetlerini belirginleştirme veya icad etme yoluna gittiler ve gitmektedirler.⁹

İşte böylece, daha önce yine Yunus Emre ile ilgili olarak başka bir yerde ifade etmeye çalıştığımız gibi,¹⁰ Türkiye'de Hacı Bektaş-ı Velî, Mevlânâ, Yunus Emre vb. şahsiyetler konusundaki bilimsel toplantı ve araştırmalarda *Milliyetçi, Hümanist, İslâmci, Devrimci* vb. yaklaşımlar ortaya çıktı ve birbirleriyle mücadeleye girişti. Bu zımnî mücadele, Türkiye'de Tanzimat'la beraber başlayan kültürel kimlik bunalımının halen sürmekte olan ilginç bir yanını ve canlı laboratuvarını teşkil eder.

Bugün, sözünü ettiğimiz bu zımnî mücadelenin bir uzantısı olarak, yukarıda anılan şahsiyetlerin arkasına Ahî Evran,¹¹ Hacı Bayram-ı Velî¹² Akşemseddin¹³ vb. başka sûfiler de eklenmiş ve ilerde daha başkaları da eklenecektir. Bu Türkiye'de tasavvufun yahut popüler İslâm'ın bir rövanşı mıdır?

Her hâlükârda, bu zımnî mücadelenin sonunda ortaya, bilim ve kültür adına çok ciddî olarak üzerinde düşünmemiz gereken, endişe verici bir sonuç çık-

⁷ Bu sempozyum ve seminerlere örnek olarak 1971 yılında Akbank'ın milletlerarası çapta düzenlediği Yunus Emre Semineri gösterilebilir (bk. *Uluslararası Yunus Emre Semineri*, 6-8 Eylül 1971, İstanbul).

⁸ Msl. bk. Talat Sait Halman, "Yunus Emre'nin hümanizması", *Hisar*, sayı: 93, Eylül 1971, s. 3-5, 28-29.

⁹ Msl. bk. N. Sami Banarlı, "Millî tekevvünümüzde Yunus Emre'nin yeri", *Hayat Tarih Mecmuası*, sayı: 3, Temmuz 1974, s. 37-46; Mümtaz Turhan, "Yunus Emre'den kalan en büyük miras", *Türk Yurdu Yunus Emre Özel Sayısı*, sayı: 319, 1966, s. 21-23; Emin Işık, "Gerçek Yunus" *Hareket*, Yunus Emre Özel Sayısı, sayı: 70, Ekim 1971, s. 9-120; Âgah Oktay Güner, "Yunus Emre ve Türkler'in müslümanlığı", *Türk Edebiyatı Dergisi*, sayı: 193, yıl: 1989.

¹⁰ Bk. A. Yaşar Ocak, "Türkiye'de Yunus Emre araştırmaları üzerine genel bir değerlendirme ve Yunus Emre problemi", *Türk Vakıf Medeniyeti Çerçevesinde Yunus Emre Semineri*, Vakıflar Genel Müdürlüğü, 4-5 Aralık 1990, Ankara 1991, s. 29-33.

¹¹ Msl. bk. *Türk Kültürü ve Ahilik (XXI. Ahilik Bayramı Sempozyumu Tebliğleri)*, Ahilik Araştırma ve Kültür Vakfı, İstanbul 1986. Ahilik sempozyumları her yıl geleneksel olarak 1965 yılından beri hâlâ sürüp gitmektedir.

¹² Hacı Bayram-ı Velî ilk defa Ankara Valiliği ve Belediyesi'nce ortaklaşa düzenlenen bir sempozyumla 1990 yılında ele alınmıştır: *Hacı Bayram-ı Velî ve Dönemi Sempozyumu*, Mayıs 1990.

¹³ Bir Bayramî şeyhi olan Akşemseddin de, bir kaç yıldan beri, mezarının bulunduğu Göynük'te belediye tarafından düzenlenen bir sempozyumun konusu olmuştur. Sonuncusu bu yıl yapılmıştır (*Akşemseddin ve Dönemi Sempozyumu*, 25-27 Mayıs 1991).

maktadır: Kültürel temellerin, değerlerin, ve genelde tarihin deformasyonu... Çünkü kendi yaşadıkları çağdan, çevreden, siyasî, sosyo-ekonomik ve kültürel şartlardan, kısaca kendi benlik ve kimliğinden çıkarılarak bugünkü ideolojik ve kültürel tercihlerimizin elbiseleri giydirilmeye çalışılan bu insanların gerçeğe ilgileri, bağları koparılmış, böylece tarihî şahsiyetleri bozulmuş olmaktadır. Bu deformasyon sürecinin önüne geçebilmenin bizce tek çaresi, bu tür meseleleri sağlam bir eleştirici tarih yöntemi ışığında bilimsel olarak ele almak ve bu şekilde yapılacak araştırmaları popülerize ederek halka da sunmaktır. İşte o zaman Hacı Bektaş-ı Velî'yi, Mevlânâ'yı ve Yunus Emre'yi, tarihte gerçekten yaşadıkları ve temsil ettikleri kişilik ve kimlikleriyle tanıma imkânı bulunmuş olacaktır. Şunu açıkça ifade edelim ki, özellikle son otuz küsur yıl içerisinde adı geçen bu tarihî şahsiyetlerle ilgili olarak Türkiye'de yazılıp söylenenlerin ne yazık ki büyük bir kısmı hiçbir bilimsel niteliğe sahip değildir.

İşte bu sebeple biz, bugün burada bu önemli konuyu biraz olsun tartışmaya açabilmek için, "*Türkiye'de Kültürel-İdeolojik Eğilimler ve Bir XIII.-XIV. Yüzyıl Sûfisi Olarak Yunus Emre'nin Kimliği*" konulu bir bildirinin uygun olacağı düşüncesiyle hareket ettik. Çünkü kim ne derse desin, Yunus Emre her şeyden önce bir XIII.-XIV. yüzyıl sûfisi ve düşüncelerini, fikirlerini o dönem Anadolu Türk sûfi kültürünün çerçevesinde oluşturduğu ve bu temel kimliğiyle onları çevresine sunduğu reddedilemez, edilmemesi gereken bir tarihî gerçektir. Spekülasyonlara girişmeden önce, bu sûfi kültürün ne demek olduğu, Yunus'un bunun içindeki yeri hakkında iyice bilgilenmek ve düşünmek gerekir. Oysa bugüne kadar Türkiye'de, yukarıda sıraladığımız çeşitli kültürel-ideolojik çevrelere mensup araştırmacıların çoğu, kendi spekülasyonlarına zemin oluşturabilmek için Yunus Emre'nin önce bu temel kimliğini bilerek devre dışı bırakmışlardır. Bu yüzden o, bir *şâir*, bir *halk düşünürü*, bir *dilci*, çağını aşan bir *hümanist*, bir *Türk milliyetçisi* vb. olarak defalarca bugüne kadar ele alındı, ama merhum Fuad Köprülü, Abdülbaki Gölpınarlı ve bir kaç kişinin dışında,¹⁴ bir sûfi olarak hemen hiç düşünülmedi.

Oysa Yunus Emre'nin bu temel kimliğini hesaba katmadan, bu kimliğin analizini yapmadan, yalnızca divanından seçilip kontektinden koparılıp çıkarılmış birkaç beyit yahut mısraâ dayanarak Yunus Emre'yi anlayabileceğimizi sanmak, hattâ yalnızca şiirlerine bakarak onu anlayabileceğimizi düşünmek, bizce önemli bir yanılıdır. O dönem Orta Doğu'su içinde mütâlâ edilmek şartıyla, Anadolu'nun siyasî, sosyal ve kültürel şartlarını, bunların oluşturduğu hayat tarzını, ayrıca ve özellikle Anadolu'daki sûfi akımları

¹⁴ Bk. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1976, 3. bs., Diy. İşl. Bşk.lığı Yay., s. 183-357; Abdülbaki Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, İstanbul 1961.

ve bunların bağlı bulunduğu İslâm dünyası genelindeki ana sûfî mektepleri, bunların birbiriyle ilişkilerini çok iyi kavramadan Yunus Emre'nin düşüncelerini anlamaya ve yorumlamaya kalkışmak, işleyebileceğimiz en büyük hatâdır. O, bir Ömer Hayyam, bir Hâfız, bir Fuzûlî, bir Karacaoğlan gibi sırf şiir yazmak için şiir yazan bir şâir değildir. Mevlânâ'da ve daha önceki benzeri pek çok İslâm sûfisinde olduğu gibi, geleneğe uyararak düşüncelerini halka aktarabilmek için şiiri bir form olarak kullanmış, ama bu arada da bu işi gerçekten san'atkârâne yapmıştır. O, yaşadığı zaman ve mekânın çok tabii bir tezâhürü olarak İslâm temeline dayalı Türk halk sûfliğinin bir parçası olarak bu sûfliğin kavramlarını kullanmak suretiyle fikirlerini ifade etmiştir. Onun için, konuya bilimsel olarak ve ciddiyetle yaklaşıldığı zaman, merhum Sebhattin Eyüboğlu ve günümüzdeki bazı takipçilerinin ileri sürdüğü gibi, Yunus Emre'nin, temeli payen Anadolu kültürüne dayalı, tanrısız, dinlerüstü bir hümanist şâir olduğunu düşünmek,¹⁵ kesinlikle mümkün değildir. Bütün şiirleri, ileri sürdüğümüz şartlar dahilinde analiz edildiğinde, onun böyle biri olduğunu bize gösterecek hiçbir kanıt rastlayamayız. Ayrıca, böyle tanrısız bir insan sevgisi terennüm eden ve fikirlerini yaşadığı çağın genel değer hükümleri ve kabulleri içine yerleştirmeyen, başka bir ifadeyle, yaşadığı çevrenin kültürüne temellik eden Türk halk sûfliğinin kavramlarıyla fikirlerini özdeşleştiremeyen bir Yunus Emre'nin nasıl olup da yüzlerce yıl Anadolu'nun Müslüman halkının gönlüne taht kurabileceğinin izahını yapabilmek de bizim için içinden çıkılması zor bir mesele olacaktır.

Şahsen biz, Yunus Emre konusuna bu işaret ettiğimiz tarzda yaklaşanların, genel hatlarıyla da olsa İslâm sûfliğinin ve sûfî mekteplerinin tarihini ciddî olarak incelemediklerini düşünüyoruz. Zira eğer bu inceleme lâyıkıyla yapılmış olsaydı ve Yunus Emre, Mevlânâ, Hacı Bektaş-ı Velî vb. şahsiyetler tek başlarına değil de belirttiğimiz kontekt içinde karşılaştırmalı bir şekilde ele alınsalardı, onlara yakıştırılan tanrısız, dinlerüstü hümanizmin, İslâm sûfliğinin temel esprisini teşkil eden ve insandan ayrı bir yaratıcıyı, Tanrı'yı aşkla sevmekten kaynaklanan sûfî hümanizmi olduğu görülecekti. Üstelik adını andığımız bu şahsiyetlerin İslâm sûflik tarihinde yalnız olmadıkları, onlardan daha önce aynı düşünceleri paylaşan, Hallâc-ı Mansur,¹⁶ Baba Tâhir-i Uryan,¹⁷ Ebû Saîd-i Ebu'l-Hayr¹⁸ vb. pek çok sûfinin gelip geçtiğini de farkedeceklerdi. Ayrıca Mevlânâ ve özellikle Yunus Emre'deki bu ilâhî cezbe ve aşka dayalı sûfî hümanizminin, onların tasavvufî fikirlerini kuşatan Melâmetî-Kalenderî sûfliğinin temeli olduğunu da farkedeceklerdi.¹⁹

¹⁵ Bk. S. Eyüboğlu, *Yunus Emre*, İstanbul 1976, Cem Yayınları, s. 26, 33, 38.

¹⁶ Hallâc-ı Mansur hakkında kısa ve özlü bilgi için bk. Louis Massignon, "al-Hallaj", *EP*¹⁻².

¹⁷ Baba Tâhir-i Uryan için bk. V. Minorsky, "Baba Tâhir", *EP*¹⁻².

¹⁸ Ebû Saîd-i Ebu'l-Hayr'a dair bk. R. A. Nicholson, "Abu Said", *EP*¹⁻².

¹⁹ Bu konuda msl. bk. A. Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, İstanbul 1931, s. 3-26; Ö. Rıza Doğrul, *İslâm Tarihinde İlk Melâmet*, İstanbul 1950, s. 56-78.

Bu söylediklerimizin ne ölçüde doğru olup olmadığını anlayabilmek için, sözü edilen kişilerin eserlerine bakmak yeterlidir. Melâmetî-Kalenderî sûfilîğini iyi tanıdıktan, kavramlarını iyi tahlil ettikten sonra Yunus Emre'nin şiirleri -kontekstlerinden çıkarılarak tek tek değil- bir bütün olarak incelenirse, onun bu sûfî mektebin en az Şems-i Tebrîzî kadar güçlü bir mensubu olduğu hemen görülecektir.²⁰ Kanaatimizce bugüne kadar Yunus Emre'nin bu sûfî mektebe mensup, üstelik çoğu zaman sanıldığı ve iddia edildiği gibi, tekkesiz, müridsiz değil, tam tersine tekkesi ve müridleri olan bir Melâmetî-Kalenderî şeyhi olduğunun farkına varılamamasının sebebi,²¹ XII. yüzyıldan itibaren Anadolu dahil bütün Orta Doğu halk sûfilîğine damgasını vuran bu büyük sûfî mektebin yeterince incelenmemiş olmasıdır.²²

IX. yüzyıl boyunca, bugünkü Afganistan'ın da bir kısmını içine alacak şekilde eski Horasan mıntıkasında, eski maniheist ve Budist mistik kültürü üzerinde temellenmek sûretiyle, Basra ve Kûfe sûfî mekteplerinin kuru zühde dayalı klâsik tasavvuf anlayışına bir tepki olarak orta tabaka ve özellikle esnaf tabakası içinde doğup gelişen Melâmetîlik mektebi,²³ İslâm tasavvuf tarihinin en ilginç olaylarından biridir. IX. ve X. yüzyıllarda, Hemedan, Nişapur, Herat, Belh ve Kâbil gibi büyük kültür merkezlerinde, Ebû Hafs-ı Haddad (öl.874), Hamdûn-i Kassar (öl.884) vb.²⁴ büyük sûfiler tarafından geliştirilen Melâmetîliğin temel özelliği, azabından korkulduğu için nafîle ibadet etmek sûretiyle Tanrı'nın rahmetine lâyık olma, cehennemden kurtulup cennete girebilme ümidine dayalı zühdî tasavvufu reddetmesidir. Bu mektebe göre, insan bol bol nâfile ibadet ederek değil, 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.²⁵

²⁰ Şems-i Tebrîzî'nin Kalenderîliği meselesi şurada tarafımızdan tartışılmıştır: A. Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfilik: Kalenderîler*, Ankara 1991, Türk Tarih Kurumu Yay., s. 75-79.

²¹ Bk. Yunus Emre, *Risâlat al-Nushiyya ve Dîvan*, nşr. A. Gölpınarlı, İstanbul 1965, s. 189:

Bize muhib olanları Hak'dan dilerüz anları
Dönüp münkir olanları tiz çıkarırlar aradan

Bunda el ayak öpilür görenin cânı kapılır
Garib müsafir yapılır zâvya vü mescid-hânedan

²² Bu gerçek daha 1922 yılında bizzat merhum Fuad Köprülü tarafından açıkça ifade edilmiş ve Türk halk sûfilîğinin iyi anlaşılmasının Kalenderîye cereyanının iyi tanınmasına bağlı olduğu belirtilmişti [bk. "Anadolu'da İslâmiyet", *DEFM.*, 4 (1338), s. 298].

²³ Bk. Ocak, *Kalenderîler*, s. 11-16.

²⁴ Ebû Hafs-ı Haddad ve Hamdûn-ı Kassar için bk. Gölpınarlı, *Melâmîlik*, s. 3-4, 6-7; Doğrul, *Melâmet*, s. 41-49.

²⁵ Bk. *a.g.eserler*, gösterilen yerlerde.

İşte Yunus Emre'nin *Divan*'ı bir bütün olarak ele alındığında, bu telâkkiyi dile getirdiği hemen farkedilecektir. Üstelik O, *Divan*'ının pek çok yerinde *Melâmet* terimini ve bu terimin temel fikirlerini sık sık kullanmıştır.²⁶ Melâmetîler, yalnızca ibadeti ve ibadetten ibaret bir İslâm anlayışını reddettikleri için, tıpkı Yunus Emre gibi sık sık namaz kılmamakla suçlanmışlardır.²⁷ Üstelik onlar, insanı ilâhî aşkın zevkine ulaştıramayan kuru ilmi de -tıpkı Şems-i Tebrîzî ve ondan iki asır önce Baba Tâhir-i Uryân'ın yaptığı gibi küçümsedikleri için,²⁸ medrese çevrelerince şiddetle eleştirilmişlerdir. Bilindiği gibi, Yunus Emre de bu eleştirilere kendi zamanında sık sık hedef olmuştur.

Melâmetî-Kalenderî sûfîlerin bir başka özellikleri, ilâhî aşkın yeryüzündeki tezahürlerini gözleyebilmek, dolayısıyla aşk ve cezbelerini artırıp, başka insanlara da zevklerini aşılatabilmek için sık sık seyahat etmeleridir. Bu, Kalenderîliğin ritüel mâhiyetteki önemli erkânındandır.²⁹ İşte *Divan*'ında Yunus Emre'nin sık sık sözünü ettiği ve bizde çoğu araştırmacıların, işin aslını bilmedikleri için birbirinden tutarsız spekülasyonlarla yorumladıkları seyahatlerinin aslı da budur. Çünkü o hem ruhunu arıtmak, hem de fikirlerini yayabilmek için, tıpkı öteki meslektaşları gibi, ya bazan müridleriyle ya da yalnız başına seyahatlere çıkıyordu.³⁰

²⁶ Msl. bk. *Divan*, s. 176:

Girçek sana âşıkısam arlanmalık nemdür benüm
Şükrâne canımı virem *melâmet tonın* giyem

s. 192.

Hele biz işbu yola gelmedük riyâyıla
Bu *melâmetlik tonın* bizümle geyen gelsin

²⁷ Msl. bk. *Divan*, s. 130:

Bana namaz kılmaz dime ben bilürem namazımı
Kılurısam kılmazısam Hak bilür niyâzımı

Dost'dan gayrı kimse bilmez kâfir müselman kimdüğün
Ben kıluram namazımı Hak geçirdiyse nâzımı

²⁸ Bu konu için bk. Ocak, *Kalenderîler*, s. 21.

²⁹ Bk. Hatîb-i Fârisî, *Manâkib-i Cemâl al-Dîn-i Sâvî*, nşr. Tahsin Yazıcı, Ankara 1972, Türk Tarih Kurumu Yay., s. 15-17, 26-29.

³⁰ Msl. bk. *Divan*, s. 116:

Varduğumuz illere şol safâ gönüllere
Halka Tapduk mânîsin saçdık elhamdülillâh

s. 190:

Gezerem Rum'ıla Şâm'ı Yukaruiller'i kamû
Çok istedüm bulımadum şöyle garib bencileyin

Melâmetî-Kalenderî sûfliğinin bizde yine işin aslı bilinmediği için yanlış yorumlanan bir diğer farklı telâkkisi de, *cemalperestlik*, yani, Tanrı'nın cemalının, güzel yaratılmış, güzel yüzlü insanlarda zuhur ettiğini düşünmektir.³¹ Ashında bu telâkkî, İran sûfliğinin tipik bir yanıdır. X. ve XI. yüzyıllarda Baba Tâhir-i Uryan'dan Ebû Saîd-i Ebu'l-Hayr'a, XIII. yüzyılda Anadolu'da da bir ara bulunmuş olan ve Yunus Emre ile aynı meşrepten bulunan Evhadeddin-i Kirmânî (öl.1237)³² ve Fahreddin-i Irakî (öl.1289)³³'ye kadar bir kısım sûfilerde bu düşünceyi görmek mümkündür. Yunus Emre'nin de bu telâkkîyi benimsediğini ve bir cemâl âşıkı olduğunu gösteren ipuçları, *Divan*'ında vardır.³⁴ Onun sık sık kullandığı *dost* teriminden, çoğu yerde kastettiği, başta şeyhi Baba Tapduk olmak üzere, çevresindeki bazı cemal sahibi maddî kişilerdir.³⁵ Eğer

³¹ Bu konunun tartışması için bk. Ocak, *Kalenderîler*, s. 171-174.

³² Ehadeddin-i Kirmânî'ye dair bk. Ocak, *a.g.e.*, s. 80-82.

³³ Fahreddin-i Irakî için bk. *a.g.e.*, s. 82-84.

³⁴ Msl. bk. *Divan*, s. 135-136:

Bencileyin gören kişi ben sevdüğümün yüzini
Delü ola dağa düşe yavu kıla kendözünü

Ben nicesi deyüblem cemâli tertîbin ânun
Kim can dudağıdur dadan ânun kılınca tozunı

Her nereye varurısa şîrin hûlî dilberüm
Yetmişiki millete ol geçürür dürlü nâzını

s. 198:

Yunus Emre bîkarar şol hûb yüze intizar
Sendan ayrılmaz nazar vardı yakıldı yandı

s. 177:

Dost sûreti gözgüdürür bakan kendi yüzün görür
Gelsün ol kendüsüz gelen ben râzımı âna direm

Can göziyle bakan görür Yûnus gözüyle gördüğün
Yoksa yaban gözi ile kimesneye ne söyleyem

³⁵ Msl. bk. *Divan*, s. 197:

Yine yüzini gördüm yine yüreğüm yandı
Dost senün ıskun odı yüreğüme dayandı

Görklü yüzini gören gönlünü sana viren
Bellü tapunda duran ne doydı ne usandı

Gevherdür senün özin güneşden arı yüzün
Şekerden tatlu sözün her kim gördi utandı

şiiirleri bu açıdan dikkatle incelenirse, bu söylediğimiz hususu yakalamak zor değildir. Nitekim o bir şiiirinde açıkça, amacının kaş göz değil ilâhî cemal olduğunu da belirtiyor.³⁶ Ne var ki Kalenderîlik'teki bu telâkkî, o devirde Şiiihabeddin Ebû Hafs es-Sühreverdî, hattâ Şems-i Tebrizî gibi başka sûfîlerce de ciddî eleştiriler almıştır.³⁷ Nitekim bu telâkkînin, bazı düşük seviyeli Kalenderî dervişlerinde ahlâkî bir sefahet haline dönüştüğüne dair kaynaklarda bilgiler vardır.³⁸

Kaldı ki, yukardan beri sıraladığımız bütün veriler ve yorumlar, 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 neymiş

Yunus'a Tapduk'dan oldu hem Barak'dan Saltık'a
Bu nasip çün cûş kıldı ben nice pinhan olam

gibi sık sık *Divan*'da yer alan beyitleri,³⁹ açık delillerdir. Çünkü Barak Baba ve Sarı Saltık'ın birer Kalenderî şeyhi olduklarını tarih kaynaklarından yeterince bildiğimiz gibi,⁴⁰ Baba Tapduk'un da onların müridi ve Yunus Emre'nin şeyhi olarak aynı meşrebe ve tarikata mensup bulunduğunu, o devirde üstelik Anadolu'da *Tapduklular* diye, Baba Tapduk'a mensup bir Kalenderî zümresini yine aynı kaynaklar aracılığıyla yakinen biliyoruz.⁴¹

Sonuç olarak şimdilik şunu söylememiz gerekiyor: Yunus Emre'yi, bugüne kadar çoğu zaman yapıldığı gibi, belli belirsiz, süslü ama muğlak ve gerçeğe uymayan yorumlarla anlatmaya çalışmak yerine, belirtmeye çalıştığımız çerçeveye içine oturarak anlamak ve anlatmak, onu gerçekte yaşamış, üstelik hatâlarıyla sevaplarıyla bir insan gibi yaşamış içimizden biri olarak bize sunacaktır.

³⁶ Msl. bk. *Divan*, s. 161:

Gör nice taşlar atılır dost için başlar tutulur
Gelür gönüle batılır hâlimüze haldaş gelür

Bizüm hâlimüzden bilen kimdür ıška münkir olan
Bizüm sevdiğümüz Hak'dur bu halka göz ü kaş gelür

³⁷ Bk. Ocak, *Kalenderîler*, s. 172.

³⁸ *A.g.e.*, s. 172-173.

³⁹ Bk. *Divân*, s. 100; 71.

⁴⁰ Ocak, *La Révolte de Baba Resul ou la Formation de l'Hétérodoxie Musulmane en Anatolie au XII-^e Siècle*, Ankara 1989, Türk Tarih Kurumu Yay., s. 100-110.

⁴¹ Bk. Ocak, *Kalenderîler*, s. 66.