

“Yûnus der eşkere nihân”

YÛNUS EMRE KİTABI



T.C
AKSARAY VALİLİĞİ
İL KÜLTÜR VE TURİZM MÜDÜRLÜĞÜ

KÜLTÜR YAYINLARI - 15

YAYIN KOMİSYONU

Mustafa DOĞAN: *İl Kültür ve Turizm Müdürü*

Mümin BERK: *Müdür Yardımcısı*

Mahmut YILMAZ: *Şube Müdürü*

Çağatay VAN: *İl Halk Kütüphanesi Müdürü*

Ebru SERT: *Folklor Araştırmacısı*

EDİTÖR: Orhan Kemâl TAVUKÇU

KAPAK TASARIM: Ömer OK/Ar-Ge Sorumlusu

BASKI: Akçağ Yayınevi

Tuna Cad. No:8/1 Kızılay/Ankara

1. Baskı Aralık 2017

Kitapta yer alan yazıların bilimsel sorumluluğu yazarlarına aittir.

ISBN : 978-605-149-932-1

Kültür Bakanlığı Sertifika No: 11382

Aksaray Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü
Taşpazar Mah. Kadioğlu Sok. No:1 68100 AKSARAY

Tel: 0 382 213 24 74

Fax: 0 382 212 35 63

e-mail: iktm68@kultur.gov.tr

www.aksaraykulturturizm.com

Bu yayın
Aksaray Valiliği Kültür ve Turizm Müdürlüğü
tarafından bastırılmıştır.

Kitabın, telif ve dağıtım hakları

İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü'ne aittir.



“Yûnus der eşkere nihân”

YÛNUS EMRE KİTABI

Editör
Prof. Dr. Orhan Kemâl Tavukçu



İÇİNDEKİLER

TAKDİM	7
Aykut PEKMEZ Aksaray Valisi	
TAKDİM	9
Haluk Şahin YAZGI Aksaray Belediye Başkanı	
TAKDİM	11
Prof. Dr. Yusuf ŞAHİN Aksaray Üniversitesi Rektörü	
SUNUŞ	13
Mustafa DOĞAN İl Kültür ve Turizm Müdürü	
“Ol Bizümdür Biz Anun”	15
Orhan Kemâl Tavukçu	
Niçin Herkesin Yunus’u Kendine Göre	19
<i>Beşir AYVAZOĞLU</i>	
Yunus Emre’nin Yaşadığı Zamanda Türk Edebiyatına Genel Bir Bakış.....	25
<i>Kemal YAVUZ</i>	
Yunus Şiirinin Coğrafyası: Fiziksel ve Ruhsal Mekânlar	37
<i>Seadet ŞİHIYEVA</i>	
Yunus Emre’nin Aksaray’daki Mezarı Üzerine Düşünceler.....	55
<i>Nevzat TOPAL</i>	
Karaöyük’e Taze Alıç Nereden Gelir?	83
<i>Bünyamin TAŞ</i>	
Yunus Emre’nin Üslubunun Dil Bilimsel/Dil Bilgisel Temelleri.....	101
<i>Muharrem DAŞDEMİR</i>	

<i>'Bana Seni Gerek Seni' Yapısı Üzerine</i>	109
<i>Funda KARA</i>	
Yûnus Emre Mektebi: Kurucu Nesil	139
<i>Orhan Kemâl TAVUKÇU</i>	
Şiir Mecmûaları ve Cönklerde Yûnus	163
<i>M. Fatih KÖKSAL</i>	
Yunus Emre Divanı'nın Karaman Nüshası	211
<i>İdris Nebi Uysal</i>	
Yeni Vesikalara Göre Yunus Emre'nin Ahi Evran, Hacı Bektaş ve Şeyh Ede Balı İle İlişkisi	229
<i>Baki Yaşa ALTINOK</i>	
Türk Dilinin İnkişâfında Önemli Bir Yeri Olan Şâir: Yûnus Emre.....	243
<i>Ahmet KARTAL</i>	
Geleneksel Mevlid İcraları ve Yunus Emre İlahileri (Değişim ve Dönüşüm: Kırşehir İli Örneği)	251
<i>Salahaddin BEKKİ</i>	

TAKDİM

Üzerinde yaşadığımız Anadolu coğrafyası içerisinde toplumu şekillendiren, medeniyet değerlerimizin oluşumuna katkı sağlayarak gönül dünyamızı aydınlatan çok büyük mütefekkirlerimiz olmuştur. Bunlardan biri de aşkın yolcusu Yunus Emre'dir. Yunus Emre, özünü ve ömrünü yaradana adanmış hakikat yolcularının en önde gelenlerindendir. O, Anadolu insanının sevgi, hoşgörü ve âlicenaplığının ete kemiğe bürünmüş halidir.

Anadolu'nun Moğol akınlarıyla toz duman olduğu, bedenlerin cansız yerlere devrildiği bir ortamda nice Anadolu ereni karanlık günlerin üzerine bir güneş gibi doğuyor, yerle bir olmuş duyguları manevi saiklerle ayağa kaldırıyordu. Şüphesiz bunların en büyüklerinden biri; söz ve şiiri, aşk ve muhabbetiyle, Anadolu insanının gönlünde yaşayan Yunus Emre'dir.

Yunus Emre geçmişten günümüze ulaşan sesiyle, bütün insanlığa hitap eden bir şair olmaktan çok daha fazlasıdır. Onun söylemleri evrensel sevgi ve hoşgörünün en veciz hallerini oluşturmaktadır. Yunus Emre'nin sevgi dili ve aşk söylemi tamamen Yüce Mevla'ya odaklı olup, o, canlı ve cansız bütün varlıkların sevgisini yaradana bağlamaktadır. Nitekim onun şu sözleri bunu en güzel şekilde ifade etmektedir:

*“Nazar eyle itiri, bazar eyle götürü,
Yaradılanı hoş gör,Yaradan’dan ötürü.”*

Yunus’a göre Allah’a kulluk etmenin asıl amacı, O’na, doğduğu gibi tertemiz ulaşmaktır. Bu da gönülleri kırmamakla, onları onarmakla mümkün olabilir. İnsana gösterilen saygı ve sevgi bir bakıma Allah’a gösterilmiş demektir.

*“Ben gelmedim davi için, benim işim sevi için
Dost’un evi gönüllerdır, gönüller yapmaya geldim.”*

mısraları, bu konudaki düşüncelerini ne de güzel ifade etmektedir.

Yunus Emre, İslam tasavvuf geleneğiyle yetişmiş, tasavvuf dünyasının yıldızı makamına erişmiştir. O, tasavvuf yolunda çıktığı aşk yolculuğunda daima Hakk'ı aramanın, O'na layık bir kul olmanın gailisini gütmüştür. Bu yolculuğun nihayetinde aradığını bulmuş, zaman ve mekâna mahkûm olmadan, çağları aşan bir ses olmuştur. Bugün Yunus Emre'nin evrensel mesajları tüm dünyaya ulaşmış, o, sevgi dilinin ortak adı olmuştur.

Yunus Emre'nin dünyasında kavgaya, nefrete, kin ve öfkeye, kıskançlık ve zulme yer yoktur. Bir gönlün kırılmasını, bir ruhun incitilmesini ibadetlerin boşa gidişinin sebebi olarak görmektedir. Bu yönüyle o, sevgi ve hoşgörünün en büyük mimarlarından biri ve insanlığın manevi birleştiricisi olması hasebiyle de övünç kaynağımızdır.

Yunus Emre'nin bir başka temel özelliği de kullandığı dildir. O, öz Türkçeyi şiirlerinde yalın ve en veciz haliyle kullanarak, milli birlik ve beraberliğimizin harcı olmuştur.

Türk-İslam Dünyasının yetiştirdiği en büyük mutasavvıflardan biri olan Yunus Emre ile ilgili Valiliğimiz, Aksaray Belediyemiz, Üniversitemiz ve İl Kültür ve Turizm Müdürlüğümüzce gerçekleştirilen Yunus Emre Sempozyumu sonrasında yayına hazırlanan bu çalışmada Yunus Emre'nin hayatı, kişiliği, memleketi ve şiirlerine dair çok önemli bilgiler bulunmaktadır.

Yunus Emre'ye dair kıymetli bilgiler içeren bu kitabın kültür hayatımıza faydalı olmasını temenni ediyor, makaleleri ile katkı sağlayan hocalarımıza ve kitabın hazırlanmasında emeği geçenlere teşekkür ediyorum.

Aykut PEKMEZ
Aksaray Valisi

TAKDİM

*“Bir zaman dünyaya bir adam gelmiş;
Ölüm dedikleri perdeyi delmiş...
Bizim Yunus,
Bizim Yunus...”*

Necip Fazıl Kısakürek

Yunus Emre için yalnızca bir şair demek elbette haksızlık olur. O şairliğin ötesinde sözün de sultanıdır. Yunus Emre’nin bizde yerinin büyük olması bizim gibi konuşması, bizim kullandığımız dili kullanarak şiirler yazmasıydı. “Bizim Yunus” oluşuyla herkesten daha fazla zamanımıza yol bularak geldi.

Yunus Emre, kültür ve medeniyet tarihimizin bir mihenk taşı olmuştur. Yunus Emre büyük mutasavvıf olmasının yanı sıra, şiirlerini büyük bir hoşgörü ve insan sevgisi ile kaleme almıştır. Ondaki sevgi ufak bir toz parçacığından okyanuslara, yaratılandan da yaratana ulaşır. O, sadece yaşadığı dönemin değil, çağımız ve gelecek yüzyılların da ışık kaynağıdır.

Yaşadığı yıllarda Anadolu’da Moğol istilasının etkisiyle iç kavgalar, siyasi kargaşalar, kıtlık, kuraklık gibi çok zor günler yaşanmaktaydı. Yunus Emre böyle bir ortamda Allah sevgisini, dini ve ahlaki değerleri yaymaya çalışarak Türk – İslam Medeniyetinin teşekkülünde büyük bir rol oynamıştır. Onun fikir ve sözleri Anadolu’nun dört bir yanında yankılanmış, milletimizin gönlünde ayrı bir yer edinmiştir.

Yunus Emre’nin amacı, sevgi yoluyla dünyada yaşayan tüm insanların hem kendileriyle hem de evrenle barışık olmalarını sağlamak, dünyanın geçici hallerinden sıyrılarak ebedi olan hayata hazır olmalarını sağlamaktır. Yunus Emre toplumun öz değerlerine sahip çıkarak, bir olmayı diri olmayı aşlamış, yaşadığımız sorunların pek çoğunun benlik duygusundan kaynaklandığını vurgulamıştır.

Yunus Emre’yi tanımak aslında kendi öz benliğimizde kaybettiğimiz birçok değeri yeniden gün yüzüne çıkarmak demektir. Elinize ulaşan bu

kitabı okumaya başladığınızda bizim Yunus'u daha yakından tanımaya başlayacaksınız.

Bu vesileyle öncelikle Belediyemiz, Valiliğimiz, Üniversitemiz ve İl Kültür Turizm Müdürlüğümüz işbirliğinde gerçekleştirilen ve ilimizin kültürel hayatına önemli katkılar sağlayan Yunus Emre Sempozyumuna destek olan tüm kurumlarımıza ve emeği geçen herkese teşekkür ederim. Ayrıca yine yayına hazırlanan bu esere makaleleri ile katkı sağlayan ve hemşehrimiz Yunus Emre'nin hayatını belgeler ışığında anlatan tüm hocalarımıza ve başta Prof. Dr. Orhan Kemâl Tavukçu hocamız olmak üzere Yunus Emre kitabının oluşumuna katkı sağlayan herkese ayrı ayrı teşekkür ederim.

Haluk Şahin YAZGI
Aksaray Belediye Başkanı

TAKDİM

Yunus Emre, “*Sohbetlerde Yûnus’ı hergiz unutmayalar*” dizesini söylerken yüzyıllar boyu dost sohbetlerinin baş konuğu olacağını bilemezdi elbet. Bu dizeyi bir dua cümlesi olarak okursak, dizeye Yunus Emre’nin kabul edilmiş duasıdır da diyebiliriz. “*Ölümden ne korkarsın korkma ebedî varsın*” dizesini de bu duanın icabeti olarak okumak hoş bir temsil olur. Şu beyit de adeta onu hiç unutmamamızın hikmetini söyler:

*Âşık öldü diye sala verirler
Ölen hayvân imiş âşıklar ölmez*

Zira gerçek bir âşıktır Yunus Emre. Anadolu irfanının “Hak âşığı” ve “gönül insanı” dediği ulu kişidir. “*Ben gelmedim dava için benim işim sevi için*” dizesi âşıklığının, “*Dostun evi gönüllerdir gönüller yapmaya geldim*” dizesi gönül insanı olmasının beyanıdır. Yunus Emre, insana ve insanın dünyadaki imtihanı mevzusuna gönül zaviyesinden bakar. Onun için gönül yapmak esastır. Gönül yıkmak ise güzel olan her şeyi yıkan bir afettir:

*Gönül Çalab’ın tahtı gönüle Çalap baktı
İki cihan bedbahtı kim gönül yıkar ise*

Merhum Orhan Okay, Yunus Emre’deki bu hassasiyeti, İslam düşüncesi ile Oğuz yiğitliğinin sentezi olarak yorumlamıştır. Buradan hareketle Yunus Emre için beden ve ruhun imtizacıdır da denilebilir. Millî kimliğimiz adeta ete kemiğe bürünmüş ve Yunus diye görünmüştür. Vefatının üzerinden geçen yedi asra rağmen sanki bizimle aynı zamanı yaşıyor ve yanıbaşımızda soluyormuş gibi, Türk milletinin var olduğu her yerde diri ve taze bir nefes olarak yaşaması bu yüzdendir. O, Türk milletinin her ferdi için aileden birisi kadar yakındır. Gönülden sevilir. Her düşünceden insan için Yunus Emre vazgeçilmezdir. Birbirinin tam zıttı olan insanların Yunus Emre’yi referans almasına hiç şaşırmayız. Çünkü o gerçekten de

“bizim Yunus”tur. O hâlde “biz” zamirinin zarf olduğu her mefhum Yunus Emre’de karşılık bulur dersek abartmış olmayız.

Yunus Emre kelimenin tam anlamıyla “bizden” olduğu için bizim olduğumuz her yerde ona rastlarız. Bazen bir köy adında, bazen bir kabir taşında, bazen yerel bir öyküde rastlarız ona. En çok da çocuklarımızın adında rastlarız. Hâl böyle olunca Yunus Emre’nin hemşehrisi olmak paha biçilmez bir övünç kaynağı oluyor bizlere. Onun Aksaray’la anılması bizim için çok değerlidir.

Yunus Emre’nin hayat öyküsünün büyük bir kısmı muamma olmakla birlikte, onun Aksaray’ı da içine alan bölgede doğmuş olması ve hayatının önemli bir kısmını bu bölgede geçirmiş olması bütün araştırmacıların ittifak ettiği bir husustur. Bu itibarla Aksaraylılar adına Yunus Emre’yi hemşehrimiz olarak görmekte tereddüt etmiyoruz. İşte bu kitap da aynı düşünceden hareketle tertip edilmiştir. Dolayısıyla bu kitap Yunus Emre’ye âcizane bir hemşehri armağanı olarak da görülebilir. Temennimiz Aksaray’da bundan sonra da Yunus Emre üzerine ilmî ve kültürel faaliyetlerin artarak devam etmesidir. Aksaray Üniversitesi olarak bu konuda üzerimize düşeni yapmaktan geri durmuyoruz.

Her yayın yoğun ve yorucu bir çalışmanın ürünüdür. Bu itibarla **Yûnus Emre Kitabı**’nın vücuda gelmesinde katkısı olan herkese ve her kuruma samimi şükranlarımızı arz ederiz. Hiç şüphesiz bu tür faaliyetlerin asıl değeri sunulan ilmî metinlerdir. Dolayısıyla bu yayına değerli çalışmalarıyla katkı sağlayan bütün bilim insanlarına gönülden teşekkür ederiz.

Prof. Dr. Yusuf ŞAHİN
Aksaray Üniversitesi Rektörü

SUNUŞ

Anadolu’da Türk İslam Medeniyeti’nin tesisinde rol oynamış, gönül dünyamızın manevi iklimine can veren, fikirleriyle adeta Anadolu’yu mayalayan çok sayıda mutasavvıf yaşamıştır. Yüksek tasavvuf kültürüyle Anadolu’yu şekillendiren bu büyük şahsiyetlerin yoğunlaştığı bölgelerden biri de Orta Anadolu’dur. Anadolu’da ilmin zirveye ulaştığı dönemlerde tasavvuf hayatında Mevlana, Hacı Bektâş-ı Veli, Tapduk Emre, Yunus Emre, Ahi Evran, Somuncu Baba, Hacı Bayram-ı Veli gibi daha pek çok büyük zahit ve âlim Anadolu’nun manevi iklimi içerisinde gönül dünyamızı aydınlatmışlar, bizlere rehber olmuşlardır.

Tarihi kayıtlarda “Dâru’s-Sülehâ”, “Dâru’l-İlm” olarak ifade edilen Aksaray ise bu manevi dairenin tam merkezinde yer almış, ilim ve irfan ehli pek çok zatın yurdu olmuştur. Bunlardan biri de aşkın sesi Yunus Emre’dir.

Tasavvufta yüksek mertebelere ulaşmış pek çok zahitte olduğu gibi, Yunus Emre de hasret ateşi ile yanmakta ve ilahi aşka kavuşmak istemektedir. Bu uğurda her şeyden vazgeçen Yunus;

*“Taştın yine deli gönül, sular gibi çağlar mısın?
Aktın yine kanlı yaşım, yollarımı bağlar mısın?”*

sözleriyle, ilahi aşka koşmuştur.

Yunus’taki aşk anlayışı, sadece sevenle sevileni kucaklayan bir felsefe değil, tüm mahlukatın yaratıcısına duyulan derin bir saygıdan ibarettir. Onun şiirleri bir Selçuklu halısının göbeğine nakşedilmiş desenler gibi gönül dünyamızın derinliklerine kadar işlemektedir. Yunus’taki tevazu, insan sevgisi, yoksullara yakınlık, hoşgörü gibi ahlaki tavırlar ilahi menşeli bir kavrayışın sonucudur.

Yunus; tüm hayatı boyunca mütevazı bir yaşamı tercih etmiş, sessiz ve sakin bir şekilde yalan dünyadan göçüp gitmiştir. Ancak onun fikirleri yüzyıllar boyunca tüm insanlığı kuşatarak; “Ölürse tenler ölür, canlar ölesi değil” sözü gerçeğe dönüşmüştür. Yüzyıllar boyunca fikir ve şiirleri ile

gönüllerde taht kuran Yunus Emre, artık “Bizim Yunus” olmaktan çıkmış, tüm insanlığın Yunus’u olmuştur. Bugün Anadolu’da birçok noktada makamı bulunan Yunus’un hakikatte mekânı, onu gerçek manada anlayanların gönüllerinde gizlidir.

Bununla beraber Anadolu’da Yunus’un yaşadığı coğrafya ve metfun bulunduğu mekânla ilgili bir takım mülâhazalar söz konusu olmuş, Yunus’un ismi muhtelif şehirlerimizle anılmıştır. Ancak bu tartışmaların birçoğu Yunus’un yaşadığı coğrafya ile ilgili doyurucu ve mantıklı sonuçları ortaya koyamamıştır. Elinizde bulunan Yunus Emre Kitabında ortaya konulan belgelerle, Yunus’un Orta Anadolu’da özellikle Aksaray ve çevresinde yaşadığına dair önemli izahlar getirilmiş, bu iddialar bilimsel veriler ışığında mantıksal çerçevede ele alınmıştır. Bununla birlikte Yunus Emre yine hepimizin Yunusudur. Ancak Yunus’a dair illâ ki coğrafi bir mekân belirtilecek ise; bu mekân Evliyalar Diyarı Aksaray’dır.

Aşk dilendiği hocası Tapduk Emre’nin dergâhına kırk yıl boyunca eğri odun getirmeyen Yunus’la ilgili doğruyu arayanlar, elimizdeki bu kitabı önemli bir kaynak olarak görebilirler. İlmi verilerle objektif değerlendirmelerin yer aldığı Yunus Emre kitabımızın yeni araştırmalara vesile olmasını temenni ediyor, bu eserin basımına onay veren Sayın Valimiz Aykut PEKMEZ’e teşekkürlerimi arz ediyorum. Ayrıca başından beri bu eserin yayınlanmasında büyük emeği olan Prof. Dr. Orhan Kemâl TAVUKÇU Hocamıza ve desteklerinden dolayı Belediye Başkanımız Sayın Haluk Şahin YAZGI’ya, Rektörümüz Sayın Yusuf ŞAHİN’e ve kitapta makaleleri bulunan tüm hocalarımıza şükranlarımı sunuyorum.

Mustafa DOĞAN

İl Kültür ve Turizm Müdürü

“Ol Bizümdür Biz Anun”

“Millî Edebiyatın ilk mübeşşirleri”nden olan Yûnus Emre, 1240-1320 yılları arasında yaşamıştır. Bu yıllar, Türk milletinin Anadolu’da beka mücadelesi verdiği bir döneme karşılık gelmektedir. Yûnus’un doğduğu yıl Kefersud’da başlayıp kısa zamanda büyüyerek Konya’ya kadar ulaşan Babai İsyanı, hareketin başındaki Baba İlyas’ın Malya ovasında (Kırşehir) mağlup edilmesiyle durdurulmuştur. Akabinde, Moğollar karşısında alınan yenilgi (1243), çöküşe giden süreci başlatmış, nitekim 1308’de Anadolu Selçuklu Devleti yıkılmıştır. Bu süre zarfında Moğollar ve Selçuklu ümerası tarafından baskı altına alınmaya çalışılan Türkmen halkın bir kısmı; Ahi Evran, Sadreddin Konevî ve Hacı Bektaş Veli gibi dönemin önde gelen şahsiyetlerinin tavsiyelerine uyarak bölük bölük “Uçlar”a göç etmekteydiler. Nitekim bu göçler, XIV. yüzyılın hemen başında, “dört yüz çadırılık” bir aşiretten Osmanlı Devleti’nin doğuşunu sağlayan şartları oluşturmuştur.

Dönemin sosyal ve kültürel hayatı da genel manzaradan varestedir. Asya bozkırlarından, yeni memleketler ele geçirmek üzere, doğuya ve batıya hareket eden Moğol orduları; binlerce yıllık şehirleri yok etmiş, işgal ettikleri yerlerin münnevverlerini önüne katarak farklı diyarlara sürüklemiştir. Mevlânâ’nın, babası Bahâeddin Velede ile birlikte Anadolu’ya gelmesi de aynı sebebe bağlanmıştır.

Büyük Selçuklu Devleti’nin bir devamı niteliğindeki Anadolu Selçukluları, tıpkı selefleri gibi, devlet dili olarak Farsçayı benimsemişlerdi. Sesi yüzyılları aşarak günümüze kadar gelen Mevlânâ da eserlerini Farsça kaleme almaktaydı. Dönemin entelektüelleri arasında Farsça öyle yaygındı ki Evhadüddin Kirmani ve Ahi Evran gibi fütüvvet erbabı Türkmen babaları bile eserlerini Farsça telif etmişlerdi. Aynı dönemde yaşamış Hacı Bektaş Velî’nin de *Makâlât*’ını Arapça yazdığı bilinmektedir.

Devletin merkezinde dar bir çevre ve dönemin önde gelen fikir adamları Farsçayı kullanırken milletin çoğunluğunu oluşturan Türkmenler, Türkçeden başka bir dil bilmiyordu. Dönemin sosyal ve kültürel kırılmalarında bu durumun da önemli bir etkisi olduğu anlaşılmaktadır. Meseleye ilk dikkat çeken *Garîb-nâme*’deki ifadeleriyle Âşık Paşa olmuştur. Paşa meşhur beyitlerinde devlet ve milletin ayrı dilleri konuşması meselesini, daha

sınırlı bir çerçevede ele alarak aynı tarikat (yol) içerisindeki insanların “yoldaş” olabilmeleri için, Türkçenin kullanılması gerektiğini öne sürmüştür:

<i>Kim alursa bu kitâbı yâdına</i>	<i>Türk dahi bilmezidi ol dilleri</i>
<i>İre cümle ma'ninüñ bünyâdına</i>	<i>İnce yolu ol ulu menzilleri</i>
<i>Gerçi kim söylendi bunda Türk dili</i>	<i>Bu kitab anın içün geldi dile</i>
<i>İlla ma'lum oldu ma'nî menzili</i>	<i>Kim bu dil ehli dahi ma'ni bile</i>
<i>Çün bilesin cümle yol menzillerin</i>	<i>Türk dilinde ya'ni ma'ni bulalar</i>
<i>Yirmegil sen Türk ü Tacik dillerin</i>	<i>Türk ü Tacik cümle yoldaş olalar</i>
<i>Kamu dilde varidi zabt u usul</i>	<i>Yol içinde birbirini yirmeye</i>
<i>Bunlara düşmüşidi cümle 'ukul</i>	<i>Dile bakup ma'niyi hor görmeye</i>
<i>Türk diline kimsene bakmazidi</i>	<i>Ta ki mahrum kalmaya Türkler daki</i>
<i>Türklere hergiz gönül akmazidi</i>	<i>Türk dilinde anlayalar ol Haki</i>

(Yavuz, 2000: 953-955.)

Âşık Paşa'nın Türkçe konusunda didaktik bir üslupla ortaya koyduğu bu düşünceler, Yûnus'un şiirlerinde “ete kemiğe bürünmüş” ve aradan geçen yaklaşık 700 yıla rağmen milletin gönlündeki yerini muhafaza etmiştir.

15. yüzyıldan itibaren her asır katlanarak artan sayılarda mecmualar ve cönkler Yûnus manzumeleriyle doludur. İlahilerin makamlarına göre tasnif edildiği musiki mecmuaları da hatırı sayılır bir rakama ulaşmıştır. Günümüzde bütün popüler rûzgârlara rağmen mevlit icralarında okunan ilahilerden önemli bir kısmının Yûnus şiirlerinden seçilmesi de bir rastlantı değildir. Bu durum, özellikle Cumhuriyet sonrasında “aydın” kesimin başlattığı ve onu farklı vadilerde aramaya matuf “okumalar”a rağmen Yûnus'un, temiz Türkçesi ile gerçek muhatabı olan “millet”e ulaştığının işareti olarak yorumlanabilir.

Diğer taraftan Köprülü'den sonra konuyla ilgili yüzlerce çalışma yapılmasına rağmen, Yûnus'un hayatı, mensup olduğu tarikat ve eserleri ile ilgili meselelerin tam anlamıyla açıklığa kavuşturulduğunu söylemek, bugün için ne yazık ki, mümkün değildir. Yûnus'un yaşadığı döneme dair yeterli belge bulunmayışı, konuyla ilgili araştırmacıların karşılaştığı önemli sorunlardan biridir. Ancak Yûnus'la ilgili meselelerin müphem kalmasının

temelinde, bilgi ve belgelerin, neredeyse vird haline gelmiş kabullerle, herhangi bir tahlile tâbi tutulmadan yorumlanması yatmaktadır. Yûnus'un muhiti, kaynakları, yaşadığı dönemin siyasi durumu ve nihayetinde şiirlerinin derin yapısı araştırmacılar tarafından ya ihmal edilmekte veya hakıyla değerlendirilememektedir.

Bu cümleden olarak Yunus'un yeni bilgi ve belgeler ışığında tahlilî bir yaklaşımla tekrar tekrar ele alınması, incelenmesi gerekmektedir. Aynı düşüncelerle hazırlanan elinizdeki çalışmada araştırmacılar şairin eserleri, dili ve üslubu, etkileri, muhiti, yaşadığı çağ ve bölgeye dair dikkatlerini paylaşmışlardır. Her biri ciddi emek isteyen bu çalışmalar için araştırmacılara çok teşekkür ediyorum.

Ayrıca Yûnus hamurunun mayalandığı ve büyük mütefekkirin hayatının önemli bir kısmını geçirdiği topraklarda "Yûnus Emre Kitabı"nın basımını üstlenen Aksaray Valiliği'ne, desteklerinden dolayı Aksaray Belediyesine, Aksaray Üniversitesi ve İl Kültür Turizm Müdürlüğüne de bu vesileyle şükranlarımı sunuyorum.

Prof. Dr. Orhan Kemâl Tavukçu

Bişkek, 2017

Niçin Herkesin Yunus'u Kendine Göre

Beşir AYVAZOĞLU*

Yunus Emre, kendi zamanını aşarak bugüne ulaşmayı başarmış, şiirinden günümüze hitap eden mesajlar da çıkarabildiğimiz büyük bir şair. Ancak kalın sis perdesi ardındaki hayatının ve farklı yorumlara elverişli şiirinin onun arkasına saklanarak ideolojik kavga vermeyi kolaylaştırdığını da söylemek isterim. Her ideolojik grup Yunus'un şiiriyle kendi düşünce dünyasını tahkim etmek istemiştir. Hatta daha da ileri gidilerek bizde olmadığı düşünülen ne varsa, kim varsa, onda aranıp bulunduğu söylenebilir. O bizim Sokrates'imiz, Dante'miz, Petrarca'mız, Erasmus'umuz, Villon'umuz, Pascal'ımız, hatta Freud'umuz oldu. Yunus, hem hümanistti, hem sosyalist, hem Türkçüydü hem İslâmcı, hem Alevi idi, hem Sünni... "Yunus-ı bîcâre"nin omuzlarına ne kadar ağır bir yük yüklenmişti! Koskoca bir medeniyet tasfiye edilirken ayaklarının altındaki zeminin kaydığını hisseden "bağrı başlı" aydınların tutunmaya çalıştıkları can simidiydi o. Sanki bin yılda başka hiçbir şey üretmemiş, başka bir şair ve düşünür yetiştirememiştik, sadece o vardı; sanki o dünyaya gelmemiş olsaydı, Türkçe sırra kadem basacak, Türk kimliği yeryüzünden silinecekti.

Yunus Emre hakkındaki ilk bilgilerimi lise yıllarında yapacağım bir konuşmaya hazırlanırken okuduğum ansiklopedi maddelerinden ve birkaç kitaptan edinmiştim. Bu kitaplar arasında, Burhan Toprak tarafından hazırlanan *Yunus Emre Divanı*'nın son baskılarından biri de vardı. İnkılâp Kitabevi'nin çağla yeşili kapaklı baskısı... Kendi ellerimle ciltleyip kütüphanemin en mutena köşesine yerleştirdiğim bu divanda, *İlahi Komedy*a'nın şairine benzetilen Yunus Emre'yi yüceltmek için, Fuzulî dâhil bütün divan şairlerinin yerin dibine batırıldığı önsöz kafamı epeyi karıştırmıştı. Farklı Yunus Emre yorumları ilgi alanıma bu önsözü okuduktan sonra girdi. Bu nasıl bir şairdi ki, herkes onda kendine göre bir şeyler bulabiliyordu? Alevi'si de sahip çıkıyordu, Sünni'si de; solcusu da sahip çıkıyordu, sağcısı da; batıcısı da sahip çıkıyordu, doğucusu da...

* Araştırmacı – Yazar.

Bu konuda çeşitli vesilelerle bazı yazılar yazdım ve konuşmalar yaptım. İlk fırsatta kapsamlı bir şekilde ele almayı düşündüğüm bu meseleye dönüş fırsatı, Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak'ın Kültür ve Turizm Bakanlığı'na hazırladığı *Yunus Emre* prestij kitabı için benden de bir makale istemesi sayesinde doğdu. Hiç beklemeden çalışmaya koyuldum ve birkaç ay içinde kitap çapında bir makale¹ yazıp gönderdimse de meselenin peşini bırakmaya niyetim yoktu. Ama hatırı sayılır bir metin ortaya koyabilmek için daha fazla malzeme gerekiyor, bu da gazete ve dergi koleksiyonlarında zevkli bir Yunus Emre seyahatine çıkmak anlamına geliyordu. Bu seyahatte, Maarif Vekili Hasan Ali Yücel'in, *Yunus Emre Oratoryosu*'nun -şairin dini ve tasavvufi tarafı vurgulandığı için- Devlet Konservatuvarı Korosu tarafından seslendirilmesine sıcak bakmadığını öğrendim, hatta Adnan Saygun'un bu oratoryo yüzünden "irtica" ile suçlanması gibi şaşırtıcı gerçeklerle karşılaştım. Sadece *Yunus Emre Oratoryosu* etrafında koparılan fırtına bile çok şeyi açıklıyordu.

İşin tuhafı, Yunus hakkında yazıp konuşan hiçbir aydının çizdiği portre, diğerininkine benzemiyordu. Birbiriyle çatışan, birbirini yok sayan Yunus'lar doğmuş ve mesele edebiyat tarihinin sınırlarını aşmıştı. Politikacılar bile mensubiyetlerine göre Yunus'u farklı okuyor, farklı yorumluyorlardı. Hasan Âli Yücel'in Yunus'u başkaydı, Hasan Celâl Güzel'in Yunus'u başka... Fakat bütün farklı görüşleri ve okumaları birleştiren bir gerçek vardı: Yunus Emre sevgisi ve bu sevgi etrafında oluşan, yazılıp çizilenleri okurken aklı başında herkesin yüzünde tebessümlere yol açacak mübalağalı bir romantizm... Daha da şaşırtıcısı, Eskişehir ve Karaman arasında kavga vardı; Yunus'u paylaşıyorlardı.

Yunus Emre'yi herkesin sevmesi, sadece metinden hareketle onda kendi dünya görüşünün ifadesini bulması güzeldi de, bazen çok aşırıya kaçılıyordu. Onun din ve tasavvufu alâkasının bulunmadığını iddia edenler bile çıkmıştı. Sabahattin Eyüboğlu'nun *Yunus Emre'ye Selâm* (1966) adlı kitabını okuyunca çok rahatsız olduğumu hatırlıyorum.

Bu meseleler üzerinde düşünürken, aşırı yorumlardan çok rahatsız olsam da, bir yandan da, "İyi ama, Yunus Emre'ye ve onun gibi büyük şair ve sanatkârlara yaşadıkları çağların şartlarını göz önünde tutarak bakmak, onları kendi çağlarına hapsedmek anlamına gelmez mi? Bildiğimiz bütün büyük sanatkârlar, kendi çağlarının ötesine seslenebilenler değil mi?" soruları kafamı kurcalıyordu. 2000'lerin sonlarında Jan Kott'un *Çağdaşımız Shakespeare*² adlı eserini okurken "Yüzyılın Ortasındaki Hamlet" başlıklı

¹ "Her Dem Yeni Dirlikte: Cumhuriyet Sonrası Yunus Emre Yorumları", *Yunus Emre* (haz. Ahmet Yaşar Ocak), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 2012, s. 379-444.

² Jan Kott, *Çağdaşımız Shakespeare* (çev. Teoman Güney), Mitos Boyut Yayınları, İstanbul 1999.

bölümde Hamlet'in çağdaşlığı üzerine söylenenler, bu soruya verilebilecek en güzel cevap gibi gelmişti. "Hamlet sünger gibidir. Biçimsel ya da antik model olarak sergilenmedikçe, zamanımızın bütün sorunlarını derhâl emer" diyen Kott, *Hamlet*'in yaşadığımız çağın bütün problemlerini rahatlıkla anlatabileceğimiz, her türlü yoruma elverişli bir drama olduğunu söylemek istiyordu.

Hilmi Yavuz da bir yazısında, Kott'un bu yaklaşımına atıfta bulunarak "bütün büyük yazarlar gibi Yunus Emre'nin şiirinin de, çağımızın tüm sorunlarını 'emen' çağdaş bir şiir olduğunu" öne sürdükten sonra, "bu durumun onun *Şathiyye*'si için özellikle geçerli olduğunu" söyler.³ Aynı konuyu devam ettirdiği bir sonraki yazısında da⁴ *Şathiyye*'nin *Hamlet* gibi farklı şekillerde okunup yorumlanabileceği görüşünü savunmuştur: "Sabahattin Eyuboğlu'nun hümanist, Cevdet Kudret'in sürrealist, Burhan Toprak'ın romantik, Burhaneddin Tatar'ın fantastik okumaları gibi..." Ancak farklı okumalar yorumla mümkündür; şerh geleneğinde bu metin sadece tasavvuf bağlamında okunabilir ki bu "birincil ve aslî okuma"dır. Nitekim Niyazi-i Mısri, Ali Nakşibendî ve Şeyhzade, *Şathiyye*'yi tasavvufi bir eser olarak şerh etmişlerdir.⁵ Bu, şu anlama gelmektedir: Eğer Yunus Emre'nin şiirleri tarihî metinler olarak, yani yazıldıkları çağın şartları, düşünce dünyası ve şairin biyografisi göz önünde tutulmak suretiyle okunursa, tasavvufu paranteze almak mümkün değildir. Ancak bu şiirler tarihî bağlamından soyutlanmış metinler olarak ele alınıp yaşadığımız çağın problemleri içinden de okunabilir; o zaman Yunus Emre'yi sosyalist bir devrimci olarak da görebilirsiniz, hümanist olarak de, sürrealist olarak da... Hilmi Yavuz'un ifadesiyle "Şerh geçmişe, yorumsa bugüne aittir."

Ne var ki bu yorumlardan çok rahatsız olduklarını çeşitli vesilelerle ifade eden Yunus Emre uzmanlarına göre, kim olursa olsun, tarihî şahsiyetler ve eserleri değerlendirilirken yaşadıkları çağın şartları göz önüne alınmalıdır. Geçmişe bugünün dünya görüşleri içinden bakılırsa, yanlış sonuçlara varma tehlikesi vardır. Bütün eski metinler elbette her zaman ve zeminde farklı bir şekilde okunup yeniden değerlendirilecektir; ama şirazesini muhafaza etmek şartıyla... Hangi açıdan bakılırsa bakılsın, Yunus Emre'nin bir sufi olduğu göz ardı edilmemelidir. Aksi takdirde yeni nesillerin yollarını kaybedecekleri bir bilgi kirliliği ortaya çıkabilir. Yunus Emre hakkında böyle bir kirliliğe yol açılmıştır ve birbirinden farklı Yunus Emre'ler arasından gerçeğe en yakın olanını bulup çıkarmak maharet ister.

³ Hilmi Yavuz, "Yunus ve Shakespeare", *Zaman*, 23 Kasım 2011.

⁴ Hilmi Yavuz, "Yunus'un *Şathiyye*'si: Şerh ve Yorum", *Zaman*, 30 Kasım 2011.

⁵ Bu şerhler için bk. Necla Pekolcay-Emine Sevim, *Yunus Emre Şerhleri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1991.

Bu görüşler ilk defa 1971 yılında *Hareket* ve *Hisar* dergilerinin Yunus Emre özel sayısında polemikçi bir üslûpla dile getirilmişti. Tartışma ve Yunus Emre'yi sahiplenme yarışı sonraki yıllarda da devam etmiştir. Mesela Prof. Dr. Orhan Okay, “Yunus Emre’de İnsan Üzerine Sorular”⁶ başlıklı yazısında ondaki derin insan sevgisinin Greko-Latin kaynaklı ümanizme bağlama gayretini eleştirir ve insanı yaratılmışların en şerefli ve en güzeli (*eşref-i mahlûkat* ve *ahsen-i takvîm*) olarak gören İslâm düşüncesine işaret eder:

“Yunus Emre’yi yedi yüz yıl gibi uzun bir tarihin ötesinden günümüze kadar canlı tutan güç nedir? Onun velî şahsiyeti mi? Şeyhi Taptuk Emre’yle, Hacı Bektaş Velî ile, Mevlânâ ile karışan efsanevî hayatı mı? Anadolu’nun her tarafında işaret edilen mezarı dolayısıyla kazandığı yaygın şöhreti mi? Yoksa bir sehl-i mümtenî gibi harikulâde bir sadelik ve alabildiğine derinlik gösteren ifade kudreti mi? Belki bunların hepsi. Fakat bence, daha mühimi, her şiirinde insana vermiş olduğu değerdir. Bunu da ne ümanizm ile ne de bizim kültürümüze yabancı bir isimle izah etmek doğru değildir. Belki bunu bir batılıya izah etmek için “sizin ümanizminiz gibi bizde de bir İslâm ümanizmi vardır” şeklinde bir açıklama, bir kültürdeki kavrama başka bir kültürden kıyas aramaktan ibaret kalmalıdır. Yoksa bizim olan bir kıymet hükmüne, bambaşka bir geleneği olan bir ismi vermek değil. Yunus Emre’nin insan sevgisinin kaynağının, İslâm düşüncesi ile Oğuz yiğitliğinin ideal bir senteze ulaşmasından doğduğunu bilmek ve belirtmek her Türk aydınının boynuna borçtur.”

Hilmi Yavuz, aynı konuda yazdığı üçüncü yazıda, Orhan Okay’ın bu görüşlerinden söz ettikten sonra, haklı olarak “Yunus’u ‘bizim kültürümüz’ün içine hapsetmek ve Yunus’un evrenselliğini, onun şiirini, ‘başka bir kültür’ün yorumlarına açık tutmayarak olumsuzlamak anlamına gelmeyecek midir? Yunus’u yerelden evrensele, her iki bağlamda da okunabilen bir kimlik olarak görmemizde bir mahzur var mıdır?” diye soruyor.⁷

Yunus Emre’yi “yerelden evrensele her iki bağlamda” da okumakta elbette bir mahzur yoktur; ancak Hilmi Yavuz’un göz ardı ettiği husus, Yunus’un evrenselliğini iddia edenlerin onu Batılıların hoşuna gidecek şekilde, İslâmî ve tasavvufî kimliğinden büsbütün soyutlayarak takdim ettikleridir. Bunun bir çeşit oryantalizm olduğu rahatlıkla söylenebilir. Batılıların, Yunus Emre hakkında tanıdıkları Türklerin yardımıyla yazdıkları kitaplarda bambaşka Yunus Emre portreleriyle karşılaşırız. Mesela Eduardo Roditi tarafından Güzin Dino’nun katkılarıyla yazılan *Yunus Em-*

⁶ Orhan Okay, *Sanat ve Edebiyatı Yazıları*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1990, s. 77-81.

⁷ Hilmi Yavuz, “Yunus Emre: Geleneksel ve Modern”, *Zaman*, 7 Aralık 2011.

re, *Gezgin Abdal*: 13. Yüzyıl Dervişinin Sufi Şiirleri⁸ isimli eserde, Selçuklu otoritesine meydan okumuş bir sapkın olarak tasvir edilen Yunus Emre'nin şiiri ve düşünce dünyası, İslâm paranteze alınarak Şamanizm, Zerdüştlük ve Mani dini gibi İslâm dışı kaynaklarla ilişkilendirilir. Yunus Emre hakkında yazılmış bütün İngilizce kitapları dikkatle inceleyen Zekeriya Başkal, bu kitaba hâkim olan Avrupa-merkezci bakış açısını çarpıcı bir örnekle göstermiştir. Yunus Emre hakkında kitap yazdığına göre, İslâm akaidini ve kısas-ı enbiyanın *Kur'an-ı Kerim*'de nasıl anlatıldığını da bilmesi gereken bu yazar, Yunus Emre'nin "Gerçek İsmâîl gibi kurbân olasum gelür" mısra-ını açıklarken bu mısraın tahrif edilmiş olduğunu, orijinal metinde İsmâil'in değil, İshak'ın zikredilmiş olması gerektiğini iddia eder. Zekeriya Başkal, "Doğrusu Avrupa merkeziliği çok küçük olmasına rağmen bu kadar güzel yansıtan başka bir örnek bulmak oldukça güçtür. Avrupa merkezilik, Avrupa'nın doğrularına uymayan, o doğrulara ters gelen her şeyi bozulmuş, düzeltilmesi gereken, arınması gereken bir öge olarak gören bir anlayıştır." diyor.⁹

Bunları belirttikten sonra, bir şairi yahut yazarı okurken, onu doğru anlamak için biyografisinden ve yaşadığı devrin şartlarından mı, yoksa eserin kendisinden mi yola çıkmak gerektiği sorusunun her zaman geçerli bir soru olduğunu ifade etmek isterim. 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 şair olarak büyüklüğünü ve kendi zamanını aşabildiğini gösterir. Yanlış olan, onu aşırı yorumlarla herhangi bir dünya görüşünün veya ideolojinin sözcüsü gibi göstermektir. Şunu unutmamak gerekir: Yaşadığı devri etkilemiş bir şahsiyet, o devrin şartlarından tecrit edilerek anlaşılamaz. Bununla beraber, tarihçilerin ve biyografi yazarlarının anlattıkları çağlara ve kişilere, bugünden ve kendi şartlarının içinden baktıklarını unutmamak gerekir. Ne kadar objektif, ne kadar titiz, ne kadar belgeci olursanız olun, yaptığınız son tahlilde bir çeşit inşadır.

⁸ Eduardo Roditi, *Yunus Emre, The Wandering Fool: Sufi Poems of a 13th Century Dervish* (San Fransico: Cadmus Editions, 1987).

⁹ Zekeriya Başkal, "Avrupa Merkezci (Eurocentric) Yaklaşımın Türkoloji Çalışmalarına Yansımaları: Yunus Emre Örneği", *İlmi Araştırmalar*, sayı 18, 2004, s. 20-21.

Yunus Emre ve 13. yüzyıl Anadolu'sundaki dini ve tasavvufi hareketler hakkında yapılan son araştırmalar, Yunus Emre'yle ilgili hemen bütün tasavvur ve yorumların altını boşaltmakta, hepsinin bir çeşit “gelenek ıca-dı”¹⁰ çabası olduğunu açık bir şekilde göstermektedir. 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.

Büyük şairler ve sanatkârlar, bütün insanlar ve zamanlar için geçerli olan hakikatleri sezer ve dile getirirler. Yazdıkları eskimez; her dem taze kalır. Yahya Kemal, gerçek sanat eserinin, dolayısıyla halis şiirin hiç eskimeyeceğini söyler, Chamberlain'in “Sanat daima yenidir” ve Charles Péguy'nin “Bu sabah Homeros yenidir ve bu sabah gazetesi kadar eski bir şey yoktur” sözünü sık sık zikrederdi. Yunus da hem Türkçesinin şaşırtıcı güzelliği, kendiliğindenliği, samimiyeti, beşerî olanı sezip ifade etmedeki mahareti ve içinden çıktığı toplumun inançlarına, hayallerine, duygularına, özleyişlerine tercüman olması bakımından hiç eskimeyen bir şairdir.

¹⁰ Bu kavramı Eric Hobsbawm'ın kullandığı mânâda kullanıyorum. Bk. Eric Hobsbawm-Terence Ranger, *Geleneğin İcadı* (çev. Mehmet Murat Şahin), Agorakitaplığı Yayınları, İstanbul 2006.

Yunus Emre'nin Yaşadığı Zamanda Türk Edebiyatına Genel Bir Bakış

Kemal YAVUZ*

Yunus'un 1240-1241 yılları arasında doğduğunu göz önüne alırsak,¹ bu zamanda Mevlana Celaleddin-i Rûmî yeni yeni şiirler yazıyor ve Şems'e olan bağlılığını ve sevgisini dile getiriyordu. Gerçekte 1249-1250 yılı artık Şems'in bir daha dönmek üzere ortadan kaybolduğu bir zamandır. İşte bu tarihlerde Türk edebiyatının XIV. yüzyılda öne çıkan ve Anadolu'da başlayacak Türk edebiyatının iki büyük siması olan Yunus Emre ile Gülşehrî'nin doğduklarını ve çocukluk günlerinin başladığını da söylememiz gerekir. Ancak bu yıllarda Ahmet Fakih'in *Çarh-nâme* adı ile bilinen uzun şiirinin ortaya konduğunu ve bu şairin 390 beyit olan *Kitab-ı Evsaf-ı Mesacidi's-Şerîfe* adlı küçük mesnevisini yazdığını da belirtmemiz lazımdır.²

Sultan Veled ve kayınbabası Selahaddin Zerkub da Mevlana'nın öğrencisi durumundadır. Celaleddin-i Rûmî ise *Divan-ı Kebir*'ini yazmaya devam etmektedir. *Divan-ı Kebir*, özellikle 1250 yılından sonra Şems'e olan aşırı tutkunun ve hasretin eseri olarak ortaya çıkacaktır. Bu tarihlerde Sultan Veled yirmi beş yaşlarındadır ve hâlâ babasına ve Selahaddin-i Zerkub'a hizmeti devam etmektedir. Babasını takip eden bir öğrenimi vardır. Selahaddin-i Zerkub'un ölümünden, yani 1259 yılından sonra Hazret-i Mevlana'ya bağlı bir sırdaş ve dost nedim olan Hüsameddin Çelebi, Mevlana'nın sohbet arkadaşı ve öğrencisi olarak ortaya çıkar. Sultan Veled de bunlarla beraberdir. Hem öğrenci hem hizmet ehli bir oğul olarak babasını takip eder. Huyu ve tabiatı, yaratılışı yönü ile de babasına benzer. Bunu

* Prof. Dr., Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü/ kemalyavuz05@gmail.com

¹ Prof. Dr. Faruk Timurtaş, *Yunus Emre Divanı*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1980, s. 1.

² Prof. Dr. Hasibe Mazıoğlu, *Ahmet Fakih, Kitabı Evsafı Mesacidi's-Şerîfe*, TDK Yay., Ankara, 1974.

Celaledin-i Rûmî de bir sözünde dile getirir. Zaman 1260 yılını aşmış ve 1270 yıllarına doğru uzanmıştır. *Divan-ı Kebir* tamamlanmış gibidir. Ancak Mevlana'nın öğrencileri hâlâ Hakim Senai'nin *Hadîka* adlı eserini okumaktadırlar. Mevlana az da olsa Türkçe şiirler ile mülemmalar da söylemektedir. Ancak Hüsameddin Çelebi'nin "şiirleriniz büyük yekun tutuyor ve bu şiirler her tarafta ilgi ve saygı ile karşılanıyor; fakat dervişlerinizin yolunuzda gitmeleri için başka eserlerinize de ihtiyaç var. Kendi yolunuzu anlatan ârifâne eserlerinize de muhtacız"³ şeklindeki ısrarı artık *Mesnevi*'nin yazılma zamanının geldiğini haber verir gibidir. Gerçekten bundan sonraki zamanda Mevlana, *Mesnevi*'nin ilk on sekiz beytini yazarak Hüsameddin Çelebi'ye vermiş; *Mesnevi*'yi söylemeye, Çelebi Hüsameddin de yazmaya başlamıştır. Artık *Mesnevi* yazılacaktır. 24 bin beyit civarında olan bu eser altı defterdir. Fakat Mevlana eserini tamamlayamamıştır. Son deftere hatimeyi Sultan Veled yazar.⁴ Ancak Mevlana'nın Türkçe şiirleri ve mülemmaları da vardır. Fakat bunlar çok azdır. Artık kalem Sultan Veled'in elindedir. Hüsameddin Çelebi'yi devrin Mevlevî kutbu olarak posta oturtur. İtiraz kabul etmez. Kendisi de bütün hayatı boyunca ne görmüşse öğrendiklerini, yapılanları, babasının hocaları ile olan münasebetlerini, talebeleri ile olan ilgilerini bütün bu davranışları Mevlevîliğin kaidelerini, kurallarını koymak için gözden geçirir. Hepsini yerli yerince düzenler ve Mevlevîlik tarikatını kurar. Bu tarikatte kendinden önceki Mevlevî kutupları, dedesi Sultanü'l-ulema, onun öğrencisi Seyyid Burhaneddin Tirmizî, Şems-i Tebrizî, Selahaddin-i Zerkub ve kendisi ile devam eden Hüsameddin Çelebi ile Şeyh Kerîmüddin bin Begtemür vardır ve bunlar yedi kişidir. 1284 yılında ölen Ahî Türk lakabı ile de anılan Hüsameddin Çelebi ilk Mevlevî postnişini olarak 11 yıl bu vazifeyi yürütür. Sonra Sultan Veled Begtemüroğlu Kerimüddin'i postnişin olarak tarikatın başına getirir. Ancak surette Sultan Veled, sirette Kerimüddin vardır. Kerimüddin'in 1291 yılında ölümü ile her bakımdan Mevlevî tarikatını ele alır. Öncekiler Şeyh Hüsameddin ve Şeyh Kerimüddin bu yolda ona çok yardımcı olmuşlardır. Artık kalem yönü ile de hizmete başlar. O da babası gibi önce *Divan*'ını yazar.

85 yaşını bulan uzun bir ömür süren Sultan Veled, I. Alaeddin Keykubad (ö. 1237) zamanından itibaren devletin 1310 yılında sona erdiği tarihe kadar bütün Selçuklu sultanlarının devrini görmüştür. Bu zamanda olan biten bütün vakalar Veled'in şiirlerinde yer bulacaktır. Bu açıdan bakınca Sultan Veled'in şiirleri devrine ışık tutan eserlerin başında gelmektedir; şiir de olsa bir noktada tarihî vesika durumundadır. Başta babası

³ *Divan-ı Sultan Veled*, Haz. Feridun Nafiz Uzluk, Uzluk Basımevi, İstanbul 1941, s. 28-29.

⁴ Kemal Yavuz, "Mesnevi-i Şerif ile Alakalı Olarak Cevdet Paşa'nın Abidin Paşa'ya Yazdığı Bir Mektup", *İÜ Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, C. XXIV-XXV, 1986, s. 449.

olmak üzere bu devirde yaşayan devlet büyüklerine ve yakınlarına yazdığı şiirler de vardır. Ayrıca Hüsameddin Çelebi için yazdığı mersiye dikkat çeker. Bir de şehirler için Kayseri, Aksaray, Kütahya ve Konya için şiirler yazar. Bunlar Farsça olsalar bile Türk kültür tarihi açısından önemlidirler.

İbtida-nâme, mesnevilerinin ilkidir. Bu eserinde genellikle Mevlvî büyüklerine ayrılmış onların menkıbevî yönleri ile hayatlarına yer verilmiştir.

Veled'in bir başka yönü Türkçe gazeller yazmasıdır. *İbtida-nâme*'de 76, *Rebab-nâme*'de 162, *Divan*'ında 129 beyit bulunmaktadır. Toplam Türkçe beyitlerinin sayısı 367'dir.

8760 beyit olan ve 1291 yılında yazılan *İbtida-nâme*'den sonra yazdığı ikinci mesneviyi 1300-1301 yılında ortaya koyan Sultan Veled, *Rebab-nâme* adını verdiği bu mesnevisinde sözü edilen çalgı aletinın aksamını, ayrılıktan dem vurarak konuşturur. Bu eser XV. yüzyıl şairlerinden Ahmed-i Dâî'nin *Çeng-nâme*'sine örnek teşkil eder ve Farsça yazılsa bile kültür tarihimiz açısından önemlidir.

İntiha-nâme, *Mesneviyât-ı Velediyye*'nin son kitabı olup 8318 beyittir. Bu eserde yüz yirmi konu üzerinde durulmuştur. *Maarif-nâme* ise konuşma dili ile yazılmıştır. Yer yer şiirler de görülür.

Bütün bu eserlerin yanında Sultan Veled'in en önemli hizmeti Mevlvî tarikatını kaide ve kurallara bağlamasıdır. Başka tarikatlar çeşitli kollara ayrıldıkları halde, bu sayede Mevlvî tarikatı tek bir yol olarak devam edip gelmiştir. Ancak bu tarikatın tabiat ve meşreb yönü ile *Mesnevî* ve *Divan-ı Kebir*'e bağlı salıklarının bulunduğunu da belirtelim. Babasından 7-8 sene sonra vefat eden Ulu Ârif Çelebi'nin de şiirlerinin varlığını belirtmeden geçemeyiz.

İşte bu zamana kadar geçen zamanda Yunus Emre ile Gülşehrî çocukluk devrelerini geçirmiş, gençlik dönemine girmiş ve Mevlana'nın tedris halkasında ders görür duruma gelmişlerdir. Bu durumu Yunus,

*Mevlana meclisinde saz ile sohbet oldı
Derviş manaya daldı hem biledür ferîşte*

ve

*Mevlana Hudevendiğâr bize nazar kılalı
Anun görklü nazarı gönlümüz aynasıdır*

beyitlerinde dile getirmiştir.⁵ Ancak onun kaybını da,

*Fakih Ahmed Kutbuddin Seyyid Sultan Necmüddin
Mevlana Celalüddin ol kutb-ı cihân kanı*

⁵ Mustafa Tatçı, *Yunus Emre Divanı II*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1990, s. 82-83.

diyerek, Mevlana'nın yanında o devirde Anadolu'yu aydınlatanların dünyadan gitmelerini de hayıflanarak dile getirmiştir.⁶

Yunus, şiirimizin adını koyan şairdir. O her beyte *nefes* adını verir. Bunun

*Didüm uşbu nefesi âşıklar hükmi-y-ile
Bahıllıksuz er gerek bir karâra turası*⁷

ve

*Bîcâre Yûnus'u gör derd-ile hayrân olmuş
Anun her bir nefesi şehd ü şekere benzer*

beyitlerinde dile getirir.

O devirde Türkçeyi en iyi kullanan şairimiz Yunus Emre'dir. Tasavvufun derin manalarını Türkçe kelimelere yükleyen Yunus, dilimizi açmış ve derinleştirmiştir. Onda Türkçe, gönül dilidir. O şiirlerini en samimi şekilde bu kaynaktan akıtmış ve Türk milletini bu dille coşturmuştur. Şiirlerine ve anlattıklarına bakınca devrinde iyi bir tahsil gören Yunus Emre, Ahmed-i Yesevî'nin Anadolu'daki paralelidir. Aralarında yüz yıldan fazla bir zaman farkı da olsa Yunus, Ahmed-i Yesevî'ye edebî zevk ve kaynak yönü ile bağlıdır. Onun bazı şiirlerine nazireler yazar. Bu açıdan baktığımızda Yunus, Türk nazire edebiyatının da Anadolu'daki ilk temsilcisi olarak görülür. Şiirlerinde adını zikrettiği hocası Tapduk Emre'dir. O, o kapıda piştiğini

*Taptuğun tapusunda kul olduk kapusunda
Yunus miskin çiğ idi pişdik elhamdülillah*

diyerek en açık şekilde dile getirir.⁸

Bütün bunlar apaçık görülürken Yunus'un başka yerlere de bağlanması, milletimizin, bölge bölge onu ne kadar sevdiğinin, gönülden gelen sözlerindeki tesirinin ne derece kıymetli olduğunu da belirtmeliyiz. Bölgedeki kültür faaliyetlerine baktığımızda Aksaray, Kırşehir ve Nevşehir merkezleri arasındaki sahanın, özellikle Kırşehir'in ne kadar verimli bir yer olduğunu bilmek gerekir. Devrin büyüklerinden olan Hacı Bektaş-ı Veli'nin de bu yörede olması ayrı bir delildir. Anlatılan menkıbeye göz önüne alırsak Yunus'un Karaman ve Eskişehir başta olmak üzere yürüyerek buğday için Sulucakarahöyük'e gitmesi, Hacı Bektaş'tan buğday, sonra himmet istemesi gerçekten pek bağdaşmaz. Yunus, Gülşehrî ve Âşık Paşa gibi bu bölgenin

⁶ Mustafa Tatçı, *a.g.e.*, s. 396.

⁷ Faruk K. Timurtaş; *Yunus Emre Divanı*, Kültür Bakanlığı Yayınları: 380, 1000 Temel Eser Serisi: 72, Ankara 1980, s.229/6.

⁸ Faruk K. Timurtaş, *a.g.e.*, s. 160.

şairi olmalıdır. Zaten bu bölgede mezarı da bulunmaktadır. Bir de Kızılırmak civarında Sarıköy ve Sivrihisar adıyla anılan yerleşim bölgeleri vardır. Bunlardan Kızılırmak'ın nehir olarak Sakarya, diğer yerleşim bölgelerinin de buna paralel olarak Sakarya boyuna taşındığı düşünülürse, Yunus Emre'nin asıl vatanının Kızılırmak bölgesi olduğunu belirtmek gerekir. Hacı Bektaş-ı Veli, Tapduk Emre ve Yunus Emre'nin aralarında geçen hadiseler de bu coğrafyada meydana çıkmıştır ve hepsinin kabirleri de bu bölgededir. Menkıbe de bunu göstermektedir. Yunus'un Karaman'dan veya Sakarya kıyısından kalkıp Hacı Bektaş'a alıç götürmesi uzak bir ihtimaldir. Tarif edilen bölge Kızılırmak civarıdır. Sakarya buna paralel olarak geliştirilmiştir. Ancak bu da Türk kültüründe belirli bir yer almıştır. Necib Fazıl da,

*Hani Yunus Emre ki kıyında geziyordu
Hani ardına çil çil kubbeler serpen ordu*

derken, ikinci duruma göre konuşmuştur. Bu durumda ne Sakarya'dan ne de Kızılırmak'tan vazgeçebiliriz. Her ne şekilde olursa olsun Türk milletinin o günün sıkıntılı Anadolu'sunda okuyup gönlünün sızısını dindirmesi ile, Yunus Emre vazifesini en iyi şekilde yapmış bir şairimizdir. Sonra Türkler için Anadolu'da bir eziyet devri olan XIII. yüzyıl ortasından XIV. yüzyılın ilk çeyreğine kadar geçen zamanda bu zulmün dalgalarının Eskişehir bölgesine vurması da pek mümkün değildir. O yalnız gönülden şiirler yazmamış, yeri geldikçe millete nasihatlerde bulunmuştur.

Bu açıdan bakınca Yunus'un açık, anlaşılır, manası derin ve geniş, akıcı dilinin yanında bir de nasihat dili vardır. Bunu eserlerine bakınca hemen anlarız. 1307 yılında yazdığı *Risaletü'n-nushiyye*'si nasihat dilinin eseridir. O bu eserinde milletin gönlüne, kalbine, şafaklarının ışığını gönderir. Böylece insanı insan yapan değerlerin yüceliğini en mülayim, en yumuşak şekilde anlatmaya çalışır. İşte bu medeniyetin dilidir. Yalnız bu değerleri değil, insanı aşağıya düşüren, ayaklar altına alan ve kıymetsizleştiren şeyleri de birer birer sayar döker. Alçakgönüllülüğün yüceliğini söylerken, kibrin kötülüğünü, cömertliği anlatırken cimriliğin durumunu, zıt şeyleri anlatarak ortaya koyar ve insanlık dersi verir. *Risaletü'n-nushiyye* bu zıtlıklarla yürür. Bu eserin dili akıl dilidir. Ona göre gönül padişahıdır. Onu nefis ve akıl ele geçirmeye çalışır. Akıl ele geçirmişse vücut ülkesi emniyettedir. Yok nefis zaptetmişse bu ülke harabeye dönecektir. İnsanı da mamur eden akıldır onda medeniyet vardır. Nefiste ise yıkıcılık bulunur, bu sebeple nefsin elde ettiği yerler viraneye döner. Gerçekte medeniyetin varlığını Yunus bu şekilde ortaya koyar. Akıl dili ile nasihat eder ve yumuşak söyler. Ancak bazı şiirlerinde de köpüren ve coşan bir dil kullanır. Bu sebeple

ondaki nasihat dili akıldan gelir. Bu dil *Risaletü'n-nushiyye*'de kullandığı dildir.

Yunus *Divan*'ında gönül dilini, sanat dilini kullanır. Buradaki dil de insanı açan, ufkunu genişleten akıcı dildir. O bu yönleri ile ömrü boyunca Türkçeye hizmet etmiş, Türk insanına seslenmiş, yerine göre onu coşturarak Allah'a ve peygambere bağlamış, yerine göre şeriatin emirlerini göstererek nasihat etmiştir. Bu açıdan bakınca Yunus'un şiirlerinde ibadetin de önemli yer tuttuğunu görürüz. O bir noktada edebiyatımızın başındaki taçtır. Zaten bu yüzden yaktığı ışık hiç sönmemiş, sesi daima asırlar ötesinden yankılanmış ve yolunu devam ettiren şairler bir Yunus Mektebi meydana getirmişlerdir. Hatta bütün tarikatler onun şiirleri ile yollarına devam etmiştir. Ayrıca bu şiirler Cumhuriyetimize de yeni bir güç kaynağı olmuş, hangi fikir ve inançta olursa olsun her insan kendine göre ona koşturmuştur.

Yunus'u ortaya çıkaran başka gerçekler de vardır. Bunda Selçuklu devri tarihe mâl olurken, Türkçeye olan yönelme önemli yer tutar. *Selçuk-nâme*'den öğrendiğimize göre Ermenek Türkleri başlarında Karaman Bey'in oğlu Mehmet Bey olduğu halde Konya'ya yürümüşler ve Konya'yı zaptetmişlerdir.⁹ Cimri'yi başa geçiren Karaman Bey'in oğlu Mehmed Bey, Selçuklu Divanı'nın aldığı kararı 13 Mayıs 1276 tarihinde okumuştur.¹⁰ O zaman Karaman'ın adı Larendedir. Böylece Türkçe, Karahanlı Devleti'ndeki gibi itibarını kazanmış ve yazı dili olarak tarihteki yerini almıştır. Ayrıca 1286 yılında Fahreddin bin Mahmud *Behcetü'l-hadâik* adlı eserini Kayseri bölgesinde Yeşilhisar'da yazmıştır. Büyük kısmı nesir olan, Anadolu'da yazılan ilk hadis ve hadis açıklamalı bir ilmihal kitabı olan *Behcetü'l-hadâik* içinde yazarı, yer yer şiir de serpiştirmiştir. Yunus'un bunları görmemesi, yaşamaması mümkün değildir.

Bunlardan başka olarak Selçuklu sarayında Türkçe söyleyen şairlerin yer almaya başlamasıdır. *Divan*'ı yeni ortaya çıkan, öğrendiğimiz kadarı ile 97 gazel ve 2 kasidesi bulunan Hoca Dehhanî bunlar arasındadır. O, gerek kasideleri gerekse gazelleri ile divan şiirinin sınırlarını çizer ve Türkçe yazar. Ancak Şeyhoğlu Mustafa'nın *Kenzü'l-küberâ* adlı eserinden anladığımız kadarı ile bu şairin Germiyan Beyi Süleyman Şah'ın maiyetinde bulunduğu da ihtimal dâhilindedir. Bu durumda Dehhanî XIV. yüzyılın ikinci yarısında Kütahya bölgesinde yaşamış bir şair olmalıdır. Şeyhoğlu onun için

⁹ Yazıcızade Ali, *Tevarih-i Âl-i Selçuk*, Haz. Dr. Abdullah Bakır, Çamlıca Basın Yayın, İstanbul, 2009, s. 832-838.

¹⁰ Bkz. Erdoğan Merçil; "Türkiye Selçukluları Devrinde Türkçe'nin Resmî Dil Olmasını Kim Kabul Etti?," *Belleten*, C. LXIV, sayı: 239, s. 51-57.

Nice ki merhûm Hoca Dehhanî eydür

...

Benem ol hümâ-yı devlet ki bu âşinâya geldüm

ibaresinde¹¹ şairin merhum olarak anılması Şeyhoğlu'nun onu tanıdığının bir alameti olmalıdır.

Önceleri Farsça yazan, sonraları bu fıkirden dönerek Türkçe eser veren Gülşehrî de bir Türkçe âşıkıdır. Gülşehrî, Sultan Veled civarındadır. Belki o da Yunus gibi çocukluk ve ilk gençlik yıllarını Mevlana'nın tedris halkasında geçirmiştir. Tasavvuf öğretisi içinde yol alır. Önce *Felek-nâme* adlı eserini Farsça yazar. Bizde en açık şekilde ilk defa Farsça ve Türkçe eser veren yazar ve şair odur. Hayatını Kırşehir'de geçirmiş, Konya medreslerinde okumuş, hemen her ilme vâkıf bir şahsiyettir. Hazret-i Mevlana'ya aşırı tutkunluğu vardır. Bunu *Mantıku't-tayr*'ında açıkça dile getirir. Zaten kendisinin Kırşehir'deki Mevlevî dergahına Sultan Veled tarafından gönderildiği ve burada vazifelendirildiği bilinmektedir. Kendi tabiri ile o şehir hocasıdır. Devrini çeşitli yönlerden tenkit eder. Özellikle ahilik teşkilatının bozulmaya başladığını, o zamanki ahilerin ahilikle pek ilgilerinin bulunmadığını anlatır. Hatta yazdığı Ahı Bısr hikâyesinde, hikâyenin ana şahsı Bısr'i örnek ahı olarak gösterir. Bu hikâyenin kadın kahramanının bir erkeğe evlenme teklifinde bulunması gibi cesur tarafları vardır.¹²

Felek-nâme'sini Farsça yazan Gülşehrî, eserini devrin Kırşehir Bey'i Gazan Han'a 1301 yılında sunar. Ama artık Farsça yazmaz. Bu eserinde tasavvuf yoluna giren ruhun tekamülü söz konusudur.

Mantıku't-tayr adlı eseri Türkçe 4437 beyit tutarında bir mesnevidir. Bu mesnevi *Risaletü'n-nushiyye*'den on sene sonra yazılmıştır. 1307 yılında yazılan *Risaletü'n-nushiyye* 900 beyte yakın bir mesnevidir. Asrın ilk çeyreği göz önüne alınınca Gülşehrî'nin *Mantıku't-tayr*'ı, büyük bir eser olarak karşımıza çıkar. Eser Attar'ın *Mantıku't-tayr* adlı eserinin tercümesi gibi görünürse de Gülşehrî kendine göre bazı değişikliklerde bulunmuştur. Eserde 180 hikâye vardır. Gülşehrî bunların yalnız sekiz tanesini Attar'ın eserinden almıştır. Geriye kalan hikâyeleri başka eserlerden seçmiştir. *Mesnevî*'den beş hikâye almış, bunları tercüme ettiği gibi şerhini de yapmıştır. Bu açıdan bakınca Gülşehrî Türk edebiyatında *Mesnevî*'den hikâye tercüme ve şerh eden ilk şairimizdir.

Mantıku't-tayr, hüdhüd adındaki kuşun başkanlığında kuşların Kaf dağına tasavvufun son noktasına olan yolculuğudur. Şair bu kısmı Attar'a

¹¹ Kemal Yavuz, *Şeyhoğlu, Kenzül-küberâ ve Mehekkül'ulemâ*, AKMB Yay., Ankara, 1991, s. 144.

¹² Kemal Yavuz, *Gülşehrî'nin Mantıku't-tayr'ı (Gülşen-name)*, Kırşehir Valiliği Yay., Ankara, 2007, Giriş.

paralel yürütür. Hüdhüd önce kuşlarla teker teker konuşur, onları gidecekleri yolculuk için ikna eder. Bu kısım eserin birinci bölümüdür. İkinci kısım kuşlar meclisinin kurulduğu topluluktur. Burada hüdhüd topluluğa hitap eder. Soruları cevaplar ve bilgiler verir. Sonra da hedefe yönelir ve varacakları son menzile varırlar.

Eser hikâyelere topluca yer vermesi açısından bir antolojidir. Gülşehri bu yönden de ilktir. Hayvanları konuşurması bakımından hayvan hikâyelerini de ilk defa Türk edebiyatında yazan ve fabl türünde eser veren yine Gülşehrî'dir.

Şekilci olmayan anlam ve hikmet tarafı ağır basan Gülşehrî üstün zevk sahibi bir şairdir. Tabiata bakışı ve tasvir gücü büyüktür. Bu sebeple sanata, şiire büyük önem verir. Edebiyatımızda ilk defa mahlas arayan şair de Gülşehrî'dir.

Bir büyük şeyh olarak eserlerinde kötülüklerden sakınılıp tevbe edilmesini ve peygamberin gittiği yoldan gidilmesini öğütler. O Leyla vü Mecnun hikâyesini edebiyatımızda ilk defa yazan şairdir. Kendisinden sonra gelen Türk edebiyatının pek çok şairi, onu eserlerinde övmüştür. Nazire mecmualarında şiirleri de vardır. Böyle olmasına rağmen hayatı hakkında pek bilgi yoktur. *Aruz Risalesi*, *Kudûrî Tercümesi* ve yazdığı şiirler onun edebiyatımızda ortaya koyduğu diğer eserleridir.

XIV. yüzyıla girerken Türkçenin üç büyük şairi vardır. Yunus Emre, Gülşehrî ve Âşık Paşa. Ancak Yunus ve Gülşehrî 25-30 yaşlarında iken, Âşık Paşa 1272 yılında Mevlana'nın ölümünden bir sene önce yeni doğmuştur. Babası Muhlis Paşa onu Şeyh İlyas'ın öğrencilerinden Şeyh Osman Efendi'ye emanet etmiş, kızı ile evlendirmesini vasiyetle iki sene sonra 1274 yılında vefat etmiştir. Âşık Paşa'yı Şeyh Osman büyütmüş, ona hocalık yapmış, aklî ve naklî ilimlerde yetiştirmiş ve Osmanlı Devleti'nin kuruluş yıllarında ve beyliğini ilanı zamanında 1301 yılında İznik'te onun yanında yer almıştır. Bu yönü ile bakınca Osmanlı Devleti'nin fikir hocası durumunda olduğunu görürüz. En başta Türkçe ile ilgili görüşleri, devlet fikri, ordu fikri Âşık Paşa'nın üzerinde durduğu başlıca hususlardır. O XIV. yüzyılın en önde gelen âlimlerinden olduğu gibi, kurduğu ve Kırşehir'de açtığı dergahı ile de öğrenciler yetiştirmiş, onlara hayatı boyunca ders anlatmış, aklî ve naklî meseleler üzerinde durmuş, hikâyesinde bunları birbirleri ile ilgilendirmiş ve hiçbir şair ve yazarımızda görülmeyen iki, üç boyutlu anlatımlarda bulunmuştur. Âşık mahlasını alan Âşık Paşa her şeyden önce kainatı okuyan bir bilgin ve ediptir. Kainattan okuduklarını anlatmış, yazmış ve buna bütün ömrü boyunca devam etmiştir. Âşık Paşa'nın en

büyük eseri *Garib-nâme*'dir.¹³ *Garib-nâme* onlu sistem üzerine kurulmuştur. Bir baş bölüm ile on bölümden meydana gelen eserin her bölümünde on hikâye yer alır. Yani *Garib-nâme* büyüklü küçüklü yüz mesneviden meydana gelmiştir.

Âşık Paşa, *Garib-nâme* adlı eserinde önce bir olanlara, sonra iki, sonra üç, sıra ile dört, beş, altı, yedi, sekiz, dokuz en sonunda da on olanlara yer vermiş ve kainatı gözler önüne sermiştir. Bu açıdan bakınca *Garib-nâme* gitgide açılan bir şemsiye gibi açıldıkça açılan ve kainata altında yer veren gökkubbe gibidir. Köprülü'nün deyimi ile hendesî bir eser olan *Garib-nâme* matematiğin Z sistemi ile ne kadar ilgilidir bilemiyorum. Bu sistemin resmi 1226 yılında yapılan Divriği Ulu Camii'nde bir sütun üzere de nakşedilmiştir. Bu durumda Âşık Paşa matematik ve gökbilimleri ile de uğraşmış kainatı bu yönden ele alarak eser vermiş bir bilgidir. *Garib-nâme*'sini bir ömür boyu yazmıştır. Eserde 550 konuya yer veren Âşık Paşa, çarpıcı ve hayrete düşüren sözler de söylemiştir. Ona göre ağız doğu, kulak batıdır. Dilin teşekkülünde sesin hava üzerine binerek akciğerlerden çıkması çeşitli mahreçleri geçerek ses haline gelmesi mananın seste bulunuşu, ancak bunun elbisesinin harf oluşu gibi fikirler ondan gelir. Ayrıca "gözden giren elden çıkar" sözü ile bütün mesleklerin icrasındaki hususun bir cümle ile söylenmesi de ona aittir. "Paranın geldiği yere neşe yağar" sözü ile iktisadî durumun üzerinde durur. "Bütün mahlukat altının ve gümüşün kölesidir. Bunlarla her şeyi alabilirsiniz" diyen Âşık Paşa, maddencilikten, ziraatten, bağ bahçe kurmaktan, tohumun çimlenme şartlarından, insan-kainat ilişkisinden, cevizden, değirmenden, peygamberlerin hallerinden, Allah'a sitem eden varlıklardan, Tanrı'nın onlara verdiği cevaptan, Nuh'un gemisinden, Cudi dağından, kandilden, akla ne gelirse hemen hepsinden söz açmış, eserini onlu sistem üzerine yazmış ve görülmedik, duyulmadık, bilinmedik sözler söylediği, şaşırttığı için de *Garib-nâme* adını vermiştir.

Ancak ondaki en baskın fikir "birlik fikri"dir. *Garib-nâme*'de birinci bölüme bu fikirle girer. Ona göre birliğin olduğu yerde başarı ve huzur vardır. Birliğin rahmeti ayrılığın hasreti vardır. Kendisinden önce Mevlana ayrılığın zararlarını anlatmış ve bunu daha *Mesnevî-i Şerif*'in ilk beytinde dile getirmiştir. Eserler devirlerine göre konuşur. Birlik fikri ile konuşan Âşık Paşa Osmanlı Devleti'nde de bu fikri ile öne çıkmıştır.

Garib-nâme 10613 beyitten meydana gelen büyük bir mesnevidir. Ancak yukarıda belirttiğimiz gibi, büyüklü küçüklü 100 mesneviden meydana gelmiştir. Türk edebiyatında mesneviler üzerinde çalışan arkadaşlarımız

¹³ Kemal Yavuz, *Âşık Paşa, Garib-nâme I/1*, TDK Yay., Ankara 2000.

vardır. Yüzyıllar boyu yazılmış mesnevileri tasavvufî, tarihî, aşk, kahramanlık gibi yönlerden tasnif etme çabası içinde olan bu meslektaşlarıma önce bu yüz mesneviyi tasnif etmelerini, sonra da asır asır yazılmış mesnevileri buna göre ele almalarını tavsiye ediyorum.

Din, aşk, kainatta görülen hususlar, giyecekler, yiyecekler, bahçeler, bağlar, çiçekler, mirac, tasavvuf, kahramanlık, neler neler, bunların hemen hepsi *Garib-nâme*'de yer alır. Herhalde işe buradan başlamak gerekir. Bu benim meslektaşlarıma tavsiyemdir. Bunların hepsini ben yapamam. İşte konu çalışacak insan lazım. Âşık Paşa, Kur'an'ın "bunu kendinizde de bakıp görmüyor musunuz" sözüne sıkı sıkıya bağlıdır. Bu yönü ile bakınca açıkladığı ve anlattığı ayet ve hadisler de vardır. Yani o, devrinin hem müfessiri hem de muhaddisidir.

Sosyal hadiseler, ihtiyarlık, gençlik, çocukluk, ömrün bölümleri, insan tabakaları, aşk, âşık ve özellikleri, dört mezhep, Hızır, Mirac yine *Garib-nâme*'de işlenen konulardır. Ay, güneş, burçlar, gezegenler, gezegenlerin insanlarla olan ilgileri ve özellikleri de ayrı bir yer tutar. Gemi ve gemicilik, nazar, alışveriş, yazılı ve sözlü anlatımın insan vücudundaki seyri, akla gelen gelmeyen her şey bu eserde yer alır. Süleyman Çelebi *Mevlid*'inin bile en azından 150-200 beyti Âşık Paşa'ya aittir. Yalnız Süleyman Çelebi onun söylediklerini devrine ve bilgisine göre daha güzelleştirerek söylemiştir.

Âşık Paşa olsun, Yunus olsun, Gülşehrî olsun, anlattıkları konularda birleşirler. Ancak Yunus bir beyitte anlatıyor ve manayı derinleştiriyor. Gülşehrî de öyle. Fakat Âşık Paşa bunları yer yer açıklar ve şerh eder.

Âşık Paşa ömrü boyunca yazdığı bu hikâyeleri bölüm bölüm birler, ikiler, üçler, dörtler, beşler, altılar, yediler, sekizler, dokuzlar ve onlar şeklinde tasnif ederek ömrünün sonunda düzene koymuş ve 1330 yılında *Garib-nâme*'yi tamamlamıştır. Ancak yazdığı bazı hikâyeler *Garib-nâme* dışında kalmıştır.

Âşık Paşa'nın eserleri şunlardır:

1. *Garib-nâme*

Hakâyık-ı Dâsitân-ı Âşık, Maarif-nâme ve Divân-ı Âşık Paşa adları ile de anılan *Garib-nâme* Âşık Paşa'nın en önemli eseridir. 10613 beyitten meydana gelen *Garib-nâme* mesnevisi, on bölümdür ve telif bir eserdir. Bu durum bir bakıma Türk edebiyatının Farsça ve Arapça edebî eserlerin tercümesi ile işe başladığı gibi yanlış iddiaları da çürütmektedir.

Eserin beyit sayısı, nüshalara göre değişiklik gösterir. Saadeddin Nüzhet Ergun'un bildirdiğine göre 10293, Amil Çelebioğlu'nun sayımına

göre de 10015 ve 10312 beyittir.¹⁴ Eser, fâilâtün fâilâtün fâilün vezni ile yazılmıştır. Başta Farsça mensur bir dibâce bulunmaktadır. Bundan sonra gelen 228 beyitlik kısımda tevhidler, münâcât, Peygamber ile dört halife-nin methine ayrılan bir bölüm vardır. *Garib-nâme*, Köprülü'nün de belirttiği gibi, hendesi bir yapıya sahiptir. Bir baş bölümle on bölümden meydana gelen ve içinde en azından yüz hikâyeye yer veren *Garib-nâme*'de yer alan yüz hikâye öyle alelâde yazılıp yerleştirilmiş değildir. Onlu sistemi gözeterek ortaya konulan eserde, her bölüm bir sayıya ayrılmıştır. Bu sayılar birden ona kadardır. Kendisine ayrılan her sayı bölümünde o sayı ile ilgili on hikâye, Âşık Paşa'nın deyişi ile "destân" yer almıştır. Bunların hepsi mesnevi nazım şekli ile yazılmıştır. Aslında *Garib-nâme* destan, yani kıssalara yer veren büyük bir mesnevidir. 10613 beyti ihtiva eden eser gereklerin, tabiatın yazıya geçirilmiş şekli olup tabiat hadiselerinden, varlığın şekillendirilişinden ibretler alınması, hikmetler ve bunlardan ders çıkarılması, eşyanın ve kâinatın durumu, insanlığın doğruyu ve iyiyi görmesi için yazılmış ve yüce Allah'ın büyüklüğü anlatılmıştır.

Garib-nâme'nin elde bulunan ilk nüshaları XV. yüzyıla aittir. Tespit edebildiğimiz kadarı ile eserin 115 nüshası vardır. Bunlardan 35 adedi yurt dışına kaçırılmıştır. Yazıldığından beri, kaybolanları bir yana bırakırsak, 600 sene gibi bir zamanda nüshalarının çoğalarak gelmesi *Garib-nâme*'nin ne derece kıymetli bir eser olduğunu da göstermektedir. *Garib-nâme*'nin bütün nüshaları tek cilt olmasına rağmen, Süleymaniye Kütüphanesi Laleli 1752/1-2 numarada kayıtlı nüshası iki cilt hâlinde yazılıp düzenlenmiştir. Eserin hat bakımından en güzel nüshası bu numarada kayıtlı olandır. Bu nüsha Mısır devadarlarından Yaş Bek adına 882/1477 yılında istinsah edilmiştir.¹⁵ Bu nüsha aslına uygun olarak, iki cilt hâlinde yayımlandığı gibi;¹⁶ yine eser, orijinal, transkripsiyonlu karşılaştırmalı metin ve günümüz Türkçesi ile, Türk Dil Kurumu tarafından dört cilt hâlinde yayımlanmıştır.¹⁷

2. *Fakr-nâme*

3. *Vasf-ı Hâl*

4. *Hikâye*

5. *Kimya Risâlesi*

¹⁴ Sadeddin Nüzhet, *Türk Şairleri*, I, 1 Haziran 1936, nr. 9, İstanbul, 1936, s. 130 vd. ve Amil Çelebioğlu, *Türk Edebiyatında Mesnevi -XV. yüzyıla kadar-*, İstanbul, 1999, s. 49.

¹⁵ Fuad Köprülü, "Âşık Paşa", *İslam Ansiklopedisi*, C. 1, MEB Yay., İstanbul, 1965, s.705.

¹⁶ Bkz. Kemal Yavuz, *Âşık Paşa Garib-nâme*, -özgün baskı- C. I, II, TDK, Ankara, 2000.

¹⁷ Bkz. Kemal Yavuz, *Âşık Paşa Garib-nâme*, C. I/1, I/2, II/1, II/2, TDK, Ankara, 2000.

Bunlar yazılmış, fakat *Garib-nâme* dışında kalmış risalelerdir.¹⁸ Araştırmalarımız sonucunda bu eserlerin başka nüshalarını da tespit etmiş bulunuyoruz. Bunlara ek olarak,

6. *Dâsitân-ı Mâzî ve Müstakbel ü Hâl*

7. *Dâsitân-ı Su'âl-i Acîb ü Garîb*

8. *Dâsitân-ı Hammâl*

9. *Dâsitân-ı Seyyid ve Şeyh ü Müftî*

adını taşıyan küçük mesneviler, Agâh Sırrı Bey'in yayımladıkları da dâhil, kanaatimize göre *Garib-nâme* içine girememişlerdir.

10. *Risâle fi Beyani's-Sema*

Bu henüz ele geçmemiş bir eseridir.¹⁹

11. *Risâle-i Âşık Paşa* da, şairin dikkat çeken bir başka eseridir.

12. *Şiirler*

Âşık Paşa'nın *Garib-nâme* ve diğer eserlerinden başka olarak yazdığı gazellerdir. Bunlar üzerinde Sadeddin Nüzhet ile Abdülbaki Gölpınarlı çalışmışlar ve bazı şiirleri neşretmişlerdir.²⁰ Elli civarında olan bu şiirlerin hepsi bir divançe meydana getirecek kadardır.

¹⁸ Bkz. Agâh Sırrı Levend, "Âşık Paşa'nın Bilinmeyen İki Mesnevisi", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı, Belleten*, Ankara, 1953, s. 205-225 ve Agâh Sırrı Levend, "Âşık Paşa'nın Bilinmeyen İki Eseri Daha: Hikâye ve Kimya Risalesi", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı, Belleten*, Ankara, 1954, s. 265-276.

¹⁹ Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, C. I, İstanbul 1333, s. 110.

²⁰ Sadeddin Nüzhet Ergun, *Türk Şairleri*, C. I, İstanbul, 1936, s.130 vd.; Abdülbaki Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, İstanbul, 1961, s. 295-346 ve Abdülbaki Gölpınarlı, "Âşık Paşa'nın Şiirleri", *Türkiyat Mecmuası*, C. V, İstanbul, 1936, s. 87-101.

Yunus Şiirinin Coğrafyası: Fiziksel ve Ruhsal Mekânlar

*Seadet ŞİHIYEVA**

Giriş

Divan şiirine serpiştirilmiş çeşitli mazmunları sınıflandırarak ele alırken bir fikir düzeni oluşturulduğu ve bazen yakın düşünceye çeşitli yönlerden ışık tutulduğu ortaya çıkar. Bu terimlerin bir kısmının birbiriyle ilişkisi net olarak görülmekle birlikte, fikri bağı düşüncelerin altında olan diğer bir kısmı özel araştırmalar sonucunda belirlenebilir. Sonuçta, ilk bakışta geleneksel ve ilişkisiz gibi görünen birtakım deyimlerin kullanım açısından değişik boyutları ve bu yönüyle kişisel nitelik arz eden yanları olduğu ortaya çıkar. Bu terim ve mazmunların ortaçağ şiirinde kullanımıyla çağdaş araştırmacının o mazmuna yaklaşımı ve değerlendirmesi, başka deyişle ortaçağ şairiyle çağdaş araştırmacının amacı farklılık göstermektedir. Bazen ortaçağ şairinin kullandığı anlam değil, bu anlamın arka planı araştırmacılar için önem kazanır. Coğrafi terimleri bu bağlamda incelerken aynı durum karşımıza çıkar. Bilindiği üzere, klasik şiirde şehir adları, divan şairlerinin çeşitli mazmunları oluştururken sıklıkla başvurdukları öğelerdendir. Birtakım şairler, şehir ve ülke adlarını farklı mazmunlar, tevriye, zıtlık vs. oluşturmak amacıyla da kullanmışlardır. Ama bu adlar, her zaman simgesel değildir; bazen gerçeklikle olan ilişkilerini de korur. Adeta gezgin derviş hayatı süren veya genel olarak hayatı seferlerde geçen şairlerin eserlerinde, bu şehir ve ülke adlarını anımsatmaları, bu adların, onların biyografisinin bir parçası olması açısından da özel önem arz eder. Bu hatırlatmalar sadece edebiyatçıların değil, tarihçi ve etnologların da her zaman dikkatini çeker. Bu gibi edebi deyimlerin tarihsel arka planı, dönemin insanının gerçek hayatına ait işaretler olma vasfını taşır. Aynı zaman-

* Doç. Dr., Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi, Akad. Z.M.Bünyadov adına Şarkiyat Enstitüsü, İran filolojisi

da bu coğrafi terimlerin bir kısmı, özellikle şairin biyografisine ışık tutan argümanlar niteliğindedir.

1. Yunus Şiirinde Coğrafi Adlar: Gerçek Yansımalar, Biyografik Ögeler

Yunus'un şiirini coğrafi terimler açısından tahlilimiz sonucunda ilginç kanılara vardık. Sufi şairin divanında geçen yer adları, onun seferlerinin coğrafyası hususunda bir tasavvur oluşturabilir ve onun hayat yolunu takip etmek açısından da önemlidir. Bu anımsatmaların bir kısmı geleneksel olmaktan daha çok gerçek niteliklidir. Başka bir deyişle Yunus'un anımsattığı yer adları, birçok araştırmacının da belirttiği gibi, onun bizzat sefer ettiği yerlerdir. Aşağıdaki beyte göz atalım:

*Kayseri Tebriz ü Sivas Nahcuvân u Maraş Şîrâz
Gönül sana Bağdad yakın 'âlemlerde dîvândasın* (Yunus, 2012: 238)

Görüldüğü üzere Kayseri, Sivas ve Maraş Anadolu'nun şehirleri, Nahcivan ve Tebriz ise Azerbaycan Türklerinin genel olarak yaşadığı yerlerdendir. Şiraz Farsların, Bağdat ise Arapların meşhur şehirlerindendir. Bu son iki coğrafi ad, klasik şiirde çoğu kez soyut ve geleneksel niteliklidir. Amma divan şiirinde genellikle çok geçmesine rağmen Şiraz ve Bağdat, bu beyitte diğer yer adlarıyla birlikte farklı anlam kazanmakta ve şairin bu şehirleri de gezip dolaştığını akla getirmektedir.

Yunus'un anımsattığı ülke ve şehirlerin çoğu birbiriyle komşu ve yakın topraklarda bulunmaktadır. Bu anlamda 40 yıl seferlerde olması hususunda söylentiler olan Yunus'un aşağıda yâd ettiği yerleri gezip dolaştığı kuşku uyandırmıyor. Sufi şair bir şiirinde der:

*Gezdim Urum ile Şam'ı
Yukarı illeri kamu
Çok istedim bulamadım
Şöyle garîb bencileyin* (Yunus, 2012: 237)

Yunus'un "Yukarı iller" dediği bölge Azerbaycan'dır. Bunun altını Yunus şiirinin tanınmış araştırmacıları da çizerler. (bk. Yunus, 2012: 31) Muhtemelen bu seferler, onun tekçe hayat yolunun coğrafyasını oluşturmadı, aynı zamanda ölümünden sonra da onu bu dünyaya bağlayan ve adını yaşatan nedenlerden oldu. Mesela, Azerbaycan'ın Kah bölgesinde Yunus ve mürşidi Tapduk Emre'nin mezarı olarak bilinen makamlar, XIV. yüzyıla tarihlenmektedir. Bu durum Yunus'un propaganda amacıyla gezdiği yerlerde ardılları olabileceğini ve görüşlerini benimseyenlerin onun adını

taşıyabileceğini akla getirmektedir. Tasavvuf tarihinde bu tür analogilerin olduğu bilinmektedir. Örneğin; Nesimi'nin tekyesinin “şeyhliğine gelenler de Nesimi adıyla anılır”lardı. (bk. Seyyid Nesimi Divanı'ndan Seçmeler, 1987: XX) Tarikat mürşidinin adıyla ardıllarının Bektaşiler, Gülşeniler (Şeyh İbrahimiler), Şah Handaniler¹ adlanması da malumdur... Başka bir deyişle muhtemelen birtakım makamlar, tekçe Yunus'un görüşlerini değil, ismini de benimseyerek yaşatan müritlerine ait olmuş, bu müritlerin asıl adları farklı olsa da, bu dünyadan Yunus ve Taptık diye göçmüşlerdir. Muhtemelen bu yüzden Yunus'a ait makamlar / mezarlar, çokluk teşkil etmektedir. Bazı söylentilere göre Yunus'un on beş (Kudelin, 1980: 22), bir kısım araştırmacıya göre dokuz yerde mezarı vardır. (Baltacıoğlu, 1994: 60)

Aslında bu çok sayıda mezar, makam ve türbeler, onun ününün göstericileridir. Gezdiği ve âşıklarını bulduğu yerlerde koyduğu izlerdir. Meşedihanım Nemet'in ifadesiyle, Kah'daki mezar veya makamlar Yunus ve mürşidinin Anadolu gibi Azerbaycan'la da sıkı ilişkisinin olduğunu gösterir. (Nemet, 1992: 97-98)

Birçok eserlerden bilindiği üzere, evliyalar ve abdallar hayattayken onlar aynı zamanda birkaç yerde görülmeyi başarmışlardır. İlginçtir ki, evliya olarak bilinen bazı kişiler, ölümünden sonra da somut bir yere – mezara sığmıyor, onların birkaç yerde gömülü olabileceği düşüncesi meydana çıkar. Örneğin, Nesimi'nin tekçe Halep'te iki yerde mezarından söz edilmektedir. Onun aynı zamanda Şiraz yakınlarındaki Zerkân kentinde, Gaziantep'te mezarının olması hususunda söylentiler vardır. Bu hususlar, velilerin ilk önce hayattayken, daha sonraları – cismani ölümünden sonra da sınırlı bir mekâna bağlanamadığını dolayısı ile göstermektedir.

Yunus'un şiirinde adlarını anımsattığı ülke ve şehirlerin seçimi tesadüf olmasa gerek. Böyle ki, genelde tasavvuf ehlinin propaganda için sefer edeceği yer, bu çevrenin dini, sosyal ve siyasi durumundan hareketle önceden tespit ediliyordu. Seferlerinin nedeninin yolsuzlara yol göstermek isteği – propaganda niyetine bağlılığını Yunus böyle ifade eder:

*Dağ ne kadar yüksek ise yol onun üstünden aşar
Yunus Emrem yolsuzlara yol gösterir ve hoş eder*

(Yunus, 2012: 141)

Yunus'un şehir veya ülkenin seçiminde amacının diğer sufilerin sefer niyetlerinden farklı olmadığı ve bunun mürşidi veya mensup olduğu tarikat tarafından tespit edildiği kanısındayız. Sufi şairin Türkçe divanında bu

¹ Şah Handaniler hususunda bk. Şihıyeva, 2015: 60-61.

amaçlara bazı işaretler yer alır. O bu seçimlerinin tasavvufi kişiliğiyle bağlı olduğuna ilişkin açık bilgiler verir. Mesela, bir şiirinde Yunus'un ruh hali ve bu seferlerin sebebi söz konusudur:

*Ben yürürüm ilden ile
Dost sorarım dilden dile
Gurbetde halim kim bile
Gel gör beni aşk n'eyledi (Yunus, 2012: 304)*

Yunus'un seferlerinin amacı hususunda söyledikleri, konuya belirli anlamda ışık tutsa da bu gedişlerin tüm manzarası net bir biçimde bilinmemektedir. Bu seferlerde vaat olunanlar neydi? Bu seferlerde kimlerle görüşülür, hangi tarikat temsilcileri tercih edilirdi? Şimdilik bu sorulara net bir yanıt vermek zordur. Bununla bile, bu gediş ve dönüşler düzensiz ve ihtiyari değildi:

*İndük Rûm'ı kışladık çok hayr u şer işledik
Uş bahâr geldi geri göçdük elhamdülillâh (Yunus, 2012: 243)*

Yunus'un anımsattığımız deyimlerinde iki özellik dikkatimizi çekti: “İndük Rum’u” ve “Yukarı iller”. Zannımızca, burada şair Rum’u, aslında Anadolu’yu seferlerinin, gezdiği, gördüğü coğrafyanın merkezi biliyor ve istikametleri bu esasa dayanarak tespit ediyordu. “İndük Rumu” derken şair, kışın Rum’dan aşağıda, muhtemelen kendisinin de anımsattığı gibi Şam topraklarında propagandasını yapıyor: “çok hayr u şer işledük”. Amma bahar gelince göçeri kuşlar misali vatana dönen şair, bu haline şadır: “Uş bahâr geldi geri göçdük elhamdülillâh”. Başka bir şiirinde bu benzeyiş daha net bir biçimde dile getiriliyor:

*Dervişler uçar kuşlar
Deniz kenarın kışlar (Yunus, 2012: 291)*

Sonuncu beyitten böyle bir kaniya vardık ki, Yunus, ne kadar ilahi âlemi düşünse de, hayat tarzı ve düşüncesi o âleme bağlansa da her bir ölüm-lü insan gibi onun da sevdiği, görüşüne sevindiği vatani var: “Uş bahâr geldi girü göçdük elhamdülillâh”. Bu mısralarda sanki hasreti aradan giden, garipliğine son verilen bir kişinin kalp çırpıntıları duyulmaktadır.

Değerli Yunus araştırmacısı Mustafa Tatçı, yukarıda anımsattığımız beyti şöyle açıklar: “Yukarı İller’den Anadolu’ya tekrar geldik. Burada kışı geçirdik. İyi kötü pek çok işler yaptık. Allah’a hamdolsun ki, bahar gelince de

geri döndük". (Yunus, 2012: 31) Oysa Yukarı İller, kışın soğuk olduğundan şairin bu mevsimde sıcak ülkelerde, muhtemelen Şam topraklarında propagandasını devam ettiğini düşünebiliriz.

Daha önce verdiğimiz örnekte şair, birçok yerlerin ismini (Kayseri, Tebriz, Sivas, Nahcuvân, Maraş, Şiraz) anımsatsa da Bağdat'ın gönlünce olduğunu ifade eder. Muhtemelen Bağdat'ı onun gözünde önemli eden o çevrelerdeki tasavvufi ortam idi. Bu yüzden o diğer gezdiği, adını andığı yerler içinde Bağdat'ın gönlüne daha yakın olduğunun altını çizer, diğer yerleri divane derviş gibi gezmeyi ve propagandası için uygun çevre arayışını gereksiz sayar. Bu kontekstte beytin tahlili Yunus'un sefer ettiği ülkeler sırasında Bağdat'ın da yer almasına ve o şehrin şair için özel önem arz ettiğine ışık tutar. Zannımızca, Bağdat, tekçe Yunus hayatta iken sahip olduğu tasavvufi çevreyle değil, aynı zamanda tarihi geçmişiyile de sufi şairin dikkatini çeker. Aşağıdaki beyitten görüldüğü üzere Bağdat'a Yunus'u sesleyen, düşüncesini yakın bildiği Mansûr'un ruhudur:

*Ezelden benim fikrim Ene'l Hak idi zikrim
Henüz dahi doğmadan ol Mansûr-ı Bağdâdî* (Yunus, 2012: 289)

İlginçtir ki, divan şiirinde Mansur'un adı, çoğu zaman Hallaç Mansur biçiminde geçtiği halde, Yunus, onun adını bu şiirinde nispesi, yani memleketiyle beraber şiire getirir ve bununla da Bağdat'a sempatisini dolayısıyla beyan eder.

Genel olarak şairin adını anımsattığı yerler, gerçek ve soyut nitelikli olarak iki kısma bölünebilir. Mesela, sufi şairin bu şehirlerden bir kısmına gerçekten sefer etmesi ağla yakın görölse de, bir kısmı hayali ve geleneksel niteliklidir. Yunus'un şiir coğrafyası, Anadolu'dan Afganistan'a veya Anadolu'dan Şam topraklarına dek uzanıyorsa da onun anımsattığı birtakım şehirleri, örneğin, Kenan ve Belh gibi yerleri gezip dolaştığını düşünmüyoruz. Bu adların şiire getirilmesi çoğu kez tasavvufi düşünceden kaynaklanıyor. Böyle ki, bir şiirinde Yunus der:

*Ol meclisin 'âşıkları İbrâhîm Edhem'dir biri
Belh şehri gibi bin ola her gûşede vîrânesi* (Yunus, 2012: 307)

Görüldüğü üzere, şair bu beytinde İbrahim Edhem'i – bu ünlü sufiyi Belh'le ilişki içinde anımsatır. Demek ki, Bağdat ve Belh gibi şehirleri Yunus'un gözünde değerli ve ünlü eden o topraklarda yaşamış Hak âşıkları, tasavvuf ehliydi. Yunus, Hak âşıklarının ruhuyla birleşerek onların dünyasına – vatanına seferlerden de söz eder.

Genellikle Yunus şiirinde seferlerinin gediş ve dönüş noktası olan vatan kavramına da dikkat edilmektedir. Şiirlerinde ön planda yer alan “*vatan*” – “*gurbet*” zıtlığı onun hayat yoluna ışık tutmanın yanı sıra, düşüncelerini yaymak için uygun çevreyi çoğu zaman gurbette bulduğunu düşünmeye esas verir. Mesela, bir şiirinde der:

*Vatan oldu diken gurbet gülistan
Ağu içmek yağ oldu ney-şekerden* (Yunus, 2012: 232)

Şiirlerinden yola çıkarak denebilir ki gariplik ve gurbet Yunus’un hayatının bir parçası, onun yaşam tarzıdır. (bk. Yunus, 2012: 238, 241)

Tabi, Yunus’un şiirinde İslami gelenekte kutsal olarak bilinen yerler de anımsatılmaktadır. Özellikle sufi şair, Kâbe (Yunus, 2012: 155, 272, 286, 308) ve Kudus’ten (Yunus, 2012: 204-205) söz eder. Amma Yunus’un bir arif olarak özellikle dikkat ettiği yerler, Peygamberin, aynı zamanda evliya, Hak aşığı ve Hakk’ın tecessümü bildiği kişilerin vatanıdır: Hicaz² (Yunus, 2012: 269), Bağdat (Yunus, 2012: 289), Belh (Yunus, 2012: 307), Mısır (Yunus, 2012: 227), Ken’an (Yunus, 2012: 228, 252).

Genellikle Yunus’un şiirinde vatan anlayışı çeşitli düzeylerde dikkatimizi çekti: cismani varlığının vatanı – kendi ifadesiyle Rum, ruhunun ayrılıp geldiği asıl vatan (ilahi âlem) ve ilahi güzelliğin tecessümü Yusuf’un vatanı. Bilindiği üzere, İslami görüşlere göre Kâbe, Allah’ın evidir. İlginçtir ki, tasavvufi düşünceye göre Mutlak Güzelin tecessümü olarak bilinen Yusuf’un vatanı Kenan da Yunus’un şiirinde aynı statüyü kazanabilir:

*Eyyublayın sabr eyle Yakublayın çok ağla
Yusuf-sıfat sen dahi Kenan’a erişince* (Yunus, 2012: 252)

Görüldüğü üzere, bu beyitte asıl vatanın öbür dünya olduğuna dolayısıyla işaret edilmektedir. Çünkü beyitte Kenan, öbür âlemin simgesi niteliğindedir. Başka bir beytinde şair, aynı anlamda genel olarak “*vatan*” kavramını kullanır:

*Bu dünyaya gelen kişi ahir yine gitse gerek
Misafirdir vatanına bir gün sefer etse gerek* (Yunus, 2012: 165)

Yunus’un şathiyatında diğer yaratıklar da sefer ederek hakikati arıyorlar:

² Arabistan’da Mekke-i Mükerrreme ile Medine’nin bulunduğu yerleri kapsayan bölgenin, Hacc’ın yapıldığı mekânın ismi. (Yunus, 2012: 387)

*Tosbağaya uğradım gözsüz sepek yoldaşı
Sordum sefer kancaru Kayserî'ye azimi* (Yunus, 2012: 309)

Neden şair Kayserî'yi tercih etmiştir sorusuna şimdilik net bir karşılık bulunması imkânsız denecek kadar zor olsa da bu konuya ipucunu yine Yunus'un divanında görüyoruz. Böyle ki, divanda iki kere anımsatılan, hem kendiyle, hem de diğer yaratıklarla ilgili şiire getirilen bu şehir, belki de onun mürşidinin oturduğu yer idi. Bu yüzden sefer edenlerin, hakikati arayanların yüz tuttuğu ve sorusuna cevap bulacağı yer olarak Kayserî'yi över.

Burada şunu da anımsatmaya gerek var ki Yunus'un bu şathiyesini şerh edenler, sonuncu beyitte yer alan Kayserî'yi kâfirler meskeni olarak yorumlarlar: “*Kayseri “dalalet yeri”dir, çünkü orada, o devrede kafirler çoktur, deniliyor*”. (Pekolcay-Sevim, 1991: 19) Amma şairin beyitlerinden birinde Kayseri, İslami şehirlerle beraber yer alır (“*Kayseri Tebriz ü Sivas Nahcuvân u Maraş Şirâz \\ Gönül, sana Bağdat yakın, ‘âlemlerde dîvândasın*”. (Yunus, 2012: 238)), sonuncu beyitte ise “*tosbağa*” (kaplumbağa) ve “*gözsüz sepek*”in sefer ettiği yer olarak anımsatılır. Beyitten anlaşılacağı üzere aranan hakikattir, bu hakikat yolunun yolcuları ise asta yerışıyle bilinen tosbağa ve gözü görmeyen kör sepektir. Neden sufi şair bu iki yarattığı seçti sorusunun cevabı da şöyledir: ruhun hakka doğru gedişi yavaş hızdadır. Aynı zamanda ruhuyla sefer eden yolcunun “*baş gözü*” bu âleme kapanır, “*can gözü*” ilahi âleme doğru yönelir. Yakın içerikli diğer şiirlerinde der:

*Dilsizler haberini kulaksız dinleyesi
Dilsiz kulaksız sözün can gerek anlayası* (Yunus, 2012: 296)

*Gözsüze fısıldadım sağır sözüm işitmiş
Dilsiz çağırıp söyler dilimdeki sözümü* (Yunus, 2012: 309)

Bu “*gözsüz*”, “*dilsiz*”, “*kulaksız*” olanlar fiziksel kusurlu insanlar değil. Gözsüz veya kör “*gözleri Allah’tan gayrısını görmeyenler*” (yani kalb gözü açık olanlar)” (Pekolcay-Sevim, 1991: 18; bk. a.g.e.: 111-115) anlamındadır. Yunus'un şu şathiyesini şerh edenlerinden Şeyh-zade'ye göre, “*tosbağaya uğradım didüğinden murad ol nefs-i emmaredür. Ve gözsüz sepek didüğinden murad o nefs-i emmarenin onmaz ve bitmez hevalarıdır. Ve Kaysarı anduğundan murad mahall-i delaletdür. Ani bu kelamun beyanında Hazret-i Yunus eydür: Ben ol nefs-i emmareyi bu vücudum şehrinün içinde gördüm. Bir makam idinmiş ve ol makamun içinde nefs-i emmare kat kat mülevves hevalar geymiş ve her bir hevasının içinde bu mezkur nefs-i*

emmare şol katı kaplu toşbağaya misal yumurlanup kalmış...” (Pekolcay-Sevim, 1991: 117-118)

Bursevi şerhinde Kayseri iki anlamda yorumlanır: “*Kaysariya tahfif ile bilad-i Rumdan belde-i merifedür ki esatize-i Hazret-i Mevlana’dan Seyyid Burhaneddinü’l-Muhakkikü’l-Hüseyniyyü’l-Tirmizi’nün mezarı andadır*”. (Pekolcay-Sevim, 1991: 117-118); “*...kaplubagadan murad şol derviş-i nemedpuşdur ki zahirde hırkası yüzünden anı gören girçekten bir sahib-i himmet ve salik-i himmet ve salik-i rah kıyas ider. Velakin kelb-i a’ma misal olan nefis-i emmareye yoldaş olmuş ve anı kendine hem-rah idinmiştir. Nefsine yoldaş olan ise Rahman’ı bulmaz ve â’mâyı kendine ka’id ittihaz iden ser-i menzil-i murada vasıl olmaz. Ve belki yolda kalur. Menzil ise ırakdur ki Kaysariya-yi kalbdür. Ve Kaysariya Kaysarun mukaddema darü’l-mülk ve darü’l-küfri olduğu gibi Kaysariya-yi kalb dahi heva-yı nefis elinde kalmış ve hücut-i müterakime ile istihkâm bulmuşdur...*” (Pekolcay-Sevim, 1991: 168-169)

İlginçtir şerhlerden bir kısmında bu beyit göz ardı edilmiştir.

Görüldüğü üzere tasavvufi düşünce bağlamında yapılan yukarıdaki şerhlerde Yunus şathiyesinin arka planı ve mazmunu birçok yönden açıklanır. Kayseri’nin burada küfrün meskeni olması, bu yüzden de nefsin simgeleri olan toşbağa ve sepeğin ora gitmesi ayrılıkta makbul görülür. Ama tasavvuf şiiri kontekstinde bu beyitte Kayseri’nin tasavvufi işlevinin farklı olabileceği akla gelmektedir. Bu bağlamda denilebilir ki, ilahi hakikat beş duyu organıyla algılanamadığından can gözü ile gören, can kulağıyla duyan ve can diliyle söyleyen Hak âşıkları beyitte söz konusudur. Yunus’un sözünü ettiği körlükle de aynı durum kastedilmektedir. Neden sepeğin seçilmesi özel araştırma gerektirmektedir. Bununla bile, Mevlana da farsça şathiyesinde feleğe gedişinde rastladığı birtakım hayvan (“*üştür*”, “*naka*”, “*har*”, “*gav*”, “*ahu*”) ve kuştan (“*bülbül*”) söz eder. Genelde ilk sufilerin şathiyelerinde de benzer ve İslami düşünce açısından cesaretli görünen ifadeler gözlemlenmektedir.

Diğer sufi şairlerin de kaplumbağada dikkatini çeken yönün yavaş yavaş olduğunu göz önünde bulundurunca Yunus’un bu canlıyı şiire getirmede amacının aynı olduğunu söyleyebiliriz. Kaygusuz Abdal der:

*Kaplu kaplu bağalar kanatlanmış uçmağa,
Kertenkele derilmiş diler Kırım geçmeğe* (Pekolcay-Sevim, 1991: 65)

Yunus’un söz konusu şiirinde cismani seferden söz edilse de amacı ruhun seyridir. İlahi âleme doğru yavaş yavaş ve bu dünyaya “baş göz”ünü

kapatmakla gedilir. Neden hak yolunun yolcularının seferi Kayseri'den geçer? Çünkü zannımızca bu yolun kılavuzu, Yunus'un kendi mürşidi Kayseri'dedir. İlginçtir ki, Yunus'un bu şathiyesine cevap yazan şairler, aynı şehirden değil, önem verdikleri diğer yerlerden söz ederler. Örneğin, gerek Yunus'un seleflerinden Mevlana'ya izafe edilen şiirde gerek Âşık Paşa'ya ait olması muhtemel olan yakın içerikli şathiyede seferin son durağı olarak Kafdağı vurgulanmaktadır. (bk. Pekolcay-Sevim, 1991: 59-60, 63-65) Mevlana:

*Yek katar uştur be kuh-ı Kafbüved ender güzer
Der kenar-ı bahr-ı bi-payan be-cevlan yaftem*

(Pekolcay-Sevim, 1991: 59)

(Bir deve katarı Kafdağı'na doğru giderken onu, sonsuz bir denizin sahilinde dolanır buldum). (Pekolcay-Sevim, 1991: 60)

Âşık Paşa der:

*Yügrük kötürüm gördüm gözsüz sıçana uymuş
Gayet becid giderler Kaf dağıdur azimi*

(Pekolcay-Sevim, 1991: 64)

Görüldüğü üzere, Yunus, aynı ali makam olarak Kayseri'nin adını kaydeder. Bu husus, onun gözünde Kayseri'nin Kafdağı kadar önemli bir yer olduğunu ve bu şehrin kâfirler ülkesi değil, hakikate götüren kutsal yer anlamında kullanıldığını akla getirmektedir. “*Kerem ile Ash*” destanında da bir şathiyede Kayseri'nin isminin yer alması muhtemelen Yunus'un söz konusu şathiyesinin etkisidir:

*Vızıldadı sinek uçdı havaya,
Yağını sürdük üç yüz altmış deveye
Etini koyduk bin yüz yetmiş tavaya
Pişkeş itdük Kayseri'ye döşünü*

(Elçin, 1981: 119)

Tasavvufta birçok kişinin önem verdiği seferler, bu yaşam tarzının, kı-sacası, tasavvufun bu adabının İslami gelenekte zemini vardı: Hz. İbrahim'le bağlı söylenilen Doğu ve Batı'ya seferler, zannımızca, bu tasavvufi düşüncenin kaynağıdır. Anımsattığı ülke ve şehir adlarının coğrafyasına göz atınca Yunus'un seferlerinin, İbrahim peygamberin seferlerinde olduğu gibi, iki doğrultuda olduğunu – Doğu ve Batıya yöneldiğini görürüz. Beyitlerinde buna net bir biçimde işaret eder: “*Şarka vü garba serteser yere göge doldum ahı*”. (Yunus, 2012: 288) Diğer bir yakın içerikli şiirinde der:

“Dervişin eli uzundur”, “şark”tan “garb”a kadar ulaşır. (Yunus, 2012: 217) Bazen bu yol sınırsızlaşır ve “payansız yol” (Yunus, 2012: 241) adlandırılır.

Yolla yürümek Yunus hayatının manası ve sona kadar sadık kaldığı yaşam tarzıdır:

Hey Yunus Emre ölünce var yürü doğru yolunca (Yunus, 2012: 257)

*Benem bugün harabat u melamet
Benem ol yürüyen seyran içinde* (Yunus, 2012: 266)

*Yunus aşkınla kaimdir bu alem
Onunçün devr eder devran içinde* (Yunus, 2012: 266)

*Dosta gidenin yolu gönül içinden geçer
Bir amel eylemedim gire idim gönüle* (Yunus, 2012: 271)

Yunus şiirinde bu yolculuğun nerelerden geçtiğine işaretlere de rastlanır. Şair ormanlardan geçtiği, kervana koşularak gittiği (Yunus, 2012: 180) ve bu seferlerin zor olduğunu dolayısıyla dile getirir (Yunus, 2012: 207). Bu gibi beyitler aynı zamanda biyografik niteliklidir. Yunus’un şiirinin “sefer” ve “yol” konuları bağlamında tahlili onun karşısına çıkan veya çıkması mümkün olan engeller hususunda da belirli bir tasavvur oluşturur. Yolu bağlayan harami, karlı dağ (Yunus, 2012: 234), bulanık seller (“kanlı yaş”) (Yunus, 2012: 234), illerinden uzak yollarda olma (Yunus, 2012: 234) şairin gerçek yaşantılarının ifadesidir.

2. Ruhsal Mekânlara Seferler: Yol, Araç ve Yaşantılar

Yunus, divanında tekçe cismani varlığının seferinden söz etmez, aynı zamanda ruhsal mekânlara yolculuktan, bunun yol, araç ve yaşantılarından da bahseder.

Yunus’un ruhun seferi hususunda söyledikleri de cismani seferin bazı özelliklerini taşır. Ruh kanatlanarak doğrudan Hakk’a ulaşmıyor. Onun bu yolculuğu tedricidir. Dağlardan geçirmiş gibi zorluklarla karşı karşıyadır:

*Gani Cebbar aşk erine bin Hamza’ca kuvvet verir
Dağları yerinden ırar yol eyler dosta gitmeğe* (Yunus, 2012: 105)

Hak yolunu arayan ve Allaha ulaşmayı kasteden salık, Yunus’a göre, aşkının ateşinde yanmalı, cismani varlığından arınmalıdır. Sufi şair, bunun

mümkün sonuçlarını “*Gel yanalım dostlar ile*” mütekerrir mısraıyla yazılan dörtlüğünde ifade eder. Örneğin;

*Hak yolunu gözler isen
Gel yanalım dostlar ile
Âşık izin izler isen
Gel yanalım dostlar ile* (Yunus, 2012: 261)

Hak didarına ulaşmak için yanmanın gerektiği gibi bir bakış açısı Mevlana’nın kâmil insanın manevi yolculuğu hususunda söyledikleriyle uyum içindedir: *Ham bodem, pohte şodem, suhtem*. (Çığ idim, piştım, yandım).³

Bazı şiirlerinde Hakk’a doğru gidişi sulardan – denizlerden geçme, ilahi visali deryaya gark olma gibi ifade eden Yunus⁴, diğer şiirlerinde yolunun dağlardan geçtiğini de dile getirir. (Yunus, 2012: 154) İlahi âleme seyirden söz eden Yunus der:

*Hak’dan gelen şerbeti içdik elhamdülillâh
Şol kudret denizini geçtik elhamdülillah* (Tatçı, 2012: 243)

*Şol karşıkı dağları mîşeleri bağları
Sağlık safâlık ile aşdık elhamdülillâh* (Yunus, 2012: 243)

Şaire göre, “*behri*” olarak denize dalmayan, seyrânını bilmeyenin kıymeti olmaz. (Yunus, 2012: 249) Görüldüğü üzere, ruhi seyir salikin değerini artıran ve onu olgunlaştıran bir araç olarak önemlidir.

Burada şu hususun da altını çizmeğe gerek var ki yalnız İslami çevrelerde yetişen sufiler değil, diğer mistikler de yedi denizden geçerek Hakk’a ulaşmaktan söz ederler (bk. Şihyeva, 2009: 227-243) ve Yunus’un anımsattığımız şiirleri de bu bağlamda yorumlanabilir.

³ Bu beytin Mevlana’ya aidiyeti hususunda tartışmalar vardır.

⁴ *Bu yol uzaktır menzili çokdur
Geçidi yokdur derin sular var* (Yunus, 2012: 140)

Dirildik pınar olduk irkildik ırmak olduk (Yunus, 2012: 244)

*Ger bahri olmaz ise denize dalmaz ise
Seyranın bilmez ise yokdur kıymet içinde* (Yunus, 2012: 249)

*Görün ki Yunus n’itdi varuban hazrete gitdi
Katredir ummana yitdi dolsa gerek şimden geri* (Yunus, 2012: 301)

Bazen ise hakikatin yolu yedi kapıdan geçer ve bu ruhi seyri Yunus, maşuka halvetinin yedi kapısından içeri seyrân gibi ifade eder:

*Bunda ne sağınç şumâr yâ bunda kim kalır var
Çün böyle düşdü sefer gerek yolda olasın* (Yunus, 2012: 241)

Tasavvufa göre, “Hakk’a ulaşmak için yedi nefis merhalesinden geçmek gerekir. Her nefis makamının bir letayifi vardır. ...yedi nefis makamının yedi ayrı yakını, yedi rengi, yedi seyri, yedi tavrı, yedi hali vardır”⁵ (Tatçı, 2012: 128)

Yunus, ruh âlemine seferin “hater”li, korkulu olduğunu (Yunus, 2012: 232), ruhun son amacına kolay ulaşmadığını der:

*Her kapıda bir kişi yüz bin çerisi vardır
Aşk kılıcın kuşanıp cümle kırasım gelir* (Yunus, 2012: 124)

Bu düşünceler diğer sufilerin yaşantılarıyla örtüşmektedir. Ünlü fars şairi Hafız Şirazi de ruhun gittiği yolda korkulu ve tehlikeli hallerin (“vah-şet”) olduğunu ifade eder. (bk. Şihıyeva, 2007: 332-333)

Sufi şair, ruhi seyrinin yalnız yolları ve biçimlerinden değil, araçlarından da söz eder. Bilindiği üzere gerek İslami dönemde miraç olayı anlatılırken, gerekse İslama kadarki peygamberlerin ruhi yükselişinden söz edilirken, gerek tasavvufta kâmil insanların ruhunun gayb âlemine ürucu ve nüzulundan bahsedilirken bir *merdiven* kavramı söz konusudur. Yunus da gayb âlemine ruhi seyrinden söz ederken merdiveni ilahi âleme gedişte kullanılan bir araç olarak tasvir eder. Oysa divan şairleri bu konuyla ilgili “*hablu’l-metin*” mecazını kullanmaya eğilimlidirler ve şu vasıta ile merdivene poetik bir gönderme yapmaktadırlar. “*Hablu’l-metin*”in çoğu kez kıvrık saçların sıfatı olduğunu göz önüne alsak, divan ve tasavvuf şiiri temsilcilerinin bu deyimle Hakk’a götüren o merdivenin spiral şekilli olmasına dolayısıyla işaret ettikleri ortaya çıkar. (bk. Şihıyeva, 2009: 275-309) Genelde “*hablu’l-metin*” hem kıvrık saçlar hem de merdivenle çağrışım uyandırmaktadır. Amma Yunus’un amacı tasavvufi görüşlerini propaganda etmek olduğundan bazen düşüncesini süslemeden, mecazların arka planında saklamadan doğrudan doğruya söyler. Bu husus onun Hakka götüren araç – merdiven kavramını kullanımında da dikkati çekmektedir. Örneğin,

⁵ Bu konuda Yunus’un bir süluknamesi de vardır. (bu hususta bk. Tatçı, 2012: 118-131)

*Miskînlikden buldılar kimde erlik varısa
Merdübândan yitdiler yüksekden bakarısa*

Bu ruhi gedişlerin tasviri de çeşitlidir. Şair, cismani varlığını terk ederek ruhu ile Hakka yürümeyi “kendisiz sefer” adlandırır. (Yunus, 2012: 164). Bazen bu sefere tek gidilmediğini söyler. Hak aşığının yol yoldaşı aşktır. (Yunus, 2012: 145, 242). Aşk onun hem -mesleğidir. (Yunus, 2012: 233) Bu gedişler Hakk’a – dosta yöneliktir.⁶ (Yunus, 2012: 105, 245) Veya Yunus’un bu seferlerinde yoldaşı Hakk’ın ta kendisidir:

*Sensiz yola girer isem çârem yok adım atmağa
Gövdemde kuvvetim sensin başım götürüp gitmeğe*

(Yunus, 2012: 105)

Tanınmış bilim adamı Ekrem Demirli’nin ifadesiyle “Sufiler Allah’a gidişten (süluk) söz ederken şöyle bir paradoksa dikkatimizi çeker: Allah’a ancak Allah ile gidilebilir. Başka bir ifadeyle insan mutlak hakikat demek olan Allah’a beşeri çabasıyla ve kudretiyle (irade-i cüziyye) değil, bizzat Allah’ın yardım ve inayetiyle ulaşabilir”. (Demirli, 2015: 62)

Hak yolunda olanlar “yol eri”, “yoldaş”, bu yoldan uzak olanlar “kâfir”, “yolsuz” gibi isimlendirilir. (Yunus, 2012: 178) İnsanın Hakk’a doğru seferinde yolundan azmalar olursa onun bu halleri yüzüne yansıyor. (Yunus, 2012: 250). Tarikat yolunu kaybedeni (“melul kılan”), Hak rahmet içinde kabul etmez. (Yunus, 2012: 249)

Görüldüğü üzere Yunus’un ruhi sefer hususundaki düşünceleri de fiziksel seferlerle birtakım ortak yönleri sahiptir.

Gayb âlemini Yunus, çeşitli biçimlerde ifade eder: “mülk-i ezel” (Yunus, 2012: 112), “dost ili” (“Dost ilinde avareyim” (Yunus, 2012: 305; bk. Yunus, 2012: 166)); “mülk-i Yaradan”, (Yunus, 2012: 181), “aşk ili”. (Yunus, 2012: 224)

“Dost ili”ne giden yol da mantıklı olarak “dost yolu” (Yunus, 2012: 279) biçiminde isimlendirilir. Yunus’un şiirinde Hakk’a ulaşma “iline göçme” (Yunus, 2012: 276), “menzile erişmek” (Yunus, 2012: 180) olarak yorumlanır.

Yunus’un divanında ruhun seyrinde varılan mekânlardan bahsedilirken gelenekten bilinenleri anımsatmanın yanı sıra onun kişisel yorumuna bağlı yer adlarına da rastlanmaktadır. Bu mekânlar içerisinde Arştan yüce minareye ulaşmadan söz edilmesi dikkatimizi çekti. Şaire göre, Arş son makam

⁶ Bu seferlerin arka planında duran Hak sevgisidir. (Yunus, 2012: 125) Ruhun ölüm anında cismi terk edişi de onun aşk şarabı içtiğinden dolayı bu dünyaya bağlanmadığıyla ilişkilendirilir.

⁷ Bazen “dost ili” derken şair bu âlemi (Yunus, 2012: 305) kastetmemedir.

değildir. (Yunus, 2012: 154) Aşığın son amacı, meleklerden yukarı âlemi seyir etmektir. (Yunus, 2012: 226). “*Arştan yukarı*”, “*Arştan yüce*” deyimleriyle Yunus, âşıkların ruhunun seyrinde ulaştığı son ali mekânı kasteder. Bu mekân, ilahi visal makamıdır:

*Meydânımız meydân oldu cânlarımız hayrân oldu
Her dem Arş'a seyrân oldu Hazret oldu dîvânımız* (Yunus, 2012: 157)

Bu Arş'ın mekânı da değişkendir. Gâh ona doğru göklere yükselir, gâh da onu âşıkların gönlünde arar. Bir şiirinde dervişin batınının Arş'tan ulu olduğunu (Yunus, 2012: 291), bazen Arş'a yakın olduğunu dile getirir. (“*Bulutlayın seyrân edip Arş'a yakın olan benim*” (Yunus, 2012: 185) Bu ifadeler rastgele deyimler olmayarak sufi şairin çeşitli ruh hallerinin ifadesi gibi önem arz eder. O âlemlerde seyranda Arş'a yücelen âşık, “*tahtesera*”ya – kürsüye de iner.⁸ Böylece Yunus hakka doğru gidişi, ilahi visal anını, bu âleme dönüşü seyrân, bir halden diğer bir hala dönüş gibi tasvir eder. Bu kavramların esasında da dolayısıyla seyir ve sefer anlayışları durur.

Bu seferde cismani varlığından gecen Hak yolunun yolcusu, *doğan* gibi Hak'ta Hak olarak cüzi ruhlara da sahiplenir. Yani o ilahi vuslat makamında Ruh-i küll ile vahdete eriştiği gibi diğer ruh-i cüzlerle de birleşmiş olur:

*Kendiliğinden geçeni doğan eder maşûk anı
Ördek ü keklişe salar sürü edüben tutmağa* (Yunus, 2012: 105)

Şaire göre, bu yolda “*can*” harcanır. (Yunus, 2012: 166) Bu yorum tasavvufdaki terk-i hesti aşamasına denk geliyor. Sufilere göre, terk-i hesti salikin kendi varlığını terk ederek, Hak'ta fani olmasıdır. (Uludağ, 1996: 525)

Gayb âleminde aşığın yaşantıları ve görüntüler de bu âlemdekilerle kıyaslanır. O âlemde ay, gün, hilal, dolunay olmaz. (Yunus, 2012: 224) O âlemde “*varlık evi*”ni terk ederek “*yokluk evi*”ne giren âşık, aşk şarabı içip esriyor. Böylece Yunus'un öbür âleme ait tasvirlerinin bu dünyaya ait tasavvurlardan kaynaklandığı, düşüncesini bu bilinenlerden hareketle yorumladığı görülür. (Yunus, 2012: 224)

Genellikle Yunus'un şiirinde o âleme geliş ve dönüşler “*sefer*” gibi betimlenir. Şair, ruhunun seyrinin ruhun cismine dâhil olmasından önce başladığını demekle seyir ve sefere ne kadar önem verdiğinin altını çizer.

⁸ Yunus, ruhun o âleme ürucu ve yeniden bu âleme dönüşünü – Hakk'ı görüp gelme (Yunus, 2012: 204) gibi yorumlar.

Yunus şiirinde cismani ve ruhi varlığın beraber hayat yolu da “sefer” anlayışı ile ilişki içinde ele alınır. İnsanın bu âlemde konuk olması çok şiirde geçer. Yunus bu âleme gelen ve dönen insanı “*misafir*” olarak isimlendirir. (Yunus, 2012: 165) Bu dünyaya gelişin nedeni de seyir etmedir. (Yunus, 2012: 198) Görüldüğü üzere yine de sefer söz konusudur.

Tekçe bu âleme geliş değil, öbür âleme dönüş – ölüm bile seferdir. Şairin aşağıdaki mısralarında ölümün sefer olarak yorumlanması ilgi uyandırır:

*Miskin Yunus gidisersin
Aceb sefer edisersin
Hasret ile kalırsarsın
Ah n'ideyim ömrüm seni* (Yunus, 2012: 306)

Yunus, cisimle ruhun ayrılışını yolculukla ilgili terimleri kullanmakla ifade eder:

*Ağaç ata bindireler sinden yana göndereler
Yer altına indireler kimse ayruk görmez ola* (Yunus, 2012: 110)

Bir şiirinde Yunus, fena sarayından beka sarayına geçmeyi (Yunus, 2012: 301) – ruhun cismi terkini menzilinden göçme (Yunus, 2012: 231) olarak yorumlar.

Yunus şiiriyle divan edebiyatının diğer örneklerini şehir ve ülke adlarını kullanım açısından kıyaslarken ilginç sonuçlara vardık. Rivayete göre, ömrünün kırk yılı seferlerde geçen Yunus, bu gezip gördüğü ülke ve şehirlerden sadece birkaç beyitte söz eder. Oysa hiçbir ülkeye sefer etmemiş veya az sefer etmiş şairler, hayallerinin gücüyle daha çok coğrafi mekânları şiirine getirmişlerdir. Bu şehir adları, renk, millet, gelenek vs. ile ilişkilendirilerek ele alınmıştır. Örneğin, Hayali Beyin divanında Hind (Hindustan), Bengale, Çin, Maçin, Hutun, Mısır, Babil, İrem, İran, Horasan, Cam, İsfahan, Mekke, Medine, Merve, Kerbela, Necef, Şam, Halep, Bağdat, Kudüs, Yemen, Aden, Bahreyn, Basra, Badehşan, Türkistan, Turan, Keşmir, Semerkand, Sebzevar, Şirvan, Rum, Rum İli, İstanbul, Aydın, Manisa, Karaman, Akşehir, Vardar, Edirne, Roma (Rim), Engürüs, Karadağ, Korona vs. yerlerin adı anımsatılır. (Kurnaz, 1996: 148-155) Birtakım şairler, aynı zamanda Karacaoğlan gibi halk şairleri “*gezdiği, gördüğü, yaşadığı yörenin coğrafi özelliklerine, tabiat güzelliklerine, folkloruna, sosyal hayatına şiirlerinde çok geniş bir şekilde yer vererek onları günümüze taşımıştır*”. (<http://eskisite.kahramanmarasbb.com>) Ama Yunus’un bu seferlerde amacı ve gezdiği yerleri anımsatmada niyeti başkadır. Gözü tabiata ve çevresi-

ne baksa bile gönül gözü onu bu güzellik ve özelliklerin arka planını görmeye ve özünü anlamağa sesler. Cismani seferlerini anlatmağa eğilimli görünmese de ruhunun seferinden oranla geniş söz eder. Bununla bile ruhsal seyrini anlatırken büyük çağdaşı Mevlana⁹ gibi Yunus da manevi yaşantılarını, ruhi seyrinde gördüklerini remiz diliyle beyan eder.

Sonuç

Görüldüğü üzere Yunus'un seferlerle ilgili beyitlerinin tahlili birçok meselelerin çözümüne ışık tutar, onun gerçek ve hayali seferlerinin tasavvufi kişiliği ve düşüncesiyle bağlılığını ortaya koyar.

Yunus şiirinde ön planda görülen “*seyr ü sefer*” konusu tarikat adabındandır. (bk. Yunus, 2012: 212) Şaire göre, değişilen menzillerde kendini değil, Hakkı tebliğ ettiğinden sözü dillerde söylense de kendi unutulmalıdır. (Yunus, 2012: 241) Yunus'un şiirinin bu bağlamda incelenmesi onun bu konuya çok önem verdiği ve tekrar tekrar çeşitli bakış açılarından baktığını, sefer kavramının onun şiirinde sıklıkla kullanımı ve ağır çekili, özellikli bir yeri olduğunu ortaya koydu.

Şu hususun da altını önemle çizmeliyiz ki, Yunus'un divanında yer alan ilk şiiri de seferden söz etmesiyle dikkati çeker. Şair, ruhi seferi zamanında yolculuğunun niteliği, halleri vs. den söz eder. Araştırmalarımız sonucunda böyle bir kanıya vardık ki Yunus şiirinde sıklıkla kullanılan kelimelerden biri de “*yol*”dur. Bu “*yol*”, onun fiziksel ve ruhsal seferlerinin, somut ve soyut kavramların ifadesinde kullandığı, bazen tasavvufi anlamlar yüklediği kelimelerdendir.¹⁰

Gerek fiziksel gerekse ruhsal mekânlara seferini “*vatan*” ve “*gurbet*” kavramları takip eder. Her iki sefer tehlikelerle doludur. Yunus'un bu âlemde cismiyle gezip dolaşmalarında amacı, Hakk'a doğru seslemektir ve burada halkla bir temas vardırırsa, onun ruhi seferi kişiseldir ve Hak'la ilişkisinden bahsedilmektedir. Yunus, aslında ruhsal seferlerinde gördükleri ve yaşadıklarını cismani seferleri zamanı fragmanlar şeklinde dile getirir ve böylece onun iki varlığının seferleri, biri diğeri için zemin oluşturur. Konunun bu bağlamda öğrenilmesi ise Yunus'un bir arif, Hak aşığı olarak olgun varlığını, iç ve dış âlemlerinin tenasübü ve uyurluğunu ortaya koymağa da olanak sağlar.

⁹ İlâhi âlem, gayb âleminin sırları hususunda birçok bilgilerini dile getirmesine rağmen Mevlana der: “*Biz işlerin gidişatını öğrenmiş olduğumuzdan ağızlarımızı mühürlediler*”. (bk. Yücebaş, 1959: 105)

¹⁰ Tasavvufi anlamda “*Yunus'un “yol” kavramından kasdı, hiç şüphesiz, eskilerin “meslek-i aliyye” dedikleri “mana yolu”, yani seyr ü sülûktür*”. (Tatcı, 2012: 101)

KAYNAKLAR

- Baltacıoğlu, İsmail Hakkı. (1994): “Yunus Emre Estetik Sırları”, *Yunus Emre İle İlgili Makalelerden Seçmeler*, hazırlayanlar: Hüseyin Özbay, Mustafa Tatcı, İstanbul, MEB.
- Demirli, Ekrem. (2015): *Şair Sûfiler. Mevlana, Yunus ve Niyazi-i Mısri Üzerine İncelemeler*, Sufi Kitap.
- Elçin, Şükri. (1981): *Halk Edebiyatına Giriş*, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Kudelin, Vladimir Borisoviç. (1980): *Poeziya Yunusa Emre: K voprosu o gumanizme v literature srednix vekov*, Moskva, "Nauka".
- Kurnaz, Cemal. (1996): *Hayali Bey Divanının Tahlili*, İstanbul, MEB.
- Kürkçüoğlu, Kemal Edib. (1987): *Seyyid Nesimi Divanı'ndan Seçmeler*, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Nemet, Mesedihanım. (1992): *Azerbaycan'da Pirler*, Bakı, Azərneşr.
- Pekolcay, Necla – Sevim, Emine. (1991): *Yunus Emre Şerhleri*, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Sarı, Osman. *Karacaoğlu'nın Şiir Coğrafyasında Maraş ve Çevresi*: http://eskisite.kahramanmarasbb.com/images/stories/Sempozyumlar/kahramanmaras_sempozyumu/c2/27_Yrd_Doc_Dr_Osman_Sari.pdf
- Şihiyeva, Seadet. (2008): “Nesimi'nin Türkçe Divanında “Bahr”la İlgili Tasavvufi Kavramlar” *Kibatek Uluslararası Türk Kültüründe Deniz ve Deniz Edebiyatı Sempozyumu Bildirileri*, Antalya, 27 Nisan - 2 Mayıs, s. 227-244.
- Şihiyeva, Seadet. (2007): “ ‘Can ve cahan’ anlayışlarının poetik-irfani deyeri (Hafiz ve Nesimi şeirleri esasında). I megale”, *Şerg Filologiyası Meseleleri. (üçüncü burahılış)*, Bakı, s. 324-353.
- Şihiyeva, Seadet. (2009): “ ‘Can ve cahan’ anlayışlarının poetik-irfani deyeri (Hafiz ve Nesimi şeirleri esasında). II megale”, *Şerg Filologiyası Meseleleri. (dördüncü burahılış)*, Bakı, s. 275-309.
- Şihiyeva, Seadet. (2015): “Azerbaycan tessevvüf edebiyatı tarihine bir beyti ile dahil olan şair – Şah Hendan”, *Azerbaycan MEA akad. Z.M.Bünyadov adına Şergşünaslıg İnstitutunun “Elmi araşdırmalar”ı (onuncu burahılış)*, Bakı, “Elm ve tehsil”, s. 50-82.
- Tatcı, Mustafa. (2012): *İşitin Ey Yârenler*, İstanbul, Kapı Yayınları.
- Uludağ, Süleyman. (1996): *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, Marifet Yayınları.
- Yunus Emre. (2012): *Divan. Seçmeler*, hazırlayan: Mustafa Tatcı, Ankara, DİB Yayınları.
- Yücebaş, Hilmi (1959): *Edebiyatımızda Mevlana*, İstanbul, Yeni Matbaa: <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/10663,metinpdf.pdf?0>

Yunus Emre'nin Aksaray'daki Mezarı Üzerine Düşünceler

*Nevzat TOPAL**

Giriş

Ölüm zamanı ve yeri kesin olarak tespit edilemeyen Yunus Emre'nin mezarı hakkında da büyük anlaşmazlıklar vardır. İslam ülkelerinde, Yunus Emre gibi öldükleri yer belli olmayanların değil, mezarları pek belli olan zatların bile çeşitli mezar ve makamları bulunmaktadır. Her yer halkı, çevrelerindeki ruhanîyet ve kutsiyetinden yardım beklenilecek büyük mutasavvıflar bulunmasını istediklerinden dolayı, ülkemizde ve İslam memleketlerinde bu mezar ve makam ihtilaflarına pek çok rastlanmaktadır. Bu sebepten Anadolu'da Yunus Emre'nin mezar ve makamları konusunda da hayli ihtilaf vardır (Köprülü, 1984: 274; Rıdvanoglu, 1999: 19). Bu görüşlerden birisi de Yunus Emre'nin mezarının Aksaray sınırları içerisinde olabileceğidir. Yaptığımız bu çalışma ile Yunus Emre'nin yaşadığı dönemde Aksaray'ın ilmi ve kültürel yapısı ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Yunus Emre'nin yaşadığı dönemde Aksaray'ın meşhur bir mutasavvıf şairi yetiştirebilecek her türlü kültürel altyapıya sahip olduğu tespit edilmiştir.

Yunus Emre kaynakların umumiyetle ittifak ettiğine göre 1240-1321 tarihleri arasında yaşamıştır. Bugün Anadolu'nun birçok yerinde Yunus'un makam ve mezarının bulunduğu yerler vardır. Bu mezarlar arasında bugüne kadar üzerinde en çok durulan yerler arasında Eskişehir Sivrihisar'a bağlı Sarıköy (Yunus Emre Köyü) ile Karaman üzerinde durulmuştur. Bu yerleşim dışında Bursa, Kula ile Salihli arasında Emre Köyü, Erzurum Dutçu (Tuzcu) köyü ve Keçiözü Yunus'un mezarının veya makamının bulunduğu yerler olarak gösterilmiştir (Köprülü, 1984: 274-278; Rıdvanoglu, 1999: 19).

* Doç. Dr. Niğde Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, nevzattopal@hotmail.com

Yunus Emre'nin mezarı veya makam mezarlarından birinin Aksaray'da olabileceği ihtimali oldukça kuvvetlidir. Yunus Emre'ye ait olduğu ileri sürülen Aksaray'da bulunan mezarın bölgede eskiden beri ziyaret edilen mahallerden biri olduğu görülmektedir. Yunus Emre hakkında malumat veren kaynakların başında *Vilâyetnâme* gelmekte olup bu eser Yunus Emre'nin ölümünden yaklaşık 180 yıl sonra yazılmıştır.

Yapılan bu çalışmada Yunus Emre'nin yaşadığı devirde Aksaray'ın kültürel yapısı ortaya çıkarılmaya çalışılmış; ayrıca *Vilâyetnâme'de* Yunus Emre hakkında geçen bilgilerin değerlendirilmesi yapılmıştır. Eserde geçen yerleşim birimlerinin isimlerine Aksaray çevresinde de rastlanması Yunus Emre'nin Aksaray çevresinde yaşadığı ve mezarının da bu bölgede bulunduğu ihtimalini kuvvetlendirmektedir¹.

1. Yunus Emre'nin Yaşadığı Devirde Aksaray'ın Kültürel Yapısı

Yunus Emre'nin yaşadığı devir ve öncesinde Aksaray'ın Türkiye Selçuklularının önemli bir kültür merkezi haline geldiği görülmektedir. Aksaray ve çevresinin Yunus Emre gibi bir mutasavvıf şairi yetiştirebilecek kültürel zenginliğe sahip olduğu görülmektedir².

Yunus Emre'nin çağdaşı olan Niğdeli Kadı Ahmed eserinde Aksaray'ın bu manevi zenginliğine dikkat çekmektedir. Kadı Ahmed Rum (Anadolu) memleketleri arasında Dârü'z-zafer olarak bilinen Aksaray mahrûsesindeki dört din müceddidinden bahsetmektedir. Kadı Ahmed'in verdiği bu bilgiler Yunus Emre'nin yaşadığı dönemde Aksaray şehrinin kültürel yapısını ortaya koyması bakımından oldukça önemlidir.

Kadı Ahmed dört din müceddidini sıralarken birinci sırada *Mevlâna Şeyhu'l-İslâm Bedreddin Ahmed* b. Muhammed b. Muzaffer b. Muhtar'ın ismini vermektedir. *Mevlâna Şeyhu'l-İslâm Bedreddin Ahmed*'in aslen Rey'li olduğu ve muhakkiklerin sultanı olduğunu belirtmektedir. Diğer özellikleri olarak; Hızır/yeşillik sahibi, temiz vuslatlı, Sünnî nesilli, muhaddis kırsımlı, ifadesi özlü olduğu ifade etmektedir. Aksaray'da ders verdiğini ve yol gösterici olduğunu söyleyerek adı geçen müceddidin mezarının da Aksaray'da olduğunu kaydetmektedir.

¹ Bu konu hakkında ayrıca bakınız; (Doğan Kaya, "Yunus Emre'nin Aksaray Ortaköy'deki Mezarı Üzerine Düşünceler", s. 1-17, http://dogankaya.com/fotograf/yunus_emrenin_mezari_uzerine_dusunceler.pdf)

² Bu hususta geniş bilgi için bkz. Nevzat Topal, *Anadolu Selçukluları Devrinde Aksaray Şehri*, Aksaray Valiliği Yayınları, Aksaray 2009; Nevzat Topal, "Somuncu Baba'nın Yaşadığı Devirde Aksaray'ın Siyasî ve Kültürel Yapısı", *Uluslararası Somuncu baba ve Kültür Çevresi Sempozyumu* (23-25 Eylül 2011/Aksaray), Ankara 2012, s. 102-126.

İkinci olarak Aksaray'da ikamet eden kimselerden *Mevlâna Şerefüddin Kayserî* ile *Mevlâna Sadrüddin*'in isimleri zikredilmiştir. Ayrıca bunların babası Hâce Alaüddin'in de kendisine işaret olunan mıntıkada yaşadığı ve oradan rahmet-i Rahmân'a yükseldiği belirtmiştir.

Üçüncü olarak da Aksaray'da din hâkimi durumunda bulunan kadıların Hücetü'l-İslâm, İmamü'd-dünya Ebu Hâmid Gazzâlî neslinden geldiklerine dikkat çekmektedir.

Son olarak Aksaray'da hizmeti olan din müceddidi olarak Rükneddin Kılıçarslan'ın ismini zikretmektedir. II. Kılıçarslan (1155-1192) hakkında verdiği bilgiler, Aksaray'ın Türk hâkimiyetine girişi sırasındaki gelişmeleri ortaya koyması bakımından, büyük önem arz etmektedir. Bu husus da verdiği bilgi şöyledir (Ertuğrul, 2009: 402-403):

*Rum'un, Şam'ın Ermen'in ve Efrenc'in sultanı Rüknuddin Kılıç Arslan ibn Sultan Mes'ud Selçûkî (Allah her ikisinin de buhranlarını aydınlık kılsın)'dir. Bu iklimde fetihlerde bulunduğu sırada, burayı ihtiyar buyurdu. Yüksek binalar ve saraylar yaptırdı. İştirak sanatına uygun olarak onları mebna" adıyla isimlendirdi. Bâğilik peşinde olanların dışındaki Müslümanları ve Azerbaycan beldelerindeki gazilerin ve şehidlerin hayırlılarını buraya iskân etti. Âlimler, fazılları, fakihleri, hâceleri ve mâhir marangozları öylesine doldurdu ki, burası da civardaki diğer beldeler gibi oldu. Ermenîlerin, Zerdüşlerin, Nasranilerin, fahişelik yapanların, kötü soyluların, sefil, adi, rezil ve düşük kimsele-
rin yorulmasına/çalışmasına ihtiyaç kalmadı. Onun kurduğu medreseler dersler itibariyle güvenilir hâle geldi ve iki mezhebe göre faaliyet icra ettiler. Rumlar bir bademin kabuğu ile içi gibi bir elbise içinde ni-faka sebep olmaksızın uyumlu davranmalarının sağladığı bereketle, mezkûr küre ile diğer beldelere karşı ne kadar iftihar etseler azdır. Burada tahrir olunan Sultan Kılıç Arslan'ın zikri, daha önce Karataş ve Hasandağı istikametine açılan Erâkliyye (Ereğli) dervâzesi/kapısı üzerindeki mermer taşta kündari tekniği ile latif bir şekilde nekşedilmiş idi. Bu bende ile orada ikâmet eden diğer kimseler ve yolcular bu [kitabeyi] mütalaa etmeye muvaffak olmuşlardır.*

Verilen bilgilere bakıldığında Aksaray, II. Kılıçarslan zamanında çok kapsamlı bir imar ve iskâna tabi tutulmuştur. Şehre Azerbaycan beldelelerinden gazilerin, âlimlerin, fazılların, hâcelerin ve mahir marangozların getirilerek yerleştirildiği söylenmektedir. Daha da önemlisi Aksaray'da Ermenilerin, Zerdüşlerin, Nasranilerin, kötü soyluların, sefil, adi, rezil ve düşük kimselerin çalışmasına ihtiyaç kalmadığı belirtilmektedir. Daha

doğrusu son gurupta olanların şehirde yaşamasına müsaade edilmediğine dikkat çekilmektedir.

Aksaray şehrinin bu kültürel ve manevi yapısına Kadı Ahmed'in eserini yazdığı tarihten³ 316 sene sonra şehre gelen Evliya Çelebi de dikkat çekmektedir⁴. Evliya Çelebi eserinde bu husus ile ilgili olarak şu dikkat çekici ifadeler yer vermektedir.

Âl-i Selçukiyân'dan Sultân İzzeddîn Kılıç Arslan ibn Melik Mes'ûd, sene tis'a ve sittîn ve hamse mi'e târîhinde küffâr-ı Rûm destinden dest-i kahr ile kefare-i Rûm'ı kıra kıra amân vermeyüp feth etdiklerinde ceyş-i Nasârâ'dan bir ferd-i anîd u pelîd kalmaz. Meğer bu feth-i zafer-me'âsirde yetmiş aded kibâr-ı evliyâ-yı kümmelîn hâzırlar imiş. Ba'de'l-feth ibtidâ salât-ı cum'ada eş-şeyh Kerîmeddîn-i Kirmânî el kaldırıp cemî'i huzzâr-ı meclis, âmîn dediklerinde şeyh Kerîmeddîn hazretleri eydür: "İlâhî bu şehri-i İslâm'da küffâr-ı hâksârdan biri sâkin olmaya. Ve ticâret ile gelüp gide ve karâr ederse mu'ammer olmaya!" deyü cemî'i kibâr-ı evliyâ du'â ederler. Anın için ilâ haze'l-ân şehri-i Aksarây'da hâlâ küffârdan nâm u nişân yokdur. Tavattun etmek iste-se ahâlî-i beled komazlar ve hâkim kuvvetiyle kalırsa aslâ mu'ammer olmazlar. Andan ba'de'l-feth bu şehirde yedi yüz kibâr-ı evliyâullâh lenger-i ikâmet bırağup kaldılar. Anın için ba'zı müverrihler bu şehre "Dâr-ı sulehâ" deyü tavsîf etmişler. Ba'dehû fâtih-i Aksarây, Kılıç Arslan şâh bu şehri mezkûr evliyâullâhların nazarıyla eyle imâr eder kim güyâ Konya Merâmî olur (Evliya Çelebi, 1999: III-1/115).

[Selçuklulardan Sultan İzzeddin Kılıç Arslan ibn Melik Mes'ud, 569 (1172-1173) tarihinde Rum küffarı elinde pazu zoruyla Rum keferesini kıra kıra amân vermeyip feth ettiklerinde Hristiyan askerlerinden inatçı ve uğursuz bir fert kalmaz. Meğer bu zaferli fetihde 70 adet büyük veliler hazır imiş. Fetihden sonra ilk Cuma namazında şeyh Kerimeddin'i Kirmânî el kaldırıp meclistikilerin hepsi, amin dediklerinde Şeyh Kerimeddin hazretleri,

"İlâhî bu İslâm şehrinde yere gelesi küffardan biri sakin olmaya. Ve ticaret ile gelip gide ve karar ederse ömürlü olmaya!" diye bütün büyük veliler dua ederler. Onun için günümüzde Aksaray'da hâlâ küffar-

³ Kadı Ahmed eserini Niğde'de Nizameddin Ahmed b. Ali Zaviyesinde 733/1333 tarihinde tamamlamıştır. Günümüze bu nüsha değil Aksaray'da 741/1340 tarihinde istinsah edilen yegâne nüsha ulaşmıştır. (Ali Ertuğrul, *agt*, s. 109-110).

⁴ Evliya Çelebi Aksaray şehrinde 1059/1649 tarihinde geçmiştir. (Evliya Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnamesi*, 3. Cilt 1. Kitap, Hazırlayanlar: Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı, YKY, İstanbul 2010, s. 180).

dan nâm ve nişan yoktur. Yerleşmek isteseler belde halkı komazlar ve hâkim kuvvetiyle kalırsa aslâ ömürlü olmazlar.

Fetihten sonra bu şehirde 700 büyük veliler ikâmet demiri bırakıp kaldılar. Onun için bazı tarihçiler bu şehre “Dârü’s-suleha” diye isim vermişler. Daha sonra Aksaray fatihi Kılıç Arslan Şah bu şehri anılan evliyâaullahların nazarıyla öyle imar eder ki sanki Konya’nın Meram’ı olur.] (Evliya Çelebi, 2010: III-I/ 255).

Yukarıdaki kayıtlar açıkça göstermektedir ki; Aksaray, II. Kılıçarslan döneminden (1156-1192) itibaren köklü bir iskân ve imar faaliyetine tabi tutulmuştur. Her iki kaynağın verdiği bilgiler dikkatle tetkik edildiğinde şehre yoğun şekilde Türk nüfusunun yerleştirildiği ve diğer unsurların şehirde ikametine izin verilmediği anlaşılmaktadır. Ayrıca dönemim kaynağı Kadı Ahmed şehre yerleşen Türklerin Azerbaycan sahasından geldiklerine işaret etmektedir.

Yunus Emre’nin Hoca Ahmed Yesevi geleneğinden gelen bir tasavvuf şairi olması ve Aksaray’ın bu dönemde özellikle Azerbaycan’dan yoğun bir Türk iskânına tabi tutulması bu görüşleri destekler niteliktedir.

II. Kılıçarslan devrinde yapıldığı kaynaklar tarafından teyit edilen bu iskânı takiben Moğol istilas sırasında (13. yüzyılın ilk yarısı) Asya’da yaşayan Türklerin büyük bir bölümünün Anadolu’ya yerleştirildiği bilinmektedir. Dolayısıyla Yunus Emre’nin yaşadığı dönemde Aksaray şehri tamamen Türklerden müteşekkil bir şehir olup, ilmi ve kültürel olarak oldukça gelişmiş durumdadır. Yunus Emre’nin divanının Türkçe olması ve Aksaray çevresinde yoğun olarak Türk iskânının yapılmış olması bu hususu desteklemektedir.

Kadı Ahmed ve Evliya Çelebi’de yer alan bu bilgiler Aksaray ve çevresinin kültürel yapısının Yunus Emre gibi bir tasavvuf şairinin yetişmesine oldukça müsait olduğunu ortaya koymaktadır.

2. Vilâyetnâme’ye⁵ Göre Yunus Emre

Vilâyetnâme, Hacı Bektaş Veli’nin menkıbelerinin anlatıldığı bir eserdir. Eser, Hacı Bektaş’ın vefatından (1270-1271) (Gölpınarlı, 2014: XXVI-XXVII) sonra Bektaşî dervişler tarafından söylenen rivayetlerin toplanması sonucu ortaya çıkmıştır. Eserin günümüze ulaşan en eski yazması Bursalı Uzun Firdevsi’ye (Firdevsî-yi Rûmî / İlyâs ibni Hızır) aittir (Gölpınarlı, 2014: XXVI-XXVII). Vilâyetnâme’nin 1481-1501 yılları arasında yazılmış ola-

⁵ Şahsi kütüphanemde fotokopisi bulunan yazma nüsha kullanılmıştır.

bileceği ileri sürülmektedir. Bu durumda Vilâyetnâme Yunus Emre'nin (1240-1321) (Özdemir, 2010: 17) ölümünden 160, Hacı Bektaş Veli'nin (öl. 1270/1271) ölümünden 210 sene sonra Uzun Firdevsi tarafından halk arasında dolaşan rivayetlerin toplanarak nesir haline getirilmesi sonucu oluşturulmuştur (Rıdvanoğlu, 1999: 5). Elimizde fotokopisi bulunan yazma Vilâyetnâme'de Yunus Emre ile ilgili bahisler olduğu gibi alınmış olup, Vilâyetnâme'de geçen yerler üzerinde değerlendirmeler yapılmıştır.

“[154]Raviler şöyle rivayet ederler ki

Hazreti Hünkâr Hacı Bektaş Veli Kaddese Allahu sırrıheh'üz-aziz hazretlerinin vilâyet ve kerametlerinin etrafa şay oldu her taraftan muhipler ve müritleri gelirlerdi. Yime içme dem sema âlî meclisler olmağa başladı. Fakru'l-hal kimseler erenler nazarında gani olup giderlerdi.

Meğer kim **Sivrihisar**'ın şimal tarafında **Sarıköy** nam bir makamda **Yûnus** dirler bir kimse var idi. Fakru'l-hal olmağa ekincek ekerdi. Bir vakit rüzgâr katı yüzün gösterdi. Ekinden nesne hâsıl olmadı. Zıkr olunan gibi erenlerin evsafın işidib kemahû hakka murad olup mahrum gitmediklerinden murad eyledi kim bir bahane ile erenlerin haki payı 'âlîlerine varup kifaf-ı nefsi mikdarı nesne iltimas ide.

Bir öküzle bir yük alıc yükletti. **Suluca Karahöyük**'e getirip ayıttı (söyledi):

Fakru'l-hal bir kimseyim mahsulatımdan nesne hâsıl olmadı. Bu mivayı (meyve) kabul edip bahasına buğday i'ta idin. Zatınız aşkına kifaf idelim dedi.

Hünkâr işaret eyledi alıcı abdallar alıp hura geçirdiler. (yediler) bir iki gün eylendi sonra gitmeli olunca Hünkâra îlâm eylediler. Bu yurdu kim; sual idin buğday mı virelim yoksa nefes mi didi (Vilayetname, ty: 154).

[155]**Yûnus**'a bu haberi virdiler ayıttı: Ben nefesi neylerim bana buğda gerek dedi. Hazreti hünkâra böyle haber verdiler. Yine Hazreti Hünkâr buyurdu kim Buğdamı gerek yoksa her bir danesine iki nefes mi verelim. Yunus'a böyle haber verdiler. Yunus yine evvelki gibi ayıttı: ben nefesi ne idem dedi.

Hazreti hünkâr ayıttı: alıcın çekirdeği başına on nefes verelim dedi.

Yunus'a yine söylediler. Ayıttı: ben nefesi nidem. Ehli ayalım aç. Bana buğda virsunler nefsim kifaf ideyim.

Çunkim **Yûnus** bu denli rumuza vakıf olmadı. **Hazreti Hünkâr** emr etti. Öküzüne götürdüğü kadar buğda yükletti. Alıp revane oldular.

Ta kim köyün aşağı ucuna hamamın öte yanındaki yokuşu çıktı.

Fıkr eyledi. Vilayet erenlerine vardım. Bana nasihat söyledi. Alıcın her çekirdeği başına on nefes verdiler. Ben olmaz iş eyledim. Red itdim imdi. Buğda bir nice gün yiyeceğim var. Ol nasiblerden yad oldum. Dönüb varayım şayet o himmet ettikleri nefesi yine ita ide. Diyub geriye dönüb asitane kapısına gelib ayıttı: erenlerin evvel himmet ettiği nasibim versinler, buğda gerekmez dedi.

Halifeler bu hali hazreti Hünkara haber verdiler.

Hazreti Hünkâr ayıttı: ol iş şimdi geri olmaz. Ol kapının miftahın **Tapduk Emre**'ye sunduk. Varsun nasibin ondan alsun dedi.

Hazreti Hünkâr'ın bu güftarın Yunus'a haber verdiler.

Pes ol nutku üzere Yunus Tapduk Emre'ye gelip Hünkâr'ın selamın getürdi. Nice kim nefes idüp kendülere gönderdiğin (Vilayetname, ty: 155) [156] bir bir halin ilam edib sergüzeştesin takrir (?) eyledi.

Tapduk Emre Yunus'un bu kelamın işidüp ayıttı: safa geldin hâlin ne ise bize malum oldu. Hizmet kıl nefesin al dedi.

Yunus ayıttı: her ne hizmet buyurursa iderüz dedi.

Tapduk Emre'nin asitanesi oduna yakın idi. Asitaneye odun çekmeye koydu. Her gün arkasıyla dağda odun getirdi. Amma yaşın ve eğrisin kesmez idi. 40 yıl bu nevi hizmet eyledi.

Bir gün erenler cem olup meclis oldular. Ol meclise Yunus-ı gûyende hazır olmuşlardı⁶. Tapduk Emre'ye içeri yüzden bir halet galebe edüp Yunus-ı Gûyende'ye söyledi: "tekrar bir dahi Yunus sohbet eyle" işidelim dedi. Şevkimiz vardır diyüp yine tınmadı.

Bu defa Yunus Emre'den yana dönüp Hazreti Hünkâr'ın nefesi yerine geldi. Vakt oldu. Ol hazinenin kuflın açtık. Nasibin virdik var di:

Hemen gözünden perde def olup şevk deryası cûşâ gelüp ağzın açtı. Diline her ne geldi ise nâzil oldu. San kim sade içinde dür imiş gibi hâsıl oldu. Cûş u hurûş idüp bir ulu divan söyledi. Şimdi merkadi Sivrihisar'ın garbında mevlüdine yakındır".

Vilâyetnâmede Yunus Emre'nin Sivrihisar'ın kuzeyinde Sarıköy'de yaşadığı belirtilmektedir. Katı bir rüzgârdan dolayı ekin yetiştiremediği için

⁶ Başka bir Yunus.

buğday temin etmek için bir öküz arabasına yüklediği alıç ile *Sulucakarahöyük*'e (Hacıbektaş) gitmiştir (Vilâyetname, ty: 156).

Vilâyetnâmede ismi geçen Sivrihisar'ın Aksaray Sivrihisar mı? Eskişehir Sivrihisar mı? Olduğunu tespit etmek oldukça güçtür. Ancak 1605-1667 yılları arasında yaşamış olan ve Hacı Bektaş Dergahı'nı da postnişinlik yapan Zülfikar Çelebi'nin yazmış olduğu defterde bu hususu aydınlatacak bilgiler mevcuttur. Hacı Bektaş Veli hakkında menakıbnâme niteliğinde olan bu defter 1848-1849 tarihinde Ali Turâbî Baba tarafından Vilâyetnâme adı ile yeniden yazıya geçirilmiştir (Altıok, 2003: 1). Bu defterde Yunus Emre'nin yaşadığı coğrafya ve menkıbe şu şekildedir.

Kızılırmak kenarında Sarıköy dirler bir köy var idi. Kötü kıtlık çerkerler idi. Yunus bu köyde ekincilik eder, öküz sürer idi. Hünkar'a varmak diledi, utancından dağ alıcı koparup Hünkar'a götürdü. Hünkar'ın dergahına geldi. Huzura ilettiler, Hünkar üç kez nefes virmek diledi amma ki o buğday istedi. Verdiler, gelürken gönlü bulandı. Gerisin Hünkar'ın huzuruna vardı kim nefes dilendi. Hünkar, o iş bundan tez Taptuğa virildi. Gitsin nasibini orada alsun didi. Yunus Taptuğa vardı. Bu dergahta kırk yıl odunculuk edip cezbeye kapıldı. Söylediğini hak için söyler oldu. Sözlerinin hattı hesabı bilinmez. Kızılırmak kenarında Sarıköy üstünde tevattun eder. Mezarı burda kaimdir (Altıok: 2003: 10).

Vilâyetnâme ile Zülfikar Çelebi'ye ait defterde geçen bilgiler birlikte değerlendirildiğinde Sivrihisar'ın bugün Aksaray vilâyetine bağlı bir yerleşim olduğu ve Sarıköy'ün de Kızılırmak kenarında bulunması gerektiği ortaya çıkmaktadır.

Türkiye Selçukluları devrine ait kaynaklarda Aksaray Sivrihisar'ına ait dönemin kaynaklarında önemli kayıtlar yer almaktadır. Eskişehir'in bugün Yunus Emre Köyü olarak bilinen Sarıköy'ün Hacı Bektaş'a olan mesafesi 275 km'dir. Aksaray Sivrihisar'ın kuzeyinde yer alan Sarıkaraman Köyü'nün Hacıbektaş'a olan mesafesi ise 38 km'dir. Yunus Emre'nin yaşadığı dönemde yoksul bir çiftçinin Eskişehir'den alıç yüklü bir öküz arabası ile Hacı Bektaş'a kadar ulaşması oldukça güç görünmektedir.

3. Sivrihisar Köyü

Bugün Aksaray'ın Güzelyurt ilçesine 5 km mesafede Aksaray merkeze yaklaşık 44 km mesafede bir yerleşim birimidir. Aksaray'ın Niğde sınırındaki son köylerindendir. Tarih boyunca Niğde-Aksaray arasındaki tabi

sınır konumunu sürekli muhafaza etmiştir. Bu özelliği dönemin Selçuklu kaynaklarında da dile getirilmektedir.

Selçuklular devrinde de mevcut olan kale çevresinde geçen olaylar hakkında Selçuklu vakayinameleri önemli bilgiler vermektedir. Türkiye Selçukluları Devrinde 1299-1300 yıllarında cereyan eden asayiş olayları anlatılırken Sivrihisar'dan bahsedildiği görülmektedir.

1299-1300 tarihi olayları anlatılırken Aksarâyî'de, Sivrihisar'ın Niğde ile Eyüphanisar⁷ arasında Seferihisar (Sivrihisar) adında büyük bir kale (Hısn-i 'azim) (Turan, 1996: 628h39) olduğu bildirilmektedir (Aksarâyî, 200: 204-205). Eyüphanisar, Selçuklular devrinde Aksaray'a bağlı bir alt vilayet olup (Topal, 2009: 124) adına Selçuklu (İbn Bibi, 1996: I/413-II/154; Aksarâyî, 200: 65, 97, 98, 202, 204, 248, 249) ve Osmanlı (387 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Karaman ve Rûm Defteri (1530), 1996: 97; Yörük, 2005: 32, 33, 34, 64, 65, 291) kaynaklarında sıkça rastlanmaktadır.

Anonim Selçukname de III. Gıyaseddin Keyhüsrev'in anasına İlhanlı hükümdarı Argun Han tarafından Sivrihisar'ın ikta olarak verildiği kaydedilmiştir (1285) (Anonim, 1952: 45).

Beylikler devrinde yazılan vekayinamelerden biri olan 1397-98 tarihinde Sivas hükümdarı Kadı Burhaneddin Ahmed adına yazılan Bezm u Rezm'de de Sivrihisar hakkında kayıtlara rastlanmaktadır (Aziz b. Erdeşir-i Esterâbadî, 1990: 376).

Ayrıca, Şihabeddin b. Fazluhlâh el-Ömerî'nin (700/1300-749/1349) yazdığı 27 ciltlik *Mesâlikü'l-Ebsar fî memâlik'il-emsâr* isimli eserinde Anadolu hakkında verdiği bilgiler için faydalandığı iki kişiden biri olan *Haydar-ı Uryan* Sivrihisarlıdır. Kaynakta adı geçen Sivrihisar'ın Aksaray Sivrihisar'ı olduğu gayet açıktır. Bu husus kaynakta yer alan; "*Cengiz-han hanedanından gelen hükümdarların elindeki Diyar-ı Rum'da yer alan Sibirhisar (Sivrihisar) kasabasından Şeyh Haydar Uryan anlattı....*" bilgisinden açıkça anlaşılmaktadır. Çünkü el-Ömerî'nin yaşadığı ve eserini yazdığı (1299-1309) yılları arasında Eskişehir Sivrihisar'ı Türk beyliklerinden Germiyanogullarının hâkimiyetinde bulunmaktadır (El-Ömerî, 2014: 144; Konyalı, 1974: II/2442-2445).

El-Ömerî de Yunus Emre ile çağdaş olup eserini yazdığı tarihlerde Yunus Emre hayattadır. El-Ömerî'nin eserinde Yunus Emre'den bahsedilmemektedir. Ancak eserini yazdığı 1299-1309 yılları arasında Sivrihisar'ın önemli bir ilim ve kültür merkezi olduğu görülmektedir.

⁷ Bugün Kalebalta köyüne karşılık gelen bu yerleşin birimi Selçuklular Devri'de Aksaray'ın bir alt vilayet durumundadır. (Topal, *age*, s. 126)

Selçuklular ve Beylikler devrinde Niğde-Aksaray hududunda önemli bir kale olan Sivrihisar XVI asırda Aksaray'a bağlı bir mezra (387 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Karaman ve Rûm Defteri (1530),1996: 97) durumuna düşmüştür.

Sivrihisar'ın Yunus Emre'nin yaşadığı tarihlerde önemli bir ilim ve kültür merkezi durumunda olduğu anlaşılmaktadır. Bu husus Vilâyetnâme'de geçen Sivrihisar'ın Aksaray Sivrihisar'ı olması ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Ayrıca Hacıbektaş'a oldukça yakın olması bu düşüncüyü destekleyecek bir husustur.

4. Tapduk Emre ve Tapduk Köyü

Tapduk Köyü Aksaray'ın kuzeyinde Aksaray merkeze 26 km mesafede bir köy olup bugün aynı isimle anılmaktadır. Köyün eski adı *Oflağu* şeklinde geçmektedir. Köy küçük Ekecik dağının bir parçasının batı eteklerinde kurulmuştur. Burada bir cami ve bir mezar bulunmaktadır. Cami inşası oldukça yenidir. Köyde eskiden bir zaviye mevcut ise de zaviyenin vakıf özelliği II. Beyazid devrinde kaldırıldığı belirtilmektedir⁸. Yine köyde caminin yanında Tapduk Emre'nin müritleri ile birlikte yemek yediği Yemek taşı halen mevcuttur.

Köye ismini veren Tapduk Emre hakkında Vilâyetnâme'de bir bölüm yer almaktadır. Tapduk hakkındaki bilgi şu şekildedir.

Rum erenleri, Hacı Bektaş-ı Veli'ye gidecekleri vakit, Emre'ye Haydi dediler Sen bizimle gel. Emre çok kuvvetli bir erdi. Dost divanında bütün erenlere nasip üleştirilirken, Hacı Bektaş adlı er görmedik dedi. Hacı Bektaş'a gitmedi. Hacı Bektaş'a, Emre'nin sözünü haber verdiler. Hünkâr Sulucakarahöyük'te, Kadıncık Ana'nın evine yerleşince, her taraftan muhip, mürit gelip ihtırlmaya başlandı. Hünkâr Saru İsmail'i gönderip Emre'yi çağırttı. Emre, yanına gelince Hacı Bektaş; Siz dedi, Dost divanında erenlere nasip üleştirirken Hacı Bektaş adlı bir kimse görmedik demişsiniz. o nasip üleştiren elin nişanesi vardır. Onu da bilir misiniz? Emre; O divanda yeşil bir 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. Hacı Bektaş'ın avucunda, o güzelim yeşil beni görür görmez, üç kere; Tapduk Hünkârım dedi. Bundan sonra adı Tapduk Emre oldu. Emre başındaki tacı çıkartıp Hünkâra teslim etti. Hankâr, tacını tekbirleyip giydirdi. O da izin alıp makamına döndü (Gölpınarlı, 2014: 21).

⁸ Tapduk Köyü, Taptuk Camii ve zaviyesi için bkz., Konyalı, *Aksaray*, II, s. 2083-2087.

Bazı araştırmacılar burada mezarı olan Tapduk'un, Tapduk Emre olmadığını Derviş Tapduk isimli biri olduğunu ileri sürmektedir. Derviş Tapduk'un ise Karamanoğullarından II. İbrahim Bey (1433-1460) zamanında yaşadığı belirtmektedir. Ancak Niğdeli Kadı Ahmed 733/1333 tarihinde tamamladığı eserinde Tapduk Türkleri hakkında bilgi vermektedir. Kadı Ahmed eserini Niğde'de yazmış olup bu eserin 741/1340 tarihinde Aksaray'da istinsah edilen yegâne nüshası günümüze ulaşmıştır⁹. Kadı Ahmed'in eserinde genel bilgiler ihtiva etmekle beraber özellikle Niğde ve Aksaray çevresindeki kültürel gelişmelerden yakından haberdardır. Bu hususta verdiği bilgiler çok dikkat çekicidir.

Niğdeli Kadı Ahmed eserinde Yunus Emre'nin şeyhi Tapduk Baba'nın çevresinde toplanan zümre hakkında "*Rum'da bulunan ibâhiyeye mensup Tabtûkî Türk (Etrâk) şeyhlerinden müteşekkil bir kavim....*" olduğu şeklinde bilgi vermektedir (Ertuğrul, 2009: 169). Ayrıca Gökböri, İlmin ve Turgut evlâdından olup göçebe olarak dolaşanlar ve sahrada oturanlar, *Lûlûve* vilayetinin oduncularından, mezkûr *Maden*'in kömürcülerinden, *Söküncür* cahillerinden, dürrâclar kavminden olanların aşırı ve şeriata aykırı davrandıklarına dikkat çekmektedir (Ertuğrul, 2009: 304; Gölpınarlı, 1965: 93). Kadı Ahmed'in verdiği bilgiler özellikle Niğde çevresindeki yerleşimlere ait olup yaşadığı dönemde bölgede yaşayan *Taptûkî* Türklerle dikkat çekmektedir.

Tapduk Baba'nın şeyhi olan Saru Saltuk'a ait makam türbelerden birisinin de Niğde ili Bor ilçesinde bulunuyor olması dikkat çekilecek hususlar arasındadır.

Gölpınarlı Tapduk Baba'nın şeyhi olan Saru Saltuk ile Rumeli'ye geçen göçer-evli Türkmenler arasında, bu boylardan ve bu kanaati güdenlerden birçoğu, oralarda kalmış, bir kısmı da sonradan Halil Ece'nin başbuğluğunda Anadolu'ya göçmüş ve Bedreddin isyanına katılanların mühim bir kısmını bunlar teşkil ettiğini dile getirmiştir (Gölpınarlı, 1965: 93).

Tapduk Baba'nın şeyhi Saru Saltuk'un ölümünden sonra XIV yüzyıl içinde yapılan "makam türbelerden" birinin Niğde ile Bor ilçesinde olduğu bilinmektedir¹⁰. Bor şehrinden 1649 senesinde geçen Evliya Çelebi Sarı Saltuk Tekkesinden bahsetmektedir¹¹.

⁹ Niğdeli Kadı Ahmed, *el-Veledü's-Şefik ve'l-Hâfidül-Halîk*, Süleymaniye Kütp. Fâtih Böl. No: 4518 (Eski No: 4519), v. 96b.

¹⁰ Türbe hakkında bkz. Mehmet Özkarcı, *Türk Kültür Varlıkları Envanteri Niğde*, II, TTK, Ankara 2014, s. 1123-1131; H. Emin Atlı, *Geçmişten Günümüze Bor*, İstanbul 1999, s. 157-164.

¹¹ Evliya Çelebi Aksaray şehrinde 1059/1649 tarihinde geçmiştir. (Evliya Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnamesi*, s. 254).

Bu bilgiler Aksaray ve Niğde çevresinde Tapduk dervişlerinin yoğun şekilde bulundukları izlenimi uyandırmaktadır. Niğdeli Kadı Ahmed'in eserinde bu bilgilerden bahsetmiş olması Yunus Emre'nin şeyhi olan Tapduk Emre'nin bu coğrafya içine bulunduğu ve bölgede yoğun bir taraftar kitlesini olduğunu göstermektedir.

5. Hasan Dağı'nda İlmi Cevelan İsimli Eserde Yunus Emre

1 Eylül 1926-28 Kasım 1929 tarihleri arasında Aksaray Orta Mektep Müdürü görevinde bulunan Muallim Sapancalı Hüsnü (Savaşçın)¹², 1928 tarihinde Aksaray'da yazdığı bu eserde Yunus Emre ve Tapduk Emre'nin mezarının Aksaray'da bulunduğunu hiçbir kaynak göstermeden belirtmiştir.

Sapancalı Hüsnü'nün bu konudaki bilgileri oldukça kısa olup şu şekildedir. *“Türk şairi Yunus Emre ile hocası Tapduk Emre'nin burada (Tapduk) karyesinde olduğu söyleniyor [Yunus Emre'nin yedi mahalde merkadı söylenir]”* (Muallim Hüsnü, 1928: 55).

Muallim Sapancalı Hüsnü eserinde yazdığı bu kayıt ile Yunus Emre ve Tapduk Emre'nin mezarının 1928 tarihinde Aksaray'da olduğu hususundaki yaygın bir kanaati dile getirmiştir.

6. Aksaray Halkevi Reisi Ali Gürün'ün Sarıkaman Gezisi

Aksaray Halkevi Reisi Ali Gürün tarafında Sarıkaraman köyü yakınlarındaki bir tepede bulunan mezara gezi düzenlemiştir. Bu gezi notları Niğde halkevi yayın organı olan Akpınar Dergisi'nin Ekim-Kasım 1940 tarihli nüshasında yayınlanmıştır (Gürün, 1940: 10-13). Ali Gürün bu gezi ile edebiyat tarihindeki bir düğümü çözmeyi amaçladığını dile getirmektedir.

Ali Gürün, Aksaray Halkevi köycülük komitesine mensup bir gurup ile seyahat gününün akşamı Sarıkaraman köyüne ulaştıklarını belirterek burada büyük bir misafirperverlikle karşılandıklarını belirtmiştir.

Sarıkaraman köyünün coğrafi durumuna dikkat çekerek Sarıkaraman'ın Ekecik dağı silsilesinin kolları arasında bulunduğunu belirtmiştir. Bu silsilenin güneyinde ise Tapduk Emre'nin mezarının bulunduğu ve aynı isimle anılan köyün mevcudiyetine dikkat çekmektedir.

Gezi notlarına devamla Ali Gürün yerleşim birimlerinin birbirine olan uzaklıklarını kaydetmiştir. Kaydedilen uzaklıklar şu şekildedir;

¹² Emekli Sandığı Arşivi, Hüsnü Savaşçın'a ait dosya.

Yerleşim Biriminin Adı	Yerleşim Biriminin Adı Mesafe (A.G)	
Sarıkaraman ile Yunus Dağı	Hacı Bektaş Köyü	40 km
Sarıkaraman ile Yunus Dağı	Tapduk Köyü	30
Tapduk Köyü	Aksaray	20

Ali Gürün devamla Sarıkaraman Köyü'nün Kümbet Köyü ile Hacı Bektaş arasında bulunduğunu belirtmekte ve kümbet Köyü'nün bazı özellikleri hakkında bilgiler vermektedir. Bu bilgiler araştırma konumuzun dışında olduğu için bu kayıtlara çalışmamızda yer verilmemiştir.

Seyahatin ikinci günü saat 10.00'da Sarıkaraman Köyü'nden Yunus Dağı'na¹³ doğru yaya olarak yola koyulmuşlardır. Ali Gürün, Yunus Dağı'nın Ekecik dağ silsilesinin eteklerinde uzanan ve zengin simli kurşun madeni ni ihtiva eden bir dağ olduğu belirtilmektedir. Yunus Dağı eteklerinde bulunan bol sulu bir pınar eteklerinde dinlenmiş, daha sonra dağın zirvesine tırmanmışlardır.

Dağın zirvesinde sanatlı bir bina ve harabesinin bulunmadığı, sadece dört taş içinde bir kabir bulunduğu ifade edilmektedir. Kazma ve kürekler ile kabrin ayakuçlarında bir mezar taşı aradıklarını ama bulamadıklarını söylemektedir.

Mezarın avlusunda sağlam harçlı harç ve tuğladan yapılmış bir duvar temeli üzerinde araştırma yapmışlar ve çok az bir gayretle temelin bütününe ortaya çıkarmışlardır. Fakat dağın zirvesinde Yunus Emre'nin zaviye, imaret ve ibadetgâhının ait hiçbir iz kalmadığını belirtmektedirler.

Yunus Dağı'nın zirvesinde yapılan incelemede etrafı taşlarla çevrilmiş mezardan başka bir şey kalmadığı ancak yapılan küçük bir kazı çalışması ile avluda buluna bir duvara ait temelin tamamının ortaya çıkarıldığı dile getirilmektedir.

Ali Gürün bu gezi sonrası Sarıkaraman'a döndüklerini ve Köyde yaklaşık 100 yaşında bulunan Kabalı Hasan isminde bilge bir ihtiyar ziyaret ettiklerini anlatmaktadır.

Kabalı Hasan, Yunus Dağı'na çıkışta mevcut olan pınarın yakınlarında 1290 (1874) tarihine kadar 40-50 haneden ibaret Deliler Köyü'nün olduğunu ve bu köylülerin Yunus'un mezarını ziyarete gelenlere izzet ve ikramda bulunduklarını anlatmıştır. Kabalı Hasan 1290 (1874) tarihinde vukubulan kıtlık üzerine köy halkının başka tarafa göçtüklerini; köyün harap olduğunu; köy caminin mermerlerinin de kendi evinin önüne taşıdığını anlatmıştır.

¹³ Yûnus Emre'nin mezarının bulunduğu dağ.

Kabalı Hasan devamla Yunus'un mezarı etrafında bir aşhane, iki odalı misafirhane, bir ibadet hanenin mevcut olduğunun fakat sonradan yıkıldığını duyduğunu hikâye etmiştir. Ayrıca, pınarın 100 metre ilerisinde ise küçük ve oturalı bir tepe üzerinde çilehanenin mevcut olduğuna dikkat çekmektedir. Çilehanenin 2,70x3, 70x3,370 boyutlarında kubbeli bir yapı olduğuna dikkat çekilmektedir. Bugün bu yapı kubbesizdir. Yapının duvar genişliği 125 santim olduğu, bütün binanın bir kalıp içinde küçük çakıl ve kireç harcından yapılmış olduğu ifade edilmiştir (Gürün, 1940: 13). Bugün çilehanede yapılan incelemede kubbenin mevcut olmadığı görülmüştür.

Sonuç

Kaynakların ekseriyetinin kabul ettiğine göre 1240-1321 tarihleri arasında yaşadığı kabul edilen Yunus Emre'nin bugüne kadar ölüm tarihi ve yeri tam olarak tespit edilememiştir. Yunus Emre gibi mezarları kesin olarak tespit edilemeyenler değil, mezarları belli olan kişilerin bile çeşitli mezar ve makamların olduğu görülmektedir. Her bölge halkı, çevrelerinde maneviyatından istifade edebilecekleri büyük mutasavvıflar bulunmasını istemektedirler. Bundan dolayı, ülkemizde ve İslam memleketlerinde bu mezar ve makam ihtilaflarına pek çok rastlanmaktadır. Bu sebepten Anadolu'da Yunus Emre'nin mezar ve makamları konusunda da hayli ihtilaf vardır.

Bugün Yunus Emre'nin Eskişehir Sivrihisar'a bağlı Sarıköy (Yunus Emre Köyü), Karaman, Bursa, Kula ile Salihli arasında Emre Köyü, Erzurum Dutçu (Tuzcu) köyü ve Keçiözü gibi yerlerde mezarının veya makamının bulunduğu ifade edilmektedir.

Yapılan bu çalışmada Yunus Emre'nin mezarının Aksaray sınırları içerisinde olabileceği hususu üzerinde durulmuştur. Aksaray Yunus Emre'nin yaşadığı dönemde bir ilim ve kültür merkezi konumundadır. Dönemin kaynaklarının bu konuda verdiği bilgiler Yunus Emre gibi bir mutasavvıf şairin Aksaray'da yetişmiş olabileceği ihtimalini göstermektedir.

Yunus Emre'nin mezarı veya makam mezarlarından birisinin Aksaray'da olabileceği ilim dünyasınca kabul gören görüşler arasındadır. Aksaray'da bulunan bu mezarın bölgede eskiden beri ziyaret edilen mahallerden biri olduğu tespit edilmiştir.

Yunus Emre'nin ölümünden yaklaşık 180 sonra yazılmış *Vilâyetnâme*'de Yunus Emre hakkında verilen bilgiler ve yerleşim birimleri dikkatle incelendiğinde kaynaktan geçen yerleşim isimlerine Aksaray çevresinde de rast-

lanması Yunus Emre'nin Aksaray çevresinde yaşamış olabileceği ve mezarının da bu bölgede aranması gerektiği ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

Bu mezarın bugün Sarıkaraman ile Reşadiye köyleri arasında bulunan tepede olabileceği ihtimal dâhilindedir.

KAYNAKLAR

387 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Karaman ve Rûm Defteri (1530), I, Ankara 1996.

Aksarâyî, *Müsâmeretü'l-Ahbâr*, çev. Mürsel Öztürk, Ankara 2000.

Anonim, *Tarih-i Al-i Selçuk*, trc. F. Nafiz Uzluk, Ankara 1952.

ALTIOK, Baki Yaşa, "Hacı Bektaş Veli hakkında Yazılmış Bir Menakıbnâme ve Bu Menakıbnâmede Belirtilen Anadolu'daki Alevi Ocakları", *Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 27 (2003), s. 1-11.

ATLI, H. Emin, *Geçmişten Günümüze Bor*, İstanbul 1999.

Aziz b. Erdeşir-i Esterâbadî, *Bezm u Rezm*, çev. Mürsel Öztürk, Ankara 1990.

Emekli Sandığı Arşivi, Hüsnü Savaşçın'a ait dosya.

ERTUĞRUL, Ali, *Anadolu Selçukluları Devrinde Yazılan Bir Kaynak: Niğdeli Kadı Ahmed'in el-Veledü's-Şefik ve'l-Hâfidü'l-Halîk'i*, (Basılmamış Doktora Tezi), Cilt I, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2009.

Evliya Çelebi, *Evliyâ Çelebi Seyahatnamesi*, 3. Kitap, Hazırlayanlar: Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı, YKY, İstanbul 1999.

Evliya Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnamesi*, 3. Cilt 1. Kitap, Hazırlayanlar: Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı, YKY, İstanbul 2010.

GÖLPINARLI, Abdülbâki, *Vilâyetname*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 2014.

_____, "Hurûfluk ve Mîr-i 'Alem Celâl Bik'in Bir Mektubu", *TM*, IV (1965), s. 93-110.

GÜRÜN, Ali, "Sarıkaraman Gezisine ait notlar", *Akpınar*, 48-48 (2. Teşrin-1. Kanun 1940), s. 10-13.

İbn Bibi, *El-Evâmirü'l-Alâ'iyye Fi'l-Umûri'l-Alâ'iyye*, çev. Mürsel Öztürk, C. I-II, Ankara 1996.

KONYALI, İ. Hakkı, *Abideleri ve Kitabeleri İle Niğde Aksaray Tarihi*, C. I-III, İstanbul 1974.

KÖPRÜLÜ, Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 1984.

- Muallim Hüsnü, *Hasan Dağı'nda İlmi Cevelan*, Aksaray Vilayet Matbaası, Aksaray 1928.
- Niğdeli Kadı Ahmed, *el-Veledü's-Şefik ve'l-Hâfidü'l-Halîk*, Süleymaniye Kütp.Fâtih Böl. No: 4518 (Eski No: 4519).
- ÖZDEMİR, Hacı Ahmet, "Yunus Emre Döneminde Anadolu (638-720/1240-1321)", *1. Ulusal Yunus Emre Sempozyum'u 22-23 Mayıs 2009 Karaman*, Karaman Valiliği, Karaman 2010, s. 17-32.
- ÖZKARCI, Mehmet, *Türk Kültür Varlıkları Envanteri Niğde*, II, TTK, Ankara 2014.
- Rıdvanoglu, *Yûnus Emre Hayatı ve Açıklamalı Divanı*, Erhan Yayınları, Ankara 1999.
- Şihabeddin b. Fazlullah El-Ömerî, *Türkler Hakkında Gördüklerim ve Duyduklarım*, Selenge, İstanbul 2014.
- TOPAL, Nevzat, "Somuncu Baba'nın Yaşadığı Devirde Aksaray'ın Siyasî ve Kültürel Yapısı", *Uluslararası Somuncu baba ve Kültür Çevresi Sempozyumu (23-25 Eylül 2011/Aksaray)*, Ankara 2012, s. 102-126.
- _____, *Anadolu Selçukluları Devrinde Aksaray Şehri*, Aksaray Valiliği Yayınları, Aksaray 2009.
- TURAN, Osman, *Selçuklular zamanında Türkiye*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1996.
- Vilayetname*, (kütüphanemde bulunan yazma nüsha)
- YÖRÜK, Doğan, *XVI. Yüzyılda Aksaray Sancağı (1500-1584)*, Konya 2005.

Ekler

* رویدار شویده روایت ایدارلر که حضرت حنکار حاجی بکت شوش
 قدس الله سره العزیز حضرت نیرای دیلا بت و کرامت بی اطرافه شای اولدی هر طرفدن
 مجتهد و مریدلری کلورلرایدی بجه ایچمه! بجه دهم سماع عالی مجتهد اولمغه بشلادی
 فقر! حال کیمسه لار انلر نظر نده غنی اولوب کیدارلردی مکریم سیوری حصار یله
 شیمال طرفنده صاری کوی نام بر معاهده یوشین دیرلر بر کیمسه ورایدی
 فقر! حال اولمغه اکین جت! اکر دی بردقت روز کار فو یوزین کوستردی
 آکیندن سنه حاصل اولدی ذکر اولنان کبی آرتوبک اوصافین ایشدی یگانه
 هو حقه مراد اولوب محرم کیمه کلرندن مراد ایلد یکیم بر برانه ایده آرتوبین
 خچکائی عیدینه واروب کفاف نفسی مقداری سنه التماس ایده براو کوزه
 بریدلر ألوج بوکلندی مو یلیم قره اویو که حضرت حنکارین نظریه کتوروب ایتدی
 فقر! حال بر کیمسه بم محمولان سنه حاصل اولدی بو موای قبول ایدوب براسنه
 بعد اعطای ابدین داندن با عشقنه کفاف ایده لم دیدی حنکاره ایشاد ایتدی ألوجی
 ایدلر ألوب خوره کجه دیلر یونس بریکی کون اکلندی صکره کتمه اولنجه حنکاره
 اعلام ایلدیلر یور و یکیم سوال ابدین بفدا می ویرولیم بو غنیه نفسی دیو دیدی
 یوشیه

155

یونسه بو خبری و بر دیر ایدی بن نفسی نیدیم بگا بغداد کرک دیدی حضرت
 حنکاره بوینه خبر و بر دیر ینه حضرت حنکاره بیوردیکیم بغدادی کرک
 یونسه هر بر دانه سسه ایکی نفسی و بر لم بوینه خبر و بر دیر
 یونی ینه اولکی کی ایدی بن نفسی نیدیم دیدی حضرت حنکاره ایدی
 الوجین جکرده که باشنه اون نفسی و بر لم دیدی یونسه ینه سوبلایلر
 ایدی بن نفسی نیدیم اهای عیالیم بگا بغداد و بر سوندر نفسیم کفاف
 ایده لم چونیکیم یونسه بو دکلور موزه وقف اولدی حضرت حنکاره ایدی
 اوکوزینه کوردیکی قدر بغدادی بو کلمندی الوب روانه اولدیر تاکیم کوینی
 اشاعی اوجینه حمایله اوتنه یا ننده که یوقوشی جقدی فکر ایدی و بلایت
 آنلرینه و اردیم بگا نصیحت سوبلایلر الوجین هر جکرده که باشنه اون نفسی
 و بر دیر بن اولما ایشی ایلایم رد ایدیم ایدی بغدادی برجه کون بیه جیکیم و
 اول نصیحتدن یاد اولدیم و دروب و ره ییم شاید اول همت ایدکلری نفسی یسه
 اعطایده دیوب کیر وید و دروب استانه قابوسینه کلوب ایدی آنلرین
 اول همت ایدیکی نصیبم و بر سوندر بغداد کرک دیدی خلفه لر بجا حضرت حنکاره
 خبر و بر دیر حضرت حنکاره ایدی اول ایشی شیمدن کیر و اولما اول قابونله مفتا
 حین طابوق امر به صونوق و ارسون نصیبی اندن السون دیدی حضرت حنکاره
 بو گفتارین یونسه خبر و بر دیر پی اول نطقی و زره یونسه طابوق امر به
 کلوب حنکارین سلامین یقوردی نیجه کیم نفسی ایدوب کلدوره کوندر دیکیم

156

می بر حایق اعلام ایدوب سرگذشته سبب تقریر ایدی طابوق امره یونسیت
 بو کلامه ایستدوب ایدی صفا کلامه حالین هر نه ایسه بزه معلوم اولدی
 خدمت قبل نصیب ال دیدی یونس ایدی هر نه خدمت یوردون ایده وز
 دیدی طابوق امره نه استانه سی اودونه یقین ایدی استانه اودون جگمه
 قوبدی هر کون ارقا سید طاعتون اودون کوردی ایما باشین واکرین کسم
 ایدی قرق بیل بو نوعه خدمت ایدی بر کون ارنیز مع اولوب مجلس اولدی اول
 کچنده یونس کوننده ارقا و سولمردی طابوق امره به ایچری یوزداف
 بر صالت غلبه ایدوب یونس کوننده به سویلدی تکرار بردی یونس صحبت
 ایله ایستده ییم دیدی شوقتمز و ردور دیوب بینه طهمدی بود قده یونس
 امره دن یگاردوب حضرت صکاره نفسی برینه کلامی وقت اولدی اول
 خزینه نه قفلین اجدیق نصیب و یودیک دزدی همان کوزندن برده دفع
 اولوب شوقی دیاسی جوشته کلوب اغزین اجدی دیننه هر نه کلامی
 ایسه نازیل ولدی صانکیم صدق ایچنده در ایچیش کبی حاصل ولدی و هی
 نفسیکم کندون منقلع اولدی جوش خروشی ایدوب بر اولود یون سویلدی
 طهمدی مرقدی سیوری حصار قریبده مولودینه یقندو



Ek 4: Aksaray Hakkında (Niğdeli Kadı Ahmed, *el-Veledü's-Şefik*)¹⁴

Rum'un, Şam'ın Ermen'in ve Efrenc'in sultanı Rüküddin Kılıç Arslan ibn Sultan Mes'ud Selçûkî (Allah her ikisinin de buhranlarını aydınlık kılsın)'dir. Bu iklimde fetihlerde bulunduğu sırada, burayı ihtiyar buyurdu. Yüksek binalar ve saraylar yaptırdı. İştirak sanatına uygun olarak onları mebna" adıyla isimlendirdi. Bâğilik peşinde olanların dışındaki Müslümanları ve Azerbaycan beldelerindeki gazilerin ve şehidlerin hayırlılarını buraya iskân etti. Âlimler, fazılları, fakihleri, hâceleri ve mâhir marangozları öylesine doldurdu ki, burası da civardaki diğer beldeler gibi oldu. Ermenîlerin, Zerdüşlerin, Nasranîlerin, fahişelik yapanların, kötü soyluların, sefil, adi, rezil ve düşük kimselerin yolculmasına/çalışmasına ihtiyaç kalmadı. Onun kurduğu medreseler dersler itibariyle güvenilir hâle geldi ve iki mezhebe göre faaliyet icra ettiler. Rumlar bir bademin kabuğu ile içi gibi bir elbise içinde nifaka sebep olmaksızın uyumlu davranmalarının sağladığı bereketle, mezkûr küre ile diğer beldelere karşı ne kadar iftihar etseler azdır. Burada tahrir olunan Sultan Kılıç Arslan'ın zikri, daha önce Karataş ve Hasandağı istikametine açılan Erâkliyye (Ereğli) dervâzesi/kapısı üzerindeki mermer taş kûndari tekniği ile latif bir şekilde nakşedilmiş idi. Bu bende ile orada ikâmet eden diğer kimseler ve yolcular bu [kitabeyi] mütalaa etmeye muvaffik olmuşlardır¹⁵.

¹⁴ Niğdeli Kadı Ahmed, *el-Veledü's-Şefik ve'l-Hâfidü'l-Halik*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih Böl. No: 4518 (Eski No: 4519), v. 96b.

¹⁵ Ali Ertuğrul, *Anadolu Selçukluları Devrinde Yazılan Bir Kaynak: Niğdeli Kadı Ahmed'in el-Veledü's-Şefik ve'l-Hâfidü'l-Halik'i*, (Basılmamış Doktora Tezi), Cilt I, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2009, s. 402-403.

Ek 5: Ali Gürün'ün Sarıkaraman Gezisi

10

AKPINAR

2. Teşrin 1. Kanun 1940

Sarı Karaman Gezisine ait notlar

Aksaray Halkevi Reisi Ali Gürün'ün
bu köye yapılan gezile ait raporun-
dan telif edilmiştir.

Matbuatta Yunus Emre Aşık Paşadır, değildir. Mevzulu münakaşa devam etmektedir. Yunus Emrenin muhtelif mahallerdeki mezarlarından bahsedilirken müverrih Fuat Köprülü; Emrenin Aksaraydaki bir mezarından da bahsetmektedir. Filhakika Aksaraya on saat, Hacı Bektaş nahiyesine sekiz saat mesafede Sarı Karaman köyü yakınındaki (Yunus dağı) tepesinde bir mezar vardır. İşte bu mezarı tetkik ederek edebiyat tarihimizin en mühim bir düğümünün çözülmesinde değersiz bir yardımda bulunmağa karar verdim.

Kararımı derhal tatbika mevsimin müsaadesizliği mani oldu. Ancak Yunus Emre ile beraber (Taptık Emre) gibi bir çok Türk mutsavvif ve şairlerini sinesinde taşıyan Aksarayın tarihi kıymetlerini meydana çıkarmak gibi büyük ve milli bir vazife, seyhahat ve tetkikimizi mutlaka icra etmek hususundaki azmimizi takviye etmiştir.

Nihayet beyecanla beklediğim gün geldi ve Halkevi köycülük komitesine mensup neşeli bir gurupla yola çıktım. Yola çıkarken duyduğum heyecanı ifadeden a c i z i m. Yunus Emrenin mezarı hakkında fikirlerimi açtığım bir çok arkadaşların beni teşci ve teşvik edecek mütalâa ve kanaatlar yürütmemelerine rağmen

men yolculuğumun beni büyük bir tarihi hakikata doğru götürdüğüne ait bir hissi kablelvukuum vardı. Akşama doğru sarı Karaman köyüne vardık, büyük bir misafir perverlikle karşılandık.

Sarı Karaman köyü Kızıl ırmağın kesik köprü mevkiinin garbi cennubisinde, Ekecik silsilesinin yamrı yumru kolları arasında kâindir. Bu dağın cenup eteklerinde kendi adına izafe edilen bir köyde Yunus Emregibi Hacı Bektaş Velinin müşitlerinden (Taptık Emre) meftundur.

Sarı Karaman köyü ile Yunus dağı Hacı bektaş köyüne kırk kilometre mesafede, Taptık köyü Sarı karamana otuz ve Aksaraya yirmi beş kilometre mesafededir.

Sarı Karaman köyü (Aptallar) namı diğeri (Kümbet) köyü ile hacı bektaş arasındadır. Bu havali halkı ekser vaktini düğünlerde çalgı çalmak için seyhahatla geçirirler. Çalgıları davul zurnadır ve bu aletleri fevkalade maharetle kullanırlar. Bunların içerisinde sünnilerle aleviler arasında habercilik eden (Hırıdı) kabilesi vardır. Hırıdı kabilesi halkının, ömürlerinde temiz elbise pek az giymekle beraber elbiselerini daima küçük küçük ve muhtelif parçalardan yapmak gibi kayda değer tuhaf adetleri vardır.

Hırıdı dilencilik bahanesile sünilenrin evlerine girerek taailenin oturduğu oda kapısına kadar sokulur. Ve aile musahabetinin mevzuunu alevilere ulaştırırlardı. İşte kümbet köyünün halkı bunlardır.

Aradan 6 asır geçmesine rağmen

aptallar öz dillerinden tek bir parça kayıp etmemişler, ne arapça, ne fa-
râ, nede diğer lisanlardan dillerine
tek bir kelime almamışlardır. Bun-
dan başka anadolunun تنها bir
köşesine sığınan bu kabilenin ana-
nesinden de tek bir noktayı kayıp
etmeyerek asırlarca evvelki hallerini
muhafaza ettiklerine şahit olduk.

Sarı Karaman köyüne vardığımızın
ertesi sabahı 10 kilometre mesafede
Yunus dağına doğru yaya olarak
ola çıktık. Yunus dağı ekecik silsile
nin eteklerinde uzanan ve hafif
arızalarla yeknesaklığı bozulan bir
ya üzerinde müstakil bir tepedir.
Tepenin etekleri zengin simli kur-
un madeni ihtiva eder. Vaktile
Mülga Aksaray Vilâyetinin evrak
taleminde kâtip iken bu madenin
türşehirlilere verilen imtiyaz evrakı-
nın tetkik ve imtiyazın fesh edildiğini
hatırlıyorum.

Mamafih işlenilmiş bulunan maden
kuyuları bakayası halâ mevcuttur.
Yunus dağı eteklerinde bol sulu
bir pınar başında dinlendikten sonra
tepede bizi bekleyen tarihi hakikata
doğru koşar adımla tırmandık. Te-
peye kolay çıkılır bir patikadan
türeyorduk. Etrafımızda rengâ renk
ar çiçekleri, tepemizde parlak ziyalı
tatlı bir güneş, ayaklarımızın altın-
da, biraz uzakta kızıl ırmak tatlı
muhinalarla kıvranıyordu.

Dağın zirvesine göz gezdirdik.
Sanatlı bir bina veya harabesi yok:
Çevrilen dört taş içinde bir kabir
var: Beraberimizde götürdüğümüz
kazma ve kürek ile kabrin ayak uc-
larında mezar taşı aradık bulama-

dık. Kazmalarımız koca Türk şair
ve mutasavvıfının ebedi uykusunu
ihlâl ederken asırlardan beri aran-
mayan bir babanın evladı ile yüz
yüze geldiği zaman fırlattığı sitemli
nazarları sezer gibi oluyor. titiri-
yorduk.

Burada bir şey bulamayınca me-
zarın avlusunda sağlam harçlı harç
ve tuğladan yapılmış bir divar te-
meli üzerinde araştırmalar yaptık.
Ve pek az bir gayretle temelin he-
yeti umumiyesini meydana çıkardık.
Yunus Emrenin inzivağahını süsleyen
zaviyesi, ibadetgâhı, imareti nerede?

Hangi kaygusuz fırtına öz Türk
oğlunun bu mevasını böyle zirüzeber
etmiş.

Cevabını bulmakta müşkülât çek-
tim. İrandan Anadolu içerisine doğ-
ru yayılan şilik ile amansız bir
mücadele açan Yavuz Selimin şiliğe
ve onun bütün teşkilâtına karşı tat-
bik ettiği kahredici icraatta, Emre-
nin zaviyesini harap eden fırtınanın
izlerini buldum.

Bilhassa Osmanlı imparatorluğu
Aksaray ve havalisinde yapıcılık
yerine müthiş bir yıkıcılık siyaseti
takip etmiştir.

Vaktile Karaman diyarının bir in-
cisi bulunan Aksaray, Selçukîler ve
Karaman oğulları tarafından namü-
tenahi eserlerle süslenmiş bulunmak-
ta idi. Setler, Şifahaneler, darpahane-
ler, Türbeler, Camiler, Köprüler, ve
medreselerden bu gün bakaya ola-
rak toprak altında uyuklayan bir
kaç oyulmuş mermer, yıkık bir kum-

bet. Asırlık Osmanlı saltanatının Aksaraya armağan ettiği tek bir eser yok.

Eğer Cumhuriyetin rehakâr eli Aksaraya yetişmeseydi. Mevcut harabeler çoğalacak, sıtmal bir neslin iztirabı bu hazin tabloyu büsbütün kasvetlendirecekti. İşte asırlarca devam eden bu ihmalin Yunus Emre'nin inzivagâhına da yıkıcı pençesini uzatmaması mümkün mü idi?

Köye döndük. İhtiyarların bilgilerine muracaat ettim. Halen bitap bir şekilde yatakta bulunan Kabalı Hasan'ı ziyaret ettim. Sarı Karamanda meskûn (Bey) Ailesinin nesillerini aradım. 100 yaşında ve hasta bulunan bu zat bizi tarihin derinliklerine şu bilginin ışığında götürdü:

Afganistandan göç eden (Piri han) namındaki zata Osmanlı padişahları beylik payesi vererek Sarı Karamana iskân ediyorlar. Bu beyin atlı ve silahlı kuvveti, vergi tarh ve cibayet teşkilâtı vardır. Kırşehir, Yozgat, Çorum mıntakalarına kadar zınuftur. 90 sene evveline kadar bu beyin nesillerinden birinin hükümdarı zamana isyan ettiği hakkında şikâyet vaki olduğunu, bu şikâyet üzerine bir Paşanın kumandasında gelen müfrezenin köyün hakim noktasına bir top yerleştirdikten sonra bir hafta kadar ikamet ettiklerini, sonra beyle anlaşarak avdet ettiklerini, anlattı.

Kabalı Hasan'ı Yunus dağına tırmanırken suyunu içtiğimiz çeşmeden bahsettim. Bu çeşmenin yakınında 1290 tarihine kadar 40-50 haneden

ibaret Deliler köyü varmış. Bu köy halkı Yunusun mezarını ziyarete gelenlere ikram ve izzeti vazife bilir. 1290 tarihinde vuku bulan kıtlık üzerine bu köy halkı başka tarafa göçmüş ve köyde harap olmuş köy camisinin mermerlerini kendi evinin ötüne taşıyarak muhafaza etmekte olduğunu anlattı. Bu taşları bizzat gördüm. Üzerlerinde yazı ve saire yoktur.

Yunusun mezarı hakkında malumatına muracaat ettiğim Kabalı Hasan vaktile bu mezarın etrafında bir aşhane, iki odalı bir misafir hane, bir ibadet hanenin mevcut olduğunu fakat sonradan yıkıldığını duyduğunu hikâye etti.

Kabalı Hasan'ın evinin eşiğine yerleştirilmiş bir taş nazarı dikkatimi celbetti. 65x50 ebadında olan bu taş, Hacı Bektaş mermerinden kesilmiştir. Kabartma bir çerçeve içerisinde eğriligine şahlanmış bir yılanın üstüvâni küçük bir kadehten mayı içmekte olduğu resmedilmiştir. Bu neyin remzidir. Bilinmemekle beraber taşı Halkevine naklederek muhafaza altına aldım. Pınarın 100 metre ilerisinde, küçük ve oturalı bir tepe üzerinde mhalli ifade ile Çillehane denilen bina esas itibarile nazarı dikkatimi celbetti.

2,70 X 3, 70 X 3, 70 olan bu bina bir kat ve kubbelidir. Divar genişliği 1,25 santim olup bütün binanın bir kalıp içinde küçük çakıl ve kireç harcından yapılmış olduğunu gördüm. 6 Asır zarfında binanın sağlamlığına hiç bir hâle gelmemiştir. Aşiyane Yunusun burası olduğuna

tanım. Çünkü burası Aşık Paşa-
ra değil, ancak Yunusa melce ola-
bilir. Yunus Emre gibi mefkûresi
halka vakfetmiş bir mürşidin ika-
metgâhında bir hususiyet aramak
meybude olurdu. Zevk ve sefa içe-
risinde yaşayan hükümdarlara ve
halkavuklara bu mütevazi hücreden
ortatılan istihfaf şimşekleri bütün
halka benliğini tanıtan bir ışığın ana-
lı olmuştur.

Halkevi kâfilesi Yunusun ıssız
deran dolu ziyaretgâhından, Ziyaret
âğından uğultulu bir heyecan için
Aksarayın yolunu tutmuştu.

Not :

Aksaray Halkevîlerinin büyük halk şair
ve mutasavvıfının mezarını bulmak hususun-
da gösterdikleri bu alâkayı şayanı dikkat ve
hakkıdır buluruz. Ancak bu gezinin bize daha
çok müsbet deliller bağışlamadığına müteessiriz.

Büyük alimimiz Köprülünün Aksarayda
Yunusun mezarı bulunduğu temas eden nok-
ta nazarını hangi esaslardan aldığını bilmek
bizim için tarihi bir keyfiyettir.

BAYRAĞIMA

Anam sana büründü, Babam sığın-
dı sana;
Yurdumun son yıldızı sana iltihak etti.
Senin için can verdik dünya bulan-
dı kana
Sen verdin hürriyeti, hürlik seni
haketti.

§

Çok ananın gözünden yaş yerine
kan aktı,
Çok dul kalan gelinler sana oldu
armağan.
Son şehit yavrusunu yine sana bı-
raktı:
Müjdeyi sen getirdin: (şehittir diye
ağan).

§

Hür doğan ahnlarda, senin gölgen
dolaşır,
Sen bizdesin biz sende, değil hiç
kimse irak.
Kalbin en son parçası göklerde se-
ni taşır :
Uğruuda biz ölelim dalgalan şanlı
Bayrak.

Sabahattin Çankaya

Fotoğraflar



Fotoğraf 1: Yunus Emre'nin Türbesi'nin Önceki Görünüşü (Doğan Kaya, http://dogankaya.com/fotograf/yunus_emrenin_mezari_uzerine_dusunceler.pdf)



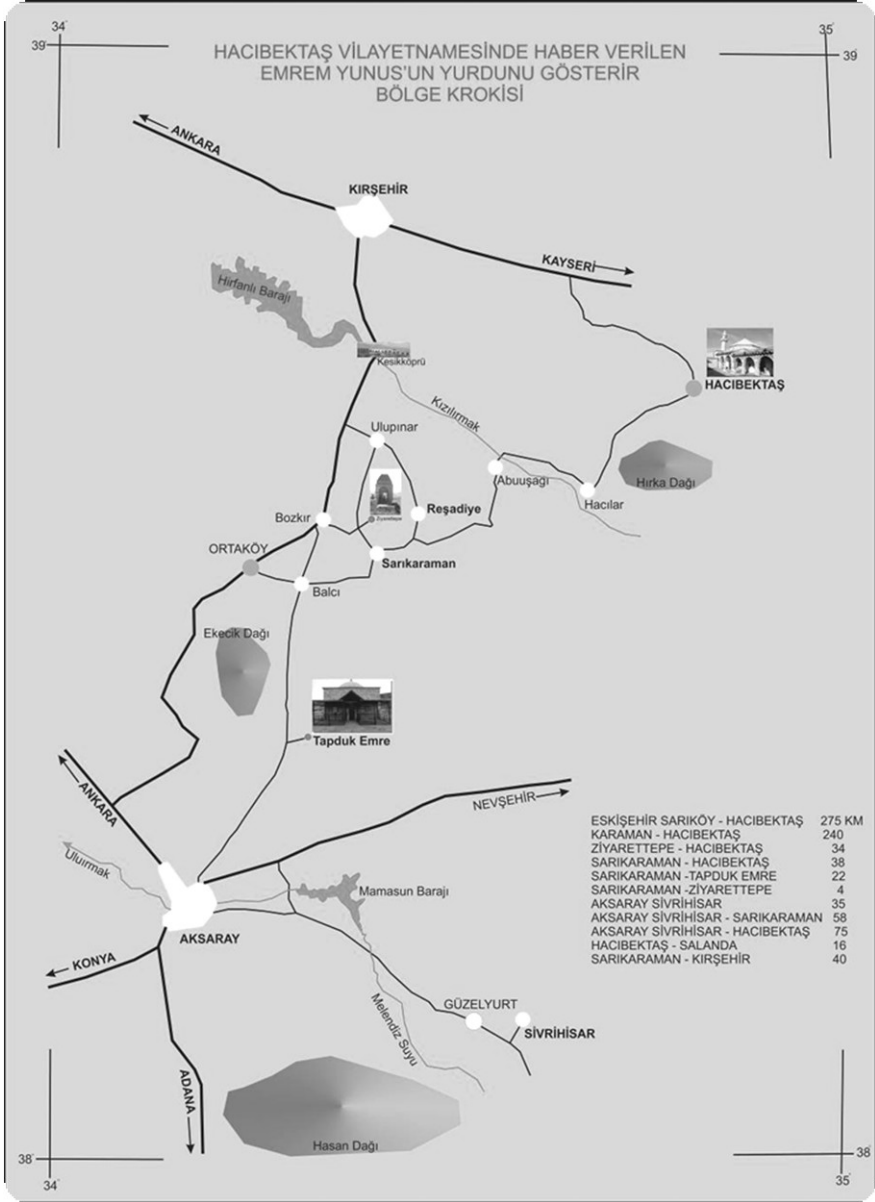
Fotoğraf 2: Yunus Emre Türbesi (Nisan 2015)



Fotoğraf 3: Tapduk Emre'nin Mezarı (Nisan 2015)



Fotoğraf 4: Sivrihisar (Nisan 2015)



Harita: *Vilayetnamede geçen Yerlerin kroki*

Karaöyük’e Taze Alı  Nereden Gelir?

Bünyamin TA *

Giriş

Yunus Emre, içinde yaşadığı XIV. asırdan XX. asra kadar Türk kültür tarihinin yazılı kaynakları tarafından neredeyse hiç görülmemiştir. Birkaç kaynağın naklettiğı genel ve çok sınırlı malumat dışında Yunus Emre’nin hayatı hakkında hiçbir bilgimiz yoktur. XX. asırda ise önceki asırlardaki s k tun tam tersine güncel Türk kültür tarihi literatüründe en çok mev-zubahis edilen şahıslardan birisi Yunus Emre olmuştur. Cumhuriyet’in ilk yıllarından itibaren  iirleri üzerinden yeniden keşfedilen ve olağ n st  bir h sn kabal gören Yunus Emre’nin hayatına dair bilinmezlikler, ortaya birbirinden çok farklı iddialar taşıyan tartışmaların çıkmasına sebep olmuştur. Söz konusu tartışmalar temelde fikr , edeb  ve biyografik konular etrafında geli mi tir. En çok da biyografik tartışmalar yapılmıştır.

Yunus Emre’nin ne zaman doğıduğı, ne zaman vefat ettiğı, nerede yaşadığı, ne i le meşgul olduğı, şeyhinin kim olduğı ve nerede medfun olduğı konuları enine boyuna tartı ılmı tır. Doğıum ve ölüm tarihine, yaşadığı coğrafiya ve  eyhine ilişkin yaygın bir mutabakat sağılanmakla birlikte nerede medfun olduğı ve dolayısıyla nereli olduğı hususundaki tartışmalar, memleket ilik hissinin de tazyikiyle hep devam etmiştir. Öyle ki, “*Yunus’un mezarıyla ilgili tartışmalar, Yunus Emre araştırmalarının üçte ikisini teşkil eder* (Tatçı, 2014, s. 162).”

Türkiye’de Yunus Emre’ye izafe edilen 10 farklı kabrin varlığından söz edilmiştir. Mezk r kabirler Aksaray (Ortaköy), Bursa, D ğer (Afyonkarahisar), Erzurum (Dut u), E ki ehir (Yunus Emre Köyü), İzmir (Tire), Karaman, Manisa (Kula), Ordu ( ny ) ve Sandıklı (Afyonkarahisar)’da yer almaktadır. Bu sayılanlardan başka Bolu, Isparta (Keçiborlu ve Uluborlu)

* Yrd. Doç. Dr., Aksaray Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, bunyamintas@yandex.com

ve Sivas'ta da Yunus Emre'ye nispet edilen kabirlerin bulunduğu nakledilmiş, fakat bunların yer tespiti yapılamamıştır (Kunter H. , 2007).

Eskişehir ve Karaman Yunus Emre'yi sahiplenme yarışında en hızlı ve en iddialı hareket eden iki şehirdir. İki şehir taraftarlarınca da Yunus Emre'nin memleketini veya merkadini belirttiği iddia edilen onlarca arşiv belgesi ortaya konmuştur. Netice itibarıyla her iki şehrin taraftarları da karşı tarafın belge ve yorumlarının yetersizliğinde, kendi belge ve yorumlarının ise tartışmasız doğruluğunda ısrarcı olmuştur. Örneğin Yunus Emre'nin kabrinin Eskişehir Sarıköy'de olduğunu savunan Abdülbaki Gölpınarlı, Karaman taraftarlarının belgeleri için *"Karamanlıların dayandıkları belgeler, bu çürümüş kâğıtlardan kurulma kalaslardır ancak"* (Gölpınarlı A. , 1965, s. XXXI).” diye kesin bir hükümde bulunmaktan hiç imtina etmemiştir. Aynı şekilde Yunus Emre'nin kabrinin Karaman'da olduğunu savunan İbrahim Hakkı Konyalı da kendi belgelerinin nas gibi sağlam olduğunu ileri sürmekte hiç tereddüt etmemiştir: *"İlyazıcı defteri, defterhane hazinesi defteri denilen köhne, atik, cedit, tapu, zeamet, tımar, evkaf, emlak, mücmel ve mufassal gibi çeşitlere ayrılan bu defterler ayet gibi, nas gibi yüzde yüz hakikati söyleyen, şaşmayan, yanlışsız vesikalardır"* (Konyalı, Karaman'daki Yunus Emre, 1966)."

Eskişehir ve Karaman arasında süregelen medfen tartışmalarının en yoğun ve iddialı olduğu 1960'lı yıllarda Yunus Emre'nin Manisa'da ve Afyonkarahisar'da medfun olduğunu iddia edenlerin de bilim âlemine seslerini duyurma gayreti içine girdikleri görülmüştür. *Türk Yurdu* dergisinin 1966 yılında çıkardığı Yunus Emre özel sayısında Manisa Kula taraftarlarının iddiaları da yer bulmuştur. Eskişehir ve Karamanlılar kadar bol vesikaları bulunmamakla birlikte Manisa taraftarlarının da iddialı olmak bakımından mezkûr iki şehrin taraftarlarından geri kalmadığı görülür: *"Bu kadar açık burhan ve delil karşısında Taptuk'un türbesi eşliğindeki 600 küsur seneden beri ziyaretgâh olan, Yunus diye uğruna kurbanlar kesilen Emre köyündeki mezarından başka yerde mezar aramak zannımızca yersizdir"* (Tosun & Dinçtürk, 1966).” Manisa'daki kabre dair öne sürülen iddialar pek geçerli bulunmadığından olmalı sonraki yayınlarda fazla itibar görmemiştir.

Hem Döğer kasabasında hem de Sandıklı ilçesinde birer Yunus Emre kabri bulunan Afyonkarahisar'a dair iddialar ise ekseri Sandıklı odaklı olmuştur. Osman Atilla, 30 Ağustos 1967 tarihli Kocatepe Gazetesi'nde *"Büyük Mutasavvıf Yunus Emre'nin Mezarı Sandıklı'dadır"* başlıklı bir yazıyla tartışmaya dâhil olmuştur. Daha sonra bu iddiasını Konya Turizm Derneği tarafından 10-12 Haziran 1977 tarihinde Konya'da düzenlenen

Uluslararası Yunus Emre, Nasreddin Hoca, Karamanoğlu Mehmet Bey ve Türk Dili Semineri'nde sunduğu "Yunus Emre ve Taptuk Emre'nin Afyon'daki Mezarları" başlıklı bildiriyle bilim âleminin gündemine sunmuştur. Sandıklı'ya dair iddialar da tıpkı Kula'ya dair iddialar gibi fazla taraftar bulmamıştır. İrfan Ünver Nasrattınoğlu, Osman Atilla'nın ileri sürdüğü iddiaların ve diğer bazı iddiaların da toplu değerlendirmesini içeren bildirisinde Sandıklı'ya dair iddialar için nihai söz olarak şunları söylemiştir: "Buraya kadar aktardığımız bilgiler, Sandıklı ve Döğler ile ilgili iddialar nazarıdikkata alınırca Yunus Emre Afyonkarahisarlıdır. Gerçi elimizde somut belgeler bulunmamaktadır, ama kimde böyle bir belge vardır ki? Öne sürülen belgelerin hepsi de başkaları tarafından çürütülmedi mi? En iyisi Yunus Emre'nin mezarını aramaktan vazgeçmek (Nasrattınoğlu, 1995)."

Erzurum'un Dutçu Köyü'ndeki kabrin sahipliğine ilişkin de birtakım iddialar ortaya atılmıştır. Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, Erzurum'da yayımlanan *Meslek mecmuasının* 1925 yılında çıkan 23-36. sayılarında ve 1927'de İstanbul'da yayımladığı *Erzurum Şairleri* adlı eserinde Yunus Emre'nin Erzurum'da medfun olduğunu iddia etmiştir. Ancak söz konusu yazılarından yaklaşık kırk yıl sonra *Türk Yurdu'nun* Yunus Emre özel sayısında çıkan makalesinde bu iddialarından vazgeçtiğini ifade etmiştir: "*Daha sonra bu iddianın tarih bakımından sağlam delillerden mahrum olduğunu, yalnız halk edebiyatı psikolojisi zaviyesinden derin bir mana taşıdığını anladım* (Fındıkoğlu, 1966)."

Yukarıda özetlendiği üzere Yunus Emre'nin kabri etrafında yapılan tartışmaların yoğunluk kazandığı 1940'lı yıllardan 1980'li yıllara kadar geçen zamanda tartışmalar ekseri Eskişehir ve Karaman merkezli olmuştur. Bu arada yer yer Erzurum, Manisa ve Afyonkarahisar'daki kabirlerin sıhhatine ilişkin araştırma ve iddiaların da ilmî mahfillerde dillendirildiği görülmüştür. Ancak Aksaray'da bulunan kabre ilişkin kayda değer bir dikkat ve araştırma söz konusu olmamıştır. Aksaray'la ilgili ciddi araştırma ve iddialar ilk defa 1980'li yılların başlarında gündeme getirilmiştir.

Yunus Emre'yi Aksaray'a Nispet Eden Yayınlar

Aksaray'ın Ortaköy ilçesinin Reşadiye köyünde Ziyarettepe adlı mevki- de Yunus Emre'ye nispet edilen bir kabir bulunmaktadır. Yunus Emre hakkında kaleme alınan ilk ciddi araştırmalarda bu kabir ve etrafında gelişen rivayetler dikkate değer görülmemiştir. Bu kabre dair bilgiler genellikle birkaç satırlık cümlelerle nakledilen bir halk rivayetini aktarmak düze-

yinde kalmıştır. Hemen her yayında benzer birkaç cümleyle aynı rivayet aktarılagelm ştir.

Aksaray'daki Yunus Emre kabrine ilişkin söz konusu rivayet, ilk olarak Abdülbaki Gölpınarlı'nın 1936'da basılan *Yunus Emre-Hayatı* adlı eserinde dile getirilmiştir (Kunter H. , 2007, s. 68). Sonrakiler de Abdülbaki Gölpınarlı'nın bu kaydını aynen aktarmışlardır. Gölpınarlı, Aksaray'daki kabrin Yunus Emre'nin olabileceğine ihtimal vermemiştir. Bu kabrin ya bir makam ya da başkasına ait bir mezar olabileceğini ileri sürmüştür: *“Halk rivayetlerine göre önemli bir olay olacağı vakit bu tepeden top sesi gelirmi . Halk buna Yunus'un batın topu dermi . Anadolu'da böyle batın topu atan birçok tepeler vardır. Bu mezar da ya bir makamdır yahut başka bir zata ait bir mezar (Gölpınarlı A. , 1965, s. XXIV).”*

Eskişehir'deki Yunus Emre kabrinin en ısrarlı m dafilerinden birisi olan Halim Baki Kunter, Abdülbaki Gölpınarlı'nın aktardığı rivayetle birlikte Aksaray'da bulunan Taptuk Emre köyüne dair de değerlendirmeler yapmıştır. Söz konusu köyün Yunus Emre'nin  eyhiyle bir alakasının olmayacağını ve Aksaray rivayetleriyle ilgili hiçbir belge olmadığını ileri sürmüştür. Aksaray'da bulunan Taptuk Emre ve Yunus Emre kabirleri etrafında gelişen rivayetleri mahall  bir inanış olarak nitelemiştir:

“Taptuk Emre'nin Nallıhan ilçesinin Emrem Sultan Köyü'nde yatdığı Vakıflar ar ivindeki kayıtlarla sabittir ve buradaki türbe h len mevcuttur. Bundan başka bilinen tarih  kaynaklardan hiçbiri Taptuk ile Yunus'un aynı mahalde medfun olduğundan bahsetmemektedir. Aksaray rivayetini teyit eden hiçbir tarih  kaynak da yoktur. Bu izahattan anlaşılacağı veçhile Aksaray rivayeti mahall  bir inanı tan ileri gidememektedir (Kunter H. , 2007, s. 69).”

Adeta sarsılmaz bir inançla ve son derece emin bir şekilde Yunus Emre'nin kabrinin Karaman'da olduğunu savunan Cahit  ztelli de tıpkı Abdülbaki Gölpınarlı gibi Aksaray'daki kabrin bir makam olabileceğini d   nm  t r:

“Halk buradaki mezarı ziyaret eder. Rivayete göre, oradan bazan bir top atılmış. Buna Yunus'un batın topu derlermi . Her top atıldıkça önemli bir olayın meydana geleceğine inanılmı . Bura ile ilgili hiçbir belge yoktur. Buranın bir Yunus makamı olduğu söylenebilir ( ztelli, 2009, s. 33).”

Aksaray rivayetini destekleyen düşüncelere ilk olarak 1949 yılında, Kırşehir'de yayımlanan haftalık Filiz gazetesinde yer verilmiştir. Halim Baki Kunter'in aktardığına göre gazetenin 10 Nisan 1949, 16 Mayıs 1949 ve 23

Mayıs 1949 tarihli 31, 34 ve 35. sayılarında bu iddiaları içeren yazılar yayımlanmıştır. Söz konusu iddialar Galip Arısan'ın araştırmalarının bir neticesi olarak takdim edilmiştir. Gazetenin iddiası Yunus Emre'nin Kırşehir'de medfun olduğu yönündedir(Kunter H. , 2007, s. 69-70). Cahit Öztelli ve Refik H. Soykut'un aktardığına göre Galip Arısan, Kırşehir rivayetiyle ilgili elinde önemli belgeler olduğunu ve sırası gelince kendisi yayımlamak istediği için bu belgeleri başkalarıyla paylaşmadığını ifade etmiştir (Soykut, 1982, s. 62). Daha sonraları Galip Arısan'ın iddialarını bizzat dinlediğini söyleyen Halim Baki Kunter, bu iddiaların Aksaray rivayetleriyle aynı olduğunu ve Arısan'ın belgelerini göremediği gibi bu belgeler hakkında şifahen de olsa bir bilgi alamadığını kaydetmiştir (Kunter H. , 2007). Kırşehir rivayetiyle Aksaray rivayeti aslında aynıdır. Zira Yunus Emre'ye atfedilen kabrin bulunduğu Reşadiye köyü tam olarak Aksaray-Kırşehir il sınırına tekabül etmektedir. Türbenin yer aldığı Ziyarettepe ile Kırşehir il sınırının mesafesi ise 2 km. kadardır. Reşadiye'nin hemen karşısında Kırşehir sınırları içinde bulunan Ulupınar köyüyle Ziyarettepe'nin mesafesi ise karayoluyla yaklaşık 5 km'dir. Kırşehirli, Ziyarettepe'yi Ulupınar'ın tabîi bir parçası olarak gördükleri için Yunus Emre'yi de hemşerileri saymışlardır.

Yunus Emre'yi sahiplenme yarışında Aksaray'ı ön plana çıkaran ve iddialarını kayda değer yorumlarla destekleyen ilk defa Refik H. Soykut olmuştur. Aksaray rivayetinin sahilliği bahsinde Soykut'un temel dayanağı ise *Hacı Bektaş Veli Velâyetnamesi*'dir. Soykut, Yunus Emre'nin hayatının tespiti konusunda *Velâyetname*'yi sahil bir kaynak olarak değerlendirmektedir. Hatta diğer bütün belge ve ipuçlarına kıyasla en güvenli tek kaynağın *Velâyetname* olduğu görüşündedir. Bu düşüncesini şöyle ifade etmektedir: “*Hâlihazırda en rahat, en güvenli tek kaynak durumunda olan belge Hacı Bektaş Velâyetnamesi'dir* (Soykut, 1982, s. 43).” Dolayısıyla Aksaray rivayetine ilişkin bütün değerlendirmelerini de *Velâyetname*'de nakledilen hikâyeler üzerinden yapmıştır:

“Biz, Yunus'u çok rahatlıkla *Velâyetname*'nin anlattığı Yunus olarak kabul ediyoruz. Çalışmalarımızda esas ve hareket başlangıcı olarak *Velâyetname*'nin Yunus'unu almış durumdayız (Soykut, 1982, s. 51).”

Soykut'un,iddialarına temel dayanak olarak kabul ettiği *Velâyetname* hikâyesinin en önemli verileri hikâyede anılan yer adlarıdır. Soykut, bu iddialarını kitaplaştırmadan önce mevzubahis ettiği yerlerde teferruatlı bir alan araştırması yapmış ve neredeyse bütün iddialarını bu yerler hakkında yaptığı tespit ve yorumlara dayandırmıştır. Herkesin malumu olan söz

konusu hikâyede Yunus Emre'nin "*Sivrihisâr şimâlisinde Sarugök¹ dirler bir makâmdan*" olduğu ve yine mezarının da bu yerde bulunduğu kaydedilmiştir: "*merkad-i şerîfleri dahı ol arada mevlûdlerine yakındır*" (Duran & Gümüšoğlu, 2010, s. 447; Gölpınarlı A. , 2014, s. 48). Soykut, Aksaray'ın Ortaköy ilçesine bağlı Sarıkaraman köyünü *Velâyetname*'de adı anılan Sarıköy olarak değerlendirmiştir. Önceleri Sarıköy olarak adlandırılan köye bu son yüzyılda (20. asırda) Sarıkaraman denilmeye başlandığını söylemiştir. Yaptığı arazi araştırmalarının sonucunda ise *Velâyetname*'de adı anılan Sivrihisar'ın, Aksaray'ın Güzelyurt ilçesine bağlı Sivrihisar köyü olduğu çıkarımında bulunmuştur (Soykut, 1982, s. 64-65).

Refik H. Soykut Sivrihisar ve Sarıköy isimlerini Aksaray'da, yani Hacıbektaş'a yakın muhitlerde tespit etme işini hallettikten sonra bahsi geçen hikâyeden hareketle Yunus Emre'nin hayatına dair bazı çıkarımlarda bulunmuştur. Bunun için de temel olarak üç sorudan hareket etmiştir:

"1. O tarihlerde (hatta günümüzde) kaç Sivrihisar vardır? Eskişehir Sivrihisar ile İzmir Seferhisar'ına (Sivrihisar'ına) ilave edilecek bir başka Sivrihisar var mı idi? Varsa o tarihlerde bu üçüncünün önemi ne idi?

2. Sırtına alıç yüklediği öküz ile yola çıkan o fakir kişi, ne kadar uzakta yaşayan olmalı idi ki; Karahüyük'e gidebilsin, bir çuval buğdayını alsın, güvenlice ve rahatça köyüne dönebilsin idi?

3. *Velâyetname*'nin buraya kadar rivayet ettiklerinde tarihî bir hakikati dile getirmeyecek; gerçeklere, akıl ve mantığa aykırı bir şey var mı idi? Yoksa normal ömür süren ve hatta şimdi, günümüzde dahi görüle gelmekte olan bir hareket mi idi (Soykut, 1982, s. 53)?"

Soykut, yukarıdaki soruları sorduktan sonra ilk iş olarak Eskişehir'in Sivrihisar ilçesi ile Aksaray'ın Güzelyurt ilçesine bağlı Sivrihisar köyünü *Velâyetname*'deki veriler bağlamında değerlendirme yoluna gitmiştir. Bu itibarla öncelikle Eskişehir Sivrihisar'ının neden Yunus Emre'nin yurdu olamayacağını açıklama gayreti gütmüştür. Bu bağlamda dikkat çektiği ilk husus Eskişehir Sivrihisar'ı ile Aksaray Sivrihisar'ının Hacıbektaş'a yani eski adıyla Karaöyük'e olan mesafeleridir. Soykut, Eskişehir Sivrihisar'ının kuzeyindeki Sarıköy'ün Hacıbektaş'a kuş uçuşu yaklaşık 275 km., Sarıkaraman'ın ise 35 km. olduğuna özellikle vurgu yapmıştır. Eskişehir Sarıköy'ünün Hacıbektaş'a olan kuş uçuşu 275 km'lik mesafesinin o tarihlerde çok uzun bir seyahati gerektireceği, dolayısıyla alıç yüklü bir öküzle

¹ Kaynakçada istifade ettiğimiz her iki *Vilâyetname* yayınında da Sivrihisar'ın kuzeyindeki köyün ismi *Sarıgök* olarak okunmakla birlikte ilgili akademik çalışmalarda farklı nüshalardaki *Sarıköy* kaydı daha çok kabul görmüştür.

gidilecek bir mesafe olamayacağını ifade etmiştir. Bu veriden hareketle *Velâyetname*'de adı geçen Sarıköy'ün, bugünkü Sarıkaraman olması gerektiğini savunmuştur.

Soykut, Sivrihisar'la ilgili mütalaalarında bu yerin adının *Velâyetname*'de, Yunus Emre'nin yurdunu belirtirken anılmasının dışında, Hacı Bektaş Velî'nin Anadolu'ya girerken verdiği umumî selamı Sivrihisar'dan Seyit Nureddin'in kızı Fatma Bacı'nın alması bahsinde (Duran & Gümüsoğlu, 2010, s. 201) bir kez daha anıldığına dikkat çekmiştir (Soykut, 1982, s. 69). Ayrıca XVI. asrın başlarında vefat etmiş olan Baba Yusuf'un [ö. 1512] *Mevhûb-ı Mahbûb* adlı eserinde yer alan;

*Sebeb anmak durur Sifrihisâr'ı
Senâ medh itmege men bu diyârı*

*Rivâyet böyledür Şeyh Hâcî Bayrâm
O sultânü'ş-şüyûh zü'l-lutf u nîk-nâm*

şeklindeki iki beytinden hareketle Hacı Bayram Velî'nin Sivrihisar'a gidip geldiği ve orayı sevdiği sonucuna varmıştır.

*Yetişdi şeyhimüz şemsü'l-mehâmid
Münîb ü kutbu'l-aktâb Şeyh Hamîd*

Yukarıdaki beyitten hareketle de Somuncu Baba olarak bilinen Şeyh Hamidüddin Aksarayî'den bahsedildiğine dikkat çekip, Aksarayî'nin türbesinin Aksaray'da bulunduğunu hatırlatmıştır. Dolayısıyla beyitte işaret edilen görüşmenin olabilmesi için söz konusu Sivrihisar'ın Aksaray Sivrihisar'ı olması gerektiğini ima etmiştir. Nihayet Yunus Emre'nin kabrinin Sivrihisar'da olduğuna işaret eden;

*'Azîzler imiş husûsâ Yûnus Emre
İdermiş zühd ü 'uzlet uyup emre*

şeklindeki beyti nakledip bu veriler uyarınca Baba Yusuf'un, Aksaray Sivrihisar'ından bahsetmiş olması gerektiği neticesine ulaşmıştır:

“Baba Yusuf'un, Yunus Emre için 'bu yerdedür bu zümrenün mezarı' demesi ile de evvela müellifin Eskişehir değil, Aksaray Sivrihisarlı olması; sonra Yunus'un da Aksaray'a üç yüz küsur kilometre uzakta-kinde değil, kırk kilometre yakınlardaki Ziyaret Tepe'de yatmakta bulunması ihtimalini daha mantıklı, daha gerçekçi göstermiyor mu (Soykut, 1982, s. 69-70)?”

Refik Soykut'un dikkat çektiği hususlardan birisi de Aksaray'ın 34 km. kuzeyinde yer alan Taptuk Emre köyüdür. Küçük Ekecik dağına yaslanmış olan bu köyün *Velâyetname*'de anlatılan hikâyeye örtüşecek şekilde dağlık olduğu ve etrafında meşe ormanı bulunduğundan hareketle kuru ve düz odunların toplanmasının kolay olacağı söylenerek Yunus Emre'nin şeyhi Tapduk Emre'nin bu köyde medfun olduğu sonucuna ulaşılmıştır (Soykut, 1982, s. 72-73). İbrahim Hakkı Konyalı'nın haber verdiği bir berattan burada Derviş Tabdik namında birisinin medfun olduğu anlaşılmaktadır (Konyalı, 1974, s. 2085). Soykut, sözü edilen kişinin, Yunus Emre'nin şeyhi Tapduk Emre olduğunda tereddüt etmemektedir. Dolayısıyla bu bilgiyi de Yunus Emre'nin Ziyarettepe'de olması gerektiği yönünde değerlendirmektedir. Bu değerlendirmede Taptuk Emre köyü ile Sarıkaraman köyü arasındaki 25 km'lik yakın mesafe etkilidir (Soykut, 1982, s. 72-77).

Niğdeli Kadı Ahmed'in 1333 yılında tamamladığı *El-Veledü's-Şefik ve'l-Hâfidü'l-Halik* adlı eserinde Tapdıklılar namında bir Türkmen topluluğunun anıldığını nakleden Soykut, bu bilgi ile Taptuk Emre köyü arasında da bir ilgi kurmaya çalışmıştır. Zira İbrahim Hakkı Konyalı'nın yayımladığı mezkûr arşiv belgesinde söz konusu köyde Saltukzâde Derviş Tapdik'in bir zaviye yaptırdığı ve bu münasebetle köyün, ellerinde Karamanoğlu İbrahim Bey'in beratı bulunan Derviş Tapdik'in evlâdının tasarrufunda bulunduğu kaydedilmiştir. Soykut, beratta adı anılan İbrahim Bey'in, *El-Veledü's-Şefik ve'l-Hâfidü'l-Halik*'in yazıldığı tarihten 14 yıl önce (1319) beyliği başlayan Mahmud Bey oğlu Bedreddin İbrahim Bey olduğunu ileri sürmüştür. Böylece söz konusu belgenin işaret ettiği tarihin, Tapduk Emre ile Yunus Emre'nin yaşamış olabileceği yıllara denk gelmesi problemini de halletmiştir. Konyalı'ya göre ise beratta adı anılan yönetici, 1433-1460 yılları arasında Osmanlı Devleti'nde idarecilik yapan İbrahim Bey'dir (Kaya, 2009, s. 26). Soykut, Yunus Emre'yi Sarıkaraman'a nispet eden en küçük alakayı dahi ziyan etmemek gayretindedir. Vele ki, o alaka Yunus Emre'nin İbahiyye'ye mensup olmasını gerektirsin. Zira kendisinin naklettiğine göre Niğdeli Kadı Ahmed, adı anılan Tapdıklılı Türkmen aşireti şeyhlerinin İbahiyye'den olduğunu kaydetmiştir. Dolayısıyla Soykut'a göre Tapduk Emre ve Yunus Emre de İbahiyye'ye mensuptur (Soykut, 1982, s. 77).

Soykut, yukarıda anılan alan araştırması faaliyetlerini yürütürken Ziyarettepe'de kazı yaptırma imkânı da bulmuştur. 10 Eylül 1982'de gerçekleştirilen kazıda 12 parça kemik tespit edilerek incelenmek üzere Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Paleoantropoloji Ana Bilim Dalına gönderilmiştir. Soykut, ilgili birimin raporunu kitabında yayınlamıştır. Kitaba alınan rapora göre Ziyarettepe'deki mezarda bulunduğu

söylenen 12 kemikten 11'i insana, 1 tanesi ise bir keçiye aittir. Aynı kişiye ait olması muhtemel olan kemiklerin erişkin bir insana ait olduğu sonucuna varılmış. Teknik detayların bulunduğu rapordaki ilginç bir husus da “*ke-miğin ait olduğu ferdin çömelme alışkanlığı olduğunu gösteren*” bulgudur (Soykut, 1982, s. 102-104).

Buraya kadar aktarılanlardan başka Soykut'un öne sürdüğü son dayanak ise civardaki insanların muhtelif rivayetleridir. Soykut, kitabının sonunda Aksaray ve Ziyarettepe'ye ilişkin iddialarını özetle şu başlıklarda toplamıştır:

- “1. *Velâyetname*'yi Yunus Emre konusunda tek ve güvenilir bir kaynak olarak kabul ederek yapılan çıkarımlar.
2. *Niğdeli Kadı Ahmed'in El-Veledü's-Şefîk ve'l-Hâfidü'l-Halîk* adlı eserinde *Tapdıklılar* hakkında verilen bilgiler.
3. *İbrahim Hakkı Konyalı'nın Aksaray Tarihi* isimli eserinde *Der-viş Tapdık türbesiyle ilgili yayınlanmış olduğu arşiv vesikaları*.
4. *Baba Yusuf'un Aksaray Sivrihisar'ı lehinde tefsire son derece el-verişli Kitâb-ı Mevhûb-ı Mahbûb* adlı eseri.
5. *Bunca yıl geçmesine rağmen dörtgen bölgedeki (Aksaray, Niğ-de, Nevşehir, Hacıbektaş, Kırşehir, Ortaköy ile çevrili alan) ta-rihî mahaller, kalıntılar, yaşantılar, gelenek, görenek, bulgu, bilgi ve belgeler* (Soykut, 1982, s. 90-91).”

Sarıköy ve Sivrihisar bahsinde Soykut'un öne sürdüğü iddiaların bazı yönlerden daha ikna edici dayanaklara muhtaç olduğu söylenebilir. Önce-likle bütün bu iddiaların temelinde Hacı Bektaş Velî'nin mürit ve hayran kitlesinin temenni ve yakıştırmalarını içeren bir menkıbe eserinin yer al-ması, eleştirilmeye müsait bir durum olarak değerlendirilebilir. Kaldı ki, öne sürülen iddiaların söz konusu menkıbe eseriyle uyuşturulması dahi müşkül olmuştur. Soykut, Sarıkaraman köyünün adının eskiden Sarıköy olduğunu söylemiş (Soykut, 1982, s. 65 ve 78), fakat bu bilgi için herhangi bir kaynak göstermemiştir. Hikâyede bahsedilen Sivrihisar'ın, Güzelyurt ilçesine bağlı Sivrihisar köyü olduğunu söylerken de bu köyle Sarıkaraman arasındaki ilgiyi yeterince açık ortaya koyamamıştır. Zira haritaya bakınca söz konusu iki mahalli birbirine nispet etmek için makul bir sebep görün-memektedir.² Sarıkaraman, Aksaray'a Sivrihisar'dan daha yakındır. *Velâ-yetname* anlatıcısı, Yunus Emre'nin köyünü tanıtırken daha tanınmış bir

² Söz konusu yerleşim yerlerinin birbirine olan konumunu görmek için yazının ekinde verilen uydu görüntüsüne bakılabilir.

yer olan Aksaray'a göre konumunu ifade etmek varken neden Sivrihisar'a göre konumundan bahsetmiş olsun? Yahut Hacıbektaş'a 35 km. mesafedeki bir köyü neden 60 km. uzağındaki bir mahalle olan konumu üzerinden tarif etsin? Bu durumda *Sivrihisâr şimâlisinde* demek yerine *Karaöyük cenûbında* demesi daha kolay bir tarif olmaz mıydı?

Baba Yusuf'un yukarıdaki beyitleri bağlamında Aksaray Sivrihisar'ı lehinde yapılan yorumlar da ikna edici mesnedlerden yoksundur. Şeyh Hamidüddin Aksarayî 1412 yılında vefat etmiştir (Şahin, 2009). Baba Yusuf ise bundan tam bir asır sonra 1512 yılında vefat etmiştir (Tanyıldız, 2014). Beyitte kastedilen kişi Somuncu Baba lakaplı Şeyh Hamidüddin Aksarayî olsa bile Soykut'un gerçekleşmiş olduğunu düşündüğü musahabe manevî bir vasıtayla gerçekleşmiş olmalıdır. Dolayısıyla fizikî bir yakınlık söz konusu olamaz. Zira iktibas edilen beytin öncesinde yer alan beyitlerde mescitte itikâfta iken gerçekleşen bir görüşmeden bahsedilmektedir. Beyitlerden anlaşıldığına göre Şeyh Hamîd, Baba Yusuf'tan elan içinde bulunduğu mescidi camiye dönüştürmesini istemiştir. Baba Yusuf da bunu gerçekleştirmiştir:

*Pişenbe gicesi mescid içinde
Olurken mu'tekif gice içinde*

*Dinildi bana nefsün kâni' eyle
Bu mescidi dürüş yap câmi' eyle*

*Tevekkeltü ala'llâh diyü fi'l-hâl
Turugeldüm yirümden fârigu'l-bâl*

*Yitişdi şeyhimüz şemsü'l-mehâmid
Münîb ü kutbu'l-aktâb Şeyh Hâmid*

*Didi yap cami'i hidmet idelüm
'Atâ nusret du'â himmet idelüm*

*Fakire oldı çünkü bu işâret
İşâret oldı cân 'ayn-ı beşâret*

*Bi-hamdi'llâh yapıldı mescid oldı
İçi Kur'ân zik(i)r hamdıla toldı (Kartal, 1998)*

Ayrıca Baba Yusuf, aynı manzumesinde;

*Vechün dördüncisi budur ki iy yâr
Bu şeh(i)rde yatur Ca'fer-i Tayyâr*

Şeklindeki beytinde Sivrihisar'da Yunus Emre ile birlikte Cafer-i Tayyar'ın da medfun olduğunu söylemektedir. XV. asır kayıtlarına göre Eskişehir Sivrihisar'da gerçekten de Cafer-i Tayyar namına bir zaviyenin bulunduğu anlaşılmaktadır (Altınsapan, 1999).³

Aksaray rivayetinin bir diğer müdafisi de Doğan Kaya olmuştur. Kaya, 1984 yılında yayımladığı makalesinde hemen hemen Refik H. Soykut'un iddialarını olduğu gibi tekrar etmiştir:

“Velâyetname’de sözü edilen Sarıköy, bugün Aksaray Ortaköy ilçesine bağlı olan Sarıkaraman köyüdür. Ortaköy’e 20 km mesafededir. Köy, beş ayrı yerleşme merkezinden oluşur: Sarıkaraman, Beştaşlı, Sarıkaya, Ayvazlı, Aşağı Mahalle.

Köy, adını ilkinden alır. Kelimenin sonundaki “Karaman” ibaresi sonradan ilâve edilmiştir. Bölgede “sarı” ismi çok yerde kullanılmaktadır. Meselâ, köy halkı arasında yaygın olan soy isimlerden Sarı’dır. Bu, diğer soy isimlerin arasında % 30 kadardır. Civarda Satansarı, Sarıyahşi, Sarıhasanlı, Sarıtaşlı gibi önemli yerlerin bulunması dikkatimizi çekmektedir(Kaya, 1984).”

Doğan Kaya, Sivrihisar'ın tespiti konusunda da Soykut'un tespitlerine bağlı kalmıştır:

“Sivrihisar köyü, Aksaray ilinin Gelveri bucağına bağlı, buraya 5 km mesafede bir köydür. 27 haneye sahip olup, Aksaray’a 55 km mesafededir. Halkı Selanik muhaciridir. Bugün altyapı tesisleri bakımından

³ Refik H. Soykut, Eskişehir Sivrihisar'ının neden Yunus Emre'nin yurdu olamayacağını tartışırken bazen son derece hissi davranmaktan da geri durmamıştır. Eskişehir havalisinde tasavvuf kültürünü ortaya koyabilecek en küçük bir emareye rastlanılmamasına dair rivayeti nakletmesi, bahsedilen hissi davranışların en bariz örneğidir: “*Tarihî yapılar açısından dahi Eskişehir havalisinin konumuza ışık tutabilecek birkaç özelliği var. Uzun yıllar Eskişehir ve havalisinde görevli iken dağ taş, ova bayır adım adım gezen, bölgeyi tarayıp tanıyan Yunus hayranı ve tasavvuf meraklısı ziraat yüksek mühendisi Mehmet Köseadağ; herkes gibi bölgenin herhangi bir yerinde tasavvuf kültürünü ortaya koyabilecek en küçük bir emareye; yani bir zaviye, mescit, şifahane, çilehane, dergâh veya ziyaret yeri olan bir mezara rastlamamıştır. Keza halkın bu manevî kültürü taşıyan en küçük bir bilgisine, nesilden nesile aktarabilecek bir hareketiyle de karşılaşmamıştır* (Soykut, 1982, s. 60).” Oysa bilhassa Sivrihisar'ın bizzat kendisi söz konusu tasavvuf kültürünün emaresini taşıyan tekke ve zaviye gibi birçok yapı ve kalıntıyla maruftur. Üstelik bu yapı ve kalıntılar arasında Yunus Emre'nin yaşadığı düşünülen 13-14. asra tarihlenenleri de vardır (Altınsapan, 1997; Altınsapan, 1999; Doğru, 1997; Özalp, 1960).

çok geridir, fakat geçmişte önemli bir merkez olduğu kesin (Kaya, 1984).”

Refik H. Soykut, iddialarını Yunus Emre konusunda en güvenli kaynak olarak kabul ettiği *Velâyetname*’deki çıkarımlara dayandırmaktaydı. Kaya da Soykut’un yolundan giderek aynı çıkarımlarda bulunmuştur:

“Başta hikâyesini verdiğimiz Yunus’la ilgili bölümde, Yunus’un öküzüne alıç yükleyip –ki konu ettiğimiz bu bölgede hâlâ çok sayıda alıç ağaçları vardır- Hünkâr Hacı Bektaş Veli’nin yanına, köyü Sarıkaraman’dan kalkıp gitmiştir. Bu mesafe düz hatla 34 km.’dir. Beri taraftan Karaman’ın Sulucakaraöyük (Hacı Bektaş)’e mesafesi 240 km, Eskişehir’deki Sarıköy’ün mesafesi ise 275 km.’dir. O devrin im-kânlarıyla kağı arabasıyla her iki mesafeden de Hacı Bektaş’a gitmek, en iyi ihtimalle bir ay gibi zamanı gerektirir. Bilindiği gibi alıcın, dalından koparıldıktan sonra kısa sürede yenilmesi gerekir. Kağıya istif edilmiş alıçların tazeliğini koruması bu zaman zarfında mümkün değildir. Bu duruma göre, Yunus’un Karaman’dan yahut Eskişehir’den Hacı Bektaş’a gitmesini düşünmek bize biraz mantık dışı gelmektedir (Kaya, 1984).”

Doğan Kaya da tıpkı Refik H. Soykut gibi müstakil bir alan araştırması yapmış olmakla birlikte Soykut’un derlemelerinde nakledilenlerden farklı bir bulguya temas etmemiştir. Söz konusu yayında Soykut’un ileri sürdüğü iddialardan başka yeni birtakım iddialar hiç yok da değildir. Kaya, Yunus Emre’nin kullanmış olduğu dili öne sürerek onu Kırşehir ve havalisine nispet etmiştir:

“Gönül ordusunun kumandanı Yunus Emre’nin bu çevrede yaşadığına şüphemiz yoktur. Şöyle ki; Yunus’un şiirlerinde kullandığı dil, Âşık Paşa ile Sultan Veled’in kullandığı dil ile aynıdır. Demek oluyor ki, Mes’eleye dil açısından bakıldığında da Yunus bu bölgenin insanı olduğu ihtimali kuvvetlenmektedir (Kaya, 1984).

Kaya’nın, söz konusu yazısının sonunda iki cümleyle değindiği elyazması kaydı ise, Yunus Emre’nin Aksaray’a nispeti bağlamında ileri sürülen bütün diğer yorum ve iddialardan daha açık ve daha güçlü bir vesika gibidir. Zira bu kayıta Aksaray ismi açıkça ifade edilmiştir. XVIII. asra tarihlenen söz konusu *Velâyetname* nüshasında Yunus Emre’nin medfun olduğu yer, “şimdi merkad-i şerifleri Sivrihisar kurbında mevludı olan Aksaray’a yakındır” şeklinde açıkça Aksaray yakınlarında bir mahal olarak ifade edilmiştir (Kaya, 1984; Tatçı, 2014, s. 13). Doğan Kaya, bu makalesini 2009’da yayınladığı *Yunus Emre ve Seçme Beyitler* adlı kitabına da hiçbir değişiklik yapmadan aynen almıştır (Kaya, 2009). Dolayısıyla aradan geçen 25 yıla rağmen fikirlerinde bir değişiklik olmadığı söylenebilir.

Sonuç

Aksaray müdafileri Yunus Emre'yi sahiplenme yarışına geç, ama etkili girmişlerdir. En çarpıcı iddiaları ise, Yunus Emre biyografisinin tespiti konusunda herkesin müracaat etmek zorunda kaldığı *Velâyetname* üzerinden olmuştur. Kanaatimizce Eskişehir ve Karaman müdafileri için şu soru ilk anda çok şaşırtıcı olmalıdır: XIII. asır şartlarında, acil ihtiyaç içindeki bir köylünün, Eskişehir Sarıköy'den veya Karaman'dan yola çıkarak üç yüz kilometreyi aşan bir mesafeyi alıç yüklü öküzüyle kat etmeyi göze alması ne derece mümkündür? Belki alıçlar yolda da toplanır, ama öküzüyle yola düşen bir köylü için üç yüz kilometreyi aşan bir mesafe gerçekten de göze alınamayacak kadar uzaktır. Sarıkaraman müdafilerinin diğer iddiaları da göz önüne alınınca Aksaray rivayeti kolayca reddedilemeyecek bir ihtimal olarak tebarüz etmektedir. *Velâyetname* bir kaynak olarak kabul edilemez denilse dahi Aksaray rivayetini destekleyen başka kayda diğer verilerin olduğu göz ardı edilemez. Yıllardır Yunus Emre üzerine araştırmalar yapan Mustafa Tatçı da diğer iki rivayetle birlikte Aksaray rivayetini kolayca reddedilemez bir ihtimal olarak gördüğü için olmalı Yunus Emre kabri olarak bilinen yerlerden yalnızca üç tanesinin gerçek olabileceği üzerinde durmuştur: “Anadolu’nun muhtelif yerlerinde bulunan mutasavvıfımıza ait mezarlardan üç tanesinin gerçek mezar olduğu iddia edilmektedir. Bunlar Sivrihisar Sarıköy (şimdi Yunus Emre köyü), Karaman ve Ortaköy’deki mezar veya makamlardır(Tatçı, 2014, s. 149).”

Kaynaklar

- Altınsapan, E. (1997). Ortaçağ'da Eskişehir ve Yöresinde Türk Sanatı (11-15. Yüzyıllar Mimarisi). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.
- Altınsapan, E. (1999). Tarihsel Gelişim Sürecinde Eskişehir Bölgesinde Ortaçağ Türk Yerleşimleri ve Yapısal Boyutu. *Anadolu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 1(1), 1-16.
- Ayhün, E. (2011). Halk İnançlarında Yunus Emre'nin Mezarının Yeri Problemi. *X. Uluslararası Yunus Emre Sevgi Bilgi Şöleni Bildirileri (06-08 Mayıs 2010)* (s. 51-72). içinde Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Yayınları.
- Ayvazoğlu, B. (2014). *Yunus, Ne Hoş Demişsin Cumhuriyet Sonrası Yunus Emre Yorumları*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Barkan, Ö. L. (tarih yok). *Kolonizatör Türk Dervişleri*. İstanbul: Hamle Yayın Dağıtım.

- Başgöz, İ. (2003). *Yunus Emre*. İstanbul: Pan Yayıncılık.
- Burmaoğlu, H. B. (1995). Yunus Emre'nin Erzurum'daki Makamı. *Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri (Ankara 7-10 Ekim 1991)* (s. 243-247). içinde Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını.
- Cem, İ. S. (1966). Yunus Emre'nin Kabri. *Türk Yurdu*, 5(319), 92-93.
- Doğru, H. (1997). XV. ve XVI. Yüzyıllarda Sivrihisar Nahiyesi. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Duran, H., & Gümüšoğlu, D. (2010). *Hünkar Hacı Bektaş Veli Velayetnamesi*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları.
- Erden, F. (1966). Yunus Emre Mezarları Makamları veya Başka Yunuslar. *Türk Yurdu*, 5(319), 183-187.
- Fındıkoğlu, Z. F. (1966). Erzurum'daki Yunus Emre'ye Dair. *Türk Yurdu*, 5(319), 54-58.
- Gölpınarlı, A. (1936). *Yunus Emre-Hayatı*. İstanbul: İkbâl Kitabevi.
- Gölpınarlı, A. (1965). *Yunus Emre Risâlat al-Nushiyya ve Dîvân*. İstanbul: Eskişehir Turizm ve Tanıtma Derneği Yayını.
- Gölpınarlı, A. (2014). *Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Veli Vilâyet-nâme*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Gölpınarlı, A. (tarih yok). *Yunus Emre ve Tasavvuf* (3. b.). İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Güngör, İ. H. (1991). Devlet Arşivlerinde Yunus Emre ile İlgili Belgelerin Ortaya Koyduğu Gerçekler. *Vakıf Haftası Dergisi*(8), 36-81.
- Halman, T. (2003). *A'dan Z'ye Yunus Emre*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Karayumak, Ö. (2008). Yunus Emre'nin Hayat Hikayesi İçinde Karaman'ın Yeri. *Yunus Emre* (s. 20-30). içinde Karaman: Karaman İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları.
- Kartal, A. (1998). Şeyh Baba Yûsuf Sivrihisarî ve Eserleri. *Bilig*(7), 136-154.
- Kaya, D. (1982-1983). Ortaköy ve Çevresi Folkloru Araştırması. *Türk Folkloru*, IV(39, 40, 41, 42, 43, 44), 28-29, 19-21, 20-23, 21-23, 20-27, 27-30.
- Kaya, D. (1984). Yunus Emre Niğde Ortaköy'de Yatıyor. *Halk Kültürü*(2), 41-54.
- Kaya, D. (2009). *Yunus Emre ve Seçme Beyitler*. Sivas: Vilâyet Kitabevi.

- Konyalı, İ. H. (1966). Karaman'daki Yunus Emre. *Türk Yurdu*, 5(319), 145-159.
- Konyalı, İ. H. (1974). *Aksaray Tarihi* (Cilt II). İstanbul.
- Kunter, H. (2007). *Yunus Emre Bilgiler-Belgeler*. Eskişehir: Eskişehir Valiliği Yayınları.
- Kunter, H. B. (1966). Eskişehir'deki Yunus Emre. *Türk Yurdu*, 5(319), 98-105.
- L. Ç. (1270(1854)). *Tercüme-i Nefehâtü'l-Üns*. İstanbul: Dârü't-Tıba'âtî'l-Âmire.
- M. M. (1269(1852)). *Tercüme-i Şakâ'ik-i Nu'mâniye*. İstanbul: Dârü't-Tıba'âtî'l-Âmire.
- Nasrattınoğlu, İ. Ü. (1995). Afyonkarahisarlı Yunus Emre. *Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri* (s. 231-242). içinde Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını.
- Ocak, A. Y. (2011). Türk Tarihinin Kaynağı Olarak Bektaşî Menâkıbnâme (Vilâyetnâme)'lerinin Mahiyeti. *Osmanlı Sufiliğine Bakışlar* (s. 253-262). içinde İstanbul: Timaş Yayınları.
- Oğuz, A. (2009). Aksaray Ortaköy'de Bulunan Yunus Emre Mezarı Etrafında Oluşan Sözlü Kültür ve Yunus Emre'nin Algılanışı. *I. Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildiri Kitabı* (s. 30-32). içinde Aksaray: Aksaray Üniversitesi Yayınları.
- Özalp, T. (1960). *Sivrihisar Tarihi*. Eskişehir: Tam-İş Matbaası.
- Özçelik, M. (2010). *Bizim Yunus*. Eskişehir: Eskişehir Valiliği.
- Öztelli, C. (1965). Yunus Emre ve Şikâri Tarihi. *Türk Dili*, XIV(165), 618-621.
- Öztelli, C. (1966). Yunus Emre Üzerine Son Araştırmalar. *Türk Yurdu*, 5(319), 160-161.
- Öztelli, C. (1971). Yunus Emre'nin Gerçek Yaşantısı. *Uluslararası Yunus Emre Semineri Bildiriler* (s. 227-231). içinde İstanbul: Akbank Kültür Yayınları.
- Öztelli, C. (2009). *Yunus Emre*. İstanbul: Özgür Yayınları.
- Soykut, R. (1982). *Emrem Yunus Ahiliği Kültürü Yurdu*. Ankara: Bas-Yay Matbaası.
- Soylu, S. (1966). Yunus Emre'nin Yaşadığı Bölge. *Türk Yurdu*, 5(319), 178-179.

- Şahin, H. (2009). Somuncu Baba. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Cilt 37, s. 377-378). içinde İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Şikârî. (2005). *Karamannâme*. (M. Sözen, & N. Sakaoğlu, Dü) İstanbul: Karaman Valiliği-Karaman Belediyesi Yayını.
- Tanyıldız, A. (2014, Ekim 10). *YÛSUF, ŞEYHOĞLU, Şeyh Baba Yûsuf Sivrihisari*. Nisan 08, 2015 tarihinde Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü:
<http://www.turkedebiyatiisimlersozlugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=4867> adresinden alındı
- Tatçı, M. (2014). *Yûnus Emre Dîvân-ı İlâhiyât*. İstanbul: H Yayınları.
- Tekindağ, M. (1966). Büyük Türk Mutasavvıfı Yunus Emre Hakkında Araştırmalar. *TTK Belleten*, XXX(117), 59-90.
- Tosun, İ., & Dinçtürk, M. (1966). Kula'daki Yunus Emre. *Türk Yurdu*, 5(319), 33-42.
- Yelkenci, R. (1966). Raif Yelkenci ile Konuşma. 180-182. (S. Nariñç, Röportaj Yapan)
- Yetim, F. (2005). Yunus Emre'nin Kabri ile İlgili Görüşler Üzerine. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 6(1), 171-186.

EK



Sivrihisar, Taptuk Emre, Sarı Karaman ve Hacıbektaş'ın Konumları
(Uydu Görüntüsü)

Yunus Emre'nin Üslubunun Dil Bilimsel/Dil Bilgisel Temelleri

Muhammed DAŞDEMİR*

Her ne kadar dar kalıplar, tanımlar içine sıkıştırılamayacak denli bir özerklik gösterse de şiir dili genel dilden tamamen bağımsız değildir. O, genel dilin içerik ve şekil itibarıyla insanda hayranlık uyandıran özel bir kullanımı; estetik yönü iletişim yönünün önüne geçen, anlatılamayanı anlatmayı, daha çok da sezdirmeyi deneyen sözün zirvesi, mananın Kaf Dağı'dır.

Onu farklı kılan, gündelik dilden ayıran nedir? Şiiri açıklayacak basit formüller bulmanın beyhudeliği birçokları tarafından kabul edilmişse de (Aksan, 1999: 7-8) en eski çağlardan beri alimler/filozoflar bu konuda kafa yormaktan geri durmamıştır. Bu konuda büyük mesai harcayan âlimlerin başında 20. yüzyıl Rus dil bilimcilerinden Roman Jakobson gelir. İletinin bizzat ait olduğu kodu (dili) vurgulama amacı taşımasıyla kendini gösterdiği dilin sanat işlevini açıklarken R. Jakobson dilde *seçme* ve *birleştirme* işlemine dikkat çeker (Kıran, 2013: 107). Esasen kümelerden oluşmuş bir *üst küme (kümeler kümesi)* olan dil sistemi (Gemalmaz, 1997: XI), *seçme* (İng. *paradigma*) ve *birleştirme* (İng. *syntagma*) eksenini olmak üzere iki işlem üzerine oturur. Biz konuşma esnasında aynı küme içerisinde yer alan birbirinin yerine geçebilecek öğelerden bazılarını seçer, dilin bir araya gelebilme kanunları dâhilinde bunları söz zincirine ekleriz. R. Jakobson'a göre dilin sanat işlevi -ki bu işleve sadece edebiyatta değil, gündelik dil de dâhil, dilin özgün her kullanımında rastlanır- seçme işlemindeki **benzerlik ilişkisinden** kaynaklanır.

Bizce dilin sanat/şiir işlevindeki bu benzerlik ilkesi; ses bilgisi, şekil bilgisi, anlam bilgisi ve metin seviyesinde geçerlidir. Cümle seviyesinde ise -

* Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, mudas35@gmail.com

saçma ya da anlaşılmaz olmamak kaydıyla- benzerlikten ziyade farklılık aranır. Gündelik dildekenden farklı birleşimler, orijinal söz dizimsel yapılar dilsel buluş olarak ortaya çıkar ve insan muhayyilesini harekete geçirir. İngiliz şairi G. M. Hopkins'in deyimiyle “Güzellik, benzerlik ve benzemezlikler karışımıdır.” (Kıran, 2013: 109).

Kısacası şiir seçme ve birleştirme ekseninde ortaya çıkan özgünlüğüyle sıradan konuşmadan ayrılır. Özel bir duyuş ve düşünüş tarzıyla donanmış olan şairler, bazen ilhamla, çoğu kez de emekle (Aksan, 1999: 21) bu seçme ve birleştirme işlemini gündelik dildekenden farklı gerçekleştirir.

Şimdi bu bakış açısıyla çağları aşıp gelen bir söz ustası olarak Yunus Emre'nin üslubunun kimi niteliklerine değinelim.

1. Ses Bilgisel Düzeyde

Şiirde benzer sayı ve nitelikteki ses ya da heceler ritim duygusu ve ahenk yaratarak şiire müzikalite verir (Aksan, 1999: 184). Bu; vezin, kafiye, aliterasyon ve asonans şeklinde karşımıza çıkar. Yunus Emre'nin şiirleri kafiye ve ölçülüdür. Yunus Emre, kafiye miktarını artırmak ve aynı zamanda halkın aşına olduğu dörtlük düzenine yaklaştırmak için daha çok musammat gazel şeklini tercih etmiştir. Kafiye konusunda ise katı bir tutum almamış, kulağa benzer gelmesi kaydıyla farklı nitelikteki sesleri kafiye yapmıştır (Tatçı, 2008 a: 89):

*İki cihân zindânısa gerek bana bostân ola
Ayrık bana ne gam gussa çün 'inâyet dostdan ola*

*Varam ol dostu kul olam her dem açılam gül olam
Hem söyleyem bülbül olam turagum gülistân ola (Tatçı, 2008 b: 26)*

Aşağıdaki beyitin ilk mısraında yoğunlukta bulunan “k/ğ”, “t/d”, “l” sesleriyle bulutların kümeleşmesi; ikinci mısraında ise diş/diş eti sesleri olan “ç”, “ş”, “s/z”, “n” sesleriyle yağmur sesi imajı yaratılmak istenmiş olsa gerek:

*Karlı tagların başında salkım salkım olan bulut
Saçın çözüp benüm için yaşın yaşın aklar mısın*

(Tatçı, 2008 b: 290)

Görüldüğü gibi Yunus Emre'nin şiirinde seçme işlemi ses bilgisel düzeyde benzerlik ilişkisi gözetilerek yapılmıştır.

2. Biçim Bilgisel Düzeyde

Yunus Emre'nin şiirinde biçim bilgisel unsurların seçiminde özellikle iki husus dikkat çekmektedir:

a) Yunus Emre'de fiil cümlesi hâkimdir. Fiil yargının merkezî yöneticisidir (Tesnière, 1999:136.) ve zaman, mekân, nesne gibi birtakım kavramlarla ilişkili olması itibarıyla dinamik bir özellik gösterir (Korkmaz, 2003: 12-13). Öte taraftan fiiller kolay kolay başka dillerden ödünçlenmediği, nadiren terkedildiği ve üretmeye elverişli doğurgan kelimeler olduğu için yüzyıllarca varlığını sürdürür. Yunus'un şiirlerinin aradaki zaman farkına rağmen günümüz okurlarınca kolay anlaşılması -kanaatimizce- Yunus'ta fiillerin kullanım frekansının çok yüksek olmasından kaynaklanmaktadır. Örneğin şu beyitte kullanılan kelime sayısının yarısı kadar fiil vardır:

*Zebânîler **çek-e tut-a götür-e** Tamu'ya **at-a***

*Deri **yan-a** sünük **düt-e** dün-gün işi efgân **ol-a*** (Tatçı, 2008 b: 31)

b) Yunus Emre'nin şiirlerinde çoğu kez ya ikinci şahsa bir hitap ya da kendinden bahis vardır.

İkinci şahsa hitap edildiğinde muhatap, ya okurları/tebliğ kitle-si/müstakbel müritleri ya Tanrı ya da şahsından soyutlanmış kendi benliğidir. Bu durum kendini, şahıs zamirleri, iyelik ekleri, ünlemler, soru şekilleri ve fiil çekimleri (şahıs ekleri) ile belli eder. İkinci şahsa seslenme dilin **çağrı işlevini** ön plana çıkarır ve coşkun, samimi bir söyleyiş sağlar. Bu işlevde; muhatap başka bir insansa, sarsılarak, uyarılarak konunun içine çekilmek, harekete geçirilmek istenir (Kıran, 2013: 97); muhatap kendi veya Tanrı ise başkalarından da benzer yönelimler, sorgulamalar beklenir.

*Anmaz **mısın sen** şol günü gözün nesne görmez ola*

Düşe sûretün topraga dilün haber virmez ola (Tatçı, 2008 b: 28)

*Bir kez yüzün gören **senün** 'ömrince hiç unutmaya*

*Tesbîhi **sensin** dilinde ayruk nesne eyitmeye* (Tatçı, 2008 b: 24)

İy gönül** bir dem bir vakit dünyâdan usanmaz **mısın

*Bunca fâsid işlerle yüzünden utanmaz **mısın*** (Tatçı, 2008 b: 286)

Şairin kendinden bahsettiği ifadelerde ise dilin *duygu işlevi* görülür. Şahıs zamirleri, iyelik ekleri, fiil çekimleri (şahıs ekleri), ünlemler, soru ifadeleri ve sözce sahibinin varlığına delalet eden subjektif değerlendirmeler içeren sıfatlar, zarflar duygu (anlatım) işlevinin belirtisidir (Kıran, 2013: 94). Bu işlev dilsel lirizmi ön plana çıkararak çoğu kez okuyucunun kendisini şairle özdeşleştirmesine, kendi duygularının tercümanı olarak şairi görmesine vesile olur:

*İy pâdişâh iy pâdişâh uş **ben beni virdüm** sana
Genc ü hazînem **kamusu sensün benüm** önden sona*
(Tatçı, 2008 b: 30)

*Cânını 'ışk yolına virmeyen **'âşık mıdur**
Cehd eyleyüp ol dosta irmeyen **'âşık mıdur*** (Tatçı, 2008 b: 57)

3. Anlam Bilgisel Düzeyde

Yunus Emre'nin şiirinde çoğu kez birbirini çağrıştıran yakın ya da zıt anlamlı kelimeler göze çarpar. Şiirdeki benzerlik ilişkisinin en önemli delillerinden olan bu durum okuyucunun muhayyilesini harekete geçirdiği gibi aynı zamanda bazı anlama dayalı edebî sanatları da (tenasüp, leff ü neşr, mazmun, tezat) beraberinde getirir:

*Yüz bin **Ferhâd külüng** almış **kazar taglar bünyâdını**
Kayalar **kesüp yol eyler Âb-ı Hayât akıt**maga*

***Âb-ı Hayât**'un **çeşmesi** 'âşıklarun visâlidür
Kadehi tolu yüridür **susamışları yak**maga* (Tatçı, 2008 b: 22)

***Tâ'at**una **turan zâhid** nazaruna irerise
Tesbîhini unıdup ol ayruk **secde** de itmeye
(...)*

*İki cihân toptolu **bâg** u **bostân** olurısa
Senün **kokundan eyü gül bostân** içinde **bit**meye* (Tatçı, 2008 b: 24)

4. Sözcük Bilimsel Düzeyde:

Birçok araştırmacı tarafından belirtildiği üzere Yunus Emre sözcük seçiminde kolay anlaşılır, sade bir dil kullanmıştır.¹ Onun söz varlığı çoğun-

¹ Bk. Gemalmaz 2010: 397; Tatçı 2008 a: 98, Üşenmez 2009: 7-8.

lukla yaşayan Türkçeye aittir. Onun dilinde bugün için arkaik olan bazı kelimelere rastlanırsa da bu kelimeler dönemin dili için normaldir ve onların birçoğunu Anadolu ağzlarında bugün de bulmak mümkündür:

Ağu : zehir
Alda- : aldat-, kandır-
Aldağuçı : aldatıcı, hilekâr
Alkış : kutlama, tebrik etme
Anda : onda; o zamanda, o yerde
Arkuru : diklemesine, çapraz.
Assı : fayda, kazanç, kâr
Ayruş : başka
Bayık : gerçek, açık, aşıkâr
Biliş : bildik, tanıdık
Biti : mektup, yazılmış olan şey
Buñ : sıkıntı, gam
Buş- : kız-
Buşu : öfke
Diñici¹ : gizlice dinleyen
Esenle- : veda et-, esenlik dile-
Esrük : sarhoş, aklı başında olmayan
Geñ : geniş
Geñez : kolay
Görklü : iyi, güzel
Göy- : yak-
Irıl- : ayrıl-, uzaklaş-
Issı : sahibi; sıcak
İlt- : götür-
Kağı- : kız-, öfkelen-
Kalmaç : yalan söyleyen
Ķanı : hani, nerede
Ķarağ : göz bebeği
Ķarı- : yaşlan-
Ķayığ- : meylet-
Kezek : nöbet, sıra
Kiçi : küçük
Od : ateş
Oğrı : hırsız
Öğ : akıl
Öğür : eş
Öküş : çok

Öğ-² : bekle-, gözle-, düşün-
Öñürt- : ileri geç-
Öt- : geç-
Pusarığ : sis
Sağın- : düşün-, san-; dikkatli ol-
Sayru : hasta
Segirt- : koş-
Sevi : aşk
Sınuğ : kırık
Sinle : mezar
Susalığ : susuzluk
Süñük : kemik
Şeş- : çöz-
Tamu : cehennem
Tan- : danış-, sor-
Tap : yeter
Ton : elbise
Tuş : arkadaş
Tuş ol- : rastla-
Uçmağ : cennet
Usañ : ihmalkâr
Uşat- : ufala-
Utlu : utangaç, mahcup
Uya : ahmak, sersem
üz- : kopar-, ayır-
Viribi- : gönder-, yolla-
Yağı : düşman
Yarağ : hazırlık, alet
Yavlağ : pek çok, gayet
Yay : yaz
Yazuğ : günah
Yelte- : heveslendir-
Yort- : hızlı koş-
Yumış : hizmet
Yumşan- : yumuşa-
Yiyle- : Kokla-

¹ Tatçı bu kelimeyi *dikçi* okumuş ve ‘âsi, dik dik karşılıklar veren kişi’ şeklinde anlamlandırmıştır (Tatçı 2008b: 454). Bizce vezin ve mana itibarıyla okuyuş da mana da yanlıştır.

² Tatçı şüpheyle *öñ-* şeklinde okuduğu kelimeye Sözlük bölümünde örnek verirken *öğ-* biçimini tercih etmiştir (Tatçı 2008b: 475). Bizce kelime eski *ök-* ‘düşün-’ fiiline dayanmalıdır.

Yunus Emre'nin şiirinde rastlanan Arapça ve Farsça kelimeler, dinî/tasavvufî terimler ise dönemin dilinde yaygın kullanılan ve herkes tarafından bilinen kelimelerdir (Tatçı, 2008 a: 98). Bazı dinî terimlerin ikili kullanımları bir geçiş devrinin izlerini taşımaktadır:

Allah · Çalap · Tanrı

Cennet · Uçmak

Cehennem · Tamu

Işk · Sevü

Günâh · Yazuk

Şarâb · Süçi

Mest · Esrük

Münkir-Nekir · sorucular (Tatçı, 2008 a: 98)

5. Söz Dizimsel Düzeyde

Yunus Emre'nin şiirini ayrıcalıklı kılan seçme ve birleştirme ekseniiyle ilgili hususiiyetler asıl söz dizimsel düzeyde kendini göstermektedir:

a) Yunus Emre'de cümle başı edatları yok denecek kadar azdır. Cümle başı edatları metni oluşturan cümleler arasındaki ilişkii ne şekilde yorumlanacağıının ifadesidir. Konuşucu/yazar metinler arasında nasıl bir ilişki olduğunu cümle başı edatlarıyla dinleyiciye/okura belli eder. Yunus Emre'de beyitleri oluşturan cümleler arasında çok sağlam münasebetler vardır: Onda doldurma söz yok gibidir. Metni oluşturan cümleler, sebep-sonuç, benzerlik-zıtlık gibi birtakım münasebetlerle son cümleinin hazırlayıcısı olarak beyitlerde yer alır. Buna rağmen Yunus Emre cümle başı edatı kullanmayarak okuyucuya anlayışı nisbetinde bu cümleleri yorumlama şansı verir. Şiirdeki yüzeysel anlama nüfuz edebilenler her cümleyi kendi içinde değerlendirir, daha derin düşünenler metinle olan bağlantılarını kurar:

Cânlar cânını buldum bu cânım yağmā olsun

Assı ziyāndan geçdüm dükkānum yağmā olsun (Tatçı, 2008 b: 290)

(≈ Canlar canını bulduğuma göre/madem ki canlar canını buldum, bu canım yağmalansın. Kâr zarardan vazgeçtiğime göre/madem ki kâr zarardan vazgeçtim dükkânım yağmalansın.

b) Yunus Emre'de tekrarlar büyük bir yer tutar. Tekrarların hem ses/ritim hem de manayı kuvvetlendirici özellikleri vardır (Aksan, 1999: 218). Tıpkı müzikte olduğu gibi şiirde de yer yer bazı bölümler tekrar edilerek meydana getirilen bir ses imgesi pekiştirilir. Öte yandan tekrarlanan

yapılar ardından gelen beklenmedik bir bağdaştırma mananın etkisini artırır (Aksan, 1999: 218).

Hak Çalab'um Hak Çalab'um sencileyin yok Çalab'um
Günâhluyam yarlıgagıl iy rahmeti çok Çalab'um (Tatçı, 2008 b: 206)

Söz ola kese savaşı söz ola bitüre başı
Söz ola agulu aşı balıla yağ ide bir söz (Tatçı, 2008 b: 121)

c) Yunus'ta kısa cümle hâkimdir. Büyük şairlerde öteden beri görülen bir anlatım niteliği kısa ve özlü anlatımdır. Yunus Emre bu anlatım şeklinin Türk edebiyatındaki belki de en önemli temsilcisidir:

Dervîş adın idindüm / dervîş tonın tonandum
Yola bakdum / utandum / hep işüm yanlış benüm (Tatçı, 2008 b: 249)

Zebânîler çeke / tuta / götüre / Tamu'ya ata
Deri yana / sünük düte / dün-gün işi efgân ola (Tatçı, 2008 b: 31)

d) Yunus Emre'nin şiiri her ne kadar sıradan, doğal bir söz dizimi izlenimi verirse de onda oldukça orijinal birleştirmeler vardır. Örneğin aşağıdaki beyitte “dirlik suyu” (< dirilik suyu), *canı yağmâya vir-* son derece özgün bağdaştırmalardır:

N'iderüz dirlik suyun biz cânı yağmâya virdük
Cevherleri sarrâflara ma'deni yağmâya virdük (Tatçı, 2008 b: 160)

Yine aşağıdaki beyitte ‘ateş içinde biten aşk gülü’ bağdaştırması olağanüstü güzellikte bir benzetmedir:

Yıl on iki ay bu ışk gülü od içinde bitüpdürür
Yandüğümca artan kokum devrüm geçüp solmaz benüm
 (Aksan, 1999: 61)

e) Şiiri etkili kılan, ona içtenlik getirerek etkileyici ve kalıcı olmasını sağlayan özelliklerden biri doğal söyleyiştir. Bu ise çoğu kez günlük konuşma dilinde yerleşmiş anlatım biçimlerinden, kalıplaşmış öğelerden

yararlanılmak suretiyle gerçekleşir (Aksan, 1999: 61). Yunus Emre'nin şiirinde halkça ifadeler, deyim ve atasözlerine sıkça rastlanır (Gemalmaz, 2010: 396):

Gönlüm dahı cânım dahı **el bir itdi** şol ikisi
Yüz bin Yûnus'dan ferâgât dost yüzinden gözin ırmaz
(Tatçı, 2008 b: 123)

Sözler eyitdüm diyü Yûnus nükte itmegil
Dahı yigrek eydür var **el vardur el üstine** (Tatçı, 2008 b: 354)

Sonuç olarak diyebiliriz ki Yunus Emre'nin üslubundaki başarı tesadüfi değildir. O, şiirlerinde muhtemelen yaratılıştan getirdiği bir beceri ile ancak üstün şairlerde görülen bir seçme ve birleştirme işlemi uygulamış; özgün, içten, kolay kavranır ve dillere pelesenk olmaya amade bir dil yakalayabilmiştir.

Kaynaklar

- Aksan, Doğan (1999), *Şiir Dili ve Türk Şiir Dili*, 3. bs., Ankara: Engin yay.
- Tatçı, Mustafa (2008 a), *Yûnus Emre Dîvânı: İnceleme*, İstanbul: H Yay.
- Kıran, Zeynel-Kıran, Ayşe Eziler, *Dilbilime Giriş*, 4. bs., Ankara: Seçkin yay.
- Korkmaz, Zeynep (2003), *Türkiye Türkçesi Grameri (Şekil Bilgisi)*, Ankara: TDK Yay.
- Gemalmaz, Efrasiyap (1997), *STT'nin Formanlarının Enformatif Degerleri-1*, <<http://efrasiyap.tripod.com/yazilar/STT1.pdf>>, 25.04.2015 (01.00).
- Gemalmaz, Efrasiyap (2010), "Yunus Emre'nin Şiirlerinin Dil Özellikleri", *Türkçenin Derin Yapısı*, haz.: Cengiz Alyılmaz-Osman Mert, Ankara.
- Üşenmez, Emek (2009), "Yunus Emre'nin Dili Hakkında", *Akademik Bakış (Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler E-Dergisi)*, S. 16 (Nisan 2009), Celalabat-Kırgızistan.
- Tesnière, Lucien (1999), "Yapısal Söz Dizimi Öğeleri", *Yirminci Yüzyıl Dilbilimi (Kuramcılardan Seçmeler)*, Çev. Nüket Güz, İstanbul: Multilingual yay.

‘Bana Seni Gerek Seni’ Yapısı Üzerine

Funda KARA*

Bilindiği üzere Yûnus Emre, 13. yüzyıl sonları ile 14. yüzyıl başlarında yaşamış mutasavvıf bir şairdir. Dönemindeki Anadolu Türkçesini bilgisiy-le, görgüsüyle beslemiş, sevisi ile yoğurmuş ve kendine mahsus üslubuyla¹ son derece başarılı bir şekilde kullanmıştır.

‘İşkun odına yanayın derdün suyına kanayın
Gördüğüm **seni sanayın** hayrân olayın bir zamân

(Tatcı, 2008: 273/253-4)

Sana gel sen seni sende bulıgör

Sana bak sendeki bil kimdür indi (Tatcı, 2008: 432/411-4)

Gel imdi hicâbun aç senden ayrıl **sana kaç**

Sende bulasın Mi'râc sana gelür cümle yol (Tatcı, 2008: 168/151-7)

Niçe ki ben seni sevem ecel eli irmeyiser

Kaçan sunar ‘Azrâîl el ben **seni cânlan**urısam

(Tatcı, 2008: 210/190-5)

gibi ifadeler sadece Yûnus’a mahsustur, Yûnusçadır.

Şairin dil konusundaki ustalığını gösteren en seçkin şiirlerinden biri hiç şüphesiz *bana seni gerek seni* redifli şiiridir:

* Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, drfundakara@yahoo.com

¹ “Yûnus’un üslubuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. (Tavukçu, 2004: 59-84; Tavukçu, 2015: 117-130).

1
'İşkun aldı benden beni **bana seni gerek seni**
Ben yanaram düni günü **bana seni gerek seni**

2
Ne varlığa sevinürem ne yokluga yirinürem
'İşkunıla avınuram **bana seni gerek seni**

3
'İşkun 'âşıklar öldürür 'ışk denizine taldurur
Tecellîyle toldurur **bana seni gerek seni**

4
'İşkun zencîrini üzem delü olam taga düşem
Sensin dün ü gün endişem **bana seni gerek seni**

5
Eger beni öldüreler külüm göge savuralar
Topragum anda çagura **bana seni gerek seni**

6
Sûflere sohbet gerek ahîlere âhret gerek
Mecnûnlara Leylâ gerek **bana seni gerek seni**

7
Ne Tamu'da yir eyledüm ne Uçmak'da köşk bagladum
Senün için çok agladum **bana seni gerek seni**

8
Cennet Cennet didükleri bir ev ile bir kaç hûrî
İsteyene virgil anı **bana seni gerek seni**

9
Yûsuf eger hayâlünü düşde göreydi bir gice
Terk ideyidi mülklerin **bana seni gerek seni**

10
Yûnus çagururlar adum gün geçdükçe artar odum
İki cihânda maksudum **bana seni gerek seni**

(Tatcı, 2008: 403-405/381)

Bu şiirde geçen *bana seni gerek seni* ifadesi, bilim dünyasının ilgisini çekmiş, birçok araştırmacı *seni* kelimesinin yapısı hakkında çeşitli yorumlar ileri sürmüştür. Bu yorumların bazılarında, *belirtme eki* olarak değerlendirilen “+i”nin *garip bir kullanım* (Sarica, 2006: 208) olduğu; pekiştirme

eki olabileceğinin düşünülmesi ile birlikte “bir önceki mısradaki beni zami-riyle aynı kafiye-yi oluşturan ve üsluptan kaynaklanan bir yükleme hali eki olabileceği” (Musa, 2014: 994) söylenmiştir. 2007 yılında sunulan bir bildiri-ride de söz konusu yapının kafiye-redif işlevinde olmadığı, özne konu-mundaki adılın almış olduğu +{I} biçim biriminin sözdizimsel bir işlev üstlenmediği², anlamsal bir işlevinin bulunmadığı, yapının “adları belirsiz olarak belirten adılar üzerindeki ‘belirlenim’ işlevi” ile açıklanabileceği ifade edilmiştir (Boz, 2012: 149-154).

“Bana seni gerek seni” yapısıyla ilgili daha geniş bir yaklaşım ise 2009 yılında yayımlanan bir makalede bulunmaktadır. Bu makalede özetle söz konusu yapının,

1. 15. yüzyıldan başlayarak tasavvuf çevreleriyle ilişkisi olan bazı şairle-rin yanında birkaç divan şairinde (*Kemâl*, *Ahmedî*, *Âhî*, *Necâtî*, *Ravzî*, *Âşık Çelebi*, *Yakînî*) de görüldüğü, dolayısıyla metinler arası ilişkilerin sanılandan daha geniş ve sürekli olduğu;
2. Yûnus Emre'deki “bana seni gerek” klişe ifadesi ile sınırlı olmadığı, sen ve siz zamirleriyle de kullanıldığı, *Kemâl*'in (ö. 1490 öncesi) “Se-ni sana gerekse³”; *Necâtî* Bey'in (ö. 1509) “Beni size gerek ise”; Baba Yûsuf'un (ö. 1512) “seni gerekse sana”, *Yakînî*'nin (ö. 1568) “sana seni gerekse” söyleyişlerinin bu bakımdan dikkat çekici olduğu;
3. Örneklerin metinler arası ilişkiler sonucu değil de ağızlarda korunan bir ifade özelliğinden kaynaklanma ihtimalinin yüksek olduğu;
4. 16. yüzyıla kadar Eskişehir, Kütahya, Balıkesir, Bursa, Edirne, Kas-tamonu, Niğbolu ve Rumeli yörelerinde kullanıldığı;
5. İfadeye “senden başkası değil, illa sen, sadece sen” gibi bir anlam kattığı, “seni” tekrarının da bunu kuvvetlendirdiği;
6. Ahmet Yesevî'nin bir hikmetinde bu vurgunun “ok” ekine⁴ yüklen-diği, şayet Yesevî'ye nazire söylemişse, Yûnus Emre'nin, bu eki Çağa-tayca “ok” ekinin karşılığı olarak düşünmüş olabileceği ifade edil-miştir (Kurnaz, 2009: 158-159).

² Araştırmacı, özne konumundaki ögenin sıfır biçim birimiyle işaretlenmesini bu düşün-cesine kanıt göstermiştir (bk. Boz, 2012: 151).

³ Bu ifade Yûnus'un bir başka şiirinden mülhemdir:

“*Seni gerek-ise saña kul isen Allâh[ı] añ a*

Bir mürşid bulıvır bana kapısında kul olayum” (Köksal, 2014: 176)

⁴ “Ok” kelimesini edat olarak değerlendirmek gerekir.

Bahsi geçen son yazıda, “*Bu kullanım, Yunus'un icat ettiği bir şey midir? Ondan önceki metinlerde görülmekte midir? Ağızlarda benzer bir kullanım var mıdır?*” gibi soruların dil araştırmacıları tarafından cevaplanması gerektiği de belirtilmiştir.

Bütün bu yorumlar ışığında, “Bana seni gerek seni” ile ilgili zihinlerde kalan soruları cevaplamak, boşlukları doldurmak maksadıyla kelimelerin incelenmesi yerinde olacaktır:

1. Bana

Birinci teklik şahıs zamirine ulanan /+A/ biçim birimi tümleş oluşturmuştur. Bu tümleş *gerek* yüklemine hedef işleviyle tamamlamıştır. Tümleci meydana getiren “ben” kelimesi, Dîvân’da en çok kullanılan şahıs zamiridir⁵:

ben	→	1104
sen	→	748
ol / o / a	→	600
biz	→	197
anlar	→	21
siz	→	18

“Ben”li anlatımın öne çıkarıldığını gösteren bu durum, tasavvufun özünde yer alan “kendine dönüş” düşüncesiyle yakından ilgilidir (Akdemir-Kavruk, 2012: 119) ve sözün etkinliğini artırmaktadır.

Yûnus’ta iki tane *ben* vardır: Birinci *ben*; nefistir ve yüzü dünyaya dönüktür. İkinci *ben*; iç ben’dir yani gönüldür ve yüzü Allah’a dönüktür (Aydın, 2011: 46):

Beni sorman bana bende degülem

Sûretüm boş gezer tondan içerü (Tatçı, 2008: 307/290-3)

Birinci *ben* tasavvuf ilkeleri doğrultusunda yok edilecek ve ikinci “ben”e yani Enel Hak’da ifadesini bulan “ben”e, dolayısıyla ilahi aşka dönüşecektir.

Yûnus’un şiirlerinde ben-sen ilişkisi sık sık işlenir. Aslında bu, ben=sen birliğidir; zira Hak, tenden içeri candadır:

İstemegil Hakk'ı ırak gönüldedir Hakk'a turak

Sen senligün elden bırak tenden içerü câdadur (Tatçı, 2008: 78/54-2)

⁵ Said Khourchid, doktora çalışmasında Yûnus Emre Dîvânı’nda kullanılan kelimelerin sıklık cetvelini çıkarmış; *ben* biçiminin 462, *sen* zamirinin 400 kez kullanıldığını ifade etmiştir ancak bu listede eksikler mevcuttur (Halman 2003: 40, Aydın’dan, 2011: 46).

“Ben”li anlatımın bir başka yönü de muhatabın sözün etkisinde kalarak kendisini anlatanın yerine geçirmesi, onunla birlikte aynı durumlara girmesi, aynı olayları yaşayıp aynı duygu ve düşünceleri paylaşmasıdır; zaten tasavvuf ilkelerinin aşılmasında varılmak istenen sonuç da budur (Dilçin, 1992: 44).

2. Gerek

Gerek kelimesi, “lazım ol-, gerek-, ihtiyacı ol-, yaraş-” (Atalay, 1999: 303; Ercilasun-Akkoyunlu, 2014: 704) anlamlarındaki *kerge-* fiilinden türemiştir. Dönemin metinlerinde “gerek”in; fiil ve ismin dışında edat ve kip gibi işlevlerde kullanıldığı da görülmektedir:

Gelecek nesne gelür, çare yokdur,

Gerek sen yaş yerine ağlagıl kan. AF-Ç 58 → Edat

Ölüm bir kapudur, geçmek gerekdür, → Gereklilik kipi

Berâber anda sultan ile çopân. AF-Ç 60 (Mansuroğlu, 1956: 7, 8)

Zel<î>hâ eydür düşde gördüm bir sûrat

Gerek öldür beni ***gerek*** oda at ŞH-YZ 332 → Edat

Yûsuf eydür imdi ne etmek gerek → Gereklilik kipi

Gönlegümi atama eltmek gerek ŞH-YZ 1324

Yûsufı Ya’kûb dapa eltsen gerek → Gereklilik kipi

Têzrek sen bu işi etsen gerek ŞH-YZ 1515 (Taş, 2010: 174, 306, 332)

Yûnus’un “Dîvân”ında ise *gerek* kelimesi bütün işlevleriyle 267 kez geçmektedir. Bunlardan yaklaşık %13’ü fiil, %37’si gereklilik kipi, %50’si ise edat veya isim görevindedir:

gerek-(me-)	Fiil	31*	<i>Gerekmez</i> yâr <i>gerekmez</i> cân <i>gerekmez</i> <i>Bize dîdâr gerek deyyâr gerekmez</i> (Tatcı, 2008: 121/101-6)
gerek ol-	Birleşik fiil	3	<i>Bin yıl toprakda yatarsam hiç komayam Ene’l-Hakk’ı</i> <i>Ne vakt gerek olurısa ‘ışk nefesin uru gelem</i> (Tatcı, 2008: 199/182-7)

* Geçiş sıklığı

-A gerek	Gereklilik kipi	12	<i>Bâkî dirlik seven kişi gerek tuta ‘ışk etegin ‘İşkdan artuk her nesnenün degşirilür zevâli var (Tatcı, 2008: 54/32-5)</i>
-mAk gerek	Gereklilik kipi	55	<i>Gelmek gerek terbiyete kamu bildüklerin koya Mürebîsi ne dirise pes ol anı dutmak gerek (Tatcı, 2008: 158/140-2)</i>
-mAk gerekdür	Gereklilik kipi	1	<i>Şerri azatmak gerekdür hayrı çok Hayrı olmayanlar oldı anda yok (Tatcı, 2008: 440/417-21)</i>
-sA gerek	Gereklilik kipi	31	<i>Müsülmânam diyen kişi şartı nedür bilse gerek Tanrı’nun buyruğun tutup biş vakt namâz kılsa gerek (Tatcı, 2008: 154/136-1)</i>
gerekse	Edat	12	<i>‘İşk ‘amelile biter lâıyk olursa yiter Gerekse ‘uryân yûri gerekse geygil libâs (Tatcı, 2008: 136/119-2)</i>
gerek ise	Edat	1	<i>Var dîn îmân gerek ise diril bu dünyâda eyü Yarın anda bitmez işün bugün bunda bitmeyince (Tatcı, 2008: 347/324-5)</i>
gerekdür	İsim	17	<i>Bu dervîşlik turagı bir ‘acâyib turakdur Dervîş olan kişiye evvel dirlik gerekdür (Tatcı, 2008: 106/84-1)</i>
gerek	İsim	104	<i>Dost yüzine bakmaga key safâ gerek Dostıla bilişmege cân gözi bîdâr gerek (Tatcı, 2008: 152/135-1)</i>

Dîvân’da, *gerek* kelimesinin isim kategorisinde daha fazla kullanılması-
nın sebebi; şiirlerin harekete, olaya değil; içe dönük anlatıma, durum tas-
virine yönelik olmasıdır. “Bana seni gerek seni” redifli şiirde de *gerek* ismi-
nin kullanımı tesadüfi değildir. Zira kelimenin “lazım, gerek” dışında, “var-
lığına ihtiyaç duyulan” (Topaloğlu, 2014: 450) ve “mutlaka, muhakkak” gibi
anlamları taşıması, şiirdeki tasavvufi etkiyi güçlendirmektedir.

Seni

Yûnus’un bu şiirinde en çok dikkati çeken kelime *seni*’dir. Dîvân’da 143
“sen+i” kullanımı mevcuttur. Bunların 119’u geçişli fiile bağlanmıştır. Sev-
en çok tercih edilen fiil durumundadır:

*İy dost **seni** severem cân içre yirün vardur
Dün-gün uyumaz oldum ‘acâyib hâlüm vardur 75/51-1*

Gönlüm bana eydürdi **seni severem dirdi**
Gönlüm **seni sevdüğü** dosta irinceymiş 140/124-5

Hicâbdasın bugün **seni göstermezler** belli sana
Hicâb didüğümü anla dünyelikdür gözden ırak 144/128-4

Sen **seni bilimeyince** ere nazar kılmayınca
Senligi bu ara yirden gidermezsen oldu duzak 144/128-5

Dünyâda ben ol Rüstem'em dünyâ içinde bostânâ
Karşumdagı sensin benüm **seni sende gören** benem 215/193-10

Ol göz ki **seni gördi** ol niye nazar itsün
Şol cân ki **seni tuydı** tende ne karâr itsün 255/232-1

Talayın 'ışkun bahrine gavvâs olayın bir zamân
İsteyeyin dâyim **seni seyyâh** olayın bir zamân 273/253-1

Şol **seni seven** kişi komış yoluna başı
İki cihân güneşi sensün yâ Resûlallâh 362/344-2

Şol **seni sevenlere** kıl şefâ'at anlara
Mü'min olan tenlere cânsun yâ Resûlallâh 363/344-3

Şol **seni sevdi** Sübhân oldun kamuya sultân
Cânum yolına kurbân olsun yâ Resûlallâh 363/344-4

'Âşıkam şol dîdâra bülbülem şol gül-zâra
Seni sevmeyen nâra yansun yâ Resûlallâh 363/344-5

Yok yire geçürdüm günü
Âh n'ideyüm 'ömrüm **seni**
Senünle olmadum ganî
Âh n'ideyüm 'ömrüm **seni** 425/405-1

Yukarıdaki mısralarda *seni* kelimesi nesne işleviyle yüklemi tamamlamıştır. Nesne hali almayan yapılar ise *bana seni gerek seni* redifi içindedir. Bu ifadelerde de *sen* şahıs zamirine +i'nin ulanması, ilk bakışta nesneyi anımsatmaktadır ancak ne yapı ne de anlam nesneye uygundur. Her şeyden önce yüklemi oluşturan *gerek* kelimesi isimdir ve isim cümleleri (bir iki istisna dışında⁶) +i'li nesne almazlar (Ergin, 1986: 403)⁷. Bir başka ayırıcı-

⁶ “Borçlu ol-, kabul et-, teslim et-” gibi birleşik fiillerdeki yardımcı fiillerin düşmesiyle ya da Arapçadan geçen belli kalıplardaki (tef’îl, if’âl gibi) isimlerin tek başlarına kullanılmasıyla oluşturulmuş cümleler nesne alabilmektedir: “İstanbul fâtihi **büyük hükümdarlığı** böyle bir babanın oğlu oluşuna borçludur.” (Karahana, 1991: 52), “Bizi mutlu eden şey,

cı husus, vurgudur. Bilindiği üzere Türkçede vurgu genellikle son hecededir ve nesne hali vurguyu üzerine çeker. Oysa burada ilk hece baskılı ve etkendir. Ayrıca +i'nin kaldırılması, zorunlu öge olmadığı için, cümleyi anlamsız hale getirmemekte sadece anlamın zayıflamasına sebep olmaktadır. Dolayısıyla +i'nin yükleme hali hatta ek olmadığı⁸ rahatlıkla söylenebilir⁹.

Seni kelimesinin tercih edilme sebebini kafiye endişesine bağlamak da Yûnus gibi bir şair için haksızlık olacaktır. Çünkü Yûnus Emre; basit, sığ şiirler dile getiren, sadece şeklin peşinden koşan biri değildir. “Yûnus’ta felsefî unsur daha geniş ve daha yüksek bir mâhiyet alarak sarîh bir Vücûdiye-i hayâliyye şekline girmiş olduğu gibi, ifâde de didaktik, kuru mahiyetten kurtularak lirik ve canlı bir şekil almıştır.” (Köprülü, 1976: 336)

Yoksa Yûnus, *sen* zamirini belirli kılmak için mi +i’yi kullanmıştır? Zira zamirler belirtmeye ihtiyaç duyan kelimelerdir (Ersoy, 2010: 38).

Sen, Dîvân’daki zamirlerin kullanım sıklığına göre ikinci sırada bulunmaktadır¹⁰. Şiirlerin genelinde “benlik” ve “nefis” anlamındadır; “sen hicâb oldun sana”, “sen seni elden bırak dost yüzine sensüz bak”, “senden ayrıl” gibi ifadelerde bu anlam yüklüdür (Dilçin, 1995: 392):

Sen hicâb oldun sana ne bakarsın dört yana
Kaykımaz öne sona şuna kim dîdar gerek (Tatcı, 2008: 152/135-4)

Sen seni elden bırak dost yüzine sensüz bak
Mansur’layın Ene’l-Hak dahî sebûk-bâr gerek (Tatcı, 2008: 153/135-7)

Gel imdi hicâbun aç senden ayrıl sana kaç
Sende bulasın Mi’râc sana gelür cümle yol (Tatcı, 2008: 168/151-7)

töreni teşrifinizdir.” (Musa, 2014: 992), *Seni* istikbal için önce gelmek cihana... (Faruk Nafiz Çamlıbel, Beşikten Mezara Kadar) vb.

⁷ Yüklemin kelime çeşidi fiil olsaydı da durum değişmezdi, zira *gerek-* de nesne istemeyen geçişsiz bir eylemdir.

⁸ Çekim ekleri, kavramlar arasındaki ilişkiyi kurarlar, bunların cümleden çıkarılması anlamı ve yapıyı bozar. Edatlar ise, cümleden çıkarılsa dahi anlamı ve yapıyı bozmaz; zira onların görevi, ifadeye sadece değişik anlamlarda katkıda bulunmaktır. Ayrıca ekler, isim veya fiil kategorisine göre değişiklik arz ettiği için her ek her kelimeye ulanmaz. Bu durum eklerin seçici olduğunu gösterir. Oysa edatlar her türlü kelime çeşidinden veya anlam ögesinden sonra gelebilir. Söz konusu özellikler ile yazının devamındaki açıklamalar, Yûnus’un şiirindeki +i’nin de edat olduğunu göstermektedir.

⁹ Aşağıdaki beyitlerde de +i eki nesne hali değil, tamlanan ekidir:

Yûnus günâhun çokdur sen agharısın hakdur
Yarın sana gerekdür Muhammed şefâ’at+i 408/385-8

Ney+i neye gerek ol bile gerek / O Kadir’dur virür kime ne gerek (Risâletü’n-Nushiyye)

¹⁰ Risâletü’n-Nushiyye’nin ilk 179 beytinde de “sen” zamiri ikinci sıklıkta kullanılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Solak, 2009: 112.

İkinci teklik şahıs zamiri, gönül dilinin doğurduğu samimi bir üslubun sonucudur; *sen*, “bana” en yakındır, bu yakınlık Yûnus’ta birliğe dönüşmüştür: *ben=sen, sen=ben*.

*Ben bende buldum çün Hak’ı şekk ü gümân nemdür benüm
Ol dost yüzün görmez isem bu gözlerüm nemdür benüm*
(Tatcı, 2008: 186/170-1)

*Ben bende seyr ideriken ‘aceb sırra irdüm ahî
Bir siz dahı siz de görün dostı bende gördüm ahî*
(Tatcı, 2008: 391/370-1)

*Bende bakdum bende gördüm benümile ben olanı
Sûretüme cân olanı kimdügini bildüm ahî*
(Tatcı, 2008: 392/370-2)

*Ben istedüm buldum anı ol ben isem yâ ben kanı
Seçemedüm andan beni bir kezden ol oldum ahî*
(Tatcı, 2008: 392/370-3).

Yûnus, bahis konusu zamiri “ikinci kişiye seslenme olarak kullanmasının yanı sıra, ‘sen’ diye doğrudan doğruya Tanrı’ya da seslenir. Birinci kullanışta Tanrı’yı ‘kendi içinde aramak’ öğütlenmektedir:

*Tağlar aşup berye çeküp iy uzak sefer idenler
İstedüğün sendeyiken aceb nice sefer durur (59/2)*

*Gel ırak isteme anı canından içerü canı
Senünle bile turanı görmeyen bi-basar durur (59/4)*

*Hak cihana tolıdur kimseler Hakk’ı bilmez
Anı sen senden iste o senden ayru olmaz (82/7)*

Şu beyitte ise seslenilen doğrudan Tanrı’dır:

*Senünle dirlüğüm senden ırlmaz
Hayat senünledür sensüz dirilmez (87/1)”* (Dilçin, 1995: 393)

Benzer mısralar, konuşanın benden içeri olan “ben”, muhatabın ise “sen” yani Tanrı olduğunu ispatlamaktadır:

*Dünyâda ben ol Rüstem'em dünyâ içinde bostânam
Karşumdağı sensin benüm seni sende gören benem*

(Tatcı, 2008: 215/193-10)

“Bana seni gerek seni” redifli şiirde de *sen* zamiri ile doğrudan Allah’a seslenilmektedir, yani “sen” zamiri *belgisiz / belirsiz değildir*; dolayısıyla belirli kılınmaya ihtiyacı yoktur. *Sen*’in yanındaki +i’yi *belirsiz zamirler* üzerindeki *belirlenim işlevi* ile açıklamak da tatmin edici bir cevap olmaktan uzaktır.

Aslında bahsi geçen görevli eleman, ek görünümünde bir edattır. Araştırmacılar bu tarz kullanımları *enklik*¹¹ terimi içinde değerlendirmişlerdir. Bunların¹² birçok özelliği (Ayrıntılı bilgi için bk. Ercilasun, 2008: 35-56) Yûnus’un şiirinde geçen *seni* kelimesindeki “**I**” ile örtüşmektedir:

-1. Eski Türkçe döneminden itibaren bütün tarihî ve çağdaş Türk lehçeleri metinlerinde örnekleri görülen¹³ pekiştirme enklitikleri her türlü keli-

¹¹ Enklitik terimi, bazı çalışmalarda “ek-edat” ifadesiyle karşılanmıştır (bk. Nalbant, 2004: 2157; İpek, 2009: 1199-1212).

¹² Tarihî ve yaşayan Türk lehçe ve ağızlarından tespit edilen pekiştirme enklitikleri şunlardır: *A(y)*, *AgU (>Av)*, *An*, *Aaη*, *çU (> -çI, -şI, -sI, -jI)*, *DA*, *du* (*dü, dö, duo*), *gII*, *gU*, *hA*, *I*, *i*, *kAn*, *kA:(y)*, *kü*, *IA*, *II/IU*, *mA*, *mAt*, *mU*, *ne (>-nA)*, *ok (>Ok, -ak, -k)*, *sA*, *sî*, *-sin, -şe, şU*, *U*, *-(I)y* (Ercilasun, 2008: 43).

¹³ Eski Türkçeden:
anta ok “hemen sonra”, *ançulayu ok* “tam böyle, tam bunun gibi”, *umadın ok* “tam muktedir olmadan, tamamıyla yapamadan, yapacak durumda olmadan”, *timin ök* “hemencecik” (Gabain, 1988: 105); *bilgäsi çabışı bän ök* artım. “Onun başdanışmanı ve başkumandanı ben idim” T 7, *anta ayguç[si] yämä bän ök* artım *yağıç[si] yämä bän ök* artım “Bu sırada onun sözcüsü de ben idim, düşmanla savaşan kumandanı da ben idim.” T 49-50 (Tekin, 2000: 160), *bir+kinye mün* “bir tek günah”, *men yme* “ben de”, *ançulayu+ma* “tam öyle” (Gabain, 1988: 105); *anta* sakıntı *a* “O zaman düşündüm işte!” T 22 (Tekin, 2000: 163); *ol ämgäklig kim tunlig ürtki* “bu ızdırıp çeken canlı kim ki?” (Gabain, 1988: 107); *amtı s(e)n titrü tnglagıl edgü+ti* *ögil sakıngıl* (şimdi sen dikkatle dinle iyice düşün) AY (Karagöz, 2003: 123).

Karahanlı Türkçesinden:

*kelse şaηa yolğıra
üçin anı oğğur+α*

“Eğer o yoldan geçerken sana gelirse, onu uykusundan uyandır.”

DLT (Ercilasun-Akkoyunlu, 2014: 288)

*yaraşur ulugka kiçig hüřmeti
ulug ma kiçigke kılur ok körü* KB 4154 (Arat, 2006: 720-721)

“Küçüğün büyüğe hüşmet etmesi gerekir; büyük de küçüğe aynı şekilde davranır.”

*İlāhî sen ök sen tözü yarlıka
rüzî kıl kamuğ mü minlarka likā* KB 77 (Arat, 2006: 82-83)

“Allahım, Rabbim ancak sensin, hepimizi bağışla; bütün müminlere yüzünü nasip et.”

meye (isim, sıfat, zarf, zamir vs.) eklenebilir (Ercilasun, 2008: 44-47). Mesela Çuvaş Türkçesinden¹⁴ alınan şu örneklerde “I” edatı, sıfat ve zamirden sonra gelmiştir: *Siv/siv+i* “soğuk”, *şak / şak+i* “bu” (Ersoy, 2010: 40)¹⁵.

Aynı edatın çağdaş Türk lehçelerinde eklerden önce veya sonra kullanıldığı da görülmektedir:

Harezm Türkçesinden:

Yā Abā Sufyān, melik teme-+göl, Peygāmbar tē-+göl, tēdi. NF 50/12; Yā rāhib, ol kitābunğnı çıkar-+göl NF 150/13 (Eckmann, 1995: 37, 105)...

Kıpçak Türkçesinden:

sor-+göl, yara ēt-+kil, ēlikle-+göl, şış-+kil, yat-+kil CC 16a3, 6, 9, 18, 22 (Argunşah-Güner, 2015: 161); *şerf ta`vili bilen öltür-+göl kim kıyāmat kün 68/6, öltüreyim andan sonğra meni kısas kılıp öltür-+göl 68/9, kanā`at ayağın selamet etekine çekip otur-+göl 192/9, otur-+göl dostlar birlen feragat 329/6, GT* (Karamanlioğlu, 1989: 33, 95, 164)

Çağatay Türkçesinden:

ēy şabā, āvāre könglüm isteyü her yanü bar-+u; vādī vü tağ u beyābānları bir bir ahtar-+u “ey sabah rüzgārı, āvāre gönümü takip ederek bir tarafa git; vādileri, dağ ve çölleri bir bir dolaş” N.D; *istegünçe bāde iç-+dék zehr devrān bezmide* “teleğin meclisinde şarap isteyeceğine zehir iç” FK (Eckmann, 1988: 118-119)...

Eski Anadolu Türkçesinden:

Görseñ-+e niçe yanıpduz iy şafā
Hak nurından ol çerāğ-ı Muştafā
 “Ey sevgili dostun! O Muhammed’in mumu Allah’ın nurundan nasıl yanmıştır bir bak.” G I/2,
Çünkü degdi bu bilü Hak’dan saña
Bilmeyene bildürüp anlatsañ+ā
 “Bu bilgiler Allah’tan sana kismet edilmiştir; sen de bilmeyenlere bildirip anlatmalısın.” G II/2 (Yavuz, 2000: 545, 819);
Az bakma-+göl sen çoğa çün dost içünden doğa
Varlığını say-+göl yoga bunca ne haber gerek YED 135 (Tatcı, 2008: 154);
varup babanı kurtarsañ+ā ne! “gidip babanı kurtarsana” DK 104a8 (Özçelik, 2016: 415)...

Ölçünlü Türkiye Türkçesinden:

Söylesen+e, konuşsanız+ā, sallasan+ā sallasan+ā mendilini akşam oldu göndersen+e sevdiğimi, çalışkan mı çalışkan...

Anadolu Ağızlarından:

Bak-+ā, Hasan Ağā! (Banguoğlu, 1974: 401), *metel ney bilirim+ā* Nevşehir (Üstüner, 2000: 192), *daha kaç gün oldi+ki+ne ben dam dutalı* Adapazarı (Üstüner, 2000: 199), *Beni iyice+ne anladın mı?*

¹⁴ Çuvaş Türkçesinde, aralarında herhangi bir anlam farklılığı bulunmayan ikili biçimlerdeki kelimelerin son seslerinde yer alan Ê/İ’lerin enklitik olabileceği sonucuna varılmıştır (Ersoy 2010: 31).

¹⁵ “Bana Seni Gerek Seni” yapısında geçen “i”, bu çalışmada, Cemal Kurnaz’ın makalesinden hareketle, I enklitiğinin ilginç bir örneği olarak değerlendirilmiştir (bk. Ersoy, 2010: 42).

başlamagayım (başlama-gay+ı+m),
başlamagay+ı+gız (bk. Ercilasun, 2008: 43).

Karahanlı Türkçesi eserlerinden Kutadgu Bilig, “I” edatı açısından çok özel ve önemli bir yere sahiptir, zira ek görüntüsündeki bu edat, eserde sıklıkla kullanılmıştır¹⁶:

sini bilsü ötrü yüzünġ körsün+i
uçuz tutmasun+ı ağır tutsun+ı KB 540 (Arat, 2006: 174)
 “Seni tanısin, bir de yüzünü görsün, sana layık olduğun değeri versin.”

tükel kız kılınçlıg turur bu ajun
sini armasun+ı ay kılkı tüzün KB 6122 (Arat, 2006: 1012)
 “Bu dünya tam bir kıza benzer; o seni aldatmasın, ey yumuşak huylu.”

ilig altunı inç esen bolsun+ı
bayat birge barça tilek kılsun+ı KB 4957 (Arat, 2006: 838)
 “Hükümdar sağ olsun ve huzur içinde yaşasın, Tanrı bütün dilek ve arzularını yerine getirsin.”

tirilsün+i terken kutı minġ kutun
yalunsun+ı körmez karakı otun KB 121 (Arat, 2006: 110)
 “Devletli hükümdar bin mutlulukla yaşasın; çekemeyenlerin gözleri ateşte yansın.”

atı edgü bolmış atanmış akı
akı ölse atı tiriġ tip uk+ı
 “İyi ad kazanmış ve cömertlik ile şöhret bulmuştur; bil ki, cömert insan ölse bile onun adı yaşar” KB 257 (Arat, 2006: 130)

sevinç barça yumġı sanġa kelsün+i
sakınç birle düşman sızıp ölsün+i
 “Bütün sevinçlerin hepsi sana gelsin; düşmanın endişe içinde eriyip bitsin.” KB 944 (Arat, 2006: 242)

¹⁶ Kutadgu Bilig’de geçen

aya men tigüçi mini sav mini

ölümke anungıl yanur keđ sini KB 6168 (Arat, 2006: 1018)

“Ey ben diyen kişi, şu beni bırak beni; ölüme hazırlan, o seni sık sık çağırıyor.” beyti, hem muhteva hem de biçim yönüyle yüzyıl öncesinden Yûnus’un şiirini haber vermektedir.

ajun kalmasun+ı seniñsiz kurug
bayat kesmesün+i seniñdin urug

“Dünya sensiz kalmasın, sensiz âlem pek boş olur; Tanrı senin neslini kesmesin.” KB 6411 (Arat, 2006: 1056) vb.

Bu beyitlerdeki I edatları, emir kipi görünüşünde kuvvetli istek işlevinde olan sıfır /-ø/ biçim birimi ve üçüncü teklik şahıs eki /+sUn/’dan sonra gelerek¹⁷ cümledeki anlamı pekiştirmiştir.

13. asırda Uygur harfleri ve Uygur Türkçesiyle yazıya geçirilmiş olan (Banarlı, 1987: 17) Oğuz Kağan Destanı’nda aynı yapı birkaç yerde (OKD 1, 99, 324, 325)¹⁸ *gıl* edatı ile tespit edilmiştir:

Kök böri bolsun+gıl uran “Bozkurd (sesi) olsun uran” (Banarlı, 1987: 18)

Müeyyiresü’l-Ulûm ve Batı Türkçesi eserlerinden Ferhengnâme-i Sâdi Tercümesi’nde de emir kipi üçüncü teklik şahıs çekiminden sonra A edatı tercih edilmiştir:

gelsün+e, gitsün+e “*gelsin, gitsin*” MU 38-12 (Karabacak, 2002: 19); “*görünce yad er gözi kör olsun a*” (Hacıeminoğlu, 1992: 218).

Çağdaş Türk lehçelerinde benzer yapıdaki yüklemelerde daha çok *rica* anlamıyla *çI* veya *şI* bulunmaktadır:

kälsun+çu YUT, *alsın+çI, alsınla+çI* K-M.T.; *bilsin+çi* Kır.T.; *bolsın+şı* Kkp.T.; *bilsin+şi* Kaz.T. (Ercilasun vd. 2013: 718, 726, 734, 736, 740)

Verilen örneklerin birçoğu, “I” edatının *ok/ök, gIl, A* ve *çI/şI* gibi yapıların yerine rahatlıkla geçebileceğini ve diğer ek edatlar gibi her türlü ögede görev alabileceğini göstermektedir¹⁹.

¹⁷ Karahanlı Türkçesi Grameri’nde *-sun/-süni* yapısı emir kipi 3. teklik şahısta birlikte gösterilmiştir. bk. Hacıeminoğlu, 1996: 192.

¹⁸ bk. Ergin 1988: 29, 32, 38.

¹⁹ Öznenen sonra → *özüm ök kağan kısdım* “Onu ben kendim hakan yaptım” T 6 (Tekin, 2000: 160); *Men yemä barayın* “Ben de onunla gideyim” Prens KP XXX (Hamilton, 1998: 25); *barımlar iki+gü* “İkiniz gidin.” DLT (Ercilasun-Akkoyunlu, 2014: 246); *sen ok bil ni tilesenğ anı işle* HŞ 3172 (Hacıeminoğlu, 2000: 366);

Tümleçten sonra → *umadın ok* “tam muktadir olmadan, tamamıyla yapamadan, yapacak durumda olmadan” (Gabain, 1988: 105); “*O guzuyu güderken+e orucuduh*” (Akkuş, 2004: 115), *ol zamän ok kâfir boldı, temişler*. KE 6v6 (Ata, 1997: 10); *Ol ok öydö men aylımda edim. “Tam o sırada ben evimde idim”* Al.T. (Güner Dilek, 2007: 1069)...

Harezmi Türkçesi eserlerinden Mu'înü'l-Mürîd'de (14. yy) de isim yan cümlesinden oluşan yüklemeler "I" ile pekiştirilmiştir²⁰:

biri 'avret örtmek êkinç yunmak+ı
ten ü ton namâzlık arıg bolmak+ı
taķı kıble tüzmek bu vaķt saklamak
taķı niyyet ihlâş bile kılmak+ı MM 67

"Birincisi avret yerlerini örtmek, ikincisi abdest almak; vücudu, elbiseleri ve namaz kılınacak yeri temizlemek, kıbleye yönelmek, vakti gözetmek ve içten gelerek niyet edip namazı kılmaktır." (Toparlı-Argunşah, 2008: 101, 161)

Bu ek edatlar, ölçünlü Türkiye Türkçesinde görülmeyen, Eski Türkçe devresinden Eski Anadolu Türkçesine intikal etmiş (Gemalmaz, 2010: 386) /-UbAn/ zarf-fiil ekinin²¹ genişletilmiş şekillerinde de ortaya çıkmaktadır²²:

Bu dünyâ bir gelindür yeşil kızıl donanmış
Kişi yeni geline bakuban+ı toyamaz YED 105 (Tatçı, 2008: 124);

Nesneden sonra → *Ol erni ok keldür "O adamın ta kendisini getir."* (Ercilasun-Akkoyunlu, 2014: 33);

Yüklemden sonra → *anta sakıntıma+a "o zaman düşündüm işte* T (Tekin, 2000: 163); *kentü bilingây ârinç "muhakkak kendi bilecek, kavrayacak"* (Gabain, 1988: 107); *ançulayu ok emgek-te nom bilge bilig ulatı yol-ta basakı bilge bilig bo yangça bolur bilgelı, ançulayu ok adın yol-l(a)r-ning adın nom-ta ulatı-l(a)r-ta kılğuluķ törü-si yme antağ ok: "Aynı şekilde, ıstı-rapta (duhka) dharma idrâkini ve yolda (mârğa) ardındaki idrâki bu tarza göre bilmek mümkün olur. Aynı şekilde, diğer yolların diğer dharma vb.nda yapılması gereken kaidesi de tam böyledir."* Üİ 124b12-14; *gerü bululsar yme iki öçmek-luluslar arasır bir yindem bir üdte ermez "iki türlü sömme beraber bulunsa da ancak bir (:aynı) anda olmaz."* Üİ 125a4 (Barutçu Özönder, 1998: 63, 92); *yıg-+a! KB 1265, bil-+e! KB 1280 (Arat, 2006: 294, 296), "âlemde er biz-ok-miz KE 98v17 (Ata, 1997: 138); Öldürsen+e DK 12a10, Kazan eydür: Mere koñ+a "Kazan söyler: Burakın işte" DK 57b12-13, bağ-+a şuna "Bak hele şuna!" DK 126b1 (Özçelik, 2016: 47, 229, 897, 505); kelsen e!, kelsenğiz ne! Kıp.T. (Karamanlioğlu, 1994: 117) al-+ğın+a "Alır mısın?", qızışmañlar+a "Lütfen kızmayınız." YUT (Ercilasun vd., 2013: 715, 717); başta-+gın "başla", bil-+gın "bil" Kır.T. (Kasapoğlu Çengel, 2007: 521); kiymeseñ+e "giymesene", saldırmasañ+a "birakturmasana", sayrasañ+a "ötsene", bak-+çı "bak hele, bakar mısın?", açığız+çı "açınız lütfen" Ta.T. (Öner, 2011: 129) (Öner, 2011: 127, 129); Ortâğcân, bir nârsâ desângiz+çı "Arkadaşım, bir şey desenize!" ÖT (Coşkun, 2014: 191); al-+şı, ber-+şı Kkp.T. (Uygur, 2007: 590).*

²⁰ Aynı eserde I ek edatının kullanıldığı başka örnekler de mevcuttur:

sağı tutsa yalğuz ya arşun kişi
ya bir oba halkı êkin êkmış+ı
ya bir aydın eksük ecel birle kim
selem 'akdı kılsa buzuk kılmış+ı MM 255

"Kişi ölçü olarak yalnız arşın belirlese veya bir oba halkı ekmiş oldukları ekin için bir aydan az süre belirleseler bu veresiye antlaşması bozulur." (Toparlı-Argunşah, 2008: 129, 180)

²¹ bk. "Bağlama Zarf-fiil Ekleri, Hâl Zarf-fiil Ekleri" Kavaklıçesme Kotan, 2015: 259, 262.

²² -(X)p > -(X)pAn > -UbAnI > -UbAnIn ve +çU > +çUIA > +çUIAyU > +çUIAyUmA, +çUIAyU ok, +CıIAyIn gibi ek genişlemelerinde de enklitik teorisi ile açıklanabilir (Ercilasun, 2008: 52)

Altun akça gücine saluban+ı seni kurtaraydum, oğul! “... ve-rip de kurtaraydım” DK 84b6 (Özçelik, 2016: 337)...

Bahsi geçen yapının yüklemelerden sonra yer aldığına dair başka örnekler, Kazak Türkçesine aittir: *Balanıñ qıtıǵına tiyetin+i – osı jeri.* (İysayev, 2007: 89) “Çocuğın damarına basan da bu durum.”; *Är esiktiñ aldında bir-bir qazan oşaq ... bıqsıp jatqan+ı* (Qaliyev vd., 1983: 161) “Her kapının önünde birer kazan ocağı... [sadece] tütüp duruyor.”.

Daha çok temel ve yan cümlelerin yüklemelerinde bulunan “I” edatı, Yûnus Emre’nin şiirinde olduğu gibi²³, öznenen sonra da kullanılmaktadır. *Bana seni gerek seni* yapısında yükleme konu olan özne²⁴, ikinci teklik şahıs zamiri “sen” ve işaretli (sıfır biçim birimli) özne halinden “ø” oluşmuştur. Dolayısıyla *ek edatın* işlevleri zamire değil, özneye yüklenmiştir²⁵: *sen+ø+i*.

Yûnus Emre, Dîvân’ındaki bu yapıyı, Risaletü’n-Nushiyye’de üçüncü teklik şahıs zamiriyle oluşturmuştur, öge cümlede yine özne görevindedir:

Neyi kim severiseñ an+ı gerek RN 37 (Tatçı, 2008: 40)

Yûnus ile çağdaş sayılabilecek mutasavvıf şair Ahmed Fakîh de “i”yi aynı kelimelerle özne olarak kullanmıştır:

İlâhî saña sığındum elüm al

Sen+i gerek gerekmez milk ile mâl KEMŞ 333 (Mazıoğlu, 1974: 42)

²³ Yûnus Emre’nin şiirinde yer alan *Ben yanaram dünî günü bana seni gerek seni* mısrasındaki *dünî günü* ikilemesi de üzerinde durulması gereken bir yapıdır. Bahsi geçen yapı *dünin günin* şeklinde instrumental (vasıta) ekinin n’si düşmüş olarak algılanabilir ancak Yûnus’un derdi sadece zaman ismini meydana getirmek değildir, zamanı -kapsamını genişleterek- vurgulamaktır. Bu yüzden “gece gündüz/her gün/sürekli yanarım” anlamındaki ifadede i’yi zaman ismini kuvvetlendiren edat (*dün+i gün+i*) diye düşünmek de ihtimal dahilindedir.

²⁴ Cümledeki yüklem isim kategorisinde bulunduğu için özne, *yapan özne* değildir.

²⁵ Sınırlandırma ve kuvvetlendirme işlevindeki görevli birimler, kendilerinden önceki ögeyi değiştirmez, onlara sadece anlam incelikleri katar. Mesela aşağıdaki bütün cümlelerde *Mustafa* özne, *seni* nesnedir; edatlar cümle öğelerinde yapı itibarıyla herhangi bir değişikliğe sebep olmamıştır:

Mustafa geldi.	Seni özledim.
Mustafa da geldi.	Seni de özledim.
Mustafa ise geldi.	Seni ise özledim.
Mustafa bile geldi.	Seni bile özledim.

Erzurum ağzındaki dua ve beddualarda da “i”nin farklı kelime çeşitlerinden oluşan öznelerde yer aldığı görülmektedir: *Sen+i böyimiyesen*. “*Sen büyüyme*”, *O+n+i bir yanni yata*. “*O, bir yanına (sağ tarafına) yatsın (ölsün)*.”, *Esed+i dalından vurula / devrüle*. “*Eset, sırtından vurulsun, devrilsin; ölsün*.”, *Gaynanam+i benden uzağ gide belasını bula*. “*Kayınvalidem benden uzağa gitsin, orada da belasını bulsun*.”, *arhadaşın+i issi yata soyuğ gağa*. “*Arkadaşı sıcak yatsın soğuk bir halde kalsın; ölsün*.”, *oğul sen+i ey gün göresen*. “*Oğlum, sen iyi günler göresin*.”; *sen+i oğuya, büyük adam olasan*. “*Sen okuyup önemli mevkilere gel inşallah*.”...

-2. Pekiştirme enklitiklerinin işlevi tek kelimeyle sınırlı değildir; cümleyi kapsayabilir (Ercilasun, 2008: 43). Hitapların da cümle üstü birimler oldukları ve bağlamın bütünüyle ilgi kurdukları bilinmektedir. Enklitikler ve hitap edatları, birlikte seslenme işlevinde kullanılabilirler. İlgili kelimenin başına *ay* edatının getirilmesiyle oluşturulan seslenme, özellikle Uygur Türkçesinde yaygın bir kullanılışa sahiptir (Eraslan, 2012: 276).

Ay içilerim+e! “*Ey kardeşlerim!*” AY 611/11 (Alyılmaz, 1999: 535)

Ay buryuk+a! “*Ey kumandan!*” AY 624/6 (Kaya, 1994: 327)

Ötrü ilig beg anğa ay buyruk-a amrak atayım m(a)h(a)s(a)tvi kıanta ermiş tip ayıtu y(a)rılıkadı. “*Sonra ilig beg ona, ey kumandan, sevgili yavrum Mahasatvı (Skr. Mahāsattva) nerede imiş diye, sordu*.” Suv. 624, 5-8; *İnça tep tedi: ay-a emgek!* “*Şöyle söyledi: ey eziyet!*” TT X 301 (Eraslan, 2012: 276)

Kutadgu Bilig’den alınan aşağıdaki örnekler, bu kalıbın 11. yüzyıl Türkçesinde de bulunduğunu göstermektedir²⁶:

*ay ol bu kitabka kabul bolduk+r*²⁷

bu Türkler tilinde ‘aceb kördük+i KB 33

“*Ey bu kitabı makbul bulan ve bu Türkçe esere hayretle bakan*”
(Arat, 2006: 76)

²⁶ Yesevî geleneğinin canlı tutulmasında etkin rol oynayan Şeybani Han (Türkoğlu, 2010: 45) da Çağatay Türkçesi ile yazdığı Dîvân’ında hitap edatı ile nezaket anlamı veren *çl* enklitiğini birlikte kullanmıştır: *İçmegen bolsanğ, Şeybānī, bar-+çl ol meyhanēga* “(eğer he-nüz) içmediysen, ey Şeybānī, (lütfen) o meyhaneye git” (Eckmann, 1988: 118).

²⁷ *Ek edatlar nadir de olsa sıfat-fiil eklerinin üzerine gelebilir:*

negü tir işitgil ölügli ök er
ölümke ökünüp ulğlı bek er KB 1514

“Ölmek üzere bulunan ve ölümler pişman olarak inleyen kuvvetli insan ne der, dinle.”
(Arat, 2006: 330-331)

kelip tüşken ok küinde “daha ilk geldiği gün” (Korkmaz, 1995: 106)

yana aydı ilig **ay** Ögdülmüş+e

ukuşlug biliglig sini ögmiş+e KB 3061

“Hükümdar yine dedi: Ey Ögdülmüş, akıllı ve bilgili herkes seni övmüştür.” (Arat, 2006: 558)

Yûnus Emre ilahilerinin ise sesleniş şiirleri olduğu muhakkak. Nitekim daha önce de söylendiği gibi *bana seni gerek seni* redifli şiirde Yûnus, Allah’a hitap etmektedir. İfadesindeki “I” *ek edatı* da bütün bir cümleye, daha doğrusu şiirin tamamına aittir; dolayısıyla kuvvetlendirmeye seslenme işlevinin eklendiği söylenebilir. Hatta bu sesleniş, ikinci kez tekrar edilen ve üzerinde ısrarla durulan *seni* kelimesinde daha ağırlıklı hissedilmektedir.

-3. *Pekiştirme enklitikleri birbirlerinin yerine kullanılabilirler* (Ercilasun, 2008: 43): İlk yazılı metinlerden günümüz ağızlarına varıncaya kadar Türkçenin kullanıldığı her dönem ve coğrafyada *ek edatların* birbirlerinin yerine kullanıldıkları görülmüştür²⁸. Bu özellik Yûnus Emre ile Ahmet Yesevî arasındaki bağı göstermesi açısından önemlidir. Zira Yûnus’un şiirleri ile Yesevî’nin hikmetleri karşılaştırıldığında birbirine çok benzeyen veya birbirini andıran ifadelerin bulunduğu görülecektir. Bu durum, bazı araştırmacılar tarafından ileri sürülen Yûnus’un Yesevî’ye nazire yazmış olabileceği kanaatini kuvvetlendirmiştir (Ayrıntılı bilgi için bk. Cunbur, 1991: 1-4; Yavuz, 2013: 359-424). *Bana seni gerek seni* şiirinin kaynağı olarak da Ahmet Yesevî hikmetleri gösterilmektedir. Nitekim Dîvân-ı Hikmet’te yer alan,

İşkinîg kıldı şeydâ mini cümle âlem bildi mini
Kayğum sin sin tûni küni **minge sin ok kirek sin**

Te‘âla’ llâh zihi ma‘nî sin yaratınîg cism ü cänni
Kullık kılsam tûni küni **minge sin ok kirek sin**

Közüm açdım sini kördüm kül köngülni singe birdim
Uruğlarım terkin kıldım **minge sin ok kirek sin**

²⁸ “ET. negü ~ neme, E. Uy. ançulayu ma ~ ançulayu ok, neçeme ~ neçük (<neçe ök), DLT bargıl ok ~ bargıl şu, T bertim ök ~ Çağ. birtim la, AH men ök ~ Y. Uy. men mu ~ Y. Uy. men la, KB õsun-ı ~ MU õsun-e, E. Uy. muñçala ~ Çağ. muñça ok, Tuhfe imdi ok ~ Y.Uy. emdila, Al. alğay la ~ alğay ne (KTLG 2006. 576), Kök. mu ~ Kök. gu, çağdas lehceler MU/MA ~ Sah. du ~ duu ~ duo ~ Çuv. i, Tat. başlymçı ~ başlymsana, başlaçı ~ başlasana (KTLG 2006: 722), An. Ağ. güzalceme ~ güzalcene” (Ercilasun, 2008: 49).

*Sözleşem min tilimde sin közleşem min közümdə sin
Könglümdə hem cānımda sin **minge sin ok kirek sin***

*Fedā bolsun singe cānım töker bolsang minim kanım
Min kuling min sin sultānım **minge sin ok kirek sin***

*‘Ālimlerge kitāb kirek sūfilerge mescid kirek
Mecnūnlarğa Leylā kirek **minge sin ok kirek sin***

*Ğafillerge dünyā kirek ‘ākillerge ‘ukbā kirek
Vā‘izlerge minber kirek **minge sin ok kirek sin***

*‘Ālem barı uçmak bolsa cümle hūrlar karşı kilse
Allāh minge rūzī kılsa **minge sin ok kirek sin***

*Uçmah kirem cevġān kılām ne hūrlarğa nazar kılām
Anı munı min ne kılām **minge sin ok kirek sin***

*Hāce Ahmed’dür minim atım tūni küni yanar otım
İki cihānda ümīdim **minge sin ok kirek sin**²⁹ (Eraslan, 2000: 340)*

mısralarındaki “minge sin ok kirek sin” yapısı Yûnus’un şiirinde “bana seni gerek seni” ile karşılanmıştır³⁰. Bu durumda Doğu Türkçesindeki ok yerine Yûnus’un “I” edatını kullandığını düşünmek, doğru bir yaklaşım olacaktır. Bilindiği gibi, Anadolu Türk yazı dilinin oluşmasında çok önemli bir yeri olan Yûnus Emre’nin kaynaklarından biri de Yesevî’dir. Yesevî’nin zemin şiirdeki düşüncelerinin benzer bir şekilde (vezin, kafiye, redif vs.) mısralara dökülmesi, Yûnus’un şiirinin bir nazire olabileceğini gösteren en önemli hususlardan biridir. Bu iki manzumenin arasındaki en belirgin fark, Yesevî’nin hikmetlerini Doğu Türkçesi, Yûnus’un da ilahilerini Eski Anadolu Türkçesi ile söylemeleridir (Yavuz, 2013: 366).

²⁹ Aşkın kıldı şeyda beni, cümle âlem bildi beni,
kaygım sensin dünü günü, bana sen gereksin sen.
Taâla’llah zihî ma’îni, sen yarattın cism ve canı,
kulluk kılсам dünü günü, bana seni gereksin sen.
Gözüm açtım seni gördüm, hep gönülü sana verdim,
akraba terkini kıldım, bana sen gereksin sen.
Söylesem ben dilimdesin, gözleşem ben gözümdesin,
gönlümdə hem canımdasın, bana sen gereksin sen.
Feda olsun sana canım, döker olsan benim kanım,
ben kulunum sen sultanım, bana sen gereksin sen.

Âlimlere kitap gerek, sufilere mescit gerek,
Mecnun'lara Leylā gerek, bana sen gereksin sen.
Ğafillere dünya gerek, âkillere ukba gerek,
vaizlere minber gerek, bana sen gereksin sen.
Ālem tamam cennet olsa, hep huriler karşı gelse,
Allah bana nasip kılса, bana sen gereksin sen.
Cennete girem ceylan kılām, ne hurlara nazar kılām,
onu bunu ben ne kılām bana sen gereksin sen.
Hāce Ahmed'dir benim adım, dünü günü yanar odum
iki cihanda ümidim, bana sen gereksin sen.

(Eraslan, 2000: 341)

³⁰ Yûnus’un şiirini Yesevî’ye nazire olarak değerlendirmenin, bazı sebeplerle kesin bir hüküm olarak kabul edilemeyeceğini savunanlar da vardır (Ayrıntılı bilgi için bk. Ünver, 2006: 489-498).

Bana seni gerek seni şiirindeki kullanımıyla ilgiyi üzerine çeken “I” ek edatı tıpkı *ok/ök* gibi Yûnus’tan önce kullanılmıştır. Kutadgu Bilig’de birçok örneği bulunan bu yapı, *gIl* ve *mU* gibi Eski Türkçe döneminde ekleşmiş olabilir (Ercilasun, 2008: 50). Bunun dışında I’nın *gU* edatındaki /g/ sesinin düşmesi, U’nun da düzleşmesi ile oluştuğu da düşünülebilir³¹. Nitekim Çağatay Türkçesinin en eski sözlüklerinden biri olan Abuşka’da, emir kuvvetlendirme işleviyle hem “U” hem de “I” birlikte tespit edilmiştir³²:

bar-+u: Bu dahi var kit demektir ki Garaibü’s-Sıgar’da kelür:...

bar-+ı: Dükelişi demektir ve dahi emr idüp var kit demektir. Ab. (Atalay, 1970: 122)

başkar-+u: Bu dahi emr idüb yol köster demek manasına kelür ki Sultan Hüseyin eş’arında kelür:... Ab. (Atalay, 1970: 125)

bütker-+ü: Kâf kâf-ı Arabîdir, emr idüb bitür demektir ki Sultan Hüseyin eş’arında kelür:... Ab. (Atalay, 1970: 140)

kaytar-+u: Emr idüb döndür demektir ki Sultan Hüseyin eş’arından kelür:... (Atalay, 1970: 317)

ötker-+ü: Kâf kâf-ı Arabîdir, emr idüb kecür demektir ki ötker manasına Sultan Hüseyin eş’arında kelür:... Ab. (Atalay, 1970: 85)

³¹ “Talî Herevî’ye göre -u eki, -çı ~ -çu edatı veya -ğıl, -ğın eki tipinde bir araçtır. Nasirî’nin fikrinde, bu ek gelecek zaman anlamını ifade eder (bk. Denison, 1910: 36). Abuşka sözlüğünün tertipçisi ise bu eki şekil bilgisel bir gösterge olarak ayırmamış, başkaru ve başkar tipindeki şekilleri birbirine eşit tutmuştur. krş.: *kutkaru* = قورنار, *bütkäri* = بئور (bk. Vel’yaminov-Zernov, 1868: 130, 145, 336).

Abuşka sözlüğünde ve Mehdi Han’da, Sultan Hüseyin Divanı’ndan ve Nevâyî’nin eserlerinden (bk. Denison, 1910: 36) belirtilen şekilde ilgili birkaç dize verilmiştir. Bütün bu dizelerde emir kipi şeklinin -u eki ile oluşumunun yalnızca kelime gövdesi *r* ile biterken mümkün olması dikkat çekicidir. krş.: baru ‘git’, ahtaru ‘ara’, ötkäri ‘geçir’, başkaru ‘götür’, bütkäri ‘bitir’, kaytaru ‘döndür’ vs. Bu özellik Mehdi Han’ın da dikkatini çekmiştir (age.: 36). *r* ile biten kelime gövdelerinden emir kipinin -ı ekli teklik 2. şahıs şekli de oluşabilir. Abuşka sözlüğünde bu özellik kaydedilmiştir: baru ‘git’ (bk. Velyaminov-Zernov, 1868: 127)” (Şerbak, 2016: 60).

³² Aynı eserde “I” ek edatı “bir kez olsun” anlamıyla “bir yol” sıfat tamlamasının üzerine getirilmiştir:

bir yol+ı: Bir nevi’le ve bir vechile demektir ve bir kezden ve bir uyardan demektir ki Mecnun u Leylî Nufel kızı için Leylî Mecnuna mektup gönderüb itdi:

Beyit

İnsafga hem kenara tutma

Bizni dağı bir yol unutma.

“Ensağı bir kıyıya atma, bizi de bir kez olsun unutma” Ab. (Atalay, 1970: 134).

-4. “Pekiştirme enklitikleri, “pekiştirme” yanında “rica, istek, yalvarma, acıma, hayret, hitap, soru, bağlama, benzerlik, zaman” gibi anlam çaraları (nüansları) kazanabilirler” (Ercilasun, 2008: 43). Mesela Köktürk, Uygur, Karahanlı ve Harezmi Türkçesi metinlerinde sıklıkla kullanılan *ok/ök* edatı, yalın ya da çekim, iyelik ve çokluk ekleri almış isimler (substantiv) ile, isim hükmünde olan kelimelerden sonra gelerek, cümle içerisinde o ismin anlamını özellikle belirtme ve pekiştirme vazifesi görür. Edattaki bu pekiştirme görevi, onun, etki yaptığı isim ile birlikte kazandığı yeni anlam ifadesine göre: ‘de, dahi, bilhassa, bizzat, yine, sırf, yalnız, ancak, ise, ... gelince, aslâ, hep, daima’ gibi türlü karşılıklar ile gösterilebilir.”³³ (Korkmaz, 1995: 99).

Ek edatların işlevi; eserin dönemine, niteliğine ve bağlama göre değişebilmektedir. Sözgelimi, Kutadgu Bilig’de geçen edatlar, daha çok olasılık, tereddüd, şüphe, zaman, bildirme, kesinlik gibi anlamlarda (Gül, 2015: 401) kullanılmıştır. Dîvânü Lügâti’t-Türk’teki *Bar-+gıl ok* “Gitsene”, *Emdi ok* aydım. “Tam bu saatte söyledim.”; *Yâz ok* yî “Sadece baharda ye.” (Ercilasun-Akkoyunlu, 2014: 17, 354) gibi ifadelerle ise kuvvetlendirme ve sınırlandırma işlevi yüklenmiştir. Çağdaş Türk lehçelerinde de *rica* işlevi için daha çok *çI/şI* edatları kullanılmıştır³⁴: *bak-+çI* “bak hele, bakar mısın”, *açığız+çI* “açınız lütfen”, *uylağız+çI* “düşünün lütfen” Ta.T. (Öner, 2007: 719) *kâlsun+çu* “gelsin lütfen” YUT (Yazıcı Ersoy, 2007: 398).

Benzer işlevler ile günümüz Türkiye Türkçesinde de karşılaşılacaktır. Mesela aşağıdaki cümlelerde *berkitme*, *teşvik edici* (Banguoğlu, 1974: 401) ve onaylayıcı bir emir anlamı mevcuttur: *anlarsın+a!* “elbette anlarsın”, *yeseniz+e* “buyurun, yiyin”, *kalsalar+a* “iyi olur, kalsınlar” (Banguoğlu, 1974: 401).

Birbirlerinin yerine çok rahat geçebildiklerine göre, genel itibariyle ek edatların işlevlerinin ortak olduğu hükmü verilebilir. Bu hüküm, “I” için de geçerlidir³⁵.

Başkurt Türkçesinde ikinci teklik şahıs emir çekimlerinde rastlanan /GXr/³⁶ pekiştiricisine eklenen “I” edatı; *beddua*, *kargış* ayrıca *hayır dua* ve *alkış* gibi anlamlarda kalıplaşmış (Yazıcı Ersoy, 2007: 788) olarak görülmektedir: *qähâr huq-+qır+ı* “lanet olsun”, *urını yännättä bul-+ğır+ı* “mekânı cennet olsun.” (Yazıcı Ersoy, 2007: 788)

³³ *ok/ök* enklitiğinin diğer işlevleri ve özellikleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Clauson, 1972: 76; Korkmaz, 1995: 98-109; Karagöz, 2003: 218-237.

³⁴ Başka ek edatlar da aynı işlevde olabilir. Mesela *bil-+gin+a* “bil lütfen” YUT (Yazıcı Ersoy, 2007: 398).

³⁵ Tarihi ve çağdaş yazılı kaynakların incelenmesi sonucu bunların işlevleri ortaya çıkarılabilir.

³⁶ Bu yapı, Karakalpak Türkçesinde ise daha çok beddualarda görülmektedir (Uygur, 2007: 590).

Yine Türkiye Türkçesinde, tasvip edilmediği halde nispeten hoş karşılanan davranış ve durumlar için özellikle çocuklara yönelik söylenen kalıplaşmış ifadelerde “I” edatını görmek mümkündür: *sen+i yaramaz sen+i...*

“I” ek edatı, Yûnus’un şiirinde ise şu işlevleri üstlenmiştir:

- *Kuvvetli istek*: “I” ek edatı, yanına geldiği *sen* zamiri ve diğer kelimelerle birlikte, Yûnus’un ilahi aşka kavuşmak istediğini vurgulamış, *seni* kelimesinin tekrarıyla da bu istek kuvvetlendirilmiştir³⁷.
- *Sınırlandırma*: Yûnus Emre, şiirinde Allah’ın sevgisinden başka hiçbir şey istememektedir, bu yüzden *sen* zamirini sınırlandırma ihtiyacı duymuştur. Cümle, “[Ey Allah’ım], bana yalnız (/sadece / bir tek) *sen* gereksin *sen*.” anlamındadır. Nitekim söz konusu şiir, Türkmen Türkçesine bu anlam ve işlev doğrultusunda aşağıdaki gibi aktarılmıştır:

Maña sen gerek, ýalňyz sen

*Yşkyň aldy menden meni,
Maña sen gerek, ýalňyz sen.
Men ýanaram gije-gündiz,
Maña sen gerek, ýalňyz sen.*

*Sopylara söhbet gerek,
Ahylara ahret gerek,
Mejnunlara Leýla gerek,
Maña sen gerek, ýalňyz sen.*

*Ne barlyga söýünerem,
Ne ýokluga gynanaram,
Yşkyň ile awunaram,
Maña sen gerek, ýalňyz sen.*

*Ne dowzahda ýer eýledim,
Ne uçmahda köşk bagladym,
Seniň üçin çoh agladym,
Maña sen gerek, ýalňyz sen.*

³⁷ Ek edatlar, anlamı daha da kuvvetlendirmek için üst üste kullanılabilirler: *atın mindi bardı yana karşıka tüşüp kirdi ilig taparu ok+a*³⁷ KB 5830 (Arat, 2006: 968-969)

“Atına binip tekrar saraya gitti; inip doğruca hükümdarın yanına girdi.”; *ayur tur kadaşınğ güirin kör-+gil+e ziyaret kılıp sen yana yan-+gil+a* KB 6298

“Bir de şöyle ekledi: Kardeşinin mezarını bir gör, onu ziyaret edip öyle geri dön.” (Arat, 2006: 1038-1039)...

açasım *kil+e* Ta.T. (Öner, 2011: 127); *başta-+gil+a* “başla”, *bil-+gil+e* “bil” Kır.T. (Kasapoğlu Çengel, 2007: 521); *al-+gin+çu* “al” YUT (Yazıcı Ersoy, 2007: 398)...

Altay Türkçesinden alınan şu cümlede de *I*’nın *ne* kuvvetlendirme edatından önce kullanıldığı görülmektedir: *Sen onu körgün i+ne* “Sen onu gördün ya.” Al.T. (Güner Dilek, 2007: 1069).

*Yşkyñ aşyklar öldürir,
Yşk deñzine düşürir,
Alla nuruna dolduryr
Maña sen gerek, ýalňyz sen.*

*Jennet-jennet dýýdikleri,
Bir öý bile, ençe hüýri,
Isteene ber anlary,
Maña sen gerek, ýalňyz sen.*

*Yşkyñ zynjyryny üzem,
Däli olam, daga düşem,
Sen gije-gündiz endişäm,
Maña sen gerek, ýalňyz sen.*

*Yusup eger hyýalyňy,
Düýşde göreýdi bir gije,
Terk edeýdi mülklerini,
Maña sen gerek, ýalňyz sen.*

*Eger meni öldürseler,
Külüm göge sowursalar,
Topragym anda çagyra:
Maña sen gerek, ýalňyz sen.*

*Yunus, çagyry her gün adym,
Geçdigiçe arda odum,
Iki jahanda maksadym,
Maña sen gerek, ýalňyz sen.*

(Yağmur, 2000: 20-21)

• *Seslenme*: Türkçenin tarihî ve çağdaş lehçelerinde ek edatların hitap işlevinde bulunabildikleri bilinmektedir. Yûnus Emre de dilin bütün imkânlarını şiirine taşıyabilmiş bir mütefekkir şair olduğu için, Allah’a seslenirken diğer işlevleriyle birlikte “i”yi kullanmıştır.

-5. “Pekiştirme enklitikleri vurgusuzdurlar.” (Ercilasun, 2008: 43). Yûnus’un şiirindeki *seni* kelimesinde de hâl eki olmadığı için ilk hecenin vurgulu olduğu daha önce söylenmişti.

-6. “Pekiştirme enklitikleri kullanılmadıkları zaman, anlamdaki küçük farklılık dışında, ‘ağırlayıcı’dan çoğunlukla, bir şey eksilmez.” (Ercilasun, 2008: 43). Yukarıda da bahsedildiği gibi *bana seni gerek seni* yapısında i’nin kaldırılması, cümledeki anlam ve yapıyı bozmamaktadır.

Değerlendirme ve Sonuç

Yûnus Emre’nin bir şiirinde geçen *bana seni gerek seni* yapısı birçok araştırmacı tarafından ele alınmış, farklı bakış açılarıyla değerlendirilmiştir. Bu değerlendirmelerde daha çok *seni* kelimesi üzerinde durulmuş, kelimedeki “i”; yükleme hali, belirlenim işlevi veya kuvvetlendirme eki olarak tanımlanmıştır.

Her şeyden önce bu yapıdaki “i”, ek görünümünde edattır. Özneden sonra gelmesi, bütün cümleye hatta şiire ait olması, bilhassa *ok* edatıyla yer değiştirebilmesi, birçok işlevi daha çok da kuvvetlendirmeyi üzerinde taşıyabilmesi, vurgusuz olması ve kullanılmadığında cümlede herhangi bir anlam veya yapı bozukluğuna sebep olmaması bu yargının dayanak noktalarıdır.

Eski Türkçe döneminde gelişimini tamamlamış olma ihtimali yüksek bulunan *I ek edatı*, Yûnus'tan önce de kullanılmıştır. Söz konusu görev ögesiyle Kutadgu Bilig'de çok sık karşılaşılmaktadır. Ayrıca manzumenin Ahmet Yesevî'ye ait *minge sin ok kirek sin* redifli şiirden ilham alınarak söylendiği bilinmektedir. Bu durumda, Yûnus Emre'nin Yesevî tefekküründen ve Karahanlı Türkçesinden beslendiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Yûnus'un bu söyleyiş özelliği, Dîvân'ında çok belirgin bir şekilde ortaya çıkmıştır. Ancak çağdaşı Ahmed Fakîh'in de benzer bir ifadeyi (*seni gerek*) kullandığı dikkati çekmektedir. Aynı yapıya, sonraki dönemlerde de Anadolu'daki bazı şairler tarafından az çok farklılıklarla yer verilmiştir.

Bana seni gerek seni yapısını oluşturan her kelime özenle seçilmiştir. Özellikle iki kelime, tasavvuf düşüncesinde dolayısıyla Yûnus'un üslubunda önemli bir yere sahip olan “ben” ve “sen” zamirleri, Dîvân'da yüksek bir geçiş sıklığına sahiptir.

Meramı anlatma noktasında söz konusu kelimelerin bütün imkânları kullanılmış, cümleye “Benim için yalnız, sadece, mutlaka sen gerekliğin sen” anlamı verilmiştir.

Şiirde, bu ek edata kuvvetli istek, sınırlandırma ve seslenme işlevleri yüklenmiştir.

Tarihî ve çağdaş Türk lehçelerinde görülen, günümüz Türkiye Türkçesi ve Anadolu ağızlarında da örnekleri bulunan “I” ek edatının Erzurum ağzında daha çok dua ve beddualarda geçtiği tespit edilmiştir. Bu bakımdan söz konusu yapı ile gündeme taşınan “I” ek edatının Türkçenin tarihî dönemleri ve günümüzdeki kullanımları arasında bir sürekliliği ifade ettiği söylenebilir.

Kısaltmalar

Ab.	: Abuşka
AF-Ç	: Ahmet Fakih – Çarhnâme
Al.T.	: Altay Türkçesi
An.Ağ.	: Anadolu Ağızları
AY	: Altun Yaruk
CC	: Codex Cumanicus
Çuv.	: Çuvaş Türkçesi
DK	: Dede Korkut
DLT	: Dîvânu Lugâtî't-Türk
FK	: Fevâ'idü'l-Kiber
G	: Garib-nâme
GT	: Gülistan Tercümesi
HŞ	: Husrev ü Şirin
Kaz.T.	: Kazak Türkçesi
KB	: Kutadgu Bilig
KE	: Kısasü'l-Enbiyâ
KEMŞ	: Kitâbu Evsâf-ı Mesâcidi's-Şerîfe
Kıp.T.	: Kıpçak Türkçesi
Kır.T.	: Kırgız Türkçesi
Kkp.T.	: Karakalpak Türkçesi
K-M.T.	: Karaçay-Malkar Türkçesi
MU	: Müyessiretü'l-Ulûm
N.D	: Nevâ'î Dîvân
NF	: Nehcü'l-Ferâdîs
OKD	: Oğuz Kağan Destanı
ÖT	: Özbek Türkçesi
ÖTT	: Ölçünlü Türkiye Türkçesi
Prens KP	: Prens Kalyanamkara Papamkara
RN	: Risâletü'n-Nushiyye
Suv.	: Suvarṇaprabhâsa (Altun Yaruk)
ŞH-YZ	: Şeyyad Hamza - Yûsuf ve Zelîhâ
T	: Tonyukuk
Ta.T.	: Tatar Türkçesi
TT X	: Türkische Turfan – Texte X
Üİ	: Üç İtigsizler
YED	: Yûnus Emre Dîvânı
YUT	: Yeni Uygur Türkçesi

KAYNAKLAR

- Akdemir, Yaşar; Hasan Kavruk (2012), “Yunus Emre’de Türkçe”, *Turkish Studies – International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 7/3, Summer 2012*, 115-125.
- Akkuş, Muzaffer (2004), “a / e Seslenme Edatının İşlevleri Üzerine Bir Deneme”, V. Uluslararası Türk Dili Kurultayı Bildirileri I – 20-26 Eylül 2004, Ankara: TDK Yay., 109-118.
- Aylılmaz, Cengiz (1999), “Ünlemlerin Seslenmeleri Kuvvetlendirici İşlevleri”, *Türk Gramerinin Sorunları II*, Ankara: TDK Yay., 434-540.
- Arat, Reşid Rahmeti (çev.) (2006), *Kutadgu Bilig Yusuf Has Hacib*, İstanbul: Kocabalı Yay.
- Argunşah, Mustafa; Galip Güner (2015), *Codex Cumanicus*, İstanbul: Kesit Yay.
- Ata, Aysu (1997), *Nâşîrû’d-dîn bin Burhânû’d-dîn Rabguzî Kışaşı’l-Enbiyâ (Peygamber Kıssaları) I Giriş-Metin-Tıpkıbasım*, Ankara: TDK Yay.
- Atalay, Besim (haz.) (1970), *Abuşka Lûgatı veya Çağatay Sözlüğü*, Ankara: Ayyıldız Matbaası.
- Atalay, Besim (çev.) (1999), *Divanü Lûgat-it-Türk Dizini “Endeks”*, 4. bs., Ankara: TDK Yay.
- Aydın, Mehmet (2011), “Yunus Emre’nin Şiirlerindeki İkinci Şahısların İşlevi”, X. Uluslararası Yunus Emre Sevgi Bilgi Şöleni 6-8 Mayıs 2010, haz. Erdoğan Boz, Eskişehir, 43-50.
- Banarlı, Nihad Sâmî (1987), *Resimli Türk Edebiyatı Târîhi I Destanlar Devrinden Zamânımıza Kadar*, İstanbul: MEGSB Yay.
- Banguoğlu, Tahsin (1974), *Türkçenin Grameri*, İstanbul: Baha Matbaası.
- Barutçu Özönder, F. Sema (1998), *Üç İtimsizler Giriş-Metin-Tercüme-Notlar-İndeks XXX Levha*, Ankara: TDK Yay.
- Boz, Erdoğan (2012), “Eski Anadolu Türkçesinde “Adıl+İ Biçimbirimi+Gerek” Yapısıyla Kurulan Tümcelerde Belirlenim”, *Türk Dili Araştırmaları (Makaleler-Bildiriler)*, Ankara: Gazi Kitabevi, 149-154.
- Clauson, Sir Gerard, (1972), *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, London: Oxford At The Clarendon Press.
- Coşkun, Mustafa Volkan (2014), *Özbek Türkçesi Grameri*, Ankara: TDK Yay.
- Cunbur, Müjgân (1991), “Yunus Emre’nin Ahmet Yesevî’ye Bir Naziresi”, *Türk Halk Kültürü Araştırmaları (Turkish Folk Culture Researches) 1991/1, (Yunus Emre Özel Sayısı) (Special Volume of Yunus Emre) Yunus Emre 1991 Sevgi Yılı*, Ankara, 1-4.
- Dilçin, Cem (1992), “Yunus Emre’nin Şiirlerinde Türkçenin Gücü”, *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi*, Temmuz 1992, S: 487, 30-49.

- Dilçin, Cem (1995), "Yunus Emre'nin Şiirlerinde 'ben-sen' ve 'benlik-senlik' Kavramı", *Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri (Ankara, 7-10 Ekim 1991)*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yay., 385-398.
- Eckmann, János (1988), *Çağatayca El Kitabı*, çev. Günay Karaağaç, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay.
- Eckmann, János (1995), *Nehcü'l-Ferâdis Uştmağlarının Açık Yolu Cennetlerin Açık Yolu I Metin II Tıpkıbasım*, haz. Semih Tezcan, Hamza Zülfiyar, Ankara: TDK Yay.
- Eraslan, Kemal (2000), *Ahmed-i Yesevî Dîvân-ı Hikmet'ten Seçmeler*, 4. bs., Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yay.
- Eraslan, Kemal (2012), *Eski Uygur Türkçesi Grameri*, Ankara: TDK Yay.
- Ercilasun, Ahmet B. (2008), "La Enklitiği ve Türkçede Bir 'Pekiştirme Enklitiği' Teorisi", *Dil Araştırmaları Dergisi*, S: 2, Bahar 2008, 35-56.
- Ercilasun, Ahmet B.; Akkoyunlu, Ziyat (2014), *Kâşgarlı Mahmut Dîvânı Lugâtî't-Türk Giriş-Metin-Çeviri-Notlar-Dizin*, Ankara: TDK Yay.
- Ercilasun, Ahmet B.; Karahan, Leylâ; Kirişcioğlu, M. Fatih (Redaksiyon) (2013), *Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Grameri I –Fiil- Basit Çekim*, 2. bs., Ankara: TDK Yay.
- Ergin, Muharrem (1986), *Türk Dil Bilgisi*, İstanbul: Boğaziçi Yay.
- Ergin, Muharrem (1988), *Oğuz Kağan Destanı (Tercüme Metin, Sözlük)*, 2. bs., İstanbul: Hülbe Basım ve Yayın A. Ş.
- Ersoy, Feyzi (2010), "Çuvaş Türkçesinde İkili Biçimler", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, S: 28 – Güz, Konya, 31-44.
- Gabain, A. Von (1988), *Eski Türkçenin Grameri*, çev. Mehmet Akalın, Ankara: TDK Yay.
- Gemalmaz, Efrasiyap (2010), *Türkçenin Derin Yapısı*, haz. Cengiz Alyılmaz-Osman Mert, Ankara: Belen Yay.
- Gül, Meltem (2015), "Kutadgu Bilig'de Enklitik Edatları", *The Journal of Academic Social Science Studies International Journal of Social Science*, 34, Spring II 2015, 401-414.
- Güner Dilek, Figen (2007), "Altay Türkçesi", *Türk Lehçeleri Grameri*, Ankara: Akçağ Yay., 1009-1084.
- Hacieminoğlu, Necmettin (1992), *Türk Dilinde Edatlar*, İstanbul: MEB Yay.
- Hacieminoğlu, Necmettin (1996), *Karahanlı Türkçesi Grameri*, Ankara: TDK Yay.
- Hacieminoğlu, Necmettin (2000), *Kutb'un Husrev ü Şirin'i ve Dil Hususiyetleri*, Ankara: TDK Yay.
- Halman, Talât (2003), *A'dan Z'ye Yunus Emre*, İstanbul: YKY.
- Hamilton, James Russell (1998), *İyi ve Kötü Prens Öyküsü*, çev. Vedat Köken, Ankara: TDK Yay.

- İpek, Birol (2009), "Divânü Lugâtî't-Türk'te Geçen Enklitik Edatları", *International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 4/3 Spring 2009*, 1199-1212.
- İysayev, S. M. (2007), *Qazaq Tili*, Almatı: Öner Baspası.
- Karabacak, Esra (2002), *Bergamalı Kadri Müeyessiretü'l-ULûm*, Ankara: TDK Yay.
- Karagöz, İlknur (2003), *Tarihî Türk Lehçelerinde Sıfat ve Zarflarda Pekiştirme ve Derecelendirme*, Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi SBE Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Karahan, Leyla (1991), *Türkçede Söz Dizimi -Cümle Tahlilleri-*, Ankara: Akçağ Yay.
- Karamanlioğlu, Ali Fehmi (1989), *Seyf-i Sarâyî Gülistan Tercümesi (Kitâb Gülistan bi't-Türkî)*, Ankara: TDK Yay.
- Karamanlioğlu, Ali Fehmi (1994), *Kıpçak Türkçesi Grameri*, Ankara: TDK Yay.
- Kasapoğlu Çengel, Hülya (2007), "Kırgız Türkçesi", *Türk Lehçeleri Grameri*, Ankara: Akçağ Yay., 481-542.
- Kavaklıçesme Kotan, Hüsna (2015), *Yunus Emre Divanı'nın Söz Dizimi*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum.
- Kaya, Ceval (1994), *Uygurca Altun Yaruk Giriş, Metin ve Dizin*, Ankara: TDK Yay.
- Korkmaz, Zeynep (1995), "Türkçede ok/ök Pekiştirme (İntensivum) Edatı Üzerine", *Türk Dili Üzerine Araştırmalar, C. 1*, Ankara: TDK Yay., 98-109.
- Köksal, M. Fatih (2014), "Yunus Emre Dîvânî'nin Yeni Bir Nüshası ve Yunus'un Yayınlanmamış Şiirleri", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, İstanbul, 161-192.
- Köprülü, Fuad (1976), *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar*, 3. bs., Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., TTK Basımevi.
- Kurnaz, Cemal (2009), "Bana Seni Gerek Seni", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, S: 39, Prof. Dr. Hüseyin AYAN Özel Sayısı*, Erzurum, 147-160.
- Mansuroğlu, Mecdut (1956), *Ahmed Fakih*, İstanbul: İstanbul Ü. Ed. Fak. Yay., Pulhan Matbaası.
- Mazıoğlu, Hasibe (1974), *Ahmed Fakih Kitâbu Evsâfı Mesâcidi's-Şerîfe*, Ankara: TDK Yay.
- Musa, Bağdagül (2014), "Türkçede İsim Cümlelerinde Nesne", *Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 9/3 Winter 2014*, 985-995.

- Nalbant, Mehmet Vefa (2004), "Türkçe Enklitik Edatı LA", *V. Uluslar Arası Türk Dili Kurultayı Bildirileri II*, 20-26 Eylül 2004, Ankara: TDK Yay., 2157-2173.
- Öner, Mustafa (2007), "Tatar Türkçesi", *Türk Lehçeleri Grameri*, Ankara: Akçağ Yay., 679-748.
- Öner, Mustafa (2011), *Türkçe Yazıları*, İstanbul: Kesit Yay.
- Özçelik, Sadettin (2016), *Dede Korkut –Dresden Nüshası- Metin, Dizin II. Cilt*, Ankara: TDK Yay.
- Qaliyev, Ğ. vd. (1983), *Qazirgi Qazaq Tiliniñ Jattıǵuqlar Jıynaǵı*, Almatı: Mektep Baspası.
- Sarıca, Bedri (2006), "Türkçe'de –E / -İ Durum Eklerinin Karışması Sorunu", *İlmî Araştırmalar*, S: 22, İstanbul, 205-218.
- Solak, Ömer (2009), "Yunus Emre'nin Risalet'ün Nushiye'sinde Kelime Sıklığı", *1. Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildiri Kitabı 8-10 Ekim 2008*, Aksaray: Aksaray Üniversitesi Yay.
- Şçerbak, A.M. (2016), *Türk Dillerinin Karşılaştırmalı Şekil Bilgisi Üzerine Denemeler (Fiil)*, çev. Yakup Karasoy, Naile Hacızade, Mevlüt Gülmez, Ankara: TDK Yay.
- Tatçı, Mustafa (2008), *Yûnus Emre Külliyyâtı Yûnus Emre Dîvânı Tenkitli Metin*, İstanbul: H Yay.
- Tatçı, Mustafa (2008), *Risâletü'n-Nushiyye Tenkitli Metin*, İstanbul: H Yayınları.
- Tavukçu, Orhan Kemâl (2004), "Yunus Şiirlerini Ayırt Etmeye Yönelik Bazı Tespitler", *Kaf Dağının Ötesine Varmak Günay Kut Armağanı IV, Journal of Turkish Studies Türklük Bilgisi Araştırmaları*, 28/11, Harvard, 59-84.
- Tavukçu, Orhan Kemâl (2015), "Millî Edebiyatımızın Şafağında Yûnus Emre", *Yûnus'un Çağrısı*, Ordu: Ordu Büyükşehir Belediyesi Yay., 117-130.
- Tekin, Talat (2000), *Orhon Türkçesi Grameri*, Ankara: Sanat Kitabevi.
- Timurtaş, Faruk Kadri (1972), *Yunus Emre Dîvanı, Tercüman 1001 Temel Eser*, İstanbul.
- Topaloğlu, Ahmet (2014), *Türkçe Sözlük Güzel Türkçenin Sözlüğü*, İstanbul: Kapı Yay.
- Toparlı, Recep; Mustafa Argunşah (2008), *Mu'inü'l-Mürîd*, Ankara: TDK Yay.
- Uygur, Ceyhun Vedat (2007), "Karakalpak Türkçesi", *Türk Lehçeleri Grameri*, Ankara: Akçağ Yay., 543-622.
- Ünver, İsmail (2006), "Yûnus Emre Üzerine", *Türklük Bilimi Araştırmaları*, S:19 (2006-Bahar), 489-498.

- Üstüner, Ahat (2000) "Türkçedeki +-A Pekiştirme Ekinin Türkiye Türkçesi Ağzlarında Kullanılışı", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* "Fırat University Journal of Social Science" Cilt: 10, S: 1, Elazığ, 189-206.
- Yağmur, Oraz (2000), *Yunus Emre Söyeliñ Söyüleliñ*, Ankara: TÜRKSOY.
- Yavuz, Kemal (2000), *Âşık Paşa Garib-nâme I/1, I/2, II/1, II/2*, İstanbul: TDK Yay.
- Yavuz, Kemal (2013), "Türk Şiirinde Nazire", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, S: 10, İstanbul, 359-424.
- Yazıcı Ersoy, Habibe (2007), "Başkurt Türkçesi", *Türk Lehçeleri Grameri*, Ankara: Akçağ Yay., 749-810.
- Yazıcı Ersoy, Habibe (2007), "Yeni Uygur Türkçesi", *Türk Lehçeleri Grameri*, Ankara: Akçağ Yay., 355-428.
- Taş, İbrahim (2010), *Şeyyâd Hamza Yûsuf ve Zelîhâ* <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/10712,yusufvezelihipdf.pdf> ?0 (01.10.2015).
- Türkoğlu, İsmail (2010), "Şeybânî Han", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C: 39, 43-45. <http://www.islamansiklopedisi.info/> (18.06.2016).

Yûnus Emre Mektebi: Kurucu Nesil

Orhan Kemâl TAVUKÇU*

“Ümmî benem Yûnus benem dokkuz atam dörttür anam”

Giriş

Anadolu’da gelişen Türk yazı dilinin ve millî edebiyatın mimarlarından olan Yûnus Emre’nin bir devriyesinden alınan yukarıdaki mısra, varoluşa dair kadim kabullerin bir tekrarı niteliğindedir. Adeta bir kitap niteliğinde olan bu mısradaki, şair, kendisinin dokuz kat gök¹ ile dört unsurun meydana getirdiği yeryüzünün (ümmehât-ı erba’a) çocuğu olduğunu ifade etmektedir. Göğün ‘baba’ (deus pater > Jupiter), yerin ‘ana’ (toprak ana) olarak algılanmasının daha çok Batı düşüncesinin temellerini oluşturan metinlere dayandığı söylenebilir. Ancak Türk düşünce sisteminin en eski yansımalarını barındıran bazı kozmogonik metinlerde kâinatın yine gök-yer/su üzerinden tanımlandığı gözden kaçırılmamalıdır. Bu durum, Türkçenin en eski kitabelerinde de “Üze kök teñri asra yagız yer kılntukda ikin ara kişi oglı kılınmış.” (Ercilasun, 2016: 508) şeklinde ifade edilmiştir.² Dolayısıyla Yûnus’un bu tarz mısralarının peşine düşülecekse, en az iki külliyyatın ciddi biçimde incelenmesi, irdelenmesi gerekecektir. Bunlardan biri, tabii olarak, Yûnus’ta çok derin ve görünür izler bırakan Türk kültürü, tarihi ve mitolojisi; diğeri ise Batı medeniyetinin önemli kaynaklarından olan Yunan düşüncesi / mitolojisi olmalıdır.³

* Prof. Dr., Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Türkoloji Bölümü; okemaltavukcu@yahoo.com

¹ Bazı metinlerde yedi kat.

² Aşağıdaki beyit, bu tasavvurun daha sonraki dönemlerde bir sistem içerisinde değerlendirildiğini göstermektedir:

Тоқуз ата [nüñ felek] dört anadan [anāsır-ı erba’a] üç oğul [me’adin-i selāse]

Zāhir olup tutdı anlar sağ [u] şol Bel_Yz_Koo54 (14^b).

³ Sokrates’in “Tek bildiğim, bir şey bilmediğimdir” özdeyişini Türkçe “Ben sanuram key bilürem uş şimdi bildüm bilmezem” (Tatçı, 2014: 383) şeklinde ifade eden Yûnus, hikmet ilminden ve dolayısıyla Yunan düşüncesinden haberdardır.

Sadece bu mısranın arka planına bakılsa Yûnus'un ne kadar zengin ve geniş bir birikimi temsil ettiği anlaşılacaktır. Ancak onun düşünce dünyasını, sanatçı kişiliğini oluşturan unsurlar bununla sınırlı değildir. Yûnus, Doğu ve Batı medeniyetlerinin kaynaştığı Anadolu'da, bu iki tefekkür ırmağının döküldüğü bir kültür havzasında yetişmiştir ve bu husus onun eserlerine belirgin bir biçimde yansımıştır. Dolayısıyla Yûnus'u besleyen kaynaklardan biri şüphesiz içine doğduğu, mensubu ve takipçisi olduğu Türk kültürü ve İslâm medeniyetidir. Diğeri muhtemelen yapılan çeviri ve uyarlamalarla, kendisine kadar gelen Eski Yunan düşüncesinin ürünleridir. Üzerinde yaşadığı toprakların mirası da zikredilmesi gereken bir diğer husustur. Bu haliyle Yûnus Emre manzumeleri, yatay ve dikey kültür katmanları üzerinde yükselen abidevî bir yapı gibidir.

Yûnus'un, birikimine hangi yollarla, kimlerin vasıtasıyla ulaştığı meselesi üzerinde durmak, hem üslûbuna hem de hayatındaki bazı müphem noktalara dair yeni şeyler söyleme imkânı verecektir. Bu çalışma da şairin tevarüs ettiği beşerî sermayenin kimler tarafından ve nasıl taşındığını ortaya koyma gayretiyle kaleme alınmıştır.

1. Yûnus Emre'nin Beşerî Kaynakları

“Yûnus Emre'nin yaşadığı dönem Türk tarihinde birçok açıdan kırılmayı ifade etmektedir. Bir taraftan Anadolu'ya henüz yerleşme (yaklaşık 150 yıllık bir süreç) sancıları çeken bir milletin devletleşme mücadelesi, diğer taraftan her devletin mayasında mutlaka olması gereken entelektüel birikimin geliştirilmesi, muhafaza edilmesi ve nihayetinde kapıya dayanan Moğol tehdidi...” (Tavukçu, 2015: 128). Köseadağ Savaşı'yla (1243) başlayıp Anadolu Selçuklu Devleti'nin çöküşüyle sonuçlanan bu yıpratıcı sürecin, içlerinde Yûnus'un da bulunduğu, dönemin bir kısım münevverlerini ciddi anlamda rahatsız ettiği bilinmektedir. Yaklaşık çeyrek asır süren bu dönemin ardından Anadolu'nun önemli kültür merkezleri ya Moğol zulmüyle ya da ardından gelen yoksulluk ve kıtlıkla tarumar olmuştur. Yûnus'un mensubu olduğu topluluktan (*Taptuklular*) birtakım menfi ifadelerle bahseden - resmî tarih niteliğindeki- bazı kaynaklar⁴ hariç tutulursa dönemin sosyal ve kültürel görünümünü tam anlamıyla ortaya koyacak belge sayısı oldukça azdır. Dolayısıyla “Yûnus Emre Mektebi” kurucu neslinin birbirleriyle ilişkilerine dair çıkarımların; büyük ölçüde dinî ve edebî metinler, dönemin önde gelen mütefekkirleri hakkında anlatılanlar ile Yûnus şiirlerine giren kelime ve kavramlar üzerinden yapılması gerekir. Bu açıdan bakıldığında Yûnus'u yetiştiren kültür muhitinde, bir kısmı kendisinden önce

⁴ bk. 9. dipnot.

yaşamış olan şu isimlerle karşılaşılır: Hallâc-ı Mansûr (ö. 922), Hoca Ahmed Yesevî (ö. 1166), Ahmed Fakîh Kutbuddîn (ö. 1221), Evhadüddin Kirmanî (ö. 1237), İbnü'l-Arabî (ö. 1240), Baba İlyas Horasânî (ö. 1240), Ahi Evran (ö. 1261), Hacı Bektaş Veli (ö. 1271 ?), Mevlânâ (ö. 1273), Sadreddin Konevî (ö. 1274), Sarı Saltuk (ö. 1297-98), Barak Baba (ö. 1307), Taptuk Emre (XIII. yüzyılın ikinci yarısı), Edebâli (ö. 1326), Geyikli Baba (ö. 1326'dan sonra ?) ve Âşık Paşa (ö. 1332). Bu fikir ve aksiyon adamlarının her biri, Yûnus kimliğinin teşekkülünde farklı roller üstlenmiştir. Bir kısmına yetişme bile fikirlerinin peşinden giden Yûnus, bazılarının rahlesinden geçmiş, bazılarıyla da gönüldaş olmuş, yol arkadaşlığı etmiştir. "Dört yüz çadırılık bir aşiretten Devlet-i Aliyye'ye" gidecek yolu açan bu kurucu nesil, Yûnus'la ve birbirleriyle ilişkileri dikkate alınarak şöyle tasnif ve takdim edilebilir:

1.1. Hoca Ahmed Yesevî

Ahmed Yesevî'nin Yûnus Emre üzerindeki tesirlerine dair ilk değerlendirmeler Fuad Köprülü tarafından yapılmıştır. Köprülü, bu meseleyi etraflica ele almış ve net ifadelerle tespit etmiştir: "...Yûnus'un ve Anadolu'da yetişen seleflerinin, Ahmed Yesevî ve takipçilerinin te'sirinde oldukları muhakkaktır; Hoca Ahmed Yesevî ile Yûnus'un san'at unsurları bile hemen birbirinin aynidir; yalnız, Yûnus'ta felsefî unsur daha geniş ve daha yüksek bir mâhiyet alarak sarîh bir Vücûdiye-i hayâliyye şekline girmiş olduğu gibi, ifade de didaktik, kuru mâhiyetten kurtularak lirik ve canlı bir şekil almıştır..." (Köprülü, 1976: 336).

Köprülü'den sonra konuyla ilgili en dikkat çekici tespit, Hoca Ahmed Yesevî ve Yûnus Emre'nin birer manzumesini⁵ karşılaştıran Müjgan

⁵ Söz konusu manzumeler şunlardır:

1. *İşkinî kıldî şeydâ minî cümle âlem bildi minî
Kayğum sin sin tûni küni minge sin ok kirek sin*

*İşkun aldı benden beni
Bana seni gerek seni
Ben yanaram dünü günü
Bana seni gerek seni*

2. *Te'âla'llâh zihî ma'nî sin yarattın cism ü cânı
Kullık kılsam tûni küni minge sin ok kirek sin*

*Ne varlığa sevinürem
Ne yokluğa yirînürem
İşkunla avınuram
Bana seni gerek seni*

3. *Közüm açdım sini kördüm kül köngülün singe birdim
Urğularım terkin kıldım minge sin ok kirek sin*

*İşkun 'âşıklar öldürür
İşk denizine taldurur
Tecelliyile toldurur
Bana seni gerek seni*

Cunbur tarafından ortaya konulmuştur. Çalışmasında Yûnus'un Yesevî'ye nazire yazdığı hükmüne varan Cunbur, Köprülü'yü teyid ederek "*Ancak Yunus Emre'nin "bana seni gerek seni" redifli ilâhisinin Hoca Ahmed'in hikmetine bir nazire olarak yazıldığından şüphe edilemez... Yûnus Emre Türkistan Piri'nden aldığı bu güce, kendi kişiliğinden, sanatkârlığından pek çok şeyler katmış, kendisiyle başlayan ve yüzyıllar boyu devam eden Yûnus geleceğinin esasını teşkil etmiştir.*" (Cunbur, 1991: 4) ifadelerine yer vermiştir.

Yesevî-Yûnus bağlantısı hususunda neredeyse genel bir kabulü ifade eden bu düşüncenin doğru olmadığını ileri süren görüşler de ortaya atılmıştır. İsmail Ünver, hemen hemen aynı içerikle yayımladığı iki yazısında, söz konusu manzumelerle ilgili olarak Yesevî'nin Yûnus'u etkilemediğini ifade etmiş; buna mukabil Yûnus'un, Yesevî dervişleri tarafından taklit edilmiş olabileceğini söylemiştir (Ünver, 1993: 599-604; Ünver, 2006: 493-494). Ancak Yûnus'un şiiri dikkatle incelendiğinde bu görüşün doğru olmayacağını gösteren bazı hususlar göze çarpmaktadır: Öncelikle, manzumeler arasındaki benzerlik "zemin şiir-nazire" ilişkisi değildir. Yûnus'un

-
- | | |
|--|--|
| 4. <i>Sözleşem min tilimde sin közleşem min közümdə sin
Könglümde hem cānımda sin minge sin ok kirek sin</i> | <i>‘İşkun zencîrini üzem
Delü olam taga düşem
Sensin dün ü gün endişem
Bana seni gerek seni</i> |
| 5. <i>Fedâ bolsun singe cānım töker bolsang minim kanım
Min kulıng min sin sultānım minge sin ok kirek sin</i> | <i>Eger beni öldüreler
Külüm göge savuralar
Topragum anda çağura
Bana seni gerek seni</i> |
| 6. <i>‘Âlimlerge kitāb kirek sūfilerge mescid kirek
Mecnûnlarğa Leylā kirek minge sin ok kirek sin</i> | <i>Sūfilere sohbət gerek
Ahilere ahret gerek
Mecnûnlara Leylā gerek
Bana seni gerek seni</i> |
| 7. <i>Ğafillerge dünyā kirek ‘âkilerge ‘ukbā kirek
Vā‘izlerge minber kirek minge sin ok kirek sin</i> | <i>Ne Tamu'da yir eyledüm
Ne Uçmak'da köşk bagladum
Senün için çok agladum
Bana seni gerek seni</i> |
| 8. <i>Ālem barı uçmak bolsa cümle hūrlar karşı kilse
Allāh minge rūzī kılsa minge sin ok kirek sin</i> | <i>Cennet Cennet didükleri
Bir ev ile bir kaç hūrî
İsteyene virgil anı
Bana seni gerek seni</i> |
| 9. <i>Uçmah kirem cevālān kılām ne hūrlarğa nazar kılām
Anı munı min ne kılām minge sin ok kirek sin</i> | <i>Yûsuf eger hayālünî
Düşde göreydi bir gice
Terk ideydi mülklerin
Bana seni gerek seni</i> |
| 10. <i>Hâce Ahmed 'dür minim atım tüni küni yanar otum
İki cihānda ümîdim minge sin ok kirek sin
(Eraslan, 2000: 340)</i> | <i>Yûnus çağururlar adum
Gün geçdükçe artar odum
İki cihānda maksûdum
Bana seni gerek seni
(Tatcı, 2014: 519-520)</i> |

manzumesi, bir “hikmet”in Anadolu’da yeşermekte olan Türk diline ve kültürüne adapte edilmiş versiyonudur; bununla birlikte, Ünver’in iddia ettiğinin aksine, “nazirenin temel ilkesi diye bilinen, aslından başarılı olma şartını yerine getirmiş bir şiir olarak” (Ünver, 1993: 603) da değerlendirilebilir. Zira Yûnus’un metni şiirsel özellikler itibariyle diğerinden çok daha ileridedir. Bu durum daha ilk beyitte / dörtlükte kendini göstermektedir. “minge sin ok kirek sin” ibaresi Yesevî’nin manzumesinde her beytin sonunda bir kere tekrar edilmektedir. Bunun Eski Anadolu Türkçesindeki karşılığı olan “bana seni gerek seni” ifadesi⁶ ise Yûnus’ta birinci dörtlüğün ikinci ve dördüncü mısrasını oluşturmuştur. Yûnus’un bu küçük tasarrufu, Yesevî’nin manzumesine nispetle daha ileri bir düzey olan, mütekerriir kafiyeli bir manzumenin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu söyleyiş özelliği, Yûnus ilahilerinde sıklıkla karşılaşılan musammat tarzına da (Tavukçu, 2004: 62) son derece yakındır. Yûnus’un birinci beyitteki müdahalesi, Yesevî’nin şiirindeki gereksiz tekrarları (*İşkınîg kıldı şeydâ **mini** cümle âlem bildi **mini***) da ortadan kaldırmıştır.

Manzumelerin matla ve makta beyitlerinde, içerik açısından, ciddi bir değişiklik yoktur. Ancak diğer beyitlerdeki bazı farklılıklar, hangi şiirin daha önce söylenmiş olabileceğine dair fikir verebilecek mahiyettedir. Yesevî’ye ait manzumenin 6 ve 7. beyitleriyle Yûnus’un 6. beyti bu hususta öne çıkan örneklerdendir. Yesevî’nin iki beytine karşılık Yûnus’un aynı üslup ve benzer bir içerikle tek beyit söylemesi dikkati çekmektedir. Küçük cümlelerden oluşan bu beyitlerde Yesevî’nin sadece anlamı, Yûnus’un ise hem anlamı hem de ses benzerliklerini dikkate alarak kelime seçtiği anlaşılmaktadır:

Ahmed Yesevî

*sûfilerge mescid⁷
‘âkillerge ‘ukbâ*

Yûnus Emre

*Sûfilere / Sôfilere sohbet
ahilere⁸ ahret*

⁶ Bu ifadenin sonraki dönemlerde yazılan örnekleri için bk. Kurnaz, 2009: 154-159.

⁷ Bugün bile Türkistan’da (Orta Asya) câmi’ kavramı “mescid” kelimesiyle karşılanmaktadır.

⁸ *Dîvân*’daki diğer örnekler (Yûnus’un ‘ahî’ redifli iki manzumesi için bk. Tatçı, 2014: 511-512, 532) ve aşağıda Edebâli ile ilgili bölümde verilen

Yûnus bile anınla düşdi yola

*Nice **ahıy**ı buluban şâd ola* (Altınok, 2005: 70)

şeklindeki beyit dikkate alındığında, Yûnus’un “ahî” kelimesini tercihen kullandığı anlaşılmaktadır. Beyte göre Yûnus, bir “ahî reisi” (Şahin, 1994: 393) olan Edebâli ile yolculuğa çıkmış ve yolda başka ahilerle karşılaşınca mutlu olmuştur. Bu bilgilere dayanarak

Allah'ın cemâlini cennete tercih etme her iki şairde de ortaktır. Gerek *Divân-ı Hikmet*'te gerekse Yûnus ilahilerinde sıklıkla kullanılan bu temaya, değerlendirilen manzumelerde de yer verilmiştir (Yesevî'de 8-9., Yûnus'ta 7-8. beyitler). Ancak Yûnus'un, meseleyi bir kompozisyon dâhilinde, belli bir sıraya uyararak ele aldığı dikkati çekmektedir. Yesevî'nin her iki beyti de aynı kavramların (uçmak, huri; cennette dolaşmak, hurilere bakmak) tekrarıyla oluşturulduğu halde, Yûnus, ilk beyte cehennem-cennet ikilemiyle girerek nispeten geniş bir perspektif çizmiş, ikinci beyitte ise çerçeveyi daraltarak cennetin özelliklerini sıralamıştır.

Her iki manzumede de şairler ölümden bahseder. Ancak Yûnus, ölüm temasını kendi hayatına mahsus ayrıntılar ve ustaca kullandığı mazmunlarla derinleştirir (5. beyit). Yesevî Allah'a seslenerek onun "sultan" kendisinin "kul" olduğunu, dolayısıyla kendisini öldürse bile canını ona feda ettiğini söylerken Yûnus, metni birileri tarafından öldürülme ihtimali üzerine kurar. Burada kullandığı "*külüm göge savuralar*" ifadesi Hallâc-ı Mansûr'un başına gelenleri ima etmektedir. Beytin ikinci mısrası da (*Topragum anda çağura bana seni gerek seni*) Hallâc'ın ölümünden sonra meydana gelen olaylara, bir bakıma onun "Hak şehidi" olarak kabul edilmesine⁹ gönderme yapacak şekilde söylenmiştir. Böylece Yûnus eğer öldürülürse, tıpkı Hallâc gibi¹⁰, suçsuz yere ve vahşice öldürüleceğini ancak yolundan dönmeyeceğini mazmun düzeyinde ifade etmektedir".

Yûnus'un ahi olduğunu söylemek belki güçtür ancak ahilerle çok yakın bir ilişkisi olduğu açıktır.

- ⁹ Aynı konu Yûnus'un başka manzumelerinde de dile getirilmiştir. Nitekim aşağıdaki beyitlerden ilkinde kendisini *münkir münâfıkların* öldürmek istediğini fade etmiştir. İkinci ve üçüncü beyitlerde Hallâc ile özdeşleşen Yûnus, tıpkı onun gibi, şehid olacağını ima etmiştir:

Münkir münâfıklar beni öldürelüm dirlerimîş

Beni yaradan öldürür yok-var iden gelsün berü

Gelsün beni ol öldüren külümi göge savuran

Ben Küntü kenz'em mahfi'yem izhar iden gelsün beri

Gâzi benem şehid benem ölülen öldüren benem

İrte gice ol dostıla bâzâr iden gelsün berü (Tatcı, 2014: 449)

Burada *münkir münâfık* sıfatlarıyla muhtemelen Moğollar ve Moğol yanlısı Selçuklu ümerası kastedilmiştir. "Zira Niğdeli Kadı Ahmed, Taptuklu dervişlerin İlhanlı hâkimiyeti döneminde katliama tabi tutulduklarını belirtir. Ayrıca Kadı Ahmed kendi zamanında Taptukluların İbrahim Hacı'nın liderliğinde yeniden faaliyete geçtiklerini, devlet adamlarının bu Taptukluları yok ederlerse cennete gireceklerine kefil olacağını da yazmaktadır. Bundan da anlaşılıyor ki, Kadı Ahmed'in tavsiyesi Moğol yanlısı devlet adamları tarafından Hacı Bektaş'ın müridi İbrahim Hacı'nın üzerinde yerine getirilmiştir." (Akkuş, 2013: 159).

- ¹⁰ "Tasavvufun gelişmesine önemli katkılarda bulunan ünlü mutasavvıf Hallâc, 24 Zilkade 309 (26 Mart 922) tarihinde Bağdat'ın Bâbüttâk denilen semtinde önce kırbaçlandı; burnu, kolları ve ayakları kesildikten sonra idam edildi. Baş kesilerek Dicle üzerindeki köprüye dikil-

Yûnus ilahilerinde kelime, mazmun, fikir ve üslup özellikleri itibariyle hikmetlere bağlanabilecek başka unsurlar da bulmak mümkündür. Mesela Anadolu’da sadece Yûnus ve takipçilerinde görülebilen ancak Yesevî coğrafyasında hâlen ders (sabah, sapak, savak) manasına kullanılan “sebak” kelimesi bunlardan biridir.

Şeyyâd Hamza’ya (ö. 1348’den sonra) ait yayımlanmamış bir şiirden¹² alınan aşağıdaki beyit, Yesevî tesirinin Yûnus’tan sonra da devam ettiğini göstermektedir:

Ahmed Yesevî

*Te‘âla ’llâh zihi ma’nî sin yaratıñg cism ü cānnı
Kulluk kılсам tüni küni minge sin ok kirek sin*

Şeyyâd Hamza

*Te ‘âlallah zihî şānîc’ yaratdı bunca insānı¹³
Getürdi kendü şun’ından zühûra genc-i (?) pinhânı*

Bu bilgiler ışığında Hoca Ahmed Yesevî-Yûnus bağlantısı için şunları söylemek mümkündür:

*di; gövdesi yakılıp külleri nehrin sularına savruldu. Kesik başı iki gün köprüde dikili bırakıldıktan sonra Horasan’a gönderilerek bölgede dolaştırıldı. ... Hallâc’ın asıldığı yer zamanla önem kazanmaya, **Hak şehidi** bir velînin türbesi olarak ziyaret edilmeye başlanmıştır. Vezirliğe yeni tayin edilen Ali b. Mesleme’nin, görevine başlamadan önce Hallâc’ın kabri olarak bilinen yeri ziyaret ederek mânevî huzurunda dua edip niyazda bulunması, Abbâsî Devleti’nin ondan özür dilemesi ve itibarını iade etmesi anlamına gelmiştir. Hallâc adına burada inşa edilen ve zaman zaman onarılan türbeden başka çeşitli İslâm beldelerinde onun adına pek çok makam yapılmış ve bu makamlar birçok mutasavvıf, âlim ve devlet adamı tarafından ziyaret edilmiştir.” (Uludağ, 1997: 378).*

¹¹ Bu olay *Mansûr-nâme*’de de bazı farklılıklarla verilmiştir. *Mansûr-nâme* müellifi Hallâc’ın burnunun kesildiğinden bahsetmez ancak gözlerinin çıkarıldığını kaydeder (Niyâzî, 1997: 190-224). “Yûnus’un, bir ideal için öldürülmeyi anlatan bu şiirinde işaret edilen öldürüp yakıp küllü göğe savurma geleneği Attar’ın Tezkiretü’l-Evliyâsındaki Hallâc-ı Mansûr menkıbesine dayanmaktadır: “ol gün öldürdiler ve irtesi oda yakdılar ve biri gün külin yile savurdılar... Pes temâm pârelerin devşürdiler, oda yakdılar. Ol külden hemân âvâz geldi kim “Ene’l-Hak”. Bu menkıbede Hallac’ın “Ene’l-Hak” sözünün ispatı vardır. Vücut küllere dönüştüğü halde, o küllerde bulunan Hak, davayı devam ettirmektedir. Yûnus’un söylediği “bana seni gerek seni”, Ene’l-Hak davasının Türkçe ifadesidir.” (Karaköse, 2015: 225).

¹² Bu manzume, tarafımızdan yayıma hazırlanmaktadır. (Şeyyâd’ın kelime tercihleri de tıpkı Yûnus’ta olduğu gibi manzumelerden hangisinin önce söylenmiş olabileceği hususunda fikir vermektedir: Yesevî’deki *ma’nî* yerine Şeyyâd *Sânî*’ kelimesini kullanmış, böylece ikinci mısradaki *sun*’ ile iştikak oluşturmuştur.)

¹³ bk. 5. dipnot.

- Çeşitli özellikleri karşılaştırılan manzumelerden Yûnus'a ait olanı, diğerinin Eski Anadolu Türkçesine ve kültürüne uyarlanmış bir versiyonudur.
- Her iki mütefekkir-şair de benzer kavramları (Hallâc, ölüm vs.) ele aldığı halde, Yûnus'un bunları mazmunlaştırarak kullanması, daha önce Ahmed Yesevî tarafından söylenen manzumeyi, bir bakıma düzelterek, tekrar inşa ettiğini göstermektedir.
- Aynı yaklaşım kelime tercihlerinde de görülür. Selefinin sadece anlamı göz önünde bulunduran yaklaşımına karşılık Yûnus, seçtiği kelimeler arasında ses benzerliği olmasına da dikkat etmiştir.
- Yûnus'un söylediği şiirin edebî düzeyi diğerinden ileridedir. Ayrıca bu manzumede Yesevî'den sonraki dönemlerde ortaya çıkan iktisadî ve sosyal bir zümre olan Ahiliğe gönderme yapılmaktadır. Bu durumda Yesevî'nin (veya Yesevî dervişlerinin) Yûnus'u tanzir veya taklid etmiş olması mümkün görünmemektedir.

1.2. İbnü'l-Arabî

Yûnus Emre'nin fikir dünyasının oluşmasında vahdet-i vücûd¹⁴ nazariyesinin önemli bir rolü vardır. Bu nazariyeye göre "... Evren Tanrı'nın tezahüründen ibarettir. İnsan Tanrı'dan bir parçadır ve ondan ayrı değildir. İnsan için en yüksek ma'nevi derece Tanrı'da yok olmaktır... Yûnus aşk ve ahlak yoluyla Tanrı'ya ulaşılacağını ve onda yok olma derecesine varılacağını ifade etmiştir. Böyle bir manevi dereceye varan kişi artık Tanrı'nın dilinden konuşur." (Çubukçu, 1999: 5). Nitekim Yûnus'un birçok manzumesinde bu üslup farklı varlık seviyelerini (tabiat unsurları, sûfiler, dört kitap, peygamberler ve nihayetinde Tanrı ile bir olma) ifade etmek üzere kullanılmıştır. Yûnus, bu düşüncenin etkisiyle, şiirlerinde bazen açıkça, bazen mazmun düzeyinde Hallâc-ı Mansûr ve onun başından geçenlerden bahsetmiştir. Nitekim vahdet-i vücûd düşüncesinin hâkim olduğu aşağıdaki manzumenin ilk beytinde ismi zikredilerek, yedinci beytinde ise küllerinin Dicle'ye savrulması ima edilerek Mansûr'a gönderme yapılmıştır:

1. *Mansûr-vâr oldum bugün ber-dâr iden gelsün berî
İnni ene'l-lâh okudum inkâr iden gelsün berî*
2. *Kul küllün min İndi'l-lâh ansuz degülem v'allah
Ben Hak'ıla Hak olmuşam agyâr iden gelsün berî*

¹⁴ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Demirli, 2012: 431-435.

3. *Levh ü kalemde yazılan tertîb-i tevhîd okuram
‘İlm-i ledûn seyr ü sülûk güftâr iden gelsün berü*
4. *Bir Tanrı'nun Peygamber'i ben andan aldum haberi
Bir Tanrı vü Peygamber'e ikrâr iden gelsün berü*
5. *Men ‘arefe nefsehu fekad ‘arefe Rabbehu
Bildüm bunı buldum anı inkâr iden gelsün berü*
6. *Münkir-münâfıklar beni öldürelüm dirlerimiş
Beni yaradan öldürür yok-var iden gelsün berü*
8. *Gelsün beni ol öldüren külümi göge savuran
Ben Küntü kenz'em mahfî'yem izhâr iden gelsün berü*
9. *Gāzî benem şehîd benem ölüben öldüren benem
İrte gice ol dostıla bāzâr iden gelsün berü*
10. *Cümle cihân Gufrân'idur kamu ‘âlem hayrânıdur
Yûnus anun hayrânıdur tekrâr iden gelsün berü*

(Tatçı, 2014: 449-450)

Vahdet-i vücûd, mutasavvıflarla ilim ehli arasında yüzyıllardır tartışılan bir meseledir. Bayezid-i Bistâmî, Cüneyd-i Bağdâdî ve Hallâc-ı Mansûr gibi tasavvufçular, doktrinin temel konuları olan “Allah” ve “varlık” hakkında fikir beyanında bulunmuşlarsa da bu doktrini sistemleştiren Muhyiddin ibn Arabî olmuştur.¹⁵ (Tunçbilek, 2008: 22).

İbnü'l-Arabî, Yûnus Emre'nin doğduğu 1240 yılında vefat etmiştir; yani Yûnus, Arabî'yi görmemiştir. Ancak Yûnus şiirlerinin içine girildikçe onun, derin ve karakteristik izlerinin varlığı dikkati çeker. İbnü'l-Arabî “varlığın birliği” nazariyesini oluştururken kendisine hareket noktası olarak “Nefsini bilen, Rabbını da bilir.” hadisini seçmiştir (Coşkun, 2008: 138). Yûnus'un da şiirlerinde sıklıkla iktibas ettiği bu ifade, onun tasavvufî meşrebini¹⁶ aksettiren bir düstur niteliğindedir.¹⁷

¹⁵ “Hallâc-ı Mansûr'un vahdet-i vücûd inancıyla ilgisi konusunda değişik görüşler vardır. Genellikle vahdet-i vücûd inancına bağlı olanlar onu bu görüşün temsilcilerinden sayarlar. O dönemde vahdet-i vücûd fikrinin bulunmadığını söyleyenler ise haklı olarak onun görüşlerini vahdet-i şühûd olarak adlandırırlar.” (Uludağ, 1997: 380).

¹⁶ Yûnus Emre'de vahdet-i vücûd anlayışına paralel bazı düşüncelerin bulunduğu ancak değerlendirilen metinlerin şiir olması itibarıyla, bunlardan eksiksiz bir vahdet-i vücûd nazariyesi çıkarmanın güçlüğü ifade edilmiştir (Demirli, 2015: 124).

¹⁷ Ayrıca bk. Ateş, 2014: 56-69.

İbnü'l-Arabî ile Yûnus Emre bağlantısına dair fikir verecek bir husus da “sevgili” kavramının ifade ediliş biçimidir. Klasik şiirde bu kavram, genellikle “yâr, dost, habîb, ma’sûk” gibi kelimelerle karşılanır. Yûnus manzumelerinde de bunlara rastlamak mümkündür. Ancak bazı beyitlerde Allah kastedilerek ma’sûk kelimesinin müennes biçimi (ma’sûka) kullanılmıştır. Bilindiği kadarıyla Yûnus’tan önce telif edilen edebî metinlerde böyle bir kullanım söz konusu değildir; ancak çağdaşı Âşık Paşa ile muakkiplerinden Nesîmî (ö. 1404-5?) ve Ahmed-i Dâ’î’nin (ö. 1421?) de aynı üsluba yer verdiği görülmektedir.¹⁸ “Ma’sûka” *Dîvân*’da sekiz, *Risâletü’-Nushiyye*’de (yazılış tarihi: 707/1307-8) üç yerde geçmektedir:

Anun gibi **ma’sûkanun** haberini kim getirür
Cebrâîl-i mürsel sığmaz anda olıcak münâcât
(Tatcı, 2014: 259)

Hîç kimesne kendüden hâlden hâle gelmedi
‘Âşıklarun cânına **ma’sûka** urur minkâr
(Tatcı, 2014: 265)

Kim vire bu dilile ol **ma’sûkadan** haber
Meger ol kimseler kim cân içinde cânı var
(Tatcı, 2014: 265)

Cân u gönül ‘akl u fehim nisâr olsun **ma’sûkaya**
Pes ‘âşıkun andan ayru dahı ne mülk ü mâlî var
(Tatcı, 2014: 269)

Ma’sûka halvetinün yidi kapısı vardur
Ol kapudan içerü seyrân kılasum gelür
(Tatcı, 2014: 278)

Ma’sûkanun tecellîsi dürlü dürlü renkler olur
Bir şîvede yüz bin gönül uş hemîşe cûşa gelür
(Tatcı, 2014: 298)

Dünyâda Peygamber’ün başına geldi bu ‘ışk
Tercemânı Cebrâîl **ma’sûkası** Hâlik’dur
(Tatcı, 2014: 306)

¹⁸

Ta ki cem’eylemeyince şem’ odı
Hiç olur mı cem’ içinde ma’sûka (Gölpınarlı, 1935: 89).

Ma’sûka her ne kılsa revâdur muhibbine
İllâ firâkı odına yanmak revâ değil (Ayan, 2014: 469).

Didi ma’sûka ‘âşıkun olıcak
Ara yirde bahânedür kara göz (Özmen, 2017: 247).

‘Âşıklarun gönli gözi **ma’şûka**ya açık olur
Ben gönlümi kul eyleyem bâşed ki ma’şûka irem
(Tatçı, 2014: 394)

Erenlerdür bu dirlige erenler
Yüzün **ma’şûkanun** mutlak görenler
(Tatçı, 1991: 61)

Yakın yirde turur sakın buşudan
Hak esrûgi¹⁹ durur buşu unudan

Kişi kim **ma’şûka**ya esrimeye
Dalâlet almış anı ne dimeye
(Tatçı, 1991: 87)

Arı dut özünü dost duşa gele
Ma’şûka gelmez uş ne işe gele
(Tatçı, 1991: 88)

Bu kullanım, tasavvufî düşüncenin günümüze göre çok daha etkin ve yaygın olduğu 13. yüzyıl için bile, muhtemelen, kolay savunulabilir bir tercih değildi. Dolayısıyla, *Risâletü’n-Nushiyye*’de de bulunduğu göre, Yûnus tarafından ömrünün son dönemlerine kadar benimsendiği anlaşılan “ma’şuka” ifadesinin arkasında kuvvetli bir nazarî bilginin varlığını sorgulamak gerekmektedir. Bu açıdan bakıldığında dönemin önemli tasavvufî kaynaklarından *Fusûsu’l-Hikem* öne çıkmaktadır. Eserin son bölümü “Peygamber’e, kadın, güzel koku ve namazın sevdinilmesi konusundaki ünlü hadis etrafında yoğunlaşır. Böylece İbn Arabî, ‘Kadın sevgisi, âriflerin kemâlatındandır; çünkü Peygamber’den miras kalmıştır ve ilâhî bir aşktır.’ fikrini savunabilmiştir. İbn Arabî’ye göre kadın, Rahîm olan Allah’ın sırrını gösterir. Zât kelimesinin Arapçada dişil olması, İbn Arabî’ye, Allah’taki bu dişil unsuru keşfetmek için çeşitli yöntemler sunar.” (Schimmel, 2012: 451-452). Arabî, söz konusu hadise dair, Arapça’nın inceliklerini de dikkate alarak yaptığı yorumlarda Tanrı’yı ve yaratılışla ilgili kavramları ifade etmek için kullanılan kelimelerin dişil olduğunu²⁰ söylemektedir:

¹⁹ *Hak esrûgi* ifadesi sonraki beyitte bulunan *ma’şuka* kelimesinin Tanrı’yı ima etmek üzere kullanıldığını göstermektedir.

²⁰ İbnü’l-Arabî’nin çağdaşı “Mısırlı şair İbnü’l-Fârîz’in tasavvufî kasidelerinde andığı ilahî maşuk [da] dişidir. Şiirlerindeki Leyla, Selma ve daha pek çok kadın kahramanın adı, cemâlin ve kemâlatın simgeleri olmuştur.” (Schimmel, 2012: 451-452). Bu konuda ayrıca bk. İbnü’l-Arabî, 2016: 524-527.

“Çünkü erkek, kendisinin varlık sebebi olan (ve dişil kelimeyle ifade edilen) Zât / Hakk ile kendisinden yaratılan (gerçek dişil) kadın arası bir konumdur. Yani erkek, iki dışıdan meydana gelmiştir ve Hakk ile Havvâ arasında erkek / Âdem gibidir.

İstersen “Zât” yerine (âdem’in varlık sebebi) “kudrettir” de; bu kelime de “Zât” gibi dişil bir kelimedir. Ve sen, hangi görüşte olursan ol, her durumda dişiliğin önde olduğunu görürsün. Hatta âlemin yaratılışında Allah’ı, illet / sebeb / neden sayan felsefeciler nazarında da durum böyledir. Çünkü illet de dişil bir kelimedir. (Kılıç, 2009: 323).

Arabî’nin yaklaşımı, Yûnus’un “ma’şûka” tercihini de, bir ölçüde, aydınlığa kavuşturmaktadır. Yûnus, İbnü’l-Arabî ile görüşmemiştir ancak manzumelerinde, Şeyh-i Ekber’in, muhtemelen, Sadreddin Konevî üzerinden gelen sesi duyulmaktadır²¹. Nitekim *Risâle-i Ebu’s-Su’ûd*²² adıyla kaydedilen bir metinde İbnü’l-Arabî’nin Yûnus’a bazı âyetleri²³ öğrettiği, buna bağlı olarak Yûnus’un ifade kabiliyetinin geliştiği anlatılır. Aynı yerde, anlatıcı konumundaki kişi, Tapduk Emre’nin bu hadiseden sonra “kutb” olduğunu, kendisinin onun yanında durduğunu, söz konusu âyetleri Sadreddin Konevî’ye öğrettiğini ve kendisinden sonra Konevî’nin eğitimini İbnü’l-Arabî’nin üstlendiğini söylemektedir:

“... Şeyh ‘Arabî bu âyetleri Yûnus Emreme ta’lîm itdi Yûnus Emre andan sonra vücûd-ı kuvvet-i nutk buldı andan sonra Toprak [Tapduk ?] Emre kutb oldu anıng yanında turdum bu âyetleri Sadreddin Konevî’ye ta’lîm itdim mest oldu andan sonra Muhyiddin Arabî terbiyyet itdi...” (*Risâle-i Ebu’s-Su’ûd*, 43^b-44^a).

²¹ 627/1230 yılında kaleme alınmış olan *Fusûsu’l-Hikem*’in 1233’te Sadreddin Konevî tarafından istinsah edilen bir nüshası, İbnü’l-Arabî’ye okunarak mukabelesinin yapıldığını gösteren sema kaydı zahriyesine düşülmüştür. Bu, muhtemelen eserin en eski nüshasıdır (Kılıç, 1996: 231-232). Dolayısıyla *Fusûs*’u okuyarak benimsediğini düşünsek bile Yûnus, eseri temin için yine Konevî’ye müracaat etmiş olmalıdır. Ayrıca metne vukuf için de Konevî’nin desteğine ihtiyacı olacağı açıktır.

²² *Risâle*’nin meşhur şeyhülislâm Ebussuûd Efendi’ye (ö. 1574) ait olduğu ima edilmiştir (Bayram, 2003: 167). Bu görüşün doğru olması mümkün görünmemektedir. Zira Yûnus Emre’nin “*Sen bir ulu sultânın cânlar içinde cânsın / Çün ayân gördüm seni pinhân kayısı degül*” ve “*Cennet cennet didükleri bir ev ile bir kaç hûrî / İsteyene vir sen anı bana seni gerek seni*” beyitlerini okuyarak göğüslerini döven ve başka garip hareketler yapan kimseler hakkında Ebussuûd Efendi’nin “*Katlleri vaciptir!*” şeklinde fetva verdiği kaynaklarda ifade edilmektedir (İz, 1964: 48; Ünver, 1993: 604; Ünver, 2006: 496-497). Takipçilerine yönelik böyle olumsuz bir kanaate sahip olan Ebussuûd Efendi’nin Yûnus’un hayatına dair bu ayrıntının peşine düşmesinin mantıklı bir izahı yoktur.

²³ *Risâle-i Ebu’s-Su’ûd*’da “âyat-ı hamse” diye bilinen beş âyetten dördü (Bakara, 2/246; Âl-i İmrân, 3/181; Nisâ, 4/77; Mâide, 5/27) kayıtlıdır (44^a-45^a). Âyetlerin bazıları iki kere yazılmış, eksiklikler ve yazım hataları sonradan derkenarda düzeltilmiştir.

Yûnus ile İbnü'l-Arabî ilişkisi, tarihin akışı bakımından, her ne kadar mümkün olmasa da, metin, dönemin iki önemli şahsiyeti arasındaki kayıp halkaları ifşâ etmesi bakımından oldukça dikkat çekicidir. Ayrıca Şeyh-i Ekber, aynı dönemde yaşamış olan Tapduk Emre ve Sadreddin Konevî ile bir araya getirilmiştir. Yûnus'un düşünce dünyası açısından son derece önemli olan bu birliktelik, genellikle Sadreddin Konevî çevresinde, dönemin öne çıkan diğer şahsiyetleriyle zenginleştirilerek başka kaynakların satır aralarında da ifade edilmiştir. Bu durumda Konevî'nin, "Yûnus Emre Mektebi"ni oluşturan kuşaklar arasında bir köprü görevi üstlendiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

1.3. Evhadüddin Kirmânî, Ahi Evran, Sadreddin Konevî, Hacı Bektaş Velî, Tapduk Emre ve Mevlânâ

İbnü'l-Arabî ile Sadreddin Konevî arasında çok yakın bir ilişki olduğu bilinmektedir. Sadreddin Konevî'nin babası "*Mecdüddin İshak, önemli bir mutasavvıf ve alim, aynı zamanda Anadolu Selçuklu Devleti'nde üst düzey bir yöneticiydi. Kaynaklarda Mecdüddin'in Selçuklu sarayı ile Abbasiler arasında elçilik görevlerinde bulunduğu kaydedilmektedir. Mecdüddin, Selçuklu sarayında şehzadelere hocalık yaptığından bazı rivayetlerde 'sultanın şeyhi' lakabıyla anılmıştır.*" (Demirli, 2008: 420). İbnü'l-Arabî, Mecdüddin İshak ile Mekke'de tanışmış, onun daveti üzerine önce Malatya'ya, daha sonra da Konya'ya gelmiştir. Bu süre zarfında iki sûfi arasındaki dostluk güçlenmiş, Mecdüddin İshak'ın vefatından sonra oğlu Sadreddin'in sorumluluğunu İbnü'l-Arabî üstlenmiştir. Bazı kaynaklarda İbnü'l-Arabî'nin Mecdüddin'in dul eşiyle evlendiği ifade edilmiştir ancak bu hususta kesin bir yargıya varmak güçtür. Bununla birlikte Şeyh-i Ekber ile aralarında müşid-mürid düzeyinde başlayan ilişkinin sonraları entelektüel bir arkadaşlığa dönüştüğü, Sadreddin Konevî tarafından ifade edilmiştir. Konevî, kendisinin devamlı birlikte bulunduğu İbnü'l-Arabî'nin düşünce itibarıyla vârisi olduğunu söylemiştir (Demirli, 2008: 420).

Mecdüddin İshak'ın Anadolu'ya getirdikleri arasında Evhadüddin Kirmânî, Ebu Cafer Muhammed el-Berzai, Şeyh Nasirüddin Mahmud (Ahi Evran) gibi dönemin önde gelen bazı isimleri de vardır. Nitekim Berzai'nin, Konya'daki evinde Evhadüddin Kirmani'nin Hâce Yûsuf Hemedânî'den naklettiği bir kerameti Muhyiddin İbnü'l-Arabî de Evhadüddin Kirmani'den duyduğunu söyler (Bayram, 2003: 73). Menkabelerde Sadreddin Konevî'nin İbnü'l-Arabî tarafından Kirmânî'ye

emanet edildiği anlatılır. Konevî vasiyetinde, öldüğü zaman cesedinin kefen ve şeyhinin elbisesi ile defnedilmesini, altına da Evhadüddin Kirmânî'den aldığı bir seccadenin yayılmasını istemektedir (Ergin, 1958: 81). Bu durum İbnü'l-Arabî ve Evhadüddin Kirmânî'nin Konevî için ne anlama geldiğinin de bir ifadesidir. Konevî'den nakledilen “İki âlimden yararlandım, biri Evhadüddin, diğeri İbnü'l-Arabî'dir” ifadesi de (Demirli, 2008: 421) aynı hususu teyid etmektedir.²⁴

Döneme dair bazı kaynaklarda çeşitli vesilelerle adı Yûnus'la anılan Ahi Evran ve Hacı Bektaş'ın sık sık görüştükleri ifade edilmektedir. *Velâyet-nâme*, bu hususta neredeyse ayrıntı düzeyinde bilgiler vermektedir. Kayıtlara göre birbirlerine karşı son derece hürmetkâr oldukları anlaşılan²⁵ Hacı Bektaş ile Ahi Evran sık sık görüşürlerdi. Bu görüşmeler Sulucakarahöyük veya Kırşehir'de bazen de Gölpınar mevkiinde gerçekleşirdi (Duran, 2014: 90^a). Ahi Evran'la görüşmek üzere Kırşehir'e gelen Hacı Bektaş'ın şehir ahalisi tarafından nasıl karşılandığı manzum bir velâyet-nâme'den alınan aşğıdaki mısralarda ifade edilmiştir:

*Nakleder ol kân-ı eltâf-ı kerem
Hacı Bektaş-ı Velî-yi muhterem*

*Kırşehride Ahi Evran ile
Oturup sohbet ederlerdi bile*

*Kırşehride ne ki var hâs u 'âm
Kıldı istikbâl Hünkârı tamâm* (Öztürk, 1986: 887).

Moğol karşıtı bir yaklaşım sergilediği anlaşılan²⁶ Sadreddin Konevî'nin de başta Ahi Evran olmak üzere, önde gelen Türkmen babalarıyla görüştüğü bilinmektedir. Konya'da Sadreddin Konevî'nin âsitânesinde gerçekleşen görüşmelerden biri şöyle anlatılmaktadır:

*... Ahi Evran eyitdi men bâğı beklemeğe kavlı itdüm asmaya değme-
ye degül didi ol bâğ issi kendü eliyle asmadan birkaç hoşâ engür
koparup bunların önine getürdi yidiler andan katıra süvâr oldılar
Konya cânibine teveccüh idüp gitdiler kırk adımda şeyhün*

²⁴ Sadreddin Konevî'nin oğlu Sa'düddin Çelebi de Zeynüddin Sadaka'nın talebesidir. Zeynüddin Sadaka, Evhadüddin Kirmanî'nin en ünlü halifesi, onun Anadolu'da vekilidir. Sadreddin Konevî onunla birlikte Malatya'da Evhadüddin Kirmanî'den ders almıştır (Bayram, 1993: 36-37; Hacıgökmen 2001: 46). Bu durum Konevî'nin Kirmânî'ye olan bağlılığının ne kadar derin ve samimi olduğunun da bir göstergesidir.

²⁵ Velâyet-nâme'de Ahi Evran'ın “Her kim bizi şeyh kabul edinirse, Hacı Bektaş Hünkâr'a gitsin; bizi görmek isteyen, Hacı Bektaş Hünkâr'ı görsün.” dediği rivayet edilmektedir (Duran, 2014: 84a; Öztürk, 1986: 888; Yıldız, 2012: 198; Akkuş, 2013: 154).

²⁶ Akkuş, 2013: 155, 159; Hacıgökmen, 2001: 41-49.

âsitânesine yetdiler katırdan inüp içeri girdiler Şeyh Sadru'd-dîn birle görüşdiler nakîb sofrayı saldı ol ta'âmı tenâvül eylediler ba'de't-ta'âm Şeyh Sadru'd-dîn-i Konevî baş kaldırup Ahi Evran Sultâna eyitdi yâ Ahi var ol dânişmendleri girü şehre döndür gelsünler cum'a fevt olmadın ırgür didi Ahi Evran Sultân şeyhün bu iltimâsın kabul idüp revâne oldu... (Duran, 2014: 85^b).

Ahi Evran'ın Kırşehir'de bulunduğu dönemde de Sadreddin Konevi ile bağlantısı kesilmemiştir. İki mütefekkir, bazen çok kısa, samimi ifadeler, bazen sayfalarca süren ilmî mütalaalar halinde kaleme almış oldukları mektuplarla görüşmeye devam etmiştir (Bayram, 1983: 57). Bazı araştırmacılar, İbn Bibî'den hareketle, bu dönemde Konevî'nin Kırşehir'e giderek Ahi Evran'la görüştüğünü kaydetmiştir (Bayram, 1983: 60; Hacıgökmen, 2011: 45). Ancak işaret edilen metinde bu düşüncüyü destekleyecek sarih bir ifade yoktur.²⁷

Sadreddin Konevî ile Mevlânâ arasında da bir ilişki olduğu anlaşılmaktadır. Konuyla ilgili Mevlevî kaynaklarının aktardığı bilgiler, daha çok Mevlânâ lehine bir kurgu çerçevesinde ele alınmıştır. Ancak Mevlânâ'nın, cenaze namazını Konevî'nin kıldırmasını vasiyet etmesi, iki düşünürün arkadaşlığının bu düşüncelerden uzak olduğunun bir kanıtı olarak değerlendirilebilir (Demirli, 2008: 421). *Dîvân*'daki kayıtlardan Yûnus'un da Mevlânâ'yla ilgili müspet düşüncelere sahip olduğu anlaşılmaktadır. Ancak “mevlânâ” kelimesinin geçtiği

*Yûnus eydür mevlânâ epsem otur yiründe
Bu sohbe döymeyen sonra savaştan olur*

(Tatcı, 2014: 288)

şeklindeki beyit, Yûnus'un Mevlânâ'ya karşı menfi bir tutum içerisinde olabileceğini düşündürmektedir. Bu durum farklı şekillerde açıklanabilir:

1. Beyitte sembolik bir üslup hâkimdir;
2. Beyit, Yûnus'tan sonra yazılmış veya değiştirilmiştir;
3. “Mevlânâ” ile başka bir şahıs kastedilmiştir;

²⁷ “...Sultan, kardeşiyle savaşmak için harekete geçti. Kırşehir vilayetinden Tuzağaç vilayetine vardı. Aracılık yapıp, kardeşini kardeşlik yoluna soksunlar diye **Mecdeddin İshak'ın oğlu âlim ve ârif şeyh Sadreddin** ile hayırlı işlerin kaynağı bir zâhid olan Nâzır-ı mülk Hümâmeddin Şadbehr'i -Allah onlara rahmet eylesin- kardeşine göndererek, “Şimdilik Sivas, Malatya, Amid (Diyarbakır), Harput ve oraya bağlı olan yerlerle yetin. Bu düşmanlık tozunu ortadan kaldırıp geri dön ve ülkenin başına geç” dedi.” (İbn Bibî, 1996: 140).

4. “Mevlânâ” kelimesi, Celâleddin-i Rûmî’nin sıfatı olmaktan ziyade, “efendi, efendim” anlamlarına gelecek şekilde kullanılmıştır.

Dîvân’dan alınan aşağıdaki mısralar, Yûnus’un, Mevlânâ’ya ölümünden sonra bile büyük bir hürmet beslediğini göstermektedir. Bu durumda, üçüncü veya dördüncü seçenekler akla yatkın görünmektedir.

*Bir gönül ele getir ferâgât ol geç otur
Konya şehrinde yatur ol iki sultân kanı*

*Fakîh Ahmed Kutbü’-d-dîn Sultân Seyyid Necmü’-d-dîn
Mevlânâ Celâlü’-d-dîn ol Kutb-ı cihân kanı* (Tatcı, 2014: 530)

1.4. Edebâli

Döneme dair metinlerin satır aralarından özetlenerek çıkarılan bilgiler, Anadolu Selçuklu Devleti’nin çöküş sürecinde, özellikle Moğol karşıtı münevverlerin arasında sıkı bir ilişkinin bulunduğunu, Yûnus’un da bu cepheyle bir şekilde temas hâlinde olduğunu gösteriyor. Bazı kaynaklarda, Moğol yanlısı yönetim ile mücadelenin şiddetlendiği bir dönemde Ahi Evran ve taraftarlarının şehit edildiği ifade edilmektedir (Bayram, 2004: 42-57; Altınok, 2005: 72; Köksal, 2012: 87). *Dîvân*’dan alınan şu mısralar, Yûnus Emre’nin de benzer bir tehditle²⁸ karşı karşıya olduğunu göstermektedir:

*Münkir-münâfıklar beni öldürelüm dirlerimiş
Beni yaradan öldürür yok-var iden gelsün berü*

*Gelsün beni ol öldüren külümi göge savuran
Ben Küntü kenz'em mahfî'yem izhâr iden gelsün berü*

*Gâzî benem şehîd benem ölüben öldüren benem
İrte gice ol dostıla bâzâr iden gelsün berü* (Tatcı, 2014: 449)

*Yûnus kim öldürür seni viren alur gine cânı
Bu cânlara hükm ideni kim idügin bildüm ahi* (Tatcı, 2014: 512)

²⁸ “... Tabduk Emre’nin de Moğollar ve Moğol yanlısı Selçuklu ümerâsı ile arası iyi değildir. Niğdeli Kadı Ahmed, Taptuklu dervişlerin İlhanlı hâkimiyeti döneminde katliama tabi tutulduklarını belirtir. Ayrıca Kadı Ahmed kendi zamanında Taptukluların İbrahim Hacı’nın liderliğinde yeniden faaliyete geçtiklerini, devlet adamlarının bu Taptukluları yok ederlerse cennete gireceklerine kefil olacağını da yazmaktadır (Kadı Ahmed, 102^b-108^a). Bundan da anlaşılıyor ki, Kadı Ahmed’in tavsiyesi Moğol yanlısı devlet adamları tarafından Hacı Bektaş’ın müridi İbrahim Hacı’nın üzerinde yerine getirilmiştir.” (Akkuş, 2013: 159).

Eger beni öldüreler*Külüm göge savurular**Topragum anda çağura**Bana seni gerek seni* (Tatçı, 2014: 520)

Nitekim Süleyman bin Alaüddевle bin Abdullah tarafından 997 / 1588 yılında Kırşehir’de kaleme alınan 93 beyitlik manzum *Menâkıb-ı Ahi Evran-ı Velî*’de Yûnus Emre ve Şeyh Edebâli’nin, muhtemelen bu tehditi savuşturmak kaygısıyla, bir yolculuğa çıktıkları ifade edilmektedir²⁹ (Altınok, 2005: 67-70):

*Hem Ede Balu İnâcu’l-Kırşehrî**Ol hümâ olmuşdı Evran’ın yârî**Nâmına dirlerdi erin Balı Şeyh**Vardığı yire ad oldu Balı Şeyh*

beyitleri (Altınok, 2005: 67), Şeyh Edebalı’nın Kırşehir’in İnaç köyünden olup Balışeyh’e oradan geçtiği iddiasını güçlendirir mahiyettir. Keza bu beyitten hemen sonra gelen;

*Yûnus bile anınla düşdi yola**Nice ahıyı buluban şâd ola*

beyti (Altınok, 2005: 70), Yûnus Emre’nin Kırşehir civarında yaşadığı tezini destekleyici, kayda değer bir not olarak kabul edilebilir.” (Köksal, 2012: 87).

1.5. Âşık Paşa

Yûnus’u bu muhite bağlayan önemli unsurlardan biri de Âşık Paşa’nın manzumeleridir. Bu şiirlerle Yûnus Emre’ye ait olanlar arasındaki benzerlik konuyla ilgilenenlerin mâlumudur. Öyle ki bazı manzumeler, hem Yûnus, hem de Âşık Paşa adına kaydedilmiştir. Nitekim Âşık Paşa’ya ait yeni yayımlanan bir şiirin son beyti,

*‘Âşık Paşa dost bağçesi bülbüli**Yûnus Emrem arada turaclanur*

²⁹ Hacı Bektaş, “manzum olan Velâyetnâme’sinde zaman zaman halife ve müritlerine uç bölgelere gitmelerini öğütlemekte ve emretmektedir. Velâyetnâme’de Hacı Bektaş’ın dost-ı sâdık’ı olarak tanıtılan Şeyh Sadreddin Konevî de vasiyetinde gençlerin ve gücü yetenlerin Diyâr-ı Rûm’u (Anadolu’yu) terk etmelerini öğütlemektedir.” (Akkuş, 2013: 160).

şeklindedir. Manzume, ister Yûnus'a, ister Âşık Paşa'ya ait olsun, bu beyitte her ikisinin bir arada zikredilmesi muhtemel bir irtibatı haber vermektedir³⁰. Âşık Paşa manzumelerinden alınan aşağıdaki beyitte de *Dervişlerin Duası* menkabesinde (Özçelik, 2016: 137-140) anlatıldığı gibi, “sofrası Hak’dan gelen bir âşık”tan (Yûnus) bahsedilmektedir. Burada kastedilen Yûnus olmasa bile, beyit, müellifinin Yûnus’la aynı kültür havzasından beslendiğine işaret etmektedir³¹:

*Hoşdur eğer Âşık ise hanmânını tuhfe vire
Hayme gönüllerde ura hânı müdâm Hak’dan gele*
(Gölpınarlı, 1992: 301)

Yaklaşık 700 yıl “dilden dile” aktarıldıktan sonra, bu havzanın son büyük temsilcisi Neşet Ertaş’ın mısralarında³² tekrar gün ışığına çıkan “gönül dağı”nın da Yûnus tarafından, “Hz. Mûsa-münâcât-tecellî-Tûr dağı ve gönül” kavramları etrafında mazmunlaştırıldığı anlaşılmaktadır. *Divân*’da bu süreci ortaya koyan beyitler bulunmaktadır:

*Mûsâ’nun agduğu Tûr’ı yohsa Beytü’l-Ma’mûr’ı
İsrâfîl çaldığı Sûrî cümle vücûdda bulduk* (Tatcı, 2014: 338)

*Şu benüm hâcet-gâhum Tûr tağı oldı meger
Mûsî’leyn bu gönlüm hoş münâcât eyledi* (Tatcı, 2014: 507)

*Dilerisem ten eyleyem dilerisem cân eyleyem
Gönlümi Tûr cânım Mûsâ ‘ışkı Süleymân eyleyem* (Tatcı, 2014: 367)

*Gir gönüle bulasın Tûr sen ben dimek defterin dür
Key güher er gönlinedür sanma ki ol ‘ummândadur* (Tatcı, 2014: 284)

*Balı yağı n’ider bülbül din ana karşı gülsün gül
‘Âşık yükünü şöyle bil ki çekmedi yüce taglar* (Tatcı, 2014: 285)

*Tecellîyâtun nûrına döymez vücûdum tagları
Cismüm gemisinün zîrâ muhkem degüldür bağları* (Tatcı, 2014: 507)

*Hak tecellî kılmaga cân aslını bulmaga
Gönülden sür sivâyı nazarı taş³³ degül* (Tatcı, 2014: 361)

³⁰ Bu manzume ve Âşık Paşa’nın bilinmeyen başka şiirleri için bk. Tavukçu, 2017: 645-663.

³¹ Nitekim aynı motif Yûnus’un şu beytinde de yer almıştır:

*Derviş Yûnus hönî geldi teveccüh ma’sûka kıldı
Gönülde sevdiğin buldı anunla gönlünü bağlar* (Tatcı, 2014: 285).

³² http://www.turkuler.com/sozler/turku_gonul_dagi_yagmur_yagmur.html (17.04.2017).

³³ Metinde “taş” yazılmış.

*Gönül Çalab'un tahtı gönüle Çalap bahdı
İki cihân bed-bahtı kim gönül yıkarısa* (Tatçı, 2014: 459)

Aynı türkûde, Yûnus'un

*Mine'l-kalbi ile'l-kalb yol var dimişler erler
Her gönülden gönüle rast togru yol degül mi* (Tatçı, 2014: 497)

şeklindeki beyti de

*Kalpten kalbe bir yol vardır görülmez
Gönülden gönüle gider yol gizli gizli*³⁴

mısralarıyla karşılık bulmuştur.

2. Sonuç

Sesi ufukları aşan her sanatkâr, yeni bir eser ortaya koyarken kendinden önce üretilenleri dimağında günceller, geliştirir ve kendi rengine boyar. Şairin içinde yaşadığı ortam, kurduğu ilişkiler, yaratılışından kaynaklanan özellikler vb. bu süreçte etkili olur. Dolayısıyla eser, sanatın hangi alanında ortaya konmuş olursa olsun, eslaftan ve etraftan vâreste değildir.

Bu açıdan bakıldığında Yûnus Emre manzumeleri, kadim kültürlerin bakiyyelerinin toplandığı bir coğrafyada, Türklüğün en eski dönemlerinden kalma ritüellerin, destanların, oğuz-nâmelerin, İslâm'ın temel kaynakları ve tasavvuf abideleriyle yoğrulduğu, güncellendiği ve Türkçe dillendirildiği metinler olarak karşımıza çıkmaktadır. Metinlerin içlerine girildikçe göze çarpan bir başka husus da şairin ince işçiliğidir. Herhalde Yûnus'un üslubu söz konusu edildiğinde ilk akla gelen, şiirlerinin birer “sehl-i mümteni” örneği olduğu düşüncesidir. Yani Yûnus, “*kolayca söylenmiş gibi görünen, ancak benzerinin söylenmesi çok güç olan*” (Mengi, 2009: 321) sözler söylemiştir. Şairin bu özelliği, *Dîvân*'da, herhangi bir tasannu hissi uyandırmadan doğal bir üslupla sergilenmektedir. Ancak kelime tercihleri, Yûnus'un şiiri özenle inşa ettiğini göstermektedir.³⁵ Bu tespitler, edebî üslubun gelişimi noktasından bakıldığında, manzumelerden hangisinin önce hangisinin sonra telif edilmiş olabileceği hususunda da bir fikir vere-

³⁴ bk. 32. dipnot.

³⁵ Nitekim 5. dipnotta verilen şiirlerin 6. beytinde / dörtlüğünde Yesevî'nin “âkillerge ‘ukbâ” ibaresine karşılık olarak Yûnus “ahilere ahret” ifadesini tercih etmiştir. Yûnus'un kelime tercihleri ile ilgili olarak bk. Tavukçu, 2015: 127.

bilmektedir. Nitekim Yesevî-Yûnus ilişkisinin tespitinde, üslup bir çıkış noktası olmuştur.

Yesevî'nin tasavvufî düşüncelerini güncelleyerek 13. yüzyıl Anadolu dil ve kültürüne uyarlayan Yûnus, muhtemelen İbnü'l-Arabî'den tevarüs ettiği vahdet-i vücûd nazariyesini, Hallâc'ın trajik akıbetini dile getiren mısralarla ifade etmiştir. Yaşadığı döneme dair kaynakların satır aralarındaki ifadeler, Yûnus'un bu süreçte Sadreddin Konevî, Ahi Evran ve Hacı Bektaş Velî ile birlikte olduğunu ima etmektedir. Dönemin bu önemli şahsiyetleriyle yakın ilişkisi olan şeyhi Tapduk Emre de tabii olarak yanındadır. Anılan şahısları birleştiren diğer bir özellik de Moğollar ve Moğol yanlısı yöneticiler karşısında bir cephe olarak yer almalarıdır. Bu tutumlarının, büyük ölçüde, geniş kitlelere yayılmış olan Ahi Teşkilatı vasıtasıyla kuvveden fiile geçtiği anlaşılar. Nitekim Ahi Evran, muarızlarıyla giriştiği bir mücadele esnasında şehit edilmiştir.³⁶

Bu olayların ardından Yûnus'un bulunduğu yeri terk etmek zorunda kaldığı anlaşılar. Yol arkadaşı yine bir ahi reisi olan, Kırşehir'in İnaç köyünden Şeyh Edebalı'dır. Çevresindeki insanların mensubiyetleri, şiirlerinde tercihen "ahi" kelimesini kullanması ve nihayet *Dîvân*'ında "ahi" redifli iki manzumenin bulunması, Yûnus'un da fütüvvet erbabı olabileceğini düşündürmektedir ancak şimdiye kadar bu konuya dair herhangi bir belge ele geçmemiştir.

Dîvân'daki ifadelerine göre Yûnus, kendisine derin bir hürmet beslediği Mevlânâ'nın sohbetlerine de katılmıştır. Nitekim onunla yakın ilişkisi olduğu anlaşılan Aşık Paşa'nın da Mevlânâ etkisinde şiirler söylediği ve *Garib-nâme*'yi *Mesnevî-i Ma'nevî*'nin Türkçe bir alternatifi olarak telif ettiği anlaşılmaktadır.³⁷

Yûnus Emre, etkisi yüzyıllarca devam eden karakteristik izler bırakmıştır. Onun gönüllerde yansıma bulan izleri, zamanla bir geleneğe dönüşmüş ve güncellenerek devam etmiştir. Yaşadığı dönemi takip eden yüzyıllar boyunca bu geleneğin tezahürlerini görmek mümkündür. Aynı silsilenin, nispeten farklı bir alanda ortaya çıkan son örneği, merhum Neşet Ertaş'ın söylediği "*Gönül Dağı*" türküsüdür.

Kaydedilen değerlendirmeler dikkate alındığında Yûnus'a dair ayrıntıların Orta Anadolu kaynaklı olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum, Yûnus Emre'nin hayatının önemli bir kısmını Orta Anadolu'da, bugünkü Aksaray, Kırşehir ve Nevşehir illeri civarında geçirmiş olabileceğini göstermektedir.

³⁶ Altınok, 2005: 63-77.

³⁷ Bu hususta ayrıntılı bilgi için bk. Tavukçu, 2017: 645-663.

KAYNAKLAR

- Akkuş, Mustafa (2013), "Hacı Bektaş Velî'nin Moğol Tahakkümüne Bakışı", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, S. 66, 147-168.
- Altınok, Baki Yaşa. (2005), "Yeni Vesikalar Işığında Ahi Evran Velî İle Arkadaşlarının Sürgün ve Şehit Edilmesi" *Gazi Üniversitesi I. Ahi Evran-ı Velî ve Ahilik Araştırmaları Sempozyumu* (12-13 Ekim 2004 Kırşehir), Ahilik Kültürünü Araştırma Merkezi, Ankara, 63-77.
- Ateş, Süleyman (2014), "Yûnus'ta İlahî Aşk", *Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması*, Eskişehir, 55-111.
- Ayan, Hüseyin (2014), *Nesîmî, Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Türkçe Divanının Tenkitli Metni*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yay.
- Bayram, Mikail (1983), "Sadru'd-Din Konevi ile Ahi Evren Şeyh Nasiru'din Mahmud'un Mektuplaşması", *Selçuk Üniversitesi Fen- Edebiyat Fakültesi Edebiyat Dergisi*, II, Konya, 51-76.
- Bayram, Mikail (1993), *Şeyh Evhadü'd-din Hâmid el-Kirmani ve Evhadiyye Tarikatı*, Konya.
- Bayram, Mikail (2003), *Anadolu Selçukluları Hakkında Araştırmalar*, Konya: Kömen Yayınları.
- Bayram, Mikail (2004), "Ahi Evren Hâce Nasîrü'd-din ile Alâü'd-din Çelebi'nin Öldürülmesi ve Ölüm Tarihlerinin Tespiti", *İstem*, S. 3, Konya, s. 37-57.
- Coşkun, İbrahim (2008), "Muhyiddin İbn Arabî'nin Felsefesinde "Allah" Mefhumu", *Tasavvuf (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1)*, S. 21, 117-143.
- Cunbur, Müjgân (1991), "Yûnus Emre'nin Ahmed Yesevî'ye Bir Naziresi", *Türk Halk Kültürü Araştırmaları 1991/I (Yûnus Emre Özel Sayısı)*, Ankara: Kültür Bakanlığı Halk Kült. Arş. Dairesi Yay., 1-4.
- Çubukçu, İbrahim Agâh (1999), "Yûnus Emre ve Din Felsefesi", *AÜİFD, 50.Yıl Özel Sayısı*, Ankara: İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1-15.
- Demirli, Ekrem (2008), "Sadreddin Konevî", *DİA*, XXXV, 420-425.
- Demirli, Ekrem (2012), "Vahdet-i vücûd", *DİA*, XLII, 431-435.
- Demirli, Ekrem (2015), *Şair Sûfîler Mevlana, Yûnus ve Niyazi-i Mısırî Üzerine İncelemeler*, İstanbul: Sufi Kitap.
- Duran , Hamiye (2014), *Velâyet-nâme*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Eraslan, Kemal (2000), *Ahmed-i Yesevî Dîvân-ı Hikmet'ten Seçmeler*, 4. bs., Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yay.
- Ercilasun, Ahmet Bican (2016), *Türk Kağanlığı ve Türk Bengü Taşları*, 1. bs., İstanbul: Dergâh Yay.

- Ergin, Osman (1958), "Sadrü'd-din al Qunawî ve Eserleri" *Şarkiyat Mecmuası*, II, 63-90.
- Gölpınarlı, Abdülbaki (1935), "Âşık Paşa'nın Şiirleri", *Türkiyat Mecmuası*, V, 87-100.
- Gölpınarlı, Abdülbaki (1992), *Yûnus Emre ve Tasavvuf*, 2. bs., İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Hacıgökmen, Mehmet Ali (2001), "Anadolu Selçukluları Zamanında Sadrü'd-Din Konevî'nin Türkmen İsyanlarına Bakışı" *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, X, Konya, 39-49.
- Hoca Ahmed Yesevî (2016), *Dîvân-ı Hikmet*, (Ed. Mustafa Tatcı) Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi Mütevelli Heyet Başkanlığı Yay.
- İbn Bibi (El-Hüseyn b. Muhammed b. Ali El-Ca'feri er-Rugadi), (1996), *El evamirü'l-Ala'îye fi'l-Umuri'l-Ala'îye (Selçuk Name)*, II, (Haz. Mürsel Öztürk), Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.
- İbnü'l-Arabî (2016), *Fusûsu'l-Hikem*, (Çeviri ve şerh: Ekrem Demirli), İstanbul: Kalcı Yayınları.
- İz, Fahir (1964), *Eski Türk Edebiyatında Nesir*, İstanbul.
- Karaköse, Saadet (2015), "Klâsik Türk Edebiyatında Tenasüh İnancı İzleri", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi [TAED]*, 54, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yay., 209-238.
- Karamustafa, Ahmet T. (2005), "Yesevîlik, Melâmetîlik, Kalenderîlik, Vefâîlik ve Anadolu Tasavvufunun Kökenleri Sorunu", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, (Ed. Ahmet Yaşar Ocak), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 61-88.
- Kılıç, Hamza (2009), *Muhyiddîn-i Arabî Günümüz İnsanına Fusûsu'l-Hikem (Hikmetlerin Özü)*, İnsan Yay.
- Kılıç, Mahmut Erol (1996), "Fusûsü'l-Hikem", *DİA*, XIII, 230-237.
- Köksal, M. Fatih (2012), "Ahi Evran'ın Menkabevi Hayatına Dair Bilinmeyen Bir Eser: 'Menâkıb-ı Ahî Cihân-ı Nasreddîn Ahi Evran' ", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, S. 62, 83-108.
- Köprülü, Fuad (1976), *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 3. bs., Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay.
- Kurnaz, Cemal (2009), "Bana Seni Gerek Seni" ", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi [TAED]*, 39, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yay., 147-160.
- Mengi, Mine (2009), "Sehl-i Mümteni", *DİA*, XXXVI, 320-321.
- Niyâzî (1997), *Mansûr-nâme*, (Haz. Mustafa Tatcı), 2. bs., İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yay.
- Özçelik, Mustafa (2016), *Yûnus Emre Menkıbeleri*, İstanbul: Büyüyen Ay Yay.

- Özmen, Mehmet (2017), *Ahmed-i Dâ'î Divan*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yay.
- Öztürk, Mürsel (1986), "Hacı Bektaş-ı Velî", *Belleten*, S. 198, Türk Tarih Kurumu Yay., 885-894.
- Schimmel, Annemarie (2012), *İslamın Mistik Boyutları*, (Çev. Ergun Kocabiyik), 3. bs., İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Şahin, Kâmil (1994), "Edebâli", *DİA*, X, 393-394.
- Tatcı, Mustafa (1991), *Yûnus Emre Dîvânı III, Risâletü'n-Nushiyye*, Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yay.
- Tatcı, Mustafa (2014), *Yûnus Emre Dîvân-ı İlâhiyât*, (Haz. Mustafa Tatcı), Gözden geçirilmiş 3. bs., İstanbul: H Yay.
- Tavukçu, Orhan Kemâl (2004), "Yûnus Şiirlerini Ayırt Etmeye Yönelik Bazı Tespitler", *Kaf Dağının Ötesine Varmak Günay Kut Armağanı IV, Journal of Turkish Studies Türklük Bilgisi Araştırmaları*, 28/11, Harvard, 59-84.
- Tavukçu, Orhan Kemâl (2015), "Millî Edebiyatımızın Şafağında Yûnus Emre", *Yûnus'un Çağrısı*, Ordu: Ordu Büyükşehir Belediyesi Yay., 117-130.
- Tavukçu, Orhan Kemâl (2017), "Âşık Paşa'nın Bilinmeyen Şiirleri", *Türk Dünyasının Ulu Çınarı: Mertol Tulum Kitabı*, (Haz. Ahmet Kartal-Mehmet Mahur Tulum), İstanbul: Sivrihisar Belediyesi Kültür Yay., 645-663.
- Tunçbilek, H. Hüseyin (2008), "Muhyiddin İbn Arabî'de Vahdet-i Vücûd Telâkkisi" *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 19, 7-23.
- Uludağ, Süleyman (1997), "Hallâc-ı Mansûr", *DİA*, XV, 377-381.
- Ünver, İsmail (1993), "Ahmed-i Yesevî'nin Anadolu'daki Etkileri Üzerine", *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi*, S. 504, Ankara: Türk Dil Kurumu Yay., 598-605.
- Ünver, İsmail (2006), Yûnus Emre Üzerine, *TUBAR*, S. XIX, 489-498.

Neşet Ertaş, *Gönül Dağı*:

http://www.turkuler.com/sozler/turku_gonul_dagi_yagmur_yagmur.htm
I (17.04.2017).

"Risâle-i Ebu's-Su'ûd", *Risâle-i Havâs*, Konya Yusufpaşa Kütüphanesi
6730/5: https://www.yazmalar.gov.tr/detay_goster.php?k=208489
(24.04.2017).

Şiir Mecmûaları ve Cönklerde Yûnus

*M. Fatih KÖKSAL**

Giriş

Türk edebiyatına mensup sanatkârların uzun asırları aşarak bugüne aynı coşkuyla gelebilen gönül dalgalarının başında şüphesiz ki Yûnus Emre gelir. Bu bakımdan kendisine benzetebileceğimiz Nesîmî ve Fuzûlî gibi onun da tesir sahasının muhatabı belli bir zümre değil, hemen her zevk ve kültür dairesinden insanlar olmuştur. Yakınlarda yaptığımız bir araştırma bu kanaatimizin doğruluğunu ortaya koyar niteliktedir. Bahis konusu araştırma vesilesiyle taradığımız 500 civarındaki cönkte Yûnus Emre, Âşık Ömer’le birlikte en çok şiiri bulunan iki şairden biri konumundadır. Yûnus’un şiirleri, 2 bin civarında şiir mecmûasında yer alan şairler sıralamasında Bâkî, Fuzûlî, Nâbî, Hayâlî ve Nesîmî’den hemen sonra yer alırken Şeyhî, Necâtî, Ahmed Paşa, Ulvî, Nâilî, Nefî, Şeyh Gâlib, Nedîm gibi dîvân şiirinin en meşhur şairlerinin şiirlerinden fazla yer bulmuştur.¹ Gerçekten de 13-14. yüzyıllarda ömür süren bir şairin 19. yüzyıl sonlarında, hatta 20. yüzyıl başlarında tutulan şiir mecmûaları ve cönklerde bile yer alabilmesi apayrı bir çalışma konusu olarak ele alınacak kadar dikkat çekici ve önemlidir. Yûnus’un etrafındaki bu muazzam ilgi hâlesinin sebebini, “Tanrı’nın her yüzyılda birkaç şaire bahsettiği yüksek ilhamın samimi ve coşkun bir aşkın lirizmle bağdaşması” şeklinde birkaç kelimeyle ifade etmek herhâlde yanlış olmayacaktır.

Böylesine önemli ve değerli bir şair olmasına rağmen ülkemizde Yûnus üzerine yapılan “bilimsel” çalışmaların yeterli olduğunu söyleyebilmek ne

* Prof. Dr., Amasya Üniversitesi Fen-Edebiyat Fak. Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, mfkoksal@gmail.com

¹ “Cönklerde Dîvân Şiiri Dîvân Şiirinde Cönkler” başlığındaki bahis konusu makalemiz *Millî Folklor* dergisinde yayımlanacaktır.

yazık ki mümkün değildir. Bilinen iki eseri olan *Dîvân* ve *Risâletü'n-nushiyye* eski ve yeni harflerle defalarca basılmıştır. Ancak üzerinde yeteri kadar ve derinlikli incelemeler yapılmamıştır. Fakat böylesi şairler ve onların eserleri –ki bize göre *Kutadgu Bilig*, Âşık Paşa'nın *Garîb-nâme'si*, *Dede Korkut Kitabı*, *Fuzûlî Dîvânı* ve Mehmed Âkîf'in *Safahât'ı* gibi şâheserler de bu türdendir- üzerinde çok daha fazla araştırma ve yayın yapılması gerekmektedir.

I. Yûnus Şiirlerine Dair Birkaç Söz

Yûnus adı söz konusu olunca zuhur eden temel meselelerden biri de hiç şüphesiz “hangi Yûnus?” sorusudur. Gerçek Yûnus Emre kimdir, Âşık Yûnus, Dervîş Yûnus, diğer Yûnus'lar kimlerdir? Âşık Yûnus ve Dervîş Yûnus başka kişilerse *Dîvân*'da bu mahlaslarla yazılan şiirleri nasıl izah edeceğiz ve bunları diğerlerinden ayırmada kıstaslarımız ne olacak? “Miskîn Yûnus”u ayrı bir mahlas mı sayacağız yoksa “miskin”i Yûnus adının bir sıfatı mı kabul edeceğiz? Mahlas diyorsak birçok şiirde geçen “Bîçâre Yûnus”u mahlas saymamak için gerekçemiz ne olacak? Tespit edilebilen, görülen veya yayın çalışmalarında kullanılan sınırlı sayıdaki *Dîvân* nüshasının dışında kalan Yûnus *Dîvânı* nüshalarındaki şiirler ne olacak? Şiir mecmûaları ve cönklerdeki Yûnus mahlaslı şiirleri ne yapacağız? “*Dîvân*'da yoktur, Yûnus'un olamaz!” deyip kestirip atacak mıyız? O zaman “Yûnus kalemi kâğıdı eline alıp *Dîvân*'ını kendisi mi oluşturmuştur?” sorusunu nasıl cevaplayacağız? Özellikle muahhar *Dîvân* nüshalarına kadar girmiş, diğer Yûnus'ların şiirleri nasıl ayıklanacak? Başka bir deyişle, gerçek Yûnus'un şiirlerini tespit etmede, şu veya bu yazmada geçiyor olması dışında hangi kriterleri kullanabiliriz?...

Yûnus konusunda daha çoğaltılabilecek buna benzer pek çok meselelerin halli, eksikliğini derinden hissettiğimiz bilimsel vasatlarda bunları tartışmakla mümkün olabilecektir. Bu yolda kurulacak ilmî-akademik kurumlara, yapılacak kongre, sempozyum ve çalıştaylara, konu üzerindeki neşriyatın artırılmasına şiddetle ihtiyaç vardır.

Geçtiğimiz yıl Yûnus Emre *Dîvânı*'nın yeni bulunan bir nüshasında yer alan ve bilinmeyen 17 şiiri yayımlamış, bu şiirlerin Yûnus'a aidiyeti meselesini “üslûp” merkezli olmak üzere her şiir için tek tek irdlemiştik (Köksal 2014). Bu tebliğimizde de yine şahsî kütüphanemizdeki şiir mecmûaları ve cönklerde yer alan Yûnus şiirleri değerlendirilmiş, bugüne kadar yapılan Yûnus Emre *Dîvânı* neşirlerinde yer almayan şiirler gün yüzüne çıkarılmıştır.

Bu şiirlerin değerlendirilmesine geçmeden önce Yûnus mahlasları veya Yûnus'lu mahlaslar hakkında genel bir kanaat oluşturmaya açısından kütüphanemizdeki cönkler ve şiir mecmûalarında yer alan bütün Yûnus'lu mahlasların dökümünü vermek isteriz. Elimizdeki 63 cöngün 25'inde (% 39.6), 59 şiir mecmûasının ise 19'unda (% 32.2) “Yûnus” şiirleri bulunmaktadır. Bu cönk ve mecmûalarda Yûnus mahlasını taşıyan toplam 217 şiir mevcuttur. Bu 217 şiirin 138'i *Yûnus* (% 63.6), 33'ü *Âşık Yûnus* (%15.2), 22'si *Dervîş Yûnus* (% 10.13), 18'i *Yûnus Emre* (% 8.3), 6'sı *Miskîn Yûnus* (% 2.7), mahlaslıdır. *Sefil Yûnus*, *Şeyh Yûnus* ve *Yûnus-ı Mısırî* mahlaslarıyla da birer şiir mevcuttur. Ayrıca Mec. 81 numarada kayıtlı şiir mecmûasındaki Yûnus mahlaslı iki şiirin başlığında *Deli Yûnus* ibaresi bulunmaktadır.²

Bu tebliğde yer verilen toplam 38 şiir, yukarıda bahsi geçen 217 şiirin basılı Yûnus Emre dîvânları ile yapılan karşılaştırılması sonucunda yayımlanmadığını tespit ettiğimiz manzumelerden oluşmaktadır.³ Bu 38 adet şiirin 11'i aruz, 27'si hece vezniyle yazılmıştır. Metinlerin dipnotlarında da görüleceği üzere özellikle aruzlu şiirlerde çok fazla vezin kusuru mevcuttur. Yûnus Dîvân'ındaki aruzlu şiirlerde de durum böyledir.

“Tebliğ metni yayımlanırken şiirleri hangi usule göre sıralamak daha doğru olur?” sorusu, bizi epeyce meşgul etti. “Divan tertibine göre” (kafiye harflerine göre) sıralamak, “cönklerdeki şiirler – mecmualardaki şiirler” şeklinde tasnif etmek, “aruzla yazılanlar – heceyle yazılanlar” diye ayırmak, “Bizim Yûnus” a ait olma ihtimalinin en güçlü olduğu şiirden en zayıf olduğu şiire doğru bir sıralama izlemek gibi ihtimaller vardı. Nihayetinde “Aruz Vezniyle Yazılanlar” ve “Hece Vezniyle Yazılanlar” diye iki kısma ayırıp onları da kendi aralarında divan tertibine göre sıralamanın en doğru tertip olacağı kanaati hasıl oldu ve bu şekilde uyguladık.

² Millî Kütüphane tarafından hazırlanan www.yazmalar.gov.tr adresinde yer alan kayıtlar da bu oranlara yakın sonuçlar vermektedir. Pek çoğu Millî Kütüphane koleksiyonlarında bulunan, dökümü yapılmış 480 cöngün 177'sinde (% 36.9) “Yûnus” adı yer almaktadır. Bu 177 cönte çok daha fazla sayıda Yûnus şiiri olduğu muhakkaktır. Ancak adı geçen katalogta bazı nüshalar çok ayrıntılı tasnif edilmişken bazıları birkaç şairin adı anılmak suretiyle geçirildiğinden Yûnus'lu şiirlerin sayısı için de kesin bir şey söyleme imkânından mahrumuz. Bu sebeple şiir adedinden değil doğrudan Yûnus adının geçtiği cönk sayısından hareket edecek olursak 177 cönkteki mahlasların 107'si Yûnus (% 60.45), 37'si *Âşık Yûnus* (% 20.9) , 18'i *Dervîş Yûnus* (10.16), 15'i *Yûnus Emre* (% 8.47)'dir. Muhtemelen katalog hazırlayıcıları *Miskîn Yûnus*'u ayrı bir mahlas olarak kabul etmediklerinden adı geçen elektronik katalogta bu mahlasa rastlanmamıştır.

³ Bunlardan başka, hem şiir tekniği, hem dil ve eda bakımından “bizim Yûnus” un olabileceğine hiç ihtimal vermediğimiz birkaç şiir daha var ise de onları burada yayımlamayı yeğledik. Sözünü ettiğimiz *Sefil Yûnus*, *Yûnus-ı Mısırî* ve *Şeyh Yûnus* mahlaslı şiirler de onlardandır.

Buradaki 38 şiirin 23'ü *Yûnus*⁴, altışar adedi *Âşık Yûnus* ve *Dervîş Yûnus*, iki adedi de *Yûnus Emre* mahlasıyla yazılmıştır. Bu tebliğimizde önceki makalemizde (Köksal 2014) izlediğimiz yoldan farklı olarak, şiirlerin *Yûnus Emre*'ye aidiyeti meselesi üzerinde tek tek inceleme ve değerlendirme yapmadık. Söz konusu makalede ortaya koyduğumuz kıstaslar elbette buradaki şiirler için de geçerlidir. Fakat biz bu defa şiirlerin gerçek *Yûnus*'a (yaygın tercihle “Bizim *Yûnus*”a) aidiyetine dair kararı okurlara ve araştırmacılara bırakmak istiyoruz. Şu kadar var ki, bu şiirler arasında *Bizim Yûnus*'un üslûbunda olanlar da, âşına olduğumuz *Yûnus* tarzına oldukça uzak olanlar da vardır.⁵ “Âşinâ olduğumuz *Yûnus* tarzı” ifadesinin gerçekçi ve objektif olmadığını da itiraf etmek gerekir. Zira biliyoruz ki *Yûnus Dîvânı* nüshalarında da, onun hem bir sûfî, hem bir şair olarak olgunluk dönemi diyebileceğimiz evresinde yazdığı, şiir tekniği bakımından da mana derinliği, dil zenginliği ve lirizm gibi cihetlerden de mükemmel şiirlerinin yanı sıra muhtemelen ilk dönemlerinde yazmış olduğu ve çoğu bir “nâsîh” edasında olan, şekil, söyleyiş ve anlamca daha zayıf şiirleri de mevcuttur.⁶ Bu ikinci gruba dâhil olan şiirler *Yûnus* mahlasını kullanan başkalarına mı aittir, mahlası *Yûnus* da olmayan başka şairlere ait olup müstensihlerce yakıştırılarak mahlaslar *Yûnus*'a mı tebdil edilmiştir, aslında gerçek *Yûnus*'a ait şiirler aradan geçen asırlar boyunca kelime ve / veya eklerin modernize edilmesiyle büsbütün farklı çehrelere mi bürünmüştür?... Bu ihtimallerin hepsi mümkündür. Dahası şiirlerin bir kısmı için bu ihtimallerin bir değil birkaçı birden geçerli olabilir. *Yûnus* şiirlerini ayırt etmede asıl zorluk da buradadır. Netice itibarıyla bir noktadan sonra “Vallâhu a'lem bi's-savâb” demekten başka yol kalmıyor.

⁴ Bu 23 şiirden üçünde mahlasın “bi-çâre” sıfatıyla birlikte geçtiğinin altını çizmekte yarar vardır.

⁵ Ancak yine de kınama oklarına maruz kalmamak için buradaki şiirlere dair genel kanaatimizi ifade edecek olursak; aruzla yazılan 3, 5 ve 8 numaralı şiirlerle heceyle yazılan 5 numaralı şiirin *Yûnus Emre*'ye aidiyeti ihtimali bize göre “çok kuvvetli”dir. Aruzla yazılan 7 numaralı şiirle heceyle yazılan 6, 10, 19, 21 ve 24 numaralı şiirler ise “büyük ihtimalle” *Yûnus Emre*'nindir. Aruzla yazılanlardan 1, 2, 9 ve 11 numaralı şiirler ve heceyle yazılan 8, 13 ve 22 numaralı şiirleri ise “*Yûnus Emre*'ye aidiyeti mümkün” olan şiirler olarak değerlendiriyoruz. Heceyle yazılanlardan 4, 11, 12, 14, 17, 26 ve 27 numaralı şiirler, teknik özellikler ve / veya barındırdıkları bir takım özel bilgiler dolayısıyla “*Yûnus Emre*'ye ait olması ihtimali çok zayıf şiirler” olarak düşünüyoruz. Belirtilenler dışında kalan şiirleri ise ne reddedilecek kadar uzak, ne “Bizim *Yûnus*'un olmalı” diyecek kadar âşına bulduğumuzu ifade edelim. Bununla birlikte bu tespitlerimizin nihayetinde indî olduğunu, farklı görüşleri de saygıyla karşılamak gerektiğini belirtmek isteriz. Esasında tebliğ başlığında “*Yûnus Emre*” değil “*Yûnus*” dememiz de bu muğlaklık sebebiyledir.

⁶ Eğer “Bizim *Yûnus*”un şiirleri için ölçümüz *Dîvân*'ın en eski nüshaları, meselâ *Fatih* nüshası olacaksa, oradaki şiirlerin hemen tamamı, her bakımdan bariz bir üslûbun ürünü olduğu için diğer *Yûnus*'ları ayıklamak çok zor değildir. Ama birazdan ifade edeceğimiz durumlar sebebiyle sadece en eski nüshalardaki şiirleri *Yûnus Emre*'nin kabul edip diğerlerini dışarıda bırakmak ne derece doğru olacaktır?

Buradaki 38 şiirde 11'inin aruz vezniyle yazıldığını belirtmiştik. Bunlardan altısı *müstefilün müstefilün müstefilün müstefilün* kalıbındadır. Birer şiir de *mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün; mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün; müstefilâtün müstefilâtün ve fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün* kalıplarındadır. Bunların Yûnus'un en çok tercih ettiği aruz kalıpları olduğunu da hatırlatmak isteriz.

Hece ile yazılan 27 şiirde en çok kullanılanlar ise 11'li (10 şiir) ve 8'li (9 şiir) hece kalıplarıdır. 14'lü ve 5'li hece ile üçer, 7'li ve 15'li hece ölçüleriyle de birer adet şiir vardır.

Buradaki bazı şiirler, kütüphanemizdeki birden fazla mecmûa veya cönkte yer almaktadır. Meselâ;

*Dertlüyem dermân elinden dertli olan iniler
Düşmişem 'aşkun odına oda yanan iniler*

matla'lı şiir üç mecmûada yer almakta;

*Gelün hey kardaşlar gelün
Bu menzil ırağa beşzer
Fikr idelüm şu dünyâyı
Hemân bir duzağa beşzer*

dörtlüğüyle başlayan şiir iki cönkte bulunmakta;

*Hakk'ı cândan sever isen
Yalvar kul Mevlâ'ya yalvar
Dîdârın görmek diler sen
Yalvar kul Mevlâ'ya yalvar*

dörtlüğüyle başlayan şiir; keza,

*Seyr idün Muhammed'i toğmış nûrlar içinde
Ayı günü şâd ider yatar kundak içinde*

beytiyle başlayan şiir ve

*Ey benüm sevgülü Mevlâ'm senün 'aşkun kimde var
Ben bilürem kimse bilmez senün 'aşkun bende var*

matlayla başlayan şiir birer mecmûa ve birer cönkte yer almaktadır.

Aynı şiirlerin birden çok kaynakta yer alması bir yandan bize doğru varyantları bulabilmek için mukayese imkânı sağlarken, bir yandan da bu şiirlerin en azından birden çok kişi tarafından Yûnus'a atfedildiğini göstermekte, ayrıca bu şiirlerle başka cönk veya mecmûalarda da karşılaşılabilirliğinin işaretlerini vermektedir.

Bir şairin şiir mecmûalarıyla cönklerde yer alan ancak dîvânının tespit edilebilen nüshalarında yer almayan şiirlerinin dîvân neşirlerinde değerlendirilip değerlendirilmemesi hususu öteden beri tartışma konusu olagelmıştır. Bize göre bir şairin dîvân nüshalarında bulunmayan şiirleri dîvân neşrine mutlaka alınmalı, ancak asıl dîvân metnine ilâve olarak hazırlanacak “Ekler” veya “Şiir Mecmûaları ve Cönklerdeki Şiirleri” gibi bir başlık altında yayımlanmalıdır.⁷ Bu yapılarak şairin bütün şiirlerini bir araya toplamış olurken aynı zamanda belki de şairin dîvânına -şu veya bu sebeple- bilinçli olarak almamış olduğu⁸ bu şiirleri dışarıda tutmuş oluruz.

Bu hususta bir problem de şudur: Mecmûalar ve cönklerde tespit edilen şiirler şairin dîvânında da mevcutsa bu varyantlar değerlendirilmeli midir veya nasıl değerlendirmelidir? Şiirlerin mecmûa ve / veya cönklerdeki varyantları anlama tesir edecek derecede farklıysa veya daha fazla beyit ihtiva ediyorsa tenkitli metinde kullanılmalı, ancak bu farklılıklar ana metne dâhil edilmeden dipnotlar hâlinde aparatta gösterilmelidir. Zira yapılan neşir şairin “dîvân”ıdır. Adı “dîvân” olmayan eserlerdeki metinler doğrudan metne dâhil edildiğinde yapılan çalışma şairin “dîvânı” değil “bütün şiirleri” olacaktır. Aynı şekilde bir şiir mecmûasını veya cöngü neşrederken de şairin dîvânında bulunan varyantlar -doğruluğu çok barizse bile- ana metne alınmamalı, doğru olan şeklin dîvândaki varyant olduğu vurgusuyla birlikte dîvân varyantlarına aparatta yer verilmelidir. Zira bu sefer de çalışılan metin şairin dîvânı değil, bir mecmûa veya cönktür ve tenkitli metinde amaç doğru olanı değil, mümkün merteye müellifin kaleminden çıkanı yakalamaktır.

Mecmûa ve cönklerdeki eşmetinlerin bir faydası da dîvân neşrinde yapılması muhtemel yanlış okumalar karşısında bir tür “uyarıcı” görevi üstlenmeleridir.

Bizce gerekli olan bu kısa açıklama, doğrudan Yûnus şiirleri dolayısıyladır. Başka bir ifadeyle, yukarıda anlattıklarımızın Yûnus örneğinde kısa bir uygulamasını yapmış olacağız. Bunu yaparken de, Mustafa Tatçı'nın

⁷ Daha önce yayımlanan bir makalemizde dîvân neşrederken mecmûa ve cönklerdeki şiirlerin eğer o şaire ait olduğundan eminsek ana metne alınması gerektiğini ifade etmiştik (Köksal 2012: 15, 2. dipnot). Ancak açıklanan gerekçe dolayısıyla bu konudaki kanaatimiz değişmiştir.

⁸ Bu noktada kimi şairlerin dîvânlarının başkaları tarafından oluşturulduğu hususu göz ardı edilmemelidir. Elbette şairin dîvânını kendisinin düzenlediğini biliyorsak bu söz konusu olacaktır.

Yûnus Emre Dîvânı neşirlerinden şiir sayısı bakımından en çok örneği barındıran⁹ çalışmasının son baskısını (2014) esas alacağız.

Tatçı neşri¹⁰ s. 313'te

*Dervîş olan kişiler deli olagan olur
İşk neydügin bilmeyen ana gülegen olur*

matlayla başlayan 6 beyitlik şiir, kütüphanemizde Mec. 81 numarayla kayıtlı şiir mecmûasında (9b) iki beyit fazlasıyla mevcuttur. Tatçı 2014'de bulunmayan beyitler şunlardır:

*Bir kişi 'âşık olsa 'aşk bakçasına girse
Güllerini direrken diken ileğen olur*

*İlme sakın dikene sanma onı dükene
Derdine sabr itmeyen yolda kalağan olur*

Aynı şiirde mısraları arasında anlam bütünlüğü olmayan ve gramer bakımından da kusurlu görünen;

*Âh bu 'ışkun eseri her kime ugrarısa
Derdine sabretmeyen yolda kalagan olur*

beytinin de doğru şeklinin bahis konusu mecmua vasıtasıyla

*Âh bu 'aşkun eseri her kime kim uğrasa
Dün uyhusı uyumaz beñzi solağan olur*

olduğunu tespit edebiliyoruz.

Tatçı 2014: 338-339'da yer alan ve 16 beyitten oluşan;

*Muhammed'e bir gice Çalap'dan indi Burâk
Cebrâîl eydür hâcem Mi'râc'a kıgurdı Hak*

⁹ Tatçı'nın Yûnus Emre Dîvânı ile "Diğer Yûnuslar"ın şiirlerini iki ayrı bölüm hâlinde bir araya topladığı bu neşrinin diğer Yûnus'lara ait kısmına, yazmalar dışında, Latin harfli kimi kitaplardaki Yûnus şiirlerini de dâhil ettiği dikkat çekmektedir.

¹⁰ Mustafa Tatçı, daha önce "Yûnus Emre Dîvânı" (1990) ve "Âşık Yunus ve Diğer Yunusların Şiirleri" (1991) adıyla ayrı ayrı bastırdığı kitapları son baskılarda birleştirerek "Yûnus Emre Dîvân-ı İlâhiyât" adıyla birleştirerek yayımlamış, bu ayrımı kitap içinde göstermiştir. Burada Mustafa Tatçı'nın yaptığı bu son neşir "Tatçı 2014" olarak anılacaktır.

matla'lı manzume şahsî kütüphanemizde Mec. 5 numarada kayıtlı şiir mecmûasında 4 beyit fazlasıyla 21 beyit tutarındadır (7b). Tatçı neşrinde bulunmayan beyitler şunlardır:

*[Ol] dostından ün geldi çıkarma na'lün didi
Na'lün berekâtun gör 'arşum kürsîm didi Hak*

*Cebrâ'îl anda turdı 'arşda na'lin döndürdi
Enbiyâ hâli gördi didi olsun yüzün ak*

*Kelâm[um] tamâm oldu enbiyâya hon geldi
Honı dahi bu idi bir salkım üzüm di ak*

*Eyü kulluk eyledi ashâbına söyledi
Hak peygambersin didi ol-dem ol[dı] yüzi ak*

Tatçı 2014: 491'deki

*'İşkun ile 'âşıklar yansun yâ Resûlallâh
İçüp 'ışkun şarâbın kansun yâ Resûlallâh*

matla'lı Hz. Muhammed övgüsündeki şiirin makta beyti

*Dervîş Yûnus'un câmı 'âlem şefâ'at kânı
İki cihân sultânı sensin yâ Resûlallâh*

şeklindedir. Bizdeki Mec. 106 numaralı şiir mecmûasında (13b) ise bu beyit

*'Âşık Yûnus'un câmı 'ilm-i şefâ'at kânı
İki cihân sultânı sensin yâ Resûlallâh*

şeklindedir ki, doğru varyantın bu olduğuna kuşku yoktur.

Mecmûa ve cönklerde aynı şiirin farklı şairler adına kayıtlı olduğunun yüzlerce örneği vardır. Elimizdeki mecmûa ve cönklerdeki Yûnus şiirlerinde de bu durum gözlenmektedir. Meselâ başka kaynaklarda Muhyî-i Gülşenî'ye ait gösterilen¹¹ ve

"Zâhid bizi ta'n eyleme Hak ismin okur dilümüz"

mısrasıyla başlayan şiir Mec. 16 numaralı mecmûanın 58b sayfasında Yûnus mahlaslıdır.

¹¹ Meselâ bkz. Ergun 1942: 1/56.

II. Şiirlerin Bulunduğu Mecmûa ve Cönklerin Tavsif ve Muhtevaları

Tespit ettiğimiz yayımlanmamış şiirler, şahsî kütüphanemizde bulunan 6'sı şiir mecmûası, 8'i cönk olmak üzere toplam 14 yazma eserde yer almaktadır. Bunların nüsha tavsif ve tasnifleri şu şekildedir:

II.1. Mecnûalar

1. Yz. 66-Mec. 5

175x115 mm dış ölçülerinde, iç ölçüler muhtelifdir. 43 yaprak, muhtelif satırlıdır. Ciltsiz olan mecmûa, kötü bir yazı ve imlayla farklı kâğıtlara siyah mürekkeple yazılmıştır. Kimi sayfalar boşdur. Müstensihî Es-seyyîd Abdullah, istinsah tarihi 18 Şevval 1216'dır (21 Şubat 1802).

Mecmûa muhtevası: Âşık Yûnus (32b, 39b), Niyâzî (1b, 3b, 17b, 18a, 18b, 19a, 19b, 19b, 20a, 21a, 21a), Nûrî (22a), Sâfî [Şeyh Sâdık mürîdi] (11a, 12b, 13a, 13a, 13b, 13b, 14a, 14a, 14b, 14b, 15a, 26b), Seyfullah (36b), Yûnus (7b, 25a). 6a, 20b, 23a, 28a, 29b, 30b, 31b, 32a, 32b, 34a, 34b, 35b, 38a, 38b'de anonim ilahiler yer almaktadır. 15a'da mahlassız bir şathiye; 29b'de mahlassız iki dörtlülük vardır.

Bu tebliğdeki şiirlerden biri bu mecmûadadır.

2. Yz. 77-Mec. 16

180x120 mm dış ölçülerinde, iç ölçüler muhtelifdir. 88 yaprak, muhtelif satırlıdır. Açık kahverengi meşin cilt içinde beyaz âbadî, krem renkli aharlı olmak üzere iki tür kâğıda, siyah mürekkeple rik'a ve ta'lik hatla yazılmıştır. İstinsah tarihi belli değildir. Ancak mecmûa içindeki (17b, 20b, 22a) muhtelif tarihler hicrî 1200'lerin ortalarında (1830'lar) derlendiğini göstermektedir. İlk sayfadaki "Hâdimu'l-fukarâ bende-i Şeyh Hazret-i Gâlib Efendi -kuddise sırruhu'l-azîz- Mehmed Şâkir-i âciz [ü] kemter" ifadesinden bu şahsın mecmûanın sahibi ve müstensihî olduğu anlaşılmaktadır.

Mecmûa muhtevası: Ahmed (34a), Ahmed-i Sârbân (86b), Âlî (4a, 8a), Ârîfî (64b), Arşî (73a), Âşık (79a), Âşık Yûnus (26a, 26a, 26a, 26b, 26b, 26b, 28b, 29a, 29a, 29b, 29b, 36a, 52b), Atâ (72b), Bîçâre (68b), Ca'ferî (54b, 54b, 55a, 55a, 58a, 58a, 58b, 60b, 62a), Câhidî (9a), Cezbî (71a), Cinânî (72b), Dervîş (?) (59b), Dervîş Ahmed (36a), Dervîş Alî (65b), Dervîş Ömer (39b, 39b), Dervîş Sa'îd (37b), Dervîş Yûnus (14a, 25b, 25b, 25b, 25b, 28b, 49a, 49a, 49b, 49b), Eşrefoğlu Rûmî (30b, 31a, 31a, 31b, 34a, 38a, 43b, 45a, 53a, 56b, 56b, 57a, 60a), Fâtîma Zehrâ Hanım (23a), Fâzıl (Mîr) (69b), Fehîm

(3a), Fevzî (88b), Feyzî (85a), Gafûrî (32b, 36b, 53a, 55b), Gülşenî (5a), Hâcî Bayram-ı Velî (18b), Hakîrî (54b), Hakkî (10a), Hakkî (53a, 53b, 54a), Hâkî (79a), Halîlî (6b), Halîlî-i Bağdâdî (7a), Hatâyî (66b, 66b, 67b, 67b, 73b), Hâtîm Efendi (4b), Hayâlî (7b, 55b), Hüdâyî-i Üsküdarî (35b), Hüseyin (65b), İbrahim (80b, 81a, 81a, 81b, 82a, 82a), İshâk (5b), Kabûlî (10a), Kaygusuz (Sâkî-nâme: 76b, 82b), Kul Himmet (68b, 77b), Kul Siyâhî (67a), Mahvî (58a), Mısırî (20a, 27b, 27b, 28a, 37a, 37a, 50a, 53b, 54a, 56a), Mîr Nigârî (74b), Miskîn Yûnus (24b), Muhammed (68a, 68a), Nâ'îlî (3b), Nakşî (85b, 86a), Nasûhî-i Üsküdarî (30a, 32b), Nesîmî (4b, 20b, 23b, 23b, 23b, 24a, 24a, 24b, 51b, 59b, 70a, 73a), Nigârî (74b), Niyâzî (19a, 19a, 19a, 19a, 19b, 27a, 27b, 28a, 28a, 28b, 29b, 32a, 33a, 33a, 33b, 33b, 34a, 34b, 37b, 44b, 44b, 44b, 51b, 52a, 52a, 52b, 52b, 57a, 57b, 62a, 62b, 63a), Nizâmîoğlu (79b), Nûrî (35a, 35a, 44a, 55a, 64a), Pîr Sultân Abdâl (63b, 66a, 69a), Rahmî (5b), Rûhî (3a, 6a, 7a, 85a, 87a, 88a), Rûhî-i Bağdâdî (87b), Sa'deddîn (29a), Sabrî (30a, 30b, 36b, 38b, 38b, 39a, 40a, 40a, 40b, 41a, 41b, 41b, 42a, 42a, 42b, 42b, 45b, 45b, 46a, 46a, 46b, 47a, 47a, 47b, 47b, 48a, 48b, 48b), Sâkî (82b), Selâmî (21a, 69b), Seyyid Nizâmîoğlu (54a), Sezâyî (8b, 35a, 53b, 80a, 80b, 84a), Sıdkî (65a), Su'ûdî (5a), Sûfî (31a, 56b), Şemsî (34b, 36a, 43b, 53a, 64b, 83a), Şems-i Tebrîzî (8a, 55b, 83b, 83b), Teslîm Abdâl (67a), Usûlî (84b), Ümmî Sinân (64a), Selâmî Efendi (Üsküdarî) (65b), Vecdî (3b), Yazıcıoğlu (43a), Yûnus (24b, 25a, 25a, 25b, 26b, 26b, 28b, 29a, 29a, 29b, 34a, 49a, 49b, 50a, 50a, 56a, 58b), Yûnus Emre (26a, 35a), Yûnus-ı Mısırî (32b), Zekî (gazel-i Fâzıl tahmîs-i Zekî Efendi) (69b), Zifil (66a), Ziyâ (55b). Ayrıca atasözleri muhtevalı mahlassız bir koşma (78b), aynı kafiyeli dört mısra (23b, 52a), matla ve müfredler (4b, 6a, 6a 7a, 7a, 7b, 8a, 8a, 8a, 22b, 23b, 24a, 24a, 77b, 77b, 77b, 77b 84b, 84b, 84b, 85a, 85a, 86b, 86b, 87a, 87a, 88b, 88b), nazmlar (58a, 75a, 75b, 79b), mu'amma (71a), muhtelif berat suretleri (1b-2b, 12b-13a), nefesler (75b, 76b), Nevruz günü içilecek şerbetin içine atılacak du'a (23a), Niyâzî'ye nazîre (27a), rubâî (74b), şarkı (13b, 13b), "Tarîk-i Aliye-i Celvetiyyenin Bey'ati Beyânındadır" başlığı altında Şeyh Mustafâ Efendi'ye kadar (öl. H. 1182) gelen bir Celvetî şeceresi (14b-17b) ve Bahşî Ali Baba'nın vefatına tarih (21b) bulunmaktadır.

Bu tebliğdeki şiirlerden dördü bu mecmûadadır.

3. Yz. 82-Mec. 26

170x105 mm dış, 140x70 mm iç ölçülerindedir. 108 yaprak, 17 satırlıdır. İç kapakları ebru kaplı koyu vişne meşin cilt içindeki eser gül filigranlı, aharlı açık sarı kâğıda, söz başları kırmızı olmak üzere siyah mürekkeple ve nefis nesihle yazılmış. mecmûanın yapraklarında eksiklik olmamakla beraber birçok varak ciltten kopuk durumdadır. 52b'ye kadar altın yaldız cedvelli

olan yazmanın 64b-106b arası da altın yaldız cedvellidir. Müstensihî ve istinsah tarihi kayıtlı değildir. Ancak fizikî özelliklerine nazaran 17-18. yüzyıllarda istinsah edildiği söylenebilir.

Mecmûa muhtevası: Ahmed (2b), Ahmed-i Rûmî (33b), Âşık (34a), Âşık Ömer (62b), Dervîş (35b), Dervîş Vâfî (29b), Dervîş Yûnus (32b, 52a), Duâyî (39b), Emre (49a), Eşrefoğlu Rûmî (14a, 40b, 51b, 55a), Gafûrî (40a, 53b, 59b), Hâfız (30a), Hakîkî (26b), Hulkî (35a), Hüdâyî (2a, 2a, 3a, 3b, 4a, 4b, 5a, 5b, 6b, 7a, 7b, 7b, 8a, 8b, 9a, 10a, 10b, 11a, 11b, 11b, 12a, 12a, 12b, 12b, 13a, 13b, 14b, 14b, 15a, 15b, 15b, 16a, 16b, 17b, 18b, 18b, 19a, 19b, 20a, 20b, 21a, 21b, 22a, 22b, 23a, 23b, 23b, 24a, 24b, 25a, 25b, 26a, 36a, 37a, 41a, 44a, 44a, 56a, 57a, 86a), Kemter (62a), Mahvî (61a), Mısırî (54a, 54b, 61b), Miskîn (40a), Miskîn Dervîş (33a), Miskîn Yûnus (43b), Nakşî (60a), Nazmî (57b, 58a, 59a, 60b), Niyâzî (55b, 56b, 60a), Nizâmî (60b), Nûrî (53b, 56b), Ömer (62b, 63a, 63a), Pîrî (Dervîş Pîrî) (47a, 47a), Rahîmî (28a), Rûşenî (27b), Sinânî (45a), Sun'î (48b), Şemsî (37b, 58b), Şerîf (63b), Şükrî (17b), Şükrî (45b, 46b, 52b), Vâlih (58a), Yahyâ (32a), Yûnus (44b, 108a), Zâkirî (26b, 29a, 30a, 31a, 31b, 40a, 42a). Ayrıca 6a, 9b, 18a, 33a, 36a, 36b, 37a, 38a, 39a, 41b, 41b, 42b, 42b, 47b, 48b, 50a, 51a ve 55a'da "ilâhî" başlığı altında yazılmış, gazel ve musammat formlarında mahlassız şiirler vardır. 63a'da "dedim dedi"li bir koşma, 64-68a arasında "Ta'rîf-i Mutlak" başlıklı bir manzume, 68b'den itibaren bazı hicrî ayların anlatıldığı "Ta'rîf-i Mâh-ı Muharrem", "Ta'rîf-i Mâh-ı Safer" gibi başlıklara ayrılmış mesnevi tarzında bir manzume; Câmî (83b, 85b, 86b), İyâfî (84a), Şems-i Tebrîzî (84a), Senâî (84b), Nesîm (84b), Mânî (85a) ve Mansûr'dan (85b) Farsça na'tler; 87a'da Arapça bir na't; 88b-89a'da Mecmûadaki şiirlerin fihristi; 90a-107 arasında ise Arapça hutbe örnekleri bulunmaktadır.

Bu tebliğdeki şiirlerden biri bu mecmûadadır.

4. Yz. 219/4-Mec. 67

205x150 mm dış, 150x110 mm iç ölçülerindedir. *Abdulahad Nûrî Dîvânı* ve Süleyman Çelebi'nin *Mevlid*'inin de bulunduğu bir risaleler mecmûasının 34 yapraklık (71a-105b) bölümü hâlinedir. Ön kapak kopmuş, arka kapağı yıpranmış meşin üzerine beyaz kâğıt yapıştırılmış, sırtı fersude, dağınık cilt içindeki nüsha kirli beyaz kâğıda siyah mürekkeple ve farklı hatlarla yazılmıştır. Mecmûadaki eserlerin hiçbirinin istinsah tarihi ve müstensihî belli değildir.

Mecmûa muhtevası: Abdî (90b), Ahmed (87b), Alî (72b, 73a), Âşık Yûnus, (71b, 75a), Dede (105b, 106), Dervîş (82b, 84a, 86b, 87a, 89a, 97a, 98a, 105b, 105b), Eşrefoğlu Rûmî (73b, 74a, 76b, 90a, 96a, 99a, 100a, 103a), Gafûrî (102b, 103a, 103b, 103b), Hatîb (99a), Hayâlî (100b), Hayreddin (75b), Hüdâyî (72b, 73a, 74a, 86b, 93, 88b, 92a, 93a, 93b, 94a, 94a, 95a, 98b, 99a, 100b, 102a, 103a, 103b), Kâşifi (97a), Kerîmî (99a), Medhî (76a), Murad (92b), Kerîmî (99a), Nazmî (101a, 104b), Niyâzî-i Mısırî (104b, 104b, 105a, 105), Rahîmî (93a, 94b, 95a, 95b, 97b, 101b, 104a), Rûşenî (90a), Sabrî (100a, 100b, 101a, 101b, 102a, 102b, 102b), Seyyid (96b), Sinânî (99b), Şemsî (77a, 84a, 89b, 91a, 104a, 104a), Şeyhî (71a, 71b, 72a, 73a, 76b, 77b, 96a, 97b), Yahyâ (90b), Yûnus (75a, 75b, 77b, 79b, 80b, 82a, 83a, 84b, 85a, 85b, 86a, 88a, 88a, 92a, 95b, 98a, 99b, 102b), Zâkirî (74a, 79b, 83b, 85b, 89a, 91b, 92b, 95a, 97b), Yûnus Emre (87b, 95b), Zîver (98b).

Bu tebliğdeki şiirlerden dokuzu bu mecmûada yer almaktadır.

5. Yz. 217-Mec. 68

245x165 mm dış, 190x145 mm iç ölçülerindedir. 26 yaprak, muhtelif satırlıdır. Sırtı kırmızı bez, yeşil desenli ebru kaplı, mukavva ciltli defterde, çift sütun üzerine mavi cetvelli, çizgili krem rengi kâğıt üzerine, söz başları kırmızı olmak üzere siyah mürekkeple rik'a hattıyla yazılmıştır. Şiirlerin bazılarının sonundaki tarihler mecmûanın Rumî 1314-1315 (1898/99) yıllarında derlendiğini gösteriyor. Müstensihî belli değildir.

Mecmûa muhtevası: Abdullah (13b), Âdile (8b), Dervîş Himmet (5a), Gafûrî (17b), Gâlib Dede Efendi (20a), Hacı Fâik Bey (8b), Hakkî (4b-5b), Halîl (7b), Hüdâyî (5a, 13b), İffet (1b), İkbâlî (17b), İzzet (20b), Kâmil (5b), Mevlânâ (19b), Mısırî (8a), Muhtârî (2a), Muhyiddin 'Arâbî (19b), Nesîmî (6a), Niyâzî (6b), Refî'-zâde Kâlâyî (2b), Selâm (10a), Seyfî (5a, 8b), Sezâyî (5b-17b), Sinân-ı Ümmî (7a), Sultan Veled (18a), Şemsî (6a), Şemsî-i Tebrîzî (4b), Şerîfî (9b), Yûnus (6a, 7a-7b, 8b), Zekâyî Efendi (5a, 5b, 6a, 9a, 10a, 13b), Zihnî (17b), Ziyâ Paşa (2a). Ayrıca naat, ilahî, tevşih gibi başlıklarla başlayan mahlassız manzumeler mevcuttur.

Bu tebliğdeki şiirlerden ikisi bu mecmûadadır.

6. Yz. 246-Mec. 81

200x145 mm dış ölçülerinde, iç ölçüleri muhtelifdir. 26 yaprak, muhtelif satırlıdır. Kenarları yıpranmış, nem lekeli kirli sarı kâğıda nesih ve talik yazı ile siyah mürekkep kullanılarak yazılmış. Ciltsiz. İstinsah tarihi ve müstensihî belli değildir. Mecmûada çeşitli sayfalarda (6a, 9b, 11b, 20a, 26b) "Abdullatif" ve "Hacı Osman" yazılı mühürler bulunmaktadır.

Mecmûa muhtevası: Dervîş Abdullah (ilâhî- 4a), Dervîş Himmet (4a), Dervîş Kâmil (6b), Hüdâyî (21b, 25b), Kemâhî (19b), Nasûhî (10b), Nesîmî (13b), Niyâzî (7a, 13b, 17b, 18b, 23b), Nûrî (13a), Rûmî (22a), Şerîfzâde (5b, 5b), Üftâde (14a), Yûnus (5a, 7b, 9a, 9a, 9a, 9a, 9b, 9b, 9b, 9b, 11a, 11a, 11a, 11b, 11b, 12b, 12b, 16b, 18b, 19b, 20b, 20b, 21a, 21b, 22b, 22b, 22b, 23a, 23a, 23a, 23a, 24b, 26b). Mecmûada ayrıca çoğu ilâhî olmak üzere türlü nazım şekillerinden 60 kadar mahlassız şiir vardır.

Bu tebliğdeki şiirlerden 11'i bu mecmûadadır.

II.2. Cönkler

1. Yz. 5-Cönk 1

90x70 mm dış ölçülerinde, iç ölçüler muhtelifdir. 148 varak, muhtelif satırlıdır. Farklı renklerde abadî kâğıtlara nesih ve rik'a ile sarı, siyah, mavi, kırmızı mürekkeple ve kurşun kalemle karışık olarak yazılmış. Kare desenli, yıpranmış, kahverengi meşin ciltli. 40a-51a, 52a-56b, 61b-64a, 87b-136b varakları arası boş. Cöngün 66a ve 69a sayfalarında "28 Teşrîn-i sâni 1331 Cumartesi" (11 Aralık 1915) tarihi vardır.

Cönk muhtevası: Ahmedî (4b), Âşık Ömer (2a), Âşık Yûnus (14a, 65b), Dervîş Yûnus (25b), Eşrefoğlu (23a, 24a), Fakîr Karîb (28a), Fazlî (3b), Hakkî (142a), Kudsî (69a), Muhyiddîn-i Arabî (66a), Na'tî (5a), Niyâzî (57b), Şemsî (3a, 6b, 78a 142b), Şems-i Tebrîzî (16b), Şevkî ?(29a), Yûnus (20a, 36b, 61a), Yûnus Emre (13a, 82b). Ayrıca 1a'da nakıs bir "elifname"; 6b, 9b, 11b, 15b, 17b, 18b, 21b, 27a, 31a, 33b, 35b, 38b, 42b, 51b, 59a, 60a, 68a, 70a, 81b, 83b, 85b, 86a, 137a, 143a, 146a, 146b 147b ve 148b sayfalarında mahlassız ilahiler bulunmaktadır.

Bu tebliğdeki şiirlerden biri bu cönktedir.

2. Yz. 16-Cönk 12

195x100 mm dış ölçülerinde, iç ölçüler muhtelifdir. 62 yaprak, muhtelif satırlıdır. Sırtı vişne rengi meşin, mukavva ciltte kalın abadî kâğıda siyah mürekkeple ve rik'a hatla yazılmış. Cönkte geçen 1265 (1a), 1274 (62b) tarihlerine nazaran muhtemelen bu yıllar (1849-1858) arasında derlendiği söylenebilir. Müstensihî belli değildir.

Cönk Muhtevası: Âgâhî (51b), Âşık Fahrî (62b), Âşık Himmet (6a), Âşık Ömer (22a, 29a, 37b, 46a, 46b, 47a, 48a, 55b, 56a, 56b, 57a, 59a, 60a, 60b,

61a, 61b, 62b), Âşık Sâid (59b), Bahrî (23a), Bâkî (22b, 49b), Cüdâî (49a), Çorumlu Hâfızî Mustafâ Çavuş (35a), Dertli (28a), Dertli Kerem (35b), Dervîş Himmet (5a), Eşrefoğlu Rûmî (18b), Fahrî (26b), Gedâ (50b), Gedâî (57b), Gevherî (20b), Hâfızî (39b), Hamdî (32b), Hayâlî (başlıkta gazel-i Alî yazıyor) (24b), Hengâmî (44a), Hüdâ (2b), Hüdâyî (5b), Kerem (29b, 30a, 37a), Kurbânî (34b, 36a, 36b, 39a, 41a, 41b, 42a, 43a), Lutfî (24a, 52a), Mahfî (Sefil Mahfî) (31a), Nefî (31b), Ömer (4b, 34a, 48b), Revâî (33b), Rıfat (8a, 21a, 21b), Sâidoğlu (48a), Seyfiyâ (45a), Sıdkî (51a), Meftûnî (Sultân Mustafâ) (6b), Şem'î (30b, 30b), Şeyh Cemâlî (33a), Ulvî (38b), Vâsîf (Ende-runlu) (26a), Vehbî (29a, 53a, 54a, 54b), Yûnus (1a, 7a). Ayrıca cönkte mahlassız beyitler (27b, 38b), nazmlar (27a, 56a), ilâhîler (3a, 3b, 19a, 20a, 20a), koşmalar (40a, 44b, 52b, 62a), murabbalar (32a, 58a, 42b, 53b, 55a), müseddesler (25a, 50a), zincirbend ayaklı koşma (40b), maniler (38a, 38a, 38a, 38a, 38a) ve “Hâzâ Dâsitân-ı Ser-encâme” başlıklı 164 beyitlik bir mesnevi (8b-18a) bulunmaktadır.

Bu tebliğdeki şiirlerden biri bu cönktedir.

3. Yz. 162-Cönk 23

185x120 mm dış ölçülerinde, iç ölçüler muhtelifdir. 27 yaprak, muhtelif satırlıdır. Sırtı vişne çürüğü meşin, deffeler hâkî kumaş kaplı mukavva cilt içinde, krem renkli, cedit kâğıda siyah ve mor mürekkeple, harekeli nesih, sülüs ve rik'a hatlarla yazılmıştır. 3b, 10b ve 24b'de “Eser-i cedîd-i ahd-i hümayûn” yazılı soğuk damga vardır. 21b'de “Mehmed [1]205” (1790-91) yazılı mühür var. İstinsah tarihi ve derleyeni belli değilse de mühürdeki tarihten önce derlendiği açıktır.

Cönk muhtevası: Ârif (10a), Âşık Yûnus (9b, 10b, 22a), Bahrî (19a), Dervîş 'Ömer (17a), Emrah (4b), Haydar (23b), Hüdâyî (18b, 20b), İkbâl (6b), Leylâ (2b,3a), Nasûhî (18a), Nesîmî (13a, 24a), Niyâzî (7b, 15b, 16a, 20a), Pîr Sultan (23a), Sâfî(3b), Şem'î (23b), Şemsi Tebrizî (15a), Şeyh Cemâlî (12b, 21a), Turâbî (2a), Yehûdâ (5b), Yûnus Emre (19a), Virânî (8b). Ayrıca cönkte mahlassız bir kaside (17a) ve ilâhîler (1b, 8a, 14b, 17b, 21b) bulunmaktadır.

Bu tebliğdeki şiirlerden biri bu cönktedir.

4. Yz. 169-Cönk 30

210x140 mm dış ölçülerinde, iç ölçüler muhtelifdir. 30 yaprak, muhtelif satırlıdır. Ciltsiz olan cönk, abadî kâğıda siyah mürekkeple ve harekeli nesih ile yazılmıştır. İstinsah tarihi ve müstensihi belli değildir.

Cönk Muhtevası: ‘Âşık Yûnus (26a, 27a), Dervîş Abdullah (23a), Dervîş Yûnus (5b, 8a), Hüdâyî (7a), Niyâzî (12b), Seyyid Nesîmî (10b), Sezâ’î (22b, 24a), Sinan (25b), Yûnus (1b, 2b, 11b, 14b, 20b), Zekâ’î (25a). Bunlardan başka, 3b, 4b, 6b, 7b, 9a, 13b, 15b, 16a, 17a, 18a, 19a, 22a, 27b, 28b, 29a sayfalarında anonim ilâhîler vardır.

Bu tebliğdeki şiirlerden beşi bu cönktedir.

5. Yz. 175-Cönk 36

190x101 mm dış ölçülerinde, iç ölçüler muhtelifdir. 65 yaprak, muhtelif satırlıdır. Yıpranmış bez kaplı sırt, üst deffe kahverengi meşin, alt deffe mukavva üzerine ebru kaplama ciltteki yeşil renkli ince kâğıtlara siyah mürekkep kullanılarak nesih hatla yazılmıştır. Toplayanı belli değil. Kimi şiirlerin sonunda 1231’den (51b), 1301’e kadar (59b) (1815-1884) değişen muhtelif tarihler, cöngün 70 yıl gibi uzun bir dönemde yazıldığını ve bu zaman diliminde muhteelen farklı ellerde bulunduğunu gösterir. “Bin üç yüz bir senesi Muhâcir Bey Efendi yazmıştır. 1301” (59b) ibaresi cönk derleyicisini (müstensihi) [veya derleyicilerden birini] gösterir.

Cönk muhtevası: Câhidî (53a), Eşrefoğlu (56a), Fehmî (65a), Fenârî (10b), Ferdî (36b), Firâkî (60b), Hicretî (63b), Hüdâyî (53b), Kabûlî (61a), Kaygusuz (49a), Muhâcir Bey (60a), Muhibbî (60a), Niyâzî (39a, 40a, 48a, 49a), Ömer (6b, 6b), Rûhî (50a), Sâdıkî (53b, 53b), Siyâhî (57a), Şîrî (48a, 50a), Tûrâbî (35b), Yûnus (39a, 42b, 44b, 45a, 45b, 52b, 55b, 56a, 59a). Eserde ayrıca Arapça dualar, matla ve müfredler, bir Elif-nâme (59a), nazımlar (34a, 34b, 35a, 52b, 56b, 58a, 59b, 64b), bir kıt’a (51a), mahlassız koşmalar (37b, 44a, 46a, 57b), mahlassız mersiye (43a), muammalar (6a, 12b, 12b, 12b), murabba (63a), münâcât (46b, 49b, 54b, 62b), müseddesler (32b, 33a, 65b), naatler (12a, 64a), tuyuğ (50a) ve anonim ilâhîler (40b, 41a, 41b, 42a, 46a, 55a), bulunmaktadır. Çok sayıda dualar ve hutbeler de şiirlerin arasında yer almaktadır.

Bu tebliğdeki şiirlerden dördü bu cönktedir.

6. Yz. 231-Cönk 43

255x95 mm dış ölçülerinde, iç ölçüler muhtelifdir. 41 varak, muhtelif satırlıdır. Açık kahverengi battal ebru kaplı karton cilt içinde, türlü kalınlık, ebat ve renklerde kâğıtlara farklı hatlar ve kalemlerle yazılmış cöngün son üç varağı boştur. Kâğıtlar çok yıpranmıştır ve aşırı nemden dolayı kopuk-

luklar mevcuttur. 15b-16a, 17b-19a, 20b, 22b-23b, 25b, 28a-30a, 31a, 32a-33a, 34b-35b, 40a-41b sayfaları boştur. 15a'da geçen "Katib Seyyid Tâlibî Efendi" ibaresindeki kişinin derleyici (müstensih) olduğu anlaşılmaktadır. İstinsah tarihi belli değildir.

Cönk muhtevası: Âdil (8b), Âşık Ömer (9a, 15a,17b), Emrâh (11a), Nesimî (5b, 21a), Yûnus (6b). Eserde ayrıca Arapça muhtelif hutbe metinleri, anonim ilâhîler (1a, 2a, 5a, 6a, 8a, 9a, 10a, 11a, 24a), bir müfred (19b) Ayrıca ilâhî (1a, 6a), koşmalar (2a, 5a, 8a, 9a, 10a, 11a, 24a), maniler (8b, 9b), türkû (5b), şarkı (13a) başlıklı mahlassız manzumeler mevcuttur.

Bu tebliğdeki şiirlerden biri bu cönktedir.

7. Yz. 251-Cönk 50

170x75 mm dış ölçülerinde, iç ölçüler muhtelifdir. 14 yaprak, muhtelif satırlıdır. Mavi sırtlı, mukavva üstünde siyah renkli bez ciltte, kirli abadî kâğıda siyah mürekkep kullanılarak talik hatla yazılmıştır. İstinsah tarihi ve derleyeni belli değildir.

Cönk muhtevası: Ganî (3b, 5b), Gedâyi (11a), Hüdâyi (7a, 10a, 10b, 11b, 12a), Yûnus (1b, 1b, 5a, 9a). Ayrıca mahlassız ilâhîler: (1a, 2b, 4b, 4b, 5a, 6a, 13a, 13b, 14a, 14b) ve Mu'cizât-ı Hammâme başlıklı bir manzume (8a) bulunmaktadır.

Bu tebliğdeki şiirlerden biri bu cönktedir.

8. Yz. 269-Cönk 62

160x70 mm dış ölçülerinde, iç ölçüler muhtelifdir. 22 yaprak, muhtelif satırlıdır. Koyu kahverengi meşin ciltte, yer yer okumaya engel olan rutubet lekeli, açık sarı cedid kâğıda siyah mürekkeple ve bozuk br nesihle yazılmıştır. İstinsah tarihi ve derleyeni belli değildir.

Cönk muhtevası: Çoğu Yûnus Emre'ye ait olmak üzere ilâhîler vardır.

Bu tebliğdeki şiirlerden biri bu cönktedir.

III. Şiirler

III.1. Aruzla Yazılan Şiirler

^{*}

Vezin: müstefilün müstefilün müstefilün müstefilün
Ey enbiyâlar serveri ey evliyâlar rehberi
Ey ins ü cân peygamberi ehlen ve sehlen merhabâ

Sen cânlaruñ cânânısın dertlülerüñ dermânısın
‘Âlemlerüñ sultânısın ehlen ve sehlen merhabâ

Sen olduñ mahbûb-ı Hudâ itme şefâ’atden cüdâ¹²
Ahmed Muhammed Mustafâ ehlen ve sehlen merhabâ

Dervîş Yûnus söyler sözi mahşerde süreler¹³ bizi¹⁴
Mahşerde kurtar sen bizi ehlen ve sehlen merhabâ

^{**}

Vezin: müstefilün müstefilün müstefilün müstefilün
Sensin Allâh’uñ habîbi dertlü yürekler tabîbi¹⁵
Esirge sen ben garîb[i] kıl şefâ’at yâ Mustafâ¹⁶

Yidiler atını yider kırklar öñi sıra gider
Mustafâ şefâ’at ider kıl şefâ’at yâ Mustafâ

Medîne’de vardur erler Horasân’da çokdur pîrler¹⁷
Bize Muhammedî dirler kıl şefâ’at yâ Mustafâ

Hulle vü tâcuñ hakkı-çün ‘arşda mi’râcuñ hakkı-çün
Hakk-ıla râzuñ hakkı-çün kıl şefâ’at yâ Mustafâ

^{*} Mec. 68, 6a.

¹² İlk tefilede vezin aksamaktadır.

¹³ mahşerde süreler: sürerler mahşerde, nüsha.

¹⁴ Üçüncü tefilede vezin aksamaktadır.

^{**} Mec. 67, 95b.

¹⁵ İlk tefilede vezin aksamaktadır.

¹⁶ Nüshada her beytin sonunda tekrarlanan isim Muhammed’dir. Vezin gereği Mustafa yapıldı.

¹⁷ İlk tefile dışında vezin aksamaktadır.

Mustafâ şeffî' kânıdır dertlülerünj dermânıdır
Enbiyâlar sultânıdır kıl şefâ'at yâ Mustafâ

Yûnus dir günâhum çokdur hadd ile pââyânı yokdur¹⁸
Senünj rahmetünj artukdur kıl şefâ'at yâ Mustafâ¹⁹

^{*}
3

Vezin: müstefîlün müstefîlün müstefîlün müstefîlün

Yarın o mahşer yirine bu halkı cem' eyleyeler
Cem' eyleyüp bir araya bir bir su'âl eyleyeler

Kimisi cevâbın vire kimisi gark ola tere
Çağrışalar peygambere zârı zârı ağlayalar

Yüce begler tahtdan iner olur zerreyile berâber²⁰
Kimisi hulleler geyer kimin 'uryân eyleyeler²¹

Cümle peyâmberler gelüp ümmetli ümmetin alup
Muhammed ümmeti gülüp anlar bayram eyleyeler²²

Yûnus zulm eyleme sakın zulm idene olma yakın²³
İssına virmeseñ hakın katı 'azâb eyleyeler

^{**}
4

Vezin: fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün

Dertlüyem dermân elinden²⁴ dertli²⁵ olan iniler
Düşmişem 'aşkunj odına oda yanan iniler

Ben n'ideyüm geçti 'ömrüm²⁶ yok yere kıldum günâh²⁷
Hak katında çok suçum var²⁸ suçlu olan iniler

¹⁸ Üçüncü tefile dışında vezin aksamaktadır.

¹⁹ İlk iki tefilede vezin aksamaktadır.

^{*} Cönk 36, 52b.

²⁰ İlk ve üçüncü tefilelerde vezin aksamaktadır.

²¹ İkinci tefilede vezin aksamaktadır.

²² Üçüncü tefilede vezin aksamaktadır.

²³ İlk tefilede de vezin aksamaktadır.

^{**} Mec. 16, 26b; Mec. 67, 82a; .Mec. 81, 9b.

²⁴ Dertlüyem dermân elinden: İnilerem dün gün, Mec. 81.

²⁵ dertli: derd, Mec. 67.

²⁶ Ben n'ideyüm geçti 'ömrüm: Dir bana 'ömrüm geçürdüm, Mec. 67.

²⁷ Bu beyit Mec. 16'da yok.

Kokula ma'nâ gülünü kankı gülşende[n] dime²⁹
Ditreyüp gül karşusunda bülbül olan iniler

Kokula gül kokusını kankı gülşende dime³⁰
Bağ-ıla bostân elinden niçe bağvân iniler

Ağla hey gözlerüm ağla bunda gelen gülmedi³¹
Bu fenâ dünyâ elinden niçe merdân iniler

Her seher kumrî çağırur n'ideyüm âh dost ku ku³²
Nâlesinden bağ [u] bağçe³³ bile çığran iniler³⁴

Bir yalandur fânî dünyâ Hak'dan ayırdı beni
Dökerem hasret yaşını seyl oluban iniler

Vay baña 'ömrüm geçürdüm yok yere itdüm tebâh
Hak katında çok suçum var suçlu olan iniler

Ey **Yûnus** sen ne idersin Hak yolına aç gözün
Ol kıyâmet ıssısından ehl-i 'ısyân iniler³⁵

5*

*Vezin: müstefîlün müstefîlün müstefîlün müstefîlün*³⁶

Eyyûb kurdlar belâsını çekdüğü 'aşk elindendür³⁷
İrmaklar 'ummân oluban akduğı 'aşk elindendür

Eğer kışlar eğer yazlar Leylâ yollarını gözler³⁸
Mecnûn'un başında sâzlar bitdüğü 'aşk elindendür³⁹

²⁸ Hak katında çok suçum var: Suçluyam Hak dîvânında, Mec. 81.

²⁹ Bu beyit Mec. 16 ve Mec. 81'de yok.

³⁰ Bu beyit Mec. 16 ve Mec. 81'de yok.

³¹ Bu beyit Mec. 16 ve Mec 67'de yok.

³² n'ideyüm âh dost ku ku: ben n'ideyüm dost diyü, Mec. 67.

³³ Nâlesinden bağ [u] bağçe: Zârısından bağ [u] bostân, Mec. 67.

³⁴ Bu beyit Mec. 16'da yok.

³⁵ Bu beyit M. 67'de şu şekilde: Bu miskîn bî-çâre Yûnus dertlü dost elinden / İçeliden 'aşk şarâbın mest oluban iniler"

* Mec. 16, 26b.

³⁶ "aşk elindendür" redifi şiir boyunca vezni aksatmaktadır.

³⁷ İlk tefîlede vezin aksamaktadır.

³⁸ Mısranın tamamında vezin kusurludur.

³⁹ İlk iki tefîlede vezin aksamaktadır.

Sıdk-ıla başladı işe gör n'eyledi tağa taşa
Ferhâd külüngini taşa çalduğı 'aşk elindendür

Ya'kûb âh idüp ağlayup sıdkını 'aşka bağlayup
Yûsuf özin kul eyleyüp satduğı 'aşk elindendür

Çün Âdem aldı Havvâ'yı erenler kıldı da'vâyı⁴⁰
Veyse'l-Karanî deveyi gütdüğü 'aşk elindendür

Bî-çâre **Yûnus**'un böyle sözi sükker dur[ur] öyle⁴¹
Her 'âşıkun bir hâl ile gitdüğü 'aşk elindendür

6*

Vezin: mefâ'îlün mefâ'îlün fe'ûlün

Dime rûyum siyâh hâlüm tebâhdur
Efendim lutfi çok bir pâdişâhdur
Kul isen [ger] kulun işi günâhdur
Efendim lutfi çok bir pâdişâhdur

Ne ağlarsın be hey 'âsî günâhkâr
Sana tevbe gibi hısn-ı hasîn var
Gel istiğfâr ile dergâha yalvar
Efendim lutfi çok bir pâdişâhdur

Figân idüp gözün den dökme yaşlar
Günâh iden çok istiğfâra başlar
Günâhın 'afv idüp cürmin bağışlar
Efendim lutfi çok bir pâdişâhdur

Yûnus gel bu günâhdan tevbe eyle
Dönüp [.....]⁴²
Umup ihsân o şâhdan tevbe eyle
Efendim lutfi çok bir pâdişâhdur

⁴⁰ Üçüncü tefîlede vezin aksamaktadır.

⁴¹ İkinci ve dördüncü tefîlelerde vezin aksamaktadır.

* Mec. 67, 79b.

⁴² Nüşhada, boşluk bıraktığımız yere ilk mısradaki "bu günâhdan tevbe eyle" ibaresi yeniden yazılmıştır.

7*

*Vezin: müstefilün müstefilün müstefilün müstefilün*⁴³

Cemâlün âfitâbuşuz gönül eğlenmez eğlenmez
 Senün 'aşkuş kitâbuşuz gönül eğlenmez eğlenmez

Yoluñda cân virmeyicek visâlüne ırmeyicek
 Cemâlünü görmeyicek gönül eğlenmez eğlenmez

Dervîş 'aşka düşmeyicek 'aşk odına pişmeyicek⁴⁴
 Dost dostu ulaşmayıcak gönül eğlenmez eğlenmez

İlâhî isterem senden gider benligümi benden
 Cân ayrılmayıcak tenden gönül eğlenmez eğlenmez

Yanubanı tütmeyicek dost bâğda bitmeyicek
 Bülbül olup ötmeyicek gönül eğlenmez eğlenmez

Sararuban solmayıcak 'aşk odına yanmayıcak
 Derde dermân olmayıcak gönül eğlenmez eğlenmez

Kârübânı bulmayıcak müşkillerüm bilmeyicek
 Şeyhüm yüze gülmeyicek gönül eğlenmez eğlenmez

Yûnus idür varmayıcak gönül Hak'a ırmeyicek
 Şeyhüm seni görmeyicek gönül eğlenmez eğlenmez

8**

Vezin: müstefilün müstefilün müstefilün müstefilün

Ey tâlib-i dünyâ olan tahsîl idüp n'itsen gerek
 Şâh-ı cihân olsan eger⁴⁵ bir gün koyup gitsen gerek

* Mec. 67, 86a.

⁴³ Şiirin aslı kalıbı bu görünmekle beraber 1 ve 4. beyitler *mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün* kalıbındadır. Redif olan "gönül eğlenmez eğlenmez" ise vezni tamamen bozmaktadır. Bu sebeple 1 ve 4. beyitler dışındaki bütün beyitlerin ikinci mısralarında vezin her iki kalıp için de kusurludur.

⁴⁴ İlk tefîlede vezin aksamaktadır.

** Cönk 50, 1b.

⁴⁵ Şâh-ı cihân olsan eger: Eger olsan şâh-ı cihân, nüsha.

Çekseñ nice yıllar ta'ab⁴⁶ mevt[ün] añar mısın 'aceb
Dünyâ senün farzuñla hep⁴⁷ bıtrak olup yatsañ gerek

'Âdet idinme tokluğ⁴⁸ yoldaş idin sen yokluğ
Vahdete geç ko çokluğ dost iline gitsañ gerek

Bildün mi nefis ahvâlini görüp kıyâmet hâlini
Dök[d]ün mi mekrün âlini her zevk[ı] unutsañ gerek

Bî-çâre **Yûnus** gaflete 'ömrün iriser gâyete
İhmâl ileme tâ'ate emri kaçan tutsañ gerek

9^{*}

Vezin: mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün

Senün 'âşıklarun kılmaz nazar Firdevs-i a'lâya
Ne hûrîden haber söyler ne meyl ider musaffâya

Nukûş-ı mâsivallahdan geçürmiş bunları 'aşkuñ
Komışlar cümle sevdâyı tolaşmışlar bu sevdâya

Eger ol 'âşıkuñ hâlin sorarsañ gayrı yol sorma
Sorarsañ hâl-i Mecnûn'ı sor ol ruhsâr-ı Leylâ'ya

Gel ey **Yûnus** gözünjı yum cemâl-i mâsivallahdan
Ki bunda göresin Hakk'ı ne lâzım va'de ferdâya

10^{**49}

Vezin: müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün⁵⁰

*Yâ Rabbenâ yâ Rabbenâ yardım eyle kıyâmetde
Va'ğfirlenâ zunûbenâ yardım eyle kıyâmetde*

*Bu dünyâda yokdur vefâ gelen kişi çeker cefâ
Hakk'ıñ habîbi Mustafâ yardım eyle kıyâmetde*

⁴⁶ ta'ab: tâ'at, nüsha.

⁴⁷ hep: hiç, nüsha.

⁴⁸ tokluğ: yokluğ, nüsha.

^{*} Mec. 85, 2b.

^{**} Mec. 67, 87b.

⁴⁹ Bu şiir sadece ilk üç beyit ve mahlas beytiyle (dörtlükler hâlinde) olmak üzere Tatcı 2014: 776'da vardır. Tatcı neşriyle aynı olan ibareler *italik* dizilmiştir.

⁵⁰ Redif olan "yardım eyle kıyâmetde" ibaresi şiir boyunca vezni aksatmaktadır.

Güllerde *bûlbûller şakır* su'âl ider münkir nekir
 Yâ Hazret-i Ebû Bekir yardım eyle kıyâmetde
 Gökler[de] seyr ider kamer hûb cemâlinden nûr tamar
 Yâ Hazret-i cânım 'Ömer yardım eyle kıyâmetde
 Cümle melekler âsumân Cembrâ'îl indürdi Kur'ân
 Ey hayâ sâhib[i] 'Osmân yardım⁵¹ eyle kıyâmetde⁵²
 Bu dünyâda çokdur velî cümlesine diyün belî
 Tanrı'nuñ arslânı 'Alî yardım eyle kıyâmetde
 Yaramaz hûyum keseyin nefis-i şeytânı basayın
 Sevdüğüm Hasan Hüseyin yardım eyle kıyâmetde
Yûnus Emre'm gâfil yatma günâh deryâsına batma⁵³
 Mü'minler anası Fâtma yardım eyle kıyâmetde⁵⁴

^{*}
11

Vezin: müstefîlâtün müstefîlâtün

Çokdur günâhum estağfirullâh
 Sensin ilâhum el-hamdu lillâh
 Minnet Hudâ'ya irdük likâya
 Şükr ü 'atâya el-hamdu lillâh
 Cennet ta'âmı Allah kelâmı
 Sözüñ tamâmı el-hamdu lillâh
 Cennetde çıkar su gibi akar
 Günâhlar döker el-hamdu lillâh⁵⁵
 Göklerde yıldız giceler gündüz⁵⁶
 Diyelüm düpdüz el-hamdu lillâh⁵⁷
 Gör **Yûnus** ne dir derd ile hû dir⁵⁸
 Virdümüz budur el-hamdu lillâh⁵⁹

⁵¹ bir dem: meded, nüsha.

⁵² İkinci tefîlede vezin aksamaktadır.

⁵³ İlk üç tefîlede vezin aksamaktadır.

⁵⁴ İkinci tefîlede vezin aksamaktadır.

^{*} Mec. 67, 80b.

⁵⁵ İlk tefîlede vezin aksamaktadır.

⁵⁶ İkinci tefîlede vezin aksamaktadır.

⁵⁷ İlk tefîlede vezin aksamaktadır.

⁵⁸ İlk tefîlede vezin aksamaktadır.

⁵⁹ İlk tefîlede vezin aksamaktadır.

III.2. Heceyle Yazılan Şiirler

1^{*60}*Vezin: 11'li hece ölçüsü*

Dün gece yatarken seyrüm içinde
 Yeşil sancak ile gelür Muhammed
 Gördüm 'aklüm şaşdı göñlüm bulandı
 Yeşil sancak ile gelür Muhammed

Gelürken ak idi döndi yeşile
 Uyandum gözlerüm toldı yaş-ıla⁶¹
 Yâ Rabb'üm bir dahı göster düş ile
 Yeşil sancak ile gelür Muhammed

Görince dostumı kabardı postum
 Seni melek sandum görince dostum
 Yâ Rabbî bir dahı görmekdür kasdum
 Yeşil 'alem ile gelür Muhammed

Sancağın aldı da gene yüridi
 Bağrum deldi ciğerciğim eridi
 Muhammed nûrî 'âlemi büridi
 Yeşil sancak ile gelür Muhammed

Gün toğınca sünbülleri eşleşür
 İçine al geymiş tışına yeşil
 On iki İmâm ile Hakk'a ulaşır
 Yeşil sancak ile gelür Muhammed

Hep cümlemüz anun dînine tapar
 Dînine tapmayan yolından sapar
 Bizi de sancağı altında kopar
 Yeşil 'alem ile gelür Muhammed

'Âşık Yûnus'ı al livâ altına
 Terâzide hayır şerler tartıla
 Cehennemden âzâd olup kurtıla
 Yeşil sancak ile gelür Muhammed

* Mec. 81, 21b.

⁶⁰ Tatcı 2014: 661'de "Âşık Yûnus Emre" mahlaslı, aynı mükerrer mısralı ama tamamen farklı bir şiir vardır.

⁶¹ yaş-ıla: taş-ıla, nüsha.

2*

Vezin: 15'li hece ölçüsü

Ey benüm sevgülü Mevlâ'm senün 'aşkun kimde var⁶²
Ben bilürem kimse bilmez senün 'aşkun bende var

Boğazında halka zincîr ellerinde külte var
Hakk'a vasl olmak dilerseñ ol külteyi kır da var

Seyrümde bir makâm gördüm dürlü libâs anda var
Hakk'a vasl olmak dilerseñ ol libâsı gey de var

Seyrümde bir çiçek⁶³ gördüm dürlü hikmet anda var
Hakk'a vasl olmak dilerseñ ol çiçeği dir de var⁶⁴

Bir seher dosta giderken uğradum yollar diken
Hakk'a vasl olmak dilerseñ ol diken⁶⁵ kır da var

Ey miskîn bî-çâre⁶⁶ **Yûnus** Hakk'a armağan gerek
Armağan-ı tevhîd ile kalbünü toldur da var⁶⁷

3**⁶⁸*Vezin: 8'li hece ölçüsü*

Hakk'ı cândan sever isen
Yalvar kul Mevlâ'ya yalvar
Didârın görmek *dilerseñ*
Yalvar kul Mevlâ'ya yalvar

Bülbül kanadında al var
Seherde Mevlâ'ya yalvar
Seher vaktinde bir hâl var
Yalvar kul Mevlâ'ya yalvar

* Cönk 36, 56a; Mec. 81, 9a.

⁶² Bu beyit Cönk 36'da ikinci beyittir.

⁶³ çiçek: ırmak, Mec. 81.

⁶⁴ çiçeği der de var: ırmaktan yun da var, Cönk 36.

⁶⁵ diken: diken, Cönk 36.

⁶⁶ bî-çâre: bir çâre, nüsha.

⁶⁷ Armağan-ı tevhîd ile kalbünü toldur da var: Hakk'un armağanı tevhîd yu kalbünü sil de var, Cönk 36.

** Cönk 30, 5b; Mec. 16, 26b.

⁶⁸ Toprak 1960: 194'de ve Tatcı 2014: 679'da aynı ölçüde, "Yalvar kul Allâh'a yalvar" mükerrer mısralı ve beş dörtlükten oluşan bir şiir mevcuttur. Bu şiirin sadece 3. ve son dörtlüklerinde kısmî benzerlik vardır. Toprak 1960 ve Tatcı 2014'de aynen geçen ibareler *italik* dizilmiştir.

Tanı kul kendün*ji tanı*
 Gör *neden* halk itdi *seni*
 Dâyim boynum Hakk'a eyri
 Yalvar kul Mevlâ'ya yalvar

Deryâlar taşa gelince
 Gözyaşı cûşa gelince
 Hak 'aşkı başa gelince
 Yalvar kul Mevlâ'ya yalvar

Bülbül kanadında yeşil
 'Aklun*ı* başına devşir
 Sen aşun*ı* bunda pişir
 Yalvar kul Mevlâ'ya yalvar

Bülbül kanadında yazı
 Seherde eyle niyâzı
 Rabbisine geçer nâzı
 Yalvar kul Mevlâ'ya yalvar

Dervîş Yûnus çek cefâyı
 Derdine dermân arayu
 Her dem ağlayu *ağlayu*
 Yalvar kul Mevlâ'ya yalvar

^{*}
 4

Vezin: 11'li hece ölçüsü

Gelün hey kardaşlar biz de gidelüm
 Fikri olan kardaş yoldan mı sapar
 El kavşurup dîvân[ın]da turalum
 Fikri olan tâlib yoldan mı sapar

Fikir ile olur kal'a temâmet
 Fikir ile olur her şey⁶⁹ selâmet
 Fikr ile olur Hakk'a 'ibâdet
 Fikri olan tâlib yoldan mı sapar

Gelün kardaşlar yanup kül olalum
 Rûzgâr ile savrulub[an] dönelüm
 Dostun haznesinden nasîb alalum
 Fikri olan tâlib yoldan mı sapar

^{*} Mec. 81, 18b.

⁶⁹ şey: şeyden, nüsha.

Fikir[li]dür bu insânun ulusu
İhlâs ile olur esmânun hâsı
Dervîş Yûnus dur[ur] ol Hakk'a 'âsî
Fikri olan dervîş yoldan mı sapar

5^{*70}

Vezin: 8'li hece ölçüsü

Gelün hey kardaşlar gelün
Bu menzil ırağa beñzer
Fikr idelüm şu dünyâyı
Hemân bir duzağa beñzer

Yüzüm kara başum kayı
Terk itmedüm *fenâ hûy*
Cümle 'âlem *benden eyi*
Benden kemter yoğa beñzer

Pîrün etegini tutdum
Hemân velî diyüp gitdüm
Nice yüz bin günâh itdüm
Her biri bir *tağa beñzer*

Diyemedüm Mevlâ'm hele
Varamadum toğrı yola
Günâhum çok yüzüm *kara*
Elüm yüzüm *ağa beñzer*

Çağla **Dervîş Yûnus** çağla
Sen kalbünjî Hakk'a bağla
Ağlarsañ başuña ağla
Kuldan vefâ yoğa beñzer

* Cönk 1, 25b; Cönk 30, 8a.

⁷⁰ Bu şiirle ölçü, aynı kafiye ve redifte bir şiir, Tatcı 2014: 685'de varsa da bu şiir ayrı bir şiir kabul edilecek kadar farklıdır. Durumu daha açık göstermek için Tatcı'da aynen geçen bölümler italik dizilmiştir.

6^{*71}

Vezin: 5'li hece ölçüsü

Yüce sultânım
Bedende cânım
Derde dermânım
Hû demek ister

Ey derde dermân⁷²
Ey Ganî Sübhân
Bedende bu cân
Hû demek ister

‘Âlem serinde
Tevhîd nûrında
Mahşer yerinde
Hû demek ister

‘Âlimsin ‘âlim
Bilürsin hâlim⁷³
Ağzumda dilim
Hû demek ister

Irak yollarda⁷⁴
Gurbet illerde
Tenhâ yerlerde
Hû demek ister

Tağ-ıla taşda⁷⁵
Kurıda yaşda
Her müşkil işde
Hû demek ister

Su gibi aksam⁷⁶
Bağrumı yaksam
Her neye baksam
Hû demek ister

* Mec. 68, 8b; Mec. 81, 9a.

⁷¹ Başlık: İlâhî-i Sûz-nâk-Dü-yek, Mec. 68; Beyâtî-Yûnus, Mec. 68.

⁷² Bu dörtlük Mec. 81'de yok.

⁷³ Bilürsin hâlüm: Toğrıdur yolun Mec. 81.

⁷⁴ Bu dörtlük Mec. 68'de yok.

⁷⁵ Bu dörtlük Mec. 68'de yok.

⁷⁶ Bu dörtlük Mec. 68'de yok.

Varursın anda⁷⁷
 Gelmezsin bunda
 Karañlık sinde
 Hû demek ister

‘Âlem seyrinde⁷⁸
 Tevhîd nûrında
 Mahşer güninde
 Hû demek ister

Yûnus postında⁷⁹
 Göñül dostında
 Sırât üstinde
 Hû demek ister

^{*} 80
 7
Vezin: 7+7=14’lü hece ölçüsü

Hor bakmağıl toprağa toprakda neler yatur
 Âdem oğlanlarından yüz biñ peygamber yatur

Cennetde buğday yiyen Hakk’ı evvel zıkr iden
 Dünyâya evvel gelen Âdem peygamber yatur

Arkasıyla kum çeken göz yaşıyla yoğuran
 Ka’beye binâ kuran Halîl İbrâhîm yatur

Ol bakışı kim bakdı devler nice kim itdi
 Tahtını yil götürdi Süleymân nebî yatur

Kuyu_içine atılan kul oluban satılan
 Mısır’a sultân olan Yûsuf peygamber yatur

Balık karnında yatan deryâları seyr iden
 Kabak kökin yaslanan Yûnus peygamber yatur

⁷⁷ Bu dörtlük Mec. 68’de yok.

⁷⁸ Bu dörtlük Mec. 68’de yok.

⁷⁹ Bu dörtlüğün ilk üç mısrası 16 numaralı şiirin son dörtlüğüyle aynıdır.

^{*} Mec. 81, 11a.

⁸⁰ Son beş beytin aynı redifte ama farklı kafiyede yazıldığına bakılırsa aynı redifte iki farklı şiir müstehsih tarafında birleştirilerek tek şiir hâlinde getirilmiş izlenimi uyanmaktadır.

Tenini kurtlar yiyen düşdükçe kendü koyan
Her belâya sabr iden Eyyûb peygamber yatur

Ol Allâh'ın habîbi dertlülerün tabîbi
Enbiyânın güzeli Muhammed server⁸¹ yatur

Egine 'abâ giyen arpa etmegin yiyen
Şeytân boynını uran Sıddîk-ı Ekber yatur

Dört kitâbı okıyan şeytân boynın tokıyan
Sînesi tolu Kur'ân 'Ömer[le] 'Osmân yatur

Hayber Kal'asın yıkan düşmânı oda yakan
Zul'-fıkârı kuşanan 'Aliyy-i aslan yatur

Ata ana gülleri tesbîh okur dilleri
'Alî'nün oğulları Hüseyin Hasan yatur

Tâbi'î'nün ulusu halkın gerçek velîsi
Evliyânın güzeli [Ü]veyse'l-Karan yatur

Dervîş [Yûnus] sen dahı yok yirlere çalkanma
Kara yirün altında çok günâhkârlar yatur

8*

Vezin: 7'li hece ölçüsü

Kalduğ gaflet içinde
Allah bizi uyandır
Bahr-i zulmet içinde
Allah bizi uyandır

Dil tekellümde kala
Bilmem başa ne gele
Revân olmadın yola
Allah bizi uyandır

Sıddîk [u] 'Ömer 'Osmân
'Aliyy-i şîr-i Yezdân
Yâ Rahîm [ü] yâ Rahmân
Allah bizi uyandır

⁸¹ Muhammed server: server Muhammed, nüsha.

* Mec. 67, 102b.

Melekü'l-mevt gelmedin
 Va'de tamâm olmadın
 'Azrâ'il cân almadın
 Allah bizi uyandır

'Âşık Yûnus sen dile
 Îmân ile hatm ile
 Ümmet Muhammed ile
 Allah bizi uyandır

9^{*}

Vezin: 11'li hece ölçüsü

'Azâb melekleri kabre gelicek
 Namâz ile nedür hâlûñ diyeler
 Kurtulam mı sanduñ hemân ölicecek
 Bize de emr olan budur diyeler

Eydeler kim sana dünyâ nedendür
 Dünyâda gezersin tâ bunca gündür
 Cevâb vermeyenler gâyet zebûndur
 Tanrı'ñ peygamberüñ kimdür diyeler

Emr ideler hayr u şerler seçile
 Ya nice_ola hâlüm bunca suç-ıla
 Korkum⁸² cehennemdem kapu açıla
 Gel yan senüñ yirüñ budur diyeler

Hak te'âlâ saña ten virmedi mi
 Îmân Kur'ân saña Hak virmedi mi
 Ten içinde gökçek cân virmedi mi
 Kur'ân'la 'amel itdüñ mi diyeler

Yûnus sana günâh işlemek 'ayıb
 Yanup nâra yanmayacağın gayıb
 Allâh'ın bir adı Settârul-'uyûb
 Gene 'afv itmege kâdir diyeler

* Mec. 106: 15a.

⁸² Korkum: Korkarum, nüsha.

10*

Vezin: 8'li hece ölçüsü

Şu gözümden akan yaşlar
 Muhammed'ün 'aşkindandır
 Bağrumdaki biten başlar
 Muhammed'ün 'aşkindandır

Her şâm [u] seher yandüğüm
 'Âlemlerden usandüğüm
 Şevk⁸³ urup devrân döndüğüm
 Muhammed'ün 'aşkindandır

Deryâlar gibi taşdüğüm
 Kaynayuban[ı] coşdüğüm
 Şeyh eline yapuşdüğüm
 Muhammed'ün 'aşkindandır

Çünkü şeyhden aldum eli
 N'eylerem rızk [ile] mâlı
 İl bana didüğü dili
 Muhammed'ün 'aşkindandır

Ta'n iderler devrânuma
 İremezler seyrânuma
 Kıydüğüm tatlu cânuma
 Muhammed'ün 'aşkindandır

Yûnus nedür senün kasdu
 Seversin sen Hakk'un dostın
 Sorarlarsa nedür mestün
 Muhammed'ün 'aşkindandır

11**

Vezin: 8'li hece ölçüsü

Bekkerî'nün misli yokdur
 Mü'minlerde îmân yokdur
 Hûrî gilmân anda çokdur
 Gider Hakk'a Bekkerîler

* Mec. 67, 75b.

⁸³ Şevk: Şûğ (?), nüsha.

** Mec. 81, 22b.

Sürem Bekkerî'nün virdin
 Aşam Bekkerî ni'metin
 Allâh dirler dâ'im adın
 Gider Hakk'a Bekkerîler

Okunur hatm-i hâcegân
 Bulunur vuslat-ı Rahmân
 Dergâhdadur derde dermân
 Gider Hakk'a Bekkerîler

Pîrümüz ol Bekkerî'dür
 Anuñ içi Veysî (.....)⁸⁴
 Anuñ dostı şeyhümüzdür
 Gider Hakk'a Bekkerîler

Yûnus bu sözleri bilmez
 Günâhlara (.....)⁸⁵
 Deryâ gibi kaynayup taşmaz⁸⁶
 Gider Hakk'a Bekkerîler

12^{*}
Vezin: 8'li hece ölçüsü

Yüzünde mercânlar biter
 Kara yerler kanmaz yerler⁸⁷
 Nâzik tenler sende yatar
 Kara yerler kanmaz yerler

Yerler size⁸⁸ nâzum vardır
 Söyleşecek sözüm vardır
 Sende körpe kuzum vardır
 Kara yerler kanmaz yerler

Kurutduñ iki dizümi
 Soğulduñ ala gözümü

⁸⁴ Bu bölümdeki kopukluk dolayısıyla okunamadı.

⁸⁵ Bu bölümdeki kopukluk dolayısıyla okunamadı.

⁸⁶ Mısranın vezni kusurlu.

^{*} Mec. 81, 20b.

⁸⁷ Bu mütekerrir mısra şiir boyunca "Âh kar yerler kanmaz yerlere" şeklinde imla edilmiştir.

⁸⁸ size: siz gül, nüsha.

Alduñ oğlumı kızumı
Kara yerler kanmaz yerler

Alduñ benüm kardaşumı
Yaluñuz koduñ başumı
Akutduñ kanlu yaşumı
Kara yerler kanmaz yerler

Yûnus eydür yüce Ganî
Dünyâ fânî olmış fânî
Bir gün de alursın beni
Kara yerler kanmaz yerler

13^{*}

Vezin: 8'li hece ölçüsü

Ne dünyâ ne 'ukbâ gerek
Hemân bize dîdâr gerek
Ne sevâb ne günâh gerek
Hemân bize dîdâr gerek

Göñül ister yüce tağlar
Neye baksam gözüm ağlar
Dün ü gün göñül iniler
Hemân bize dîdâr gerek

Sakın aldanma fenâyı
Çıkarur elden îmânı
Ne deliyem ne [de] velî
Hemân bize dîdâr gerek

Heman bir 'aşk geldi bize
Od bırakdı göñlümüz
Gel yâr ol [ey] Tañrı bize
Hemân bize dîdâr gerek

Dervîş Yûnus bize dirler
(.....)⁸⁹ ko ki deli dirler
(.....)⁹⁰ yazık bu canlı dirler
Hemân bize dîdâr gerek

^{*} Mec. 81, 21a.

⁸⁹ Bu bölümdeki kopukluk dolayısıyla okunamadı.

⁹⁰ Bu bölümdeki kopukluk dolayısıyla okunamadı.

14*

Vezin: 11'li hece ölçüsü

Dirilmiş 'âşıklar Hak pınarına
 Durmayup yanarlar 'aşkuñ nârına
 Gark olurlar sırr-ı tevhîd nûrına
 Rabb'üm senüñ ehl-i tevhîd kullaruñ

Evliyâzâde 'âşıklar cân sunarlar⁹¹
 Hak âteşine sîneler yakarlar
 Hüsnüñ güline bülbül olup öterler⁹²
 Rabb'üm senüñ ehl-i tevhîd kullaruñ

Zerrece 'aşkuñ 'ummân olurlar
 Gavvâs oluban 'ummâna ta[la]rlar
 Dürr-i vahdet ma'denini bu[lu]rlar
 Allah senüñ ehl-i tevhîd kullaruñ

Mürşide kul olup izin izlerler
 Sırr-ı Muhammed'i cândan gözlerler
 Göster cemâlünjı gayet güzeller
 Rabb'üm senüñ ehl-i tevhîd kullaruñ

Ey zâtuñ odına cânlar yakarlar
 Aña hıdmet hicâbından geçerler
 Mir'â[t]-i resûlden zâta bakarlar
 Allah senüñ ehl-i tevhîd kullaruñ

Yûnus erenler mâsivâdan geçmişler⁹³
 Tevhîd ile gönül gözin açmışlar
 Kanca vuslat şarâbından içmişler
 Allah senüñ ehl-i tevhîd kullaruñ

* Cönk 12, 7a.

⁹¹ Mısranın vezni kusurludur.

⁹² Mısranın vezni kusurludur.

⁹³ Mısranın vezni kusurlu.

15^{* 94}*Vezin: 11'li hece ölçüsü*

Ay görenler cânım yıldıza bakmaz
 A'lâyı görenler ednâya bakmaz
 Mevlâ'yı bulanlar Leylâ'ya bakmaz
 Yüri Leylâ hû ben Mevlâ'yı buldum

Ağlayu ağlayu Ka'be'ye vardum
 Halkaya yapuşup çün zârî kıldum
 Mecnûn Leylâ dirken maksûda irdüm
 Yüri Leylâ hû ben Mevlâ'yı buldum

'Aşkuñ zencîrini takdum boynuma
 Hiç Leylâ ârzûsı gelmez 'aynuma
 Yedi yıl çağırdum gelmez yanuma
 Yüri Leylâ hû ben Mevlâ'yı buldum

'**Âşık Yûnus** bu sırlardan açamaz
 Hakk'ıñ lutfın görüp gayrıya bakmaz
 Tecellî-i Hak olan yerden kaçmaz
 Yüri Leylâ hû ben Mevlâ'yı buldum

16^{**}*Vezin: 5'li hece ölçüsü⁹⁵*

Yâ Rabbü'r-rahîm
 İsmün çün kerîm
 Bu cân u serim⁹⁶
 Mevlâ'm isterim

Dostuñla dostum
 'Aşkuñla mestim
 Cihâna küsdüm
 Mevlâ'm isterim

* Cönk 23, 22a.

⁹⁴ Tatcı 2014: 718'de "Yürü Leylâ ki ben Mevlâ'yı buldum" mükerrer mısralı, üç dörtlükten oluşan ve sadece son dörtlüğünde benzerlik olan bir şiir vardır. Adı geçen şiirle son dörtlükte aynı olan ibareler *italik* dizilmiştir.

** Cönk 30, 1b.

⁹⁵ Bu şiirin bazı mısraları *müstefîlâtün* kalıbına uymaktadır. Beyit düzeninde yazıldığında *müstefîlâtün müstefîlâtün* kalıbına da uyar. Aruza uymayan mısralar daha çok olduğu için heceli şiirler arasına konuldu.

⁹⁶ cân u serim: cân serserî, nüsha.

Bu dünyâ fânî
Terk eyle anı
Cânum kurbânı
Mevlâ'm isterim

Meyl itme aña
Hicrûnle kana
Ben yana yana
Mevlâ'm isterim

'Aşkuñla yandum
Derd ile kandum
Cândan usandum
Mevlâ'm isterim

'Aşkuñla coşdum
'Ummâna düşdüm
Yandum tutuşdum
Mevlâ'm isterim

Gül idüm soldum
Nûr ile toldum
Bilmezem n'oldum
Mevlâ'm isterim

Çekerüm zahmet
İdersin rahmet
Dostum Muhammed
Mevlâ'm isterim

Hak 'aşkı geldi
'Aklumı aldı
Bir adum kaldı
Mevlâ'm isterim

Ağlarum gülmem
Gözlerüm⁹⁷ silmem
N'olduğın bilmem
Mevlâ'm isterim

⁹⁷ gözlerüm; gözlüm, nüsha.

Yûnus postında
Gönül dostında
Sırât üstinde
Mevlâ'm isterim

17^{*}

Vezin: 8'li hece ölçüsü

Nefsümüze cevır idelüm
Gel gel 'âşık devr idelüm
Nur-ı Hakk'ı seyr idelüm
Gel gel 'âşık devr idelüm

Pîrümüze hey kardaşlar
Sultân Çıplakoğlu dirler
Hükmindeür bahr ü berler
Gel gel 'âşık devr idelüm

Çarh-ı felek devrândadur
Ay u güneş seyrândadur
İns ü melek hayrândadur
Gel gel 'âşık devr idelüm

Bu 'âşıklar meydanıdur
'Âriflerüñ îmânıdur
Ehl-i derdüñ dermânıdur
Gel gel 'âşık devr idelüm

Hûdur sözi 'âşıklarüñ
Fıkr ü zikri sadıklarüñ
Ger esrük ü ayıklarüñ
Gel gel 'âşık devr idelüm

Dertlü gönül cûşa gelsün
Ciğer yansun kebâb olsun
Matlûbını tâlib bulsun
Gel gel 'âşık devr idelüm

Yansun cümle vücûdumuz
Göklere çıksun dûdumuz

* Mec. 26, 44b.

‘Ayân olsun Ma’bûd’umuz
Gel gel ‘âşık devr idelüm

Yûnus söyler hem sözini
Dutuban pîre yüzini
Gâfil olma aç gözünü
Gel gel ‘âşık devr idelüm

18*

Vezin: 11’li hece ölçüsü

Ezelden ‘aşkunla ben yana geldüm
Hakikat şem’ine pervâne geldüm
Ko beni yatayum şeyh işiğine
Bu dertli cânuma dermâna geldüm

Îmân donın Muhammed meclisinde
Geyüp tâvûsleyin cev lâna geldüm
‘Âşıkların dârın gördüm düşümde
Karârum kalmadı meydâna geldüm

Yûnus Emre bugün fânî cihânda
Bir (.....)⁹⁸ ben de mihmâna geldüm⁹⁹

19**

Vezin: 8’li hece ölçüsü

Dost cemâli oldu ‘ayân
Uyan hey gözlerüm uyan
Görmez anı nefse uyan
Uyan hey gözlerüm uyan

Uyan gözüm bu gafletden
Kurtar cânunı mihnetden
Ümîdüñ varsa vuslatdan
Uyan hey gözlerüm uyan

* Cönk 62, 11a.

⁹⁸ Buradaki kelime okunamadı.

⁹⁹ Son dörtlük nüshada bu kadardır.

** Mec. 67, 98a.

Göz oldur dost yüzün göre
 Göñül oldur dosta ire
 Nefse uyan girer nâra
 Uyan hey gözlerüm uyan

Görme misin ölenleri
 Kara toprak olanları
 Sorı hisâb virenleri
 Uyan hey gözlerüm uyan

‘Aceb n’ola hâlüm benüm
 Geçen ‘ömre irmez elüm
 Yakam aldı irdi ölüm
 Uyan hey gözlerüm uyan

Yûnus eydür ey bî-çâre
 Fedâ ol ‘aşk-ıla yâre
 Meğer Hak’dan ola çâre
 Uyan hey gözlerüm uyan

20^{*100}
Vezin: 8’li hece ölçüsü

Vîrân olacak dünyâya
 Dünyâm var diyüp n’eylersin
 Toprakda çürüyen tene
 Tenüm var diyüp n’eylersin

Gidersin toğrı yollara
 Hak rahmet ider kullara
 ‘Abes söyleyen dillere
 Dilüm var diyüp n’eylersin

Hîç yürüme şer yollara
 Zulm eyleme biz kullara
 Harâma sokan ellere
 Elüm var diyüp n’eylersin

Şol kişinüñ hâli n’ola
 Ol mahşer yirine gele

* Cönk 36, 14b.

¹⁰⁰ Tatçı 2014: 734’de bu şiirin iki dörtlükten oluşan eksik bir varyantı mevcuttur. Her iki-
 sinde aynı olan ibareler *italik* dizilmiştir.

Zikirde olmayan dile
Dilüm var diyüp n'eylersin

Gel Allah'dan î mân dile
Muhammed yardımcın ola
H[el]âlden olmayan mâla
Mâlüm var diyüp n'eylersin

Sakın zinhâr girme kana
Hürmet it ehl-i 'irfâna
Harâmı seçmeyen câna
Cânüm var diyüp n'eylersin

Söylemeñ yalan sözleri
Kabir sıkmasun sizleri
Harâma bakan gözleri
Gözüm var diyüp n'eylersin

Yûnus der ki hâlüm yamân
Ecel bize virmez amân
Yoldaş olmaz ise î mân
Ölüm var diyüp n'eylersin

21*

Vezin: 8'li hece ölçüsü

Âdem toprakdan dûr idi
Gitdi cennetde yürüdi¹⁰¹
Anlar da bunu dir idi
Yaradan hû var iden hû

Müzeyyen kıldı a'lâmı
Hayretde kodı Âdem'i
Yoğ-iken cümle 'âlemi
Yaradan hû var iden hû

Hazret-i Mûsâ Tûr'ından
Münâcât itdi yirinden

* Cönk 43, 14b.

¹⁰¹ Yürüdi: yeri dü (?), nüsha

Habîb'i kend[ü] nûrından
Yaradan hû var iden hû

‘Âşık Yûnus Hazret-i Hak
Şerîkûñ yok ale'l-ıtlâk
Yedi tamu sekiz uçmak
Yaradan hû var iden hû

^{*102}
22

Vezin: ı'li hece ölçüsü

Yine ‘aşkun sırrı düşdi serüme
Ben hû dimeyince eğlenemem hû
Hakk’uñ muhabbeti doldı göñlüme
Ben hû dimeyince eğlenemem hû

Kurulmuşdur ‘aşkun yayı yasılmaz
Hakk’un muhabbeti cândan kesilmez
Hû didükçe dermân artar eksilmez
Ben hû dimeyince eğlenemem hû

Bir hançer ursalar bağrum yarsalar
Yüreğümde neler vardur görseler
Yalancı dünyâyı bahşış virseler
Ben hû dimeyince eğlenemem hû

Daşkın akan sular gibi aksam¹⁰³
‘Aşkun ateşine sînemi yaksam
Mecnûn gibi yüce tağlara çıksam
Ben hû dimeyince eğlenemem hû

Yûnus¹⁰⁴ dir ki mâsivâyı kosunlar
Kalblerini hem ey dostlar yusunlar¹⁰⁵
Kimi deli kimi uslu disünler
Ben hû dimeyince eğlenemem hû

* Mec. 81, 18b.

¹⁰² Bu şiirin iki beşlikten oluşan farklı ve eksik bir varyantı Tatçı 2014: 718’de mevcuttur.

¹⁰³ Mısranın vezni kusurlu.

¹⁰⁴ Yûnus: ‘Âşık Yûnus, nüsha.

¹⁰⁵ hem ey dostlar yusunlar: yusunlar hem ey dostlar, nüsha.

23^{*106}*Vezin: 5'li hece ölçüsü*

Gaflete dalma
 'Aşk meydânında
 Zikirden kalma
 'Aşk meydânında

Gafletten uyan
 Gel nûra boyan
 Dost yolına yan
 'Aşk meydânında

Çiçek açılır
 Mü'min seçilür
 Göñül nûr olur
 'Aşk meydânında

Bübüller öter
 Yürekler yakar
 Şeyhden al haber
 'Aşk meydânında

Bülbül gibi ol
 Şeyh gönlini bul
 Dost yolında öl
 'Aşk meydânında

Yûnus hizmet it
 Mürîd irşâd it
 Mürşid[i] şâd it
 'Aşk meydânında

* Mec. 81, 22a.

¹⁰⁶ Başlık: Deli Yûnus

24^{*}*Vezin: 7+7=14'lü hece ölçüsü*

Bir döşek döşemişler gördüm o¹⁰⁷ tağ içinde
Nûr ile bezemişler gördüm o tağ içinde

Sağuma 'arşı aldum öñüme burcı aldım
Dür me'ânîler ile toldum o tağ içinde

Deryâ oldum (....)¹⁰⁸ ırmak oldum çağladum
Yil oluban her yaña esdüm o tağ içinde

Adım adım ilerü on ikiden içerü
On sekiz biñ 'âlemi buldum o tağ içinde

Sana direm ey **Yûnus** var sırruñı gizle tur
Mûsâ gibi tecellî gördüm o tağ içinde

25^{**}*Vezin: 7+7=14'lü hece ölçüsü*

Seyr idüñ Muhammed'i toğmış nûrlar içinde
Ayı günü şâd ider¹⁰⁹ yatar kundak içinde

Bağlamışlar elini kimse bilmez hâlini
Zikre virmiş dilini okur kundak içinde

Adın koydılar Ahmed¹¹⁰ ezelfiden Muhammed
Ümmet içündür minnet diler kundak içinde

Toğuran ana hayrân¹¹¹ melekler ider seyrân
İki cihânda bayram oldu kundak içinde

Sürmelemiş gözini Hakk'a virmiş özini
O sultânıñ¹¹² yüzini görsek¹¹³ mahşer yerinde

* Mec. 16, 26b.

¹⁰⁷ gördüm o: gördüñ mi, nüsha.

¹⁰⁸ Nüşhada bu kelime yazılmamıştır.

** Cönk 30, 14b: Mec. 85, 26a.

¹⁰⁹ Ayı günü şâd ider: Ümmetin Hak'dan diler, Mec. 85.

¹¹⁰ Bu beyit Mec. 85'de yok.

¹¹¹ Bu beyit Mec. 85'de yok.

Yakın ider ırağı Medîne'dür turağı
Yeşil tonlu meleği gördüm kundak içinde¹¹⁴

Yûnus anla bu işi akıt gözüden yaşı
İki cihân güneşi yatur kundak içinde¹¹⁵

26*

Vezin: 11'li hece ölçüsü

Yeşildür sancağı nûrdan 'alemi
Delîlsüz¹¹⁶ çıkılmaz yollar harâmî
Delîlüm Kur'an'dur şeyhüm Bilâlî
Gel ölüm gelmeden tedârik eyle
Gezdüğün yerlerde Hakk'a zikr eyle

Hakk'a_istiğfâr eyle gice seherde
Îmân yolun eş olsun sana kabirde¹¹⁷
Muhammed geliyor sancak elinde
Gel ölüm gelmeden tedârik eyle
Gezdüğün yerlerde Hakk'a zikr eyle

Nefsümden bulaşur bana karalar
Kudret kılıcıylan sînem yaralar
Hekîmler hâkimler bulmaz çâreler
Gel ölüm gelmeden tedârik eyle
Gezdüğün yerlerde Hakk'a zikr eyle

'Âşık **Yûnus** dir ki dünyâ yalandur
Geldi geçdi 'ömür sonı vîrândur
'Âşık olanlara dünyâ haramdur
Gel ölüm gelmeden tedârik eyle
Gezdüğün yerlerde Hakk'a zikr eyle

¹¹² O sultânun: Muhammed'üm Cönk 30.

¹¹³ Görsek: Görsem, Mec. 85.

¹¹⁴ Bu beyit Mec. 85'de şu şekildedir:
Yakın olsun uzaklar kabûl olsun dilekler
Yeşil tonlu melekler ohşar kundak içinde.

¹¹⁵ Bu beyit Cönk 30'da şu şekildedir:
Yûnus söyler ka[r]daşı akar turmaz göz yaşı
Peygamberlerün başı yatur kundak içinde

* Cönk 30, 26a.

¹¹⁶ Delîlsüz: Dilersiz, nüsha.

¹¹⁷ Mısranın vezni kusurlu.

27^{*}

Vezin: 11'li hece ölçüsü

Şübhemüz yok cennet olur turağı
Her kim dirse lâ ilâhe illallâh
Kebâ'irden gider dört bin günâhı
Her kim dirse lâ ilâhe illallâh

Ashâblar Resûl'e su'âl eyledi
Dört bin günâhı yok ne gider didi
Komşusından gider diyü buyurdu
Her kim dirse lâ ilâhe illallâh

Hak hitâb eyledi didi yâ Mûsâ
Yerler ü göklerde her ne var-ısa
Cümlesi mîzânun gözine girse
Ağır gele lâ ilâhe illallâh

‘Âşık Yûnus katı geç geldi öte
Söylenen sözlere siz dimey hatâ
Kıyâmete değin nûr-ıla yata
Her kim dirse lâ ilâhe illallâh

* Cönk 36, 56a.

KAYNAKLAR

- Ergun, Sadeddin Nüzhet (1942), *Türk Mûsikîsi Antolojisi*, Rıza Coşkun Matbaası, C.1, İstanbul 1942.
- Köksal, M. Fatih (2012), “Metin Neşrinin Ana Esasları”, *Türklük Bilimi Araştırmaları*, S. 31, s. 179-209.
- Köksal, M. Fatih (2014), “Yûnus Emre Divanı’nın Yeni Bir Nüshası ve Yûnus’un Yayınlanmamış Şiirleri”, *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, S. 31, s.143-174.
- Tatçı, Mustafa (1990), *Yunus Emre Dîvanı (Tenkitli Metin)*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- Tatçı, Mustafa (1991), *Âşık Yunus ve Diğer Yunusların Şiirleri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- Tatçı, Mustafa (2014), *Yûnus Emre Dîvân-ı İlâhiyât*, Gözden geçirilmiş ilaveli 3. Baskı, H Yayınları, İstanbul.
- Timurtaş, Faruk K. (1972), *Yunus Emre Divanı*, Tercüman Yayınları, İstanbul.
- Toprak, Burhan Ümit (1960), *Yunus Emre Divanı*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul.

Yunus Emre Divanı'nın Karaman Nüshası

İdris Nebi Uysal*

Giriş

Yunus Emre, Türk edebiyatında hayatı, sanatı ve eserleri üzerine en çok araştırma yapılan isimlerin başında gelir¹. Bugüne kadar hayat hikâyesi, ailesi, şahsiyeti, felsefesi, eserleri, dil ve üslubu hep araştırma konusu olmuş, hakkında birçok yazı, kitap kaleme alınmıştır². Öyle ki Yunus Emre eksensli çalışmaların isimleri/başlıkları, birkaç kitap oluşturacak hacme

* Doç. Dr., Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü. uysal_idris@hotmail.com

¹ Yunus Emre üzerine yapılan (bilimsel) çalışmalar hakkında ayrıntılı bilgi edinmek için bk. Ayvazoğlu, 2014; Tatcı, 1988; Uysal, 2014. Bizde Yunus Emre odaklı çalışmalar, 20. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren başlamış olsa da Yunus Emre, her zaman halkın büyük saygı duyduğu ve çeşitli vesilelerle andığı, ilahilerini terennüm ettiği bir isim olmuştur. Eski sanatçı ve bilginler de Yunus'la ilgilenmişlerdir. Söz gelimi Âşık Paşa'nın *Garib-nâme*'de Yunus'tan bahsetmesi (bk. Yavuz, 2000: 535), Evliya Çelebi'nin ondan söz ederken şiiirlerinin meşhur olduğuna vurgu yapması, Bursalı İsmail Hakkı başta olmak üzere pek çok kişinin Yunus'un şiiirlerine şerhler yazması, ilginin üst düzeyde olduğuna işaret eder. Semih Tezcan (2012b: 126), "Yunus" adının Anadolu'da savaş tutsağı olarak uzun yıllar kalan Macar Georg tarafından Avrupa'ya da taşındığını söyler. Esaretten sonra Roma'ya giden Georg, orada yazdığı kitapta Yunus'un iki şiiirine yer vermiştir. [Bu şiiirlerin Yunus'a ait olup olmadığı noktasında tartışma yaşansa da Talat Tekin (2004), bunların Yunus Emre'ye ait olduğunu düşünmektedir.]

² Yunus Emre yalnızca bilim insanlarınca değil; şairler ve yazarlar başta olmak üzere birçok yerli yabancı sanatçıya da ilham kaynağı olmuştur. Hakkında biyografiler, piyesler, romanlar kaleme alınmış, oyunlar sahnelenmiş, sinema filmleri hazırlanmıştır. Kemal Tahir, Mustafa Necati Sepetçioğlu, Emine Işınsoy, Nezihe Araz, Sabahattin Eyüboğlu, Necip Fazıl Kısakürek, Sezai Karakoç, Recep Bilginer, Jacques Lacarriere Yunus'u edebî eserlerin konusu hâline getiren isimlerden bazılarıdır. İskender Pala tarafından yazılan *Od* (Ekim, 2011) isimli roman ile Ocak 2014'ta gösterime giren *Yunus Emre Aşkın Sesi* adlı film, bu ilginin son örnekleridir.

ulaşmıştır³. Hakkında çok sayıda çalışma yapılmasına rağmen onun yaşam öyküsüne, şiirlerine dair tartışmalar hâlen sürmektedir. Popüler tartışmalar, onun yaşadığı ve mezarının bulunduğu yer üzerinde yoğunlaşırken bilim dünyası, *Divan* nüshalarının tarihini ve içeriğini sorgulamaktadır.

Yunus Emre Araştırmalarına Genel bir Bakış

Yunus'un dil, edebiyat, sanat ve kültür çevrelerince tanınmasında en büyük pay, kuşkusuz, Fuat Köprülü'ye aittir. Araştırmacı, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* adlı eserinin yarısını bu büyük şaire tahsis ederek âdetâ Yunus Emre araştırmalarını başlatan isim olmuştur. Köprülü (1966: 249), bundan başka, Yunus yazmalarının niteliğini de tartışmaya açmış, sağlam bir *Divan*'ın ancak tenkit yöntemine göre oluşturulabileceğini söylemiştir.

Köprülü'den sonra yapılan çalışmaların önemli bir kısmı, onun teklif ettiği usule göre olmuştur. Burhan Ü. Toprak (2006), Abdülbâki Gölpınarlı (1943), Faruk Kadri Timurtaş (1972, 1980), Mustafa Tatcı (1990) imzalı neşirler, tenkit (edisyona kritik) yöntemine göre düzenlenmiştir. Araştırmacıların bir kısmı [Gölpınarlı (1965) ve Selim Yağmur (2008) gibi] çalışmalarını tek nüsha üzerinden yapmışlardır. Kimi araştırmacılar ise bir Yunus poetikası vücuda getirerek Yunus'a ait olmadığını düşündükleri şiirlerin ayıklandığı divanlar yayımlamışlardır. Toprak, Timurtaş ve Turan Karataş (2012) bu tarz çalışmaları gerçekleştiren isimlerdendir.

Divan üzerine eğilen araştırmacılar, nüshaların çoğuna bakmışlardır. Fatih ve Raif Yelkenci nüshaları, en çok müracaat edilen nüshalardır. *Divan*'ın Karaman nüshası ise Tatcı dışında kimsenin dikkatini çekmemiştir⁴.

Divan, bugüne kadar birçok araştırmaya konu olmasına karşın eseri dil yönüyle ele alan müstakil çalışma sayısı yalnızca ikidir. Diğer çalışmalar, genellikle şairin ve şiirlerinin edebiyat ve tasavvuf yönünü ortaya koymak amacıyla hazırlanmıştır. Yalnızca Said Khourchid (1991) farklı bir çalışmaya imza atmıştır. Ancak onun Fatih nüshasını esas aldığı incelemesi, Yu-

³ Yunus Emre üzerine bibliyografya hazırlama denemeleri de olmuştur. Bunlardan biri Millî Kütüphane görevlilerince 1970 yılında yapılmıştır (Ünal, 2001: 43). Daha sonra Tatcı, 1988'de *Yunus Emre Bibliyografyası* adını verdiği bir kitap yayımlamıştır. Hiç kuşkusuz, o tarihten sonra yapılan çalışmalar, yeni bir bibliyografya hazırlığına girişmeyi gerektirecek kadar çoktur.

⁴ Bu nüshayı, Tatcı'dan başka, Karamanlı araştırmacı A. Talat Duru (1993, 2004) ele almıştır. Duru, çalışmalarında şairin mensup olduğu İsmail Hacı topluluğunun Karaman'a yerleşmesi, buradaki Yunus Emre zaviyesinin geçmişi ve şeyhleri hakkında bilgiler vermiş; Karaman yazmasındaki şiirlerden bir kısmını günümüz harflerine aktarmıştır.

nus'un dilini bütün ayrıntılarıyla tasvir etmekten uzaktır. Karaman nüshasının dilini inceleyen çalışma ise tarafımızdan yapılmıştır (bk. Uysal, 2014).

Çalışmasını tenkit yöntemine göre yürüten kişiler ise âdeta yeni bir metin kurmuşlardır. Tenkit yoluyla şekillenen metinler edebiyat, kültür ve tarih araştırmacılarına önemli malzemeler sunarken diltcilik açısından çok elverişli ve geçerli görülmemiştir (Gülsevin, 2011: 369). Ayrıca araştırmacılar, genellikle ortalama okur kitlesini dikkate aldıklarından, metinlerin aktarımında standart alfabeye dayalı çeviri yazı sistemine uymuşlardır. Neşirlerin çoğunda sözcükler günümüz Türkçesine göre yazılmıştır. Bu uygulama, dil bilgisi incelemeleri için sağlıklı sonuçlar vermekten uzaktır.

Divan ve onun başında yer alan *risale*, birtakım sözlük çalışmalarına da konu olmuştur. Erdoğan Boz (2012) ve Nurettin Albayrak'ın (2014) çalışmaları, bu bağlamda zikredilebilecek örneklerdendir.

Yunus Emre Divanı'nın Nüshaları ve Karaman Nüshasının Özellikleri

Divan, bugün otuz civarında nüshası olan bir eserdir. Ancak mevcut yazmalar şiir sayısı, bir şiirdeki beyit adedi ve sıralanışı, sözcük tercihi bakımından birbirinden farklıdır. Dolayısıyla bugüne kadar yapılan divan neşirleri, hep birbirinden farklı olmuştur. Öne çıkan nüshalar şunlardır: Fatih, Karaman, Raif Yelkenci, Yahya Efendi, Ritter, Nuruosmaniye, Bursa, Viyana, Mustafa Canpolat, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi. Nüshalardan bir kısmı aşağıda kısaca tanıtılmıştır⁵:

Fatih Nüshası: Süleymaniye Kütüphanesi Fatih Bölümü, 3889.

İstinsah tarihi ve müstensihi belirsizdir. Ancak bilim çevrelerinde metnin 14. yüzyıla ait olduğu kanaati hâkimdir (Tatçı, 2008a: 1). Öztelli (1971: 26), Fatih devrinde kopya edildiğini ileri sürerken Tezcan (2012a: 121) bunun pek eski bir nüsha olamayacağı kanısındadır. Harekeli nesihle yazılmıştır. Tüm eserin 1.b-54.a varakları arasında *Risâletü'n-Nushiyye*, sonraki varaklarda *Divan* yer alır. Nüshanın 1991 yılında Kültür Bakanlığınca tıpkı-basımı yapılmıştır.

Yahya Efendi Nüshası: Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmut Efendi Bölümü, 3480.

⁵ Nüshalarla Yunus şiirlerini içeren mecmuaların tanıtımı için bk. Tatçı, 2008a: 1-14.

Müstensihi belli değildir. 16. yüzyılda istinsah edildiği sanılmaktadır. Yazı muhtelif olup çoğunluğu kırmalı talikle yazılmıştır. Risale, tüm eserin 5.b-51.a varakları arasındadır. Ardından ilahilerin bulunduğu yapraklar gelir. Burada Yunus'a ait 268 şiir vardır.

Nuruosmaniye Nüshası: Nuruosmaniye Kütüphanesi, 4904.

Müstensihi bilinmemektedir. İstinsah tarihi ise Şaban 940/1540'tır. Yazı ince taliktir. 315 varak olan bir mecmuanın 172.b-195.a varakları arasında risale ve Yunus'a ait 219 şiir vardır. İlahiler bir düzene göre sıralanmamıştır.

Bursa Nüshası: Bursa İl Halk Kütüphanesi, Eski Eserler Bölümü, 882.

İstinsah tarihi ve müstensihi belirsiz bir mecmuadır. Bilim çevrelerince 15. yüzyıla ait olduğu sanılmaktadır. Eser, harekeli nesih kırmasıyladır. Mecmuada Yunus Emre'ye ait 115 şiir vardır.

Ritter Nüshası: 14. yüzyılda istinsah edildiği sanılan bu mecmuada Yunus'un 98 şiiri vardır (Mazıoğlu, 1995: 347).

Viyana Nüshası: *Divan-ı Yunus Emre* adını taşıyan bu nüshanın istinsah tarihi (H) 1241'dir. Müstensihi belli değildir. Nesih yazıyla kaleme alınan *Divan*, yazmanın 1-33. varakları arasındadır (Tatçı, 2008a: 6).

Mustafa Canpolat Nüshası: *Divan-ı Yunus Emre* adını taşıyan bu nüshanın müstensihi belli değildir. 17-18. yüzyılda istinsah edildiği tahmin edilmektedir. Tatçı (2008a: 8), 158 şiire yer veren bunüshanın Karaman nüshasından kopya edildiğini ve bu işin de yarıda kaldığını ifade eder.

Raif Yelkenci Nüshası: 15. asırda istinsah edildiği tahmin edilmektedir. Ahmet Kabaklı'ya göre (1978: 38), bu en eski yazmadır⁶.

Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi Nüshası: 185.

İstinsah tarihi 988/1580 olan bu nüshanın yazısı, harekeli iri nesihlidir. Her sayfada 11 satır vardır. Ketebe kaydı mevcuttur. Başlıklar kırmızı mü-

⁶ Beşir Ayvazoğlu, Yunus araştırmalarında en çok kullanılan nüshanın Yelkenci nüshası olduğunu kendileriyle 22 Eylül 2013 tarihinde yaptığımız bir görüşmede bize aktarmıştır.

rekkepledir. Eserin baş tarafı eksiktir (Mazıoğlu, 1995: 347-350). Nüsha, Tatcı (2008b) tarafından tıpkıbasım yoluyla neşredilmiştir.

Karaman Nüshası: Millî Kütüphane, Mikrofilm Arşivi, A-4764.

Divan'ın Karaman nüshasını, aslını tüm çabalarımıza göremediğimiz için, ancak Millî Kütüphane kayıtlarına göre tanıtılabiliyoruz. Kayıt şöyledir:

Yûnus Emre

Dîvân-ı Yûnus : 250x170 mm, Baha Kayserilioğlu Özel Ktb. Karaman

Mikrofilm Arşivi No: A-4764

Kopyalama Tarihi : Mayıs, 1965

Mikrofilmden görüldüğü kadarıyla, *Divan*, deri ciltlidir. Cildin son kapağı mikleblidir. Kapak üstüne bir tane şemse işlenmiştir.

Divan'ın ilk yaprağından önce iki boş yaprak vardır. Buralara daha sonra ince uçlu bir kalemle Allah, Muhammed, Ebu Bekir, Ömer, Osman, Ali, Hasan ve Hüseyin isimleriyle “maşallah” sözü yazılmıştır. İkinci boş yaprakta bu isimlerden başka “Yâ Hazret-i Bilâl-i Habeşi” nidası da vardır.

Eser 1.b'den başlar, 210.b'de biter. İlk sayfa tezhiplidir. Burada besmeleyle birlikte eserin Hazret-i Yunus Emre'ye ait olduğunu gösteren şu ifadeler kayıtlıdır:

hâzādîvânüemlahî's-şu'arâ'i ve efşahî'l-büleğâ, sulţânü'l-vâşîlîntâcü'l-fuğarâ'ive'l-mesâkin ve hırkatü'l-ğurebâ'i ve re'îsü'l-'âşîkînâhzret-i yûnus emre kıddese sırrahu'l-'azîz ve efâza 'aleynâbirrehû ve ihsânehûkemâefâza li'l-'âlemîneluţfehû ve keramehû ve feyzahû.

bismillâhi'r-raḥmâni'r-raḥîm ve bihi⁷.

Yazmanın müstensihisi ve ne zaman istinsah edildiği belli değildir. İstin-sah tarihi konusunda büyük ihtilaf vardır. Köprülü ve Amil Çelebioğlu bu nüshayı 14. yüzyıl metni olarak gösterirler (akt. Tatcı, 2008a: 2). Bilgileri

⁷ Arapça ibarenin Türkçe karşılığı şöyledir: “Bu; şairlerin en güzel sözlüsü, belagat sahibi kişilerin en fasihi, Hakk’a vâslı olanların sultanı, fakirlerin ve miskinlerin tacı, gariplerin hırkası (muhafaza edeni), âşıkların reisi olan Hazret-i Yunus Emre'nin *Divanı*'dır. (Allah) Onun yüce sırrını takdis etsin; âlemlere lütuf, kerem ve feyzini bol bol verdiği gibi bize de iyilik ve ihsanını bol bol versin. Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla ve onun yardımıyla.”

aktaran Tatçı da aynı kanaattedir. Şahabettin Tekindağ (1966: 73), bunun en eski divanlardan biri olduğunu belirtir. Yazmayı gördüğünü söyleyen Cahit Öztelli (1971: 24-26) de aynı kanaattedir. Gölpınarlı (1965: LII), nüshanın 18. yüzyıl yazması olabileceğini, Hasibe Mazıoğlu (1995: 347), 14. asra ait olmadığını söyler. Umay Günay ve Osman Horata (2009: 99) ise 16. yüzyıl ve sonrasına işaret ederler. Nüshayı, yazılış tarihini öğrenebilmek için paleografik açıdan inceleyenler de olmuştur. Araştırmacı Yusuf Yıldırım'a göre (2013: 132), nüshadaki paleografik özellikler, onun 14. yüzyılda yazılmış olabileceğini göstermektedir.

210 varaktan ibaret bu eser, harekeli nesihle yazılmıştır. Bu nüsha, yukarıdaki Arapça ifadeyle başlamış, burada eldeki eserin Hz. Yunus Emre'ye ait bir *Divan* olduğu hazrete edilen dualarla birlikte dile getirilmiştir. Nüshalar karşılaştırıldığında bu bölümün yalnızca Karaman nüshasında olduğu görülür. *Divan*'ın girişinde (1.b-51.b) risale yer alır. Dua bölümünden sonra besmele ile risaleye geçilmiştir. Besmele, diğer yazmalarda yoktur. 51.b'nin ilk dört dizesinden sonra *fî's-seyri ve's-sülûki* başlığıyla ilahilere geçilmiştir. Her sayfada 11 satır ve genellikle 5 tam beyit vardır. Kimi sayfalarda son satıra iki dizenin sığdırıldığı göze çarpar. Bazı beyitlerin sonraki sayfa ya da varakta tamamlandığı görülür. Şiirden önce gelen başlıklar, ayrı bir renkle -muhtemelen surh- belirginleştirilmiştir. Varağın sağ sayfalarında, sonraki sayfanın ilk sözcüğünü veren reddadeler yazılıdır. Ancak reddade, birkaç yerde silik vaziyettir. Karaman nüshasının 1.b sayfası eserin kapak sayfası şeklindedir. Bu sayfa, birtakım motiflerle süslüdür. Sayfanın etrafı kalın bir çizgiyle çevrilmiş, risalenin ilk iki beyti buraya sağ alttan sol üst köşeye doğru eğik olarak yazılmıştır. Nüsha, hâlen merhum avukat Baha Kayserilioğlu'nun vârislerindedir.

Divan'ın ilk şiiri, 39 beyittir. Kasideyi andıran bu şiirde 35. beytin ilk dizesi yoktur. Şiir, Yunus'un manevi yolculuğunu anlatan ifadelerle doludur. Ardından *el-ĥüsniyyât* başlığı altında 217 ilahiye yer verilmiştir. Bu bölümdeki ilk şiir, 11 beyitlik bir manzumedir. Şiir içerik bakımından kısa bir münacata benzer. Bundan sonraki şiirler, *ve lehû eyzan* ifadesiyle alt alta dizilmiştir. Bazı şiirlerin yarım kalması, nüshada birkaç varağın eksik olduğunu gösterir.

Divan karışıktır, yani mürettep değildir. Kimi ilahilerde beyit ya da dizeler eksiktir. Başka şiirlerle karıştırılmış izlenimi veren örnekler de göze çarpar. Beyitlerdeki hece sayısı değişkendir. Hece sayısındaki tutarsızlık birçok şiirde fark edilir. Bazı alıntı sözcüklerde ise söyleyişteki hafifletmelerin yazıya yansıtılması söz konusudur. Bu uygulama, aruzla ilişkilendiri-

lebileceği gibi şairin Türkçe/halkça söyleyişe önem vermesiyle de izah edilebilir.

Yazmada birbirine yakın şiirler olduğu gibi tekrar yazılmış izlenimi veren şiirler de vardır. Nitekim bazı araştırmacılar bunların mükerreren kaleme alındığını düşünmektedir. Ancak bu metinler arasında beyit sayısı, beyitlerin sıralanışı, söz varlığı ve gramer unsurları bakımından farklar bulunduğu kesindir.

Nüshanın birkaç varağında esere sonradan eklenmiş izlenimi veren dizeler vardır. Bunlar dikkatle incelendiğinde buradaki yazı türünün metindeki genel yazı karakteriyle, sözcüklerdeki dil özelliklerinin hem metnin hem EAT'nin temel kurallarıyla örtüşmediği fark edilir. İlaveler, daha yakın zamanlarda, yazmayı elinde bulunduranlarca yapılmış olmalıdır. *Divan*'da bazı dizelerin sonuna ya da kenarına birtakım sözcükler ilave edilmiştir. Bunların yazma sırasında unutulduğu, sonraki kontrollerde ilgili yere sığmadığı için dize sonuna ya da üstüne eklendiği sanılmaktadır. Metinde müstensihin yanlış yazıp üzerine ince çizgi çekerek iptal ettiği ek, sözcük ve dizeler de vardır.

Karaman Nüshasındaki Şiirlerin Şekil Özellikleri

Eldeki nüshada 218 şiir vardır. Şiirlerin hepsinde nazım birimi beyittir. Toplam beyit sayısı 1708'dir. Şiirlerin çoğu 7 ya da 9 beyitten oluşmaktadır. Şiirlerden onunda mahlas bölümünün olmadığı görülür. Bir şiirde ise birtakım tartışmaların yaşanmasına yol açan *Sa'îd* ismi zikredilmiştir. Bu nüshada şairin mahlas olarak kullandığı isimler, bunların sayısı ve yüzdesi şöyledir:

Mahlas	Sayısı	%	Mahlas	Sayısı	%
Yûnus	79	86,6	Yûnus Miskîn	2	1
Miskîn Yûnus	9	4,4	Bî-çâre Miskîn Yûnus	1	0,5
Yûnus Emre	6	2,5	Dervîş Yûnus	1	0,5
'Âşîk Yûnus	3	1,5	Miskîn Bî-çâre Yûnus	1	0,5
Yûnus Emre'm	2	1	Yûnus Dede'm	1	0,5
Bî-çâre Yûnus	2	1	Toplam	207	100

Divan'daki şiirlerin % 69'u (150 şiir) heceyledir. Aruzla söylenenler genellikle *müstefîlûn x 4* kalıbıyladır. Bu şiirlerde birtakım vezin kusurları, nazım tekniğine gölge düşüren uygulamalar dikkatli gözlerce hemen fark edilir. Heceyle düzenlenmiş şiirlerde de hece sayısının eksik olduğu dize-

ler vardır. Şair, kulak kafiyesine önem vermiştir. Şiirlerin çoğu gazel nazım biçimine göre yazılmıştır. Birkaç şiirin kasideye yakın olduğu söylenebilir. Hepsisi içerik bakımından tekke edebiyatı türlerine uygundur.

Karaman Nüshasının İmla Özellikleri

Yunus Emre'nin yaşadığı dönem, Batı (Oğuz) Türkçesinin EAT adlı devresine karşılık gelir. Yunus, EAT'nin ilk alt devresi olan Selçuklular Dönemi içinde değerlendirilir (Akar, 2010: 239). Bilindiği üzere EAT, Uygur ve Arap-Fars imlasına ait özelliklerin birlikte görüldüğü yazı ortamıdır. Eldeki nüshanın imlası Mansuroğlu'nun (1988: 249-250) devrin imlasına dair tespitlerine göre değerlendirildiğinde şu sonuçlar ortaya çıkmaktadır:

1. Metinde ünlülerin tamamı gösterilmiştir. Ünlülerin yazımında, hareke ve harf birliktedir. Eserde geçen Arapça ayet, kutsi hadis vb. ibarelerin ünlüleri ise yalnızca hareketlerle verilmiştir. Ancak kapaktaki Arapça cümleler harekesizdir.
2. *Divan*'da damak *n*'si (*ñ*) için ekseriyetle *keft*en (ك) yararlanılmıştır. Bu sesin kaynaşmadan önceki şekli olan *ng* (نك) grubu ise yalnızca *tengri* sözcüğünün yazılışında vardır.
3. Eldeki metinde kalın sıradan ünlü taşıyan sözcükler, genellikle *sad* (ص) ile yazılmıştır. Ancak bazen *sad* (ص) yerine *sin*'in (س) tercih edildiği de olmuştur. Bu ikili imla, *te* (ت) ve *tı* (ط) için de söz konusudur.
4. Türkçenin *p* sesi metinde iki harfle (be-pe) temsil edilmiştir. Ancak imlanın *p* yanlısı olduğu açıktır. Söz gelimi *çalap*, örneklerin ¾'ünde *pe* iledir. İkili imla, *ç* sesinin yazımında da görülür.
5. Eklerin tabandan ayrı ya da bitişik yazılması, *Divan*'da sağlam bir kural değildir. Şahıs eklerinin metindeki görünümü bu kuralsızlığın bir örneğidir.
6. Metinde, sözcük sonundaki *u/ü* seslerinin yazılışında *vav* ve *elif*'in birlikte olduğu örneklerle rastlanır. Arapçaya özgü bu yazım şeklinin *Divan*'da birçok örneği vardır: *berü*, *içerü*, *şamu*, *şaygu* vb.
7. *Tenvin* ve *şedde*, metnin yazılışında kullanılan yardımcı işaretlerdendir. *Tenvin*, Türkçe sözcüklerde bir kez (*birden*) tespit edilmiştir. Bir sesin iki tane olduğunu gösteren *şedde* ise eserde ünsüz ikizleşmesinin yaşandığı *aşşı*, *issî*, *uşşum* gibi Türkçe sözcüklerin yazılışında göze çarpar. *Şedde*, *kök+ek* birleşmesi sırasında aynı cinsten iki ünsüzün yan yana geldiği durumlarda da kullanılmıştır. Ancak bu

kullanım şekli, düzensizdir. Örneğin eserdeki *adda*, *bellü*, *çekkil*, *fāsiddür*, *göñüllere*, *geçürdüm mi* sözcüklerinde çift *d*, *k*, *l* ve *m* sesleri için *şeddeden* yararlanılmıştır.

Karaman Nüshasının Dil Özellikleri

Divan'ın Karaman nüshasının baskın dil özellikleri şunlardır:

1. EAT metinlerinde başat olan *é* fonemi, *Divan* için de karakteristiktir.
2. Kalınlık-incelik uyumu eserde sağlamdır. Bunun istisnaları *-ken* ve *+ki* ekleridir. *-ken* bütün örneklerde uyumu bozarken *+ki*, örneklerin bir kısmında uyuma girmiştir.
3. Düzlük-yuvarlaklık uyumu metinde çok zayıftır. Bunun nedeni, bazı sözcük ve eklerin daima yuvarlak ünlüyle bazı eklerin de her zaman düz ünlüyle yazılmış olmasıdır.
4. Eldeki nüsha, sözcük içinde *k>ğ* değişikliğini tanımlayan birçok örneğe sahiptir. Ancak bu değişim, ön sese yansımamıştır. Bu durum, eseri tarihî Azeri ağzından ayırır. *Ağsurmağ*, *dağ* (bir örnek hariç), *uyğ*, *yoğsa* ve *yoğsul* sözcükleri metinde hep *ğ* ile yazılmıştır. Nuruosmaniye, Fatih, Yahya Efendi nüshalarında *yoğsul*, *yoğsa* şekilleri de vardır. Burada bazı sözcüklerin yazımının kalıplaştığını düşünmek mümkündür.
5. *Divan*, şahıs ve işaret zamirlerinde ön seste *b* yanlısıdır.
6. Eski Türkçede *b* ile başlayan belirli sözcükler, eldeki nüshada *v* ile yazılmıştır. Bu gelişme, metin için bir standarttır.
7. İnce sıradan ünlüler yanında *t->d*- gelişmesi metinde temel kuraldır. Kalın sıradan ünlüler yanında ise ikili bir durum vardır. Eserde *g*-sesini göstermek için özel bir işaret kullanılmamıştır. Osmanlı sahasının uygulamasına bakarak birçok sözcükte *k->g*- değişiminin yaşandığı düşünülmektedir.
8. İç seste hemze bulunduran Arapça sözcüklerde' (*hemze*)>*y* değişimi yaygındır.
9. *Divan*'daki hâl ekleri, EAT'nin genel çizgisiyle aynıdır.
10. *Divan*'da gelecek zaman için *-IsAr* (yaygın) ve *-AsI* (seyrek) eklerinden yararlanılmıştır.
12. Metinde zamir kökenli *-Uz* şahıs eki yaygındır. *-vAn*, *-vUz*, *-men* şekilleri ise seyrek. *-In* şahıs ekine hiç rastlanmamıştır.

13. Eserde birkaç yerde görülen *-Atur-* yapısı ile bir kez karşılaşılan *-ayoru-* şekli şimdiki zamana işaret etmektedir.
14. *Divan*'da *-IcAḲ*, *-mAdIn*, *-UbAn* zarf-fiil ekleri oldukça işlektir.
15. Arapça ve edatının Türkçe sözcükler arasında *u/ü* şeklinde görünmesi yaygındır.
16. Metinde *+nI* yükleme hâli ekiyle *-ġAç* zarf-fiil ekine hiç rastlanmamıştır⁸. *-AndA* zarf-fiil eki 2 örnekte tespit edilmiştir. *-UpdUr/-Updurur* yapısı 7, *-mAzAm* şekilleri 32 kez geçmiştir. Develi (2002: 120-122), bu yapıların tarihî Azerbaycan ağzında öne çıktığını belirtir. Metindeki kullanımlar, eldeki nüshayı Azeri ağzıyla buluşturacak kadar baskın değildir.

Karaman Nüshasının Söz Varlığı

Divan'ın Karaman nüshası, söz varlığı bakımından Türkçenin baskın olduğu bir metindir. Söz gelimi, Arapça *cennet* sözcüğü metinde 2 kez geçerken bunun Eski Türkçedeki karşılığı olan *uçmak* (<*Soğd. uṣtmaḥ*) 26 kez kullanılmıştır. Metinde Arapça *ṣāhib(i)* sözcüğünden 5, onun Türkçesi olan *issi*'den (<*idi+si*) 18 defa yararlanılmıştır. Arapça *şey*' metinde 1 yerde, Türkçe *nesne* 19 yerde tespit edilmiştir. *Divan*'da Farsça *āteş* hiç geçmezken Arapça *nār* 3, Türkçe *od* 56 kez görülmüştür. Yine metinde Farsça *bād* 2, Türkçe *yél* 9 kez kullanılmıştır. *Āb-ı hayāt*, şair tarafından *dirlik suyu*, *bāḳī suyu* şekillerinde tamamen ya da kısmen Türkçeleştirilmiştir. Arapça ve Farsçanın *Divan*'a etkisi, eserin dil ve anlatımını bozacak kadar yoğun değildir. Aksine metinde bu dillere ait sözcükleri Türkçe söyleyişe uydurma eğilimi hâkimdir. Eserde Batı dillerine ait sözcük sayısı hayli sınırlıdır (*Buḳrāṭ*, *Cālīnūs*, *badya*, *şınur* gibi).

Metin söz varlığı bakımından Oğuz Türkçesinin tipik bir örneğidir. Kâşgarlı'nın Oğuzca olarak nitelendirdiği birçok sözcük, kök ya da türevleriyle *Divan*'da kendisine yer bulmuştur. Eserde geçen sözcük, deyim, atasözü vb. yapıların pek çoğu, bugün TT yazı dilinde ve ağızlarda, Oğuz grubu Türk lehçelerinde yaşamaktadır. Aşağıdaki tablo, nüshanın denk-çiftler bakımından söz varlığı tercihini, ait olduğu dönem ve lehçe grubu içindeki yerini tayin edebilmek/anlayabilmek için eklenmiştir:

⁸ *+nI* eki, metinde yalnızca zamirlerde vardır. Kullanımı diğer sözcükleri kapsayacak kadar yaygın değildir.

DENK ÇİFTLER	EAT	DİVAN	TT YAZI DİLİ
bul- / tap-	bul-	bul-	bul-
beñze- / okşa- (oñşa-)	beñze-, okşa-/oñşa-	beñze-	benze-
dal / budak	budağ	budağ	dal
elig / kol	el, kol	el	el
gece / dün	gece, dün	gece, dün	gece
gibi / tek	gibi, tek	gibi (işlek), tek	gibi
gizle- / yaşur-	gizle-, yaşur-	gizle-	gizle-
ört- / yap-	ört-, yap-	ört-	ört-

Sonuç

Divan'ın Karaman nüshası, hem Uygur imlasına hem de Arap-Fars imlasına ait özelliklerin görüldüğü bir metindir.

Eldeki metinde, EAT için karakteristik olan tüm özellikler vardır. Eserde, yerleşmiş kuralların dışına çıkan örnek sayısı oldukça azdır. Şiirlerdeki dil kullanımı, eldeki nüshayı, EAT'nin bir yazı dili olarak şekillenip geçiş dönemi özelliklerinin kaybolduğu dönemle birleştirmektedir. Bu durumda onun 14. yüzyılın sonlarında yahut en geç 15. yüzyılın ilk yarısında yazıldığını söylemek mümkündür. Eser, 16. asırdan sonra istinsah edilmiş olsa bile tertip edildiği ilk dönemin anlatım özelliklerinin korunduğu söylenebilir.

Karışık dilli eserlerde görülen ikili yazımlar, eldeki nüshada yoktur. Bu özellik, metni, karışık dilli eserlerin yazıldığı dönemden uzaklaştırmaktadır.

Oğuzca metinler içinde başat olan Türkiye ağızıdır. Anadolu'da yazı dilinin doğup gelişmesi, Azeri sahasına göre daha öncedir. Azerbaycan merkezli yazı dilinin oluşumu Akkoyunlu, Safevi dönemlerine, yani 16. yüzyıla rastlar. Metindeki tarihî Azeri ağızına ait sınırlı sayıdaki örnek, nüshayı bu ağızla buluşturacak kadar baskın değildir. Eldeki nüsha, Anadolu (Türkiye) ağızı ile kaleme alınmıştır.

Divan'ın Karaman nüshası, TT ağızlarından Batı Grubu ağızlarıyla birçok yönden birleşir. Bu kümenin 9. alt grubu, eserin ağız özelliklerini daha iyi yansıtır. Esere hâkim olan ağız, Karaman ve Konya ağızlarına yakındır. Metin söz varlığı bakımından ise Oğuzcanın tipik bir örneğidir. Kâşgarlı'nın Oğuzca olarak nitelendirdiği birçok sözcük, *Divan*'da kendisine yer bulmuştur.

Yunus Emre'nin ve nüshaların dili hakkında bilimsel ve daha sağlıklı hükümlere ulaşabilmek ve birtakım sorulara cevap verebilmek için bütün

nüşhalar dil yönüyle incelenmeli, bunların bağlamsal sözlük ve dizini hazırlanmalıdır.

Kısaltmalar

akt. : Aktaran

bk. : Bakınız

EAT: Eski Anadolu Türkçesi

H : Hicri

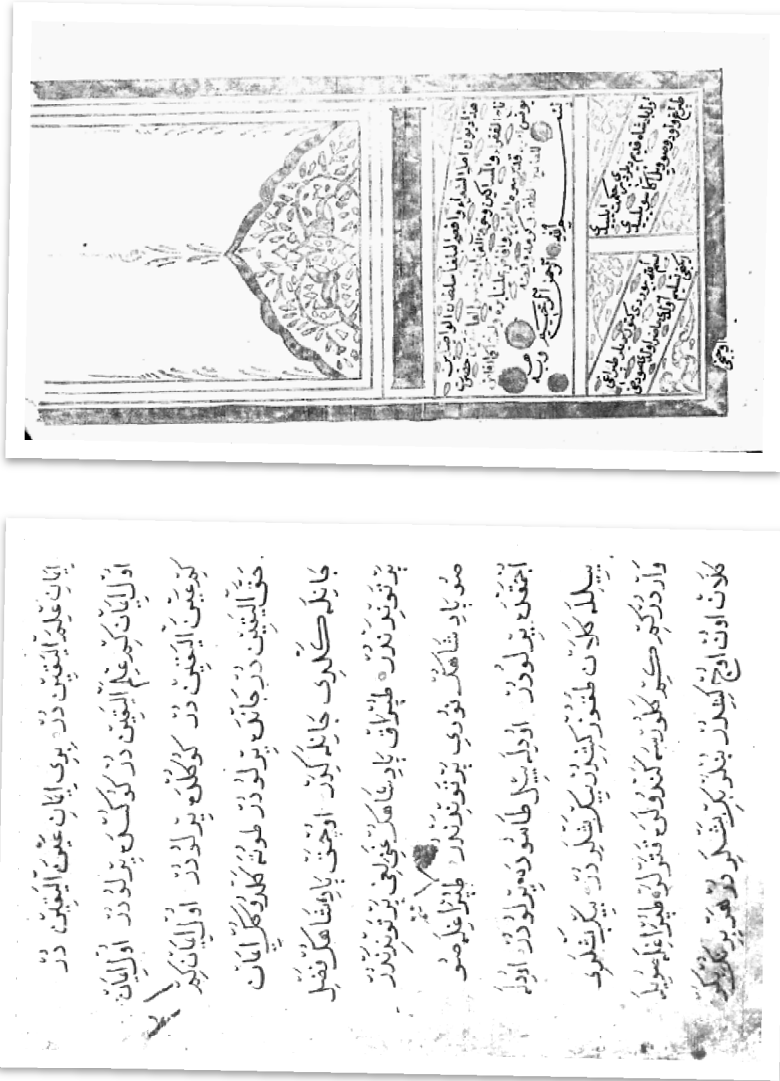
TT : Türkiye Türkçesi

KAYNAKLAR

- Akar, Ali (2010), *Türk Dili Tarihi*, 4. bs., İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Albayrak, Nurettin (2014), *Gönül Çalab'ın Tahtı / Açıklamalı Yunus Emre Sözlüğü*, İstanbul: Dergâh Yay.
- Ayvazoğlu, Beşir (2014), *Yunus, Ne Hoş Demişsin Cumhuriyet Sonrası Yunus Emre Yorumları*, İstanbul: Kapı Yay.
- Boz, Erdoğan (2012), *Risâletü'n-Nushiyye* (Öğüt Kitabı), Ankara: Gazi Kitabevi.
- Develi, Hayati (2002), "Eski Türkiye Türkçesi Ağızlarının Sınıflandırılmasında Morfolojik Esaslar", *Türkbilig*, 2002/4, s. 117-124.
- Duru, Ahmet Talat (1993), *Yunus Şeyhliği*, Özel Yayın, Ankara.
- Duru, Ahmet Talat (2004), *Belgelerle Yunus Emre*, Özel Yayın, Konya.
- Gölpınarlı, Abdülbâki (1943), *Yunus Emre Divanı*, İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi.
- Gölpınarlı, Abdülbâki (1965), *Yunus Emre, Risalat al-Nushiyye ve Divan*, İstanbul: Eskişehir Turizm ve Tanıtma Derneği Yay.
- Gülsevin, Gürer (2011), "Dil Çalışmaları İçin Yunus Emre'nin Yeni Yayınları Nasıl Olmalıdır?", *X. Uluslararası Yunus Emre Sevgi Bilgi Şöleni Bildirileri*, (06-08 Mayıs 2010, Eskişehir), Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi Yay.
- Günay, Umay ve Horata, Osman (2009), *Risâletü'n-Nushiyye*, 3. bs., Ankara: Akçağ Yay.
- Kabaklı, Ahmet (1978), *Yunus Emre*, 4. bs., İstanbul: Toker Yay.
- Karataş, Turan (2012), *Yûnus Divanı*, Karaman: Karaman Valiliği-Karaman Belediyesi Yay.
- Khourchid, Said (1990), *La Langue de Yunus Emre, Contribution a L'Histoire du Turc Pre-Ottoman*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.
- Köprülü, Fuad (1966), *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay.

- Mansuroğlu, Mecdut (1988), “Eski Osmanlıca”, *Tarihi Türk Şiveleri*, (çev.: Mehmet Akalın), Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay.
- Mazioğlu, Hasibe (1995), “Yunus Emre Divanı’nın Yeni Bir Yazması”, *Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri*, (7-10 Ekim 1991, Ankara), Ankara: AKM Yay.
- Öztelli, Cahit (1971), *Yunus Emre, Yeni Belgeler, Bilgiler*, Özel Yayın, Ankara.
- Tatcı, Mustafa (1988), *Yunus Emre Bibliyografyası*, Ankara: Millî Kütüphane Yay.
- Tatcı, Mustafa (1990), *Yunus Emre Divânı II, Tenkitli Metin*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.
- Tatcı, Mustafa (2008a), *Yûnus Emre Külliyyâtı II, Yûnus Emre Dîvânı (Tenkitli Metin)*, İstanbul: H Yay.
- Tatcı, Mustafa (2008b), *Yûnus Emre Külliyyâtı IV, Dîvân-ı Yûnus Emre (Tıpkıbasım)*, İstanbul: H Yay.
- Tekin, Talat (2004), “Yunus Emre’nin Gotik Harfleriyle İki Manzumesi”, *Makaleler II*, (haz.: Emine Yılmaz-Nurettin Demir), Ankara: Öncü Kitap.
- Tekindağ, Şehabeddin (1966), “Büyük Türk Mutasavvıfı Yunus Emre Hakkında Araştırmalar”, *Belleten*, C 30, S 117, s. 59-90.
- Tezcan, Semih (2012a), “Eski Anadolu Türkçesi ve Yunus Emre Şiirlerinin Dili Üzerine”, *Yunus Emre*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.
- Tezcan, Semih (2012b), “Yunus Emre’nin Adı”, *Yunus Emre*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.
- Timurtaş, Faruk Kadri (1972), *Yunus Emre Divanı*, İstanbul: Tercüman Yay.
- Timurtaş, Faruk Kadri (1980), *Yunus Emre Divanı*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.
- Toprak, Burhan Ü. (2006), *Yunus Emre Divanı*, 3. bs., Eskişehir: Odunpazarı Belediyesi Yay.
- Uysal, İdris Nebi (2014), *Yunus Emre Divanı Karaman Nüshası*, İstanbul: Kesit Yay.
- Ünal, Tahsin (2001), *Büyük Türk Düşünürü Yunus Emre Hayatı, Çevresi, Düşünceleri*, (haz.: Ali Güler-Suat Akgül), Ankara: Berikan Yay.
- Yağmur, Selim (2008), *Yunus Emre Divanı*, 3. bs., İstanbul: Dergâh Yay.
- Yavuz, Kemal (2000), *Garib-nâme*, Ankara: Kültür Bakanlığı, e-kitap.
- Yıldırım, Yusuf (2013), “Yûnus Divanı’nın Karaman Nüshası Paleografik Özellikleri”, *İmaret Dergisi*, S 12, s. 127-133.

Ekler (Nüshadan örnekler)

Risale'tü'n-Nüşihîye'nin ilk sayfaları (1^a-2^a)

ارب وار ددکجه کلورسه اجماع الدلر اولدوت
 کیش کینه جانلر گلر اولدوت دخی بکرک اری واروت
 بودوت کیشله کلنلر دیراه شتغری اوله سیرت
 لبرخانله صوبیکلر کیشلر اوجامه شتغری لاکیرت
 اولک ییلمه کلکین کلاه کیشلر لاهوی شتغری
 اوله سوز ایری پلک کراف سیک تئق نکلر سیر
 تئق پلک سوز دتوسک اول لکلر سیر
 دکل ایری بوسوزی شرح ایری
 پیرت پیرت آله سا کله دیه ییم
 بادشاه حکمت قیرت ایری
 بونج شرح سوزین آدیر ایری

بو مختصر چمان ایک چمانجه
 دکه بائارست یوزیکلر اجمه
 عظمت چماندوت کت کل چمانه
 سن ازان اولور سلق کرائن آله
 خبر دیدورست نه چماندن
 ایدرک وارسه کون سین اندن
 ایک سلطان ددرمساک حواله
 دلهر پیری ملکی اول اک
 یوب رخا ندر جان خضر شرت
 یوب کارچند غری تنسرت
 کولیدی سن لک سین کله کورستی

ای غافل کله عموږک چکسیرد

آخل کیم این عییک آچسیرد

کچر عموږک بلزسن نیجسیرد

هاموږ سن که آیوږک نیجسیرد

یچ لستیر و اسکوږک

یوئنا نلکیم بپ نیچ خیران اولیر

یانچه خندان اولیر یانچه ترکوږان اولیر

که نلکوره ماکل له دلکله دیر

کاهه عوږش شمشیر و اشک و آب کوراکم

آدمه ائیم یوږب دوت اوت سکوبکرت اوت

یقین لوتور یوږک قورین شاهه اوت ورتان اولیر

عکس

شکلا و لوت چوبن یوږم سیراکم

صورت انسان اولیر هیر جان اولیر هیر جان اولیر

کاهه یوږمق مدریس هیر عیتر هیر شمسیر

که مکتوب نایق که تقبله نقمان اولیر

کاهه محوږ حوت اجین یوږم سیراکم

که چیم بن لاهه یطال اولیر سلمان اولیر

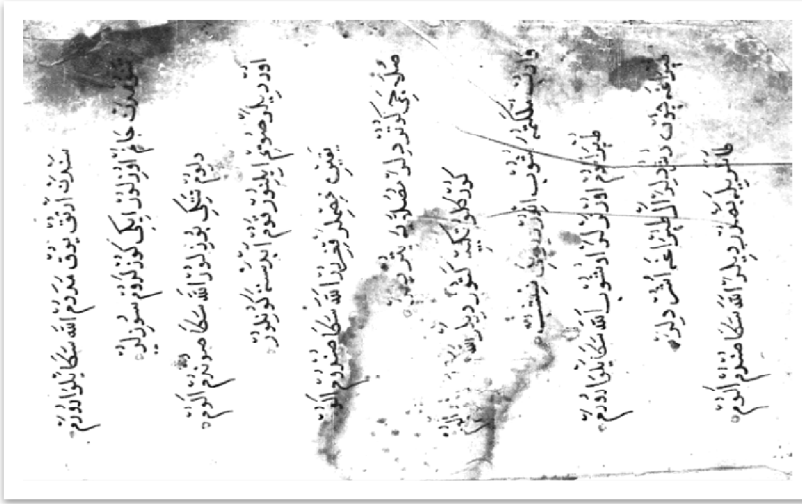
کاهه اسانکرت انیر شیطانه شکر لودم

که چیم عوږش اوت سیرت سیرت اولیر و لاهه

که واربت یوږم لاهه هیر ایتیم یوږم سیراکم

یوږم اوت لاهه انسان اولیر سیرت اولیر

کاهه معقولات مشوعات تقریر بیان



Yeni Vesikalara Göre Yunus Emre'nin Ahi Evran, Hacı Bektaş ve Şeyh Ede Balı İle İlişkisi

*Baki Yaşa ALTINOK**

Bu toprağın yetiştirdiği Karacoğlan, Köroğlu ve Yunus Emre'yi Anadolu insanı sınıf, bölge farkı gözetmeksizin kendi yaşayış tarzıyla özdeşleştirir. Karacoğlan'daki her güzel şeye güzel gözle bakmayı, Köroğlu'daki yiğitliği, Yunus'taki Çalabı'na tam teslimiyeti kalbinde taşıyan halkın, bunların yaşadığı ve yattığı yerlerin de kendi yöresinde olmasını istemesi gayet doğaldır. Bu nedenle doğduğu ve öldüğü yerlere dair yazılı kaynaklar oldukça az olmasına karşın, bunlar hakkında Balkanlar'dan Doğu Türkistan'a kadar yoğun bir sözlü kültür oluşmuştur.

İnsanlar yaşadıkları dönemin tarihiyle iç içe yaşarlar. Yunus Emre'yi de yaşadığı dönemin sosyal, siyasal ve ekonomik tarihiyle birlikte ele almak gerekir.

Büyük Selçuklu Devleti'nin bir uzantısı olarak şekillenen Anadolu Selçuklu Devleti, Türkmenlerin yoğun çabalarıyla güçlü esaslar üzerine kurulmuştur. (*Türk Tarihinin Ana Hatları*, 1930: 503-504). Savaşa savaşa batıya akan Oğuz kütleleri, geçim olanakları sağlamak amacıyla, geniş otlaklara sahip Anadolu'yu kendilerine yurt edindiler. Selçuklu ve Osmanlı Devletinin kurulmasına zemin hazırladılar. (Haddon, 1941: 23-24). Haçlı Seferleri'ne de başarıyla karşı koydular. "Türklerin meşru mülkleri olan bu bölgenin Haçlılara karşı savunması sırasında, hükümdar Kılıç Arslan Davut'un gösterdiği yiğitlik ve yücelik düşmanlarının hayranlığını kazanmış ve adının tarihe geçmesini sağlamıştır. (Erer, 1993: 41).

* Araştırmacı-Yazar.

Göçlerle gelenlerin içinde, Pir-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevî'nin çok sayıda melâmet neşvesiyle yetişen mutasavvıf gönül erleri bulunuyordu. (Barthold, 1975: 192-194) Yine bunların arasında dokumacılar, demirciler, silah ustaları, saraçlar ve ağaç oymacılığı işiyle uğraşan sanat erbabı mutasavvıflar vardı. Zira Yesevî geleneğinde sanatı olmayan ve başkasının kazancıyla geçinen insan, dergâhlara alınmazdı.

Yesevî dervişlerinden Hazini, şeyhi Seyyid Mansur'un hayatı, mesleği ve tasavvufî geleneği hakkında şu bilgiyi verir: "Moğol fetret devrinde Anadolu'da kıtlık had safhadadır. Geçinmek için çul dokur, kaşık yontar, kaşıktıraş lakabıyla anılır. Semerkand'a gider daha sonra da Buhara'daki Süleyman Gaznevî dergâhında yıllarca odunculuk ve suculuk yapar." (Hazini, 1995: VIII).

Bu gelenekle yetişen Yunus Emre'nin de dergâha salt odun taşıyan birisi olmadığı, ağaç oymacılığı, kaşık, kepçe yapan sanat sahibi olduğu araştırılmalıdır. Çünkü Kırşehir, Mucur, Hacıbektaş ve Ortaköy yöresindeki köylerden yaşayan bazı yaşlı kadınların ve erkeklerin düğün yemeği, salça ve bulgur kaynatırken kullandıkları kepçeden büyük çömçeye "Yonuz Çömçesi" dedikleri bilinmektedir.

Yunus Emre, şiirlerinde Ahmed Yesevî'nin adını anmaz, fakat onun düşüncelerinde ve şiir söyleyiş tarzında etkilendiğine dair şu örneği vermek yeterli olacaktır:

Ahmed Yesevi

*Aşkın kıldı şeyda meni
Cümle âlem bildi meni
Kaygum sensen tüni günü
Menge sen ok kerek sen.*

(Eraslan, 1983: 30; Hakkulov, 1995: 297;
Bice, 2009: 128; Tosun, 2015: 112).

Yunus Emre

*Aşkın aldı benden beni
Bana seni gerek seni
Ben yanaram düni günü
Bana seni gerek seni*

(Âşık Yunus Emre Divanı, 1327: 169; Gölpınarlı, 1981: 185;
Yunus Emre Divanı, mcmlxxiv: 168).

Diğer yandan Fütüvvet ehli diye adlandırdığımız Melâmeti Horasan Erleri de denilen Alp Erenlerin kurmuş olduğu teşkilatların, zaman içinde

Anadolu'ya yayılmış olması, Anadolu'da güçlü bir tasavvuf cereyanı meydana getirmiştir. (Gölpınarlı, 1992: 66).

“Alp Erenler, faaliyetlerinin şevkli ve canlı kalabilmesi sırrını yakalamış idealist kimselerdi. Aksiyoncu, fakat arınmış ruhlarıyla serhatlerde ve stratejik önemi olan mevkillerde kurdukları tekke ve zaviyeleriyle insan ruhuna hizmet ettikleri kadar, ziraate, sanata, kültür, inanç ve ahlâka da yardım ederek, halkın estetik kabiliyetlerini şiirleri, ilâhileri, türküleri, destanlarıyla beslerlerdi.” (Ayverdi, 1976: 400).

Ünlü mutasavvıf Cüneyd-i Bağdadî'nin “*Fütüvvet Şam'da, lisan Irak'ta, doğruluk Horasan'dadır.*” (Abdülkerim Kuşeyri, 1999: 306). Sözüne karşılık Anadolu mutasavvıflar: *Kur'an Hicaz'da, hadis Şam'da, fıkıh Irak'ta, tasavvuf Basra'da, iman Türkistan'da, akıl Horasan'da, lisan Kaşgar'da, fütüvvet Anadolu'dadır* demişlerdir.

Fütüvvet mistik eğilimiyle birlikte İslâm'ın anladığı manada bireyin erdemli bir hayat sürdürülebilmesini sağlayacak kurallar bütünüdür. (Witteck, 1995: 53). Fütüvvet, güzel ahlâkı Hz. Muhammed'den, yiğitlik ve kahramanlığı Hz. Ali'den, cömertliği Hatem Tai'den almıştır. (Sülemi, 1977: 3).

Fütüvvet hareketi Anadolu'ya geldikten sonra İslâm dünyasının hiçbir döneminde görülmeyen, büyük gelişmeler göstererek Ahi teşkilatı dediğimiz yalnız Türklere özgü bir kuruluş haline dönüşmüştür. Ahiler, Müslüman Türklerin Anadolu'da yeni fethedilen şehirlere yerleşmelerine önemli katkıda bulundular. Şehir merkezlerindeki ticareti ellerinde tutan yabancılarla karşı lonca üyeleri olarak, bir sosyal ve manevi yardımlaşma topluluğu haline geldiler. Anadolu Selçuklu Sultanı I. İzzeddin Keykavus'un teşkilata girmesiyle Ahiliğin ana tüzüğünü oluşturan Fütüvvetnâmeler, dönemin Anadolu yapılanmasına uyarlanarak, Ahilik tasavvufi bir dönüşüme başlamıştır. (Cahen, 1984: 132).

Fütüvvet geleneğini Anadolu'da Ahi loncaları adı altında toparlayan Kayseri, Konya, Denizli'den sonra Kırşehir'e yerleşen Ahi Evran Şeyh Nasîreddin Mahmud, (m. 1171) olmuştur. Ahi Evran, Anadolu'da kırk gün devam eden uluslar arası bir Pazar olan “Yabancı Pazarı”nı kurarak ticaretin gelişmesini sağlamıştır. (Altınok, 2006: 1-18).

1219 yılında Selçuklu tahtına oturan I. Alaaddin Keykubad'ın özellikle ticaret adamını ve ticari hayatı desteklemesi neticesinde, şehirlerde yaşayan halk ekonomik yönden yüksek bir hayat tarzı yakalamıştı. Ticaret yolları üzerinde eşkıyanın kesebileceği dar ve dağ geçitlerine gözcü birlikleri

yerleştirilerek yolcuların güvenliği sağlanmaktaydı. Bu dönemde Anadolu'da yapılmış olan kervansarayların çokluğu da yol güvenliği ve ticari hayatın geliştiğinin önemli bir kanıtıdır. Karedeniz limanlarından gelen mallar Trabzon, Samsun, Amasya, Kırşehir istikametiyle Akdeniz'e ulaştığı gibi, Tebriz'den gelen mallar da Erzurum, Sivas, Kayseri, Kırşehir, Aksaray ve Konya yoluyla Payas kıyılarında Alaiye ve Antalya limanlarına kolaylıkla ulaşıyordu. (Selen, 1960: 59).

Oğuzların "Ulu Sultan" dedikleri I. Alaeddin Keykubad döneminde Anadolu'da fikrî ve ekonomik hayat hareketli ve bereketlidir. Göçlerle gelen Türkmen aşiretleri Orta Anadolu'ya iskân edilmiş ve bu aşiretler bir takım köyler kurmuşlardı. (Köprülü, 1972: 85; Akdağ, 1999: I, 53-343; Barkan, 2002: 8-9).

Anadolu'da Türk birliğinin kurulması ve korunup geliştirilmesi için büyük çaba gösteren I. Alaeddin Keykubad, M. 1237 yılı Ramazan bayramının üçüncü günü oğlu II. Keyhüsrev ve yandaşları tarafından düzenlenen bir suikast sonucu zehirlenerek öldürüldü. (Kazvînî, 2015: 118; Gregory Abû'l-Farac, 1987: II, 536-542; Turan, 2005: 409; İbn Bîbî, 2007: 151-152).

Bu olaya Ahiler ve Türkmenler sert tepki gösterdiler. Vezir Sadeddin Köpek'inde kışkırtmasıyla Ahi ve Türkmenlere karşı yoğun bir sindirme hareketine başlayan II. Gıyaseddin Keyhüsrev, dönemin Ahi ve Türkmen lideri konumunda olan Kırşehir'deki Baba İlyas'ı Amasya'ya, Konya'daki Ahi Evran'ı Denizli'ye, Yine Kırşehir'deki Şeyh Ede Bali'yı, Kırıkkale Balışeyh'e sürgün etmişti. Hacı Bektaş'ı ise o zaman bir köy olan şimdiki Hacıbektaş'ta göz hapsinde tutuyordu. (Altınok, 2004: I, 63-77).

Alaeddin Keykubad'ın öldürülmesiyle başlayan iç karışıklıklar ve sürgünler, tarihçi Şikâri'nin 'ulu şeyh' dediği Baba İlyas ve Baba İshak'ın öncülük ettiği tarihteki Babai İsyanına dönüşmüştür. (Şikari, 1946: 15-16).

"Anadolu Selçuklu Devleti, iç karışıklıklar nedeniyle 1243'te Moğol ordusuna Köseadağ'da yenilmesi ile siyasal birliğini kaybetti. (Müneccimbaşı Ahmed b. Lütfullah, 2001: 88-89). Bir müddet sonra Saltanat Naipliğine atanan Celaleddin Karatay şeyhleri, âlimleri kollayıp gözetti, tutuklanan Türkmen liderlerini serbest bırakmıştır. (Uzluk, 1951: 34).

Moğolların tayin ettikleri valilerin ağır zulümleri, Selçuklu idarecilerinin açgözlülüğü, Orta Anadolu'da hayatı çekilmez hâle getirmiştir. (Werner, 1986: I, 106-107). Bu baskı ve zulümlere daha fazla dayanamayan Aksaraylı Kızıl Ahmet, başına topladığı dört bin kadar Türkmenle birlikte isyan etti. Aksaray yakınlarında Moğol ordusuyla karşılaşan Kızıl Ahmet Bey, bozguna uğradı ve geri çekildi. (Şapolyo, 1972: 204).

Fuad Köprülü ve Şehabeddin Süleyman'ın yazmış olduğu "Yeni Osmanlı Tarihi Edebiyatı" adlı eserde, o dönemde yaşayan Yunus Emre'nin de Kızıl Ahmetli Türkmenlerinden olduğunu bildirirler. (Köprülü-Şihabeddin Süleyman, 1332: 111).

Yine bu konu hakkında Kırşehir'de yazılmış Osmanlıca bir cönkte Kızıl Ahmet'in düşmanla Ekecik Dağı'nda savaştığını dört kıtalık aşağıdaki ağıt bize bildirmektedir:

*Kırşehir'de çıktım sâsen selamet
Goca Han'a vardım koptu gıyamet
Adımı sorarsan Gılgızıl Ahmet
Vur kamayı kanım aksın sinemde
Ayırdılar ihvanımda yarende.*

*Aman Mevlam zulüm arşa dayandı
Kadı Müftü kapılarda dilendi
Sabi sıbyan al kanlara boyandı
Çal kamayı kan damlasın ucunda
Kim ırar ki alınmıyan öcümde.*

*Virane ellerde duman tüter mi?
Bozuh bahçalarda bülbül öter mi?
Adam düşmanına dostum diyer mi?
Vur hançeri kanım aksın yerlere
Zalim düşman kadem bastı ellere.*

*Yetemedim Kızılırmak kıyına
Çıkamadım Melendiz'in Dağına
Ekticek'te yettim düşman koluna¹
Vur kamayı kanım aksın yaremde
Ayırdılar selvi boylu sunamda. (Altınok, 2003: 12-15).*

Yukarıdaki dizelerden de belirtildiği üzere Moğol ve Selçuklu idarecileri, halka öyle zulümler ediyorlardı ki, memleket baştan-başa harabeye dönmüştü. Halk aşağılanmaktan, zulümden, bu yetmiyormuş gibi Anadolu'yu kasıp kavuran kıtlıktan aç ve yoksul düşmüştü.

¹ Ortaköy yakınlarındaki Ekecik Dağı.

Anadolu'nun çok problemlı bir döneminde bu topraklarda doğup (1240-41-?) büyüyen ve bu olayları yaşayıp gören Yunus Emre, şiirlerinde o günleri şöyle anlatır:

*Gitti beyler mürveti, bindiği yüğrük atı
Yediği yoksul eti, içtiği kan olusar*

*Beğler azdı yolundan, bilmez yoksul hâlinden
Çıktı rahmet gölünden, nefis gölüne dalmuşdur* (Cunbur, 1977: 1/6)

Ağır vergiler nedeniyle aç ve çıplak kalan halkın yoksulluğu neticesinde özellikle Orta Anadolu'da bir tek baca dahi tütmez olmuş, halk bölgeyi terk etmeye başlamıştı.

Şeyh Ede Balı o dönem Ankara yakınlarındaki şimdiki Kırıkkale'ye bağlı Balışehir'te oturuyordu. Moğol otoritesinin bu bölgede zayıf olması nedeniyle, daha sakin bir bölge olan batıya sorunsuz göç etmiştir. Kırşehir'deki Malya Ovasını askerî karargâh olarak kullanan Moğollar yöre halkını sıkı takibe almıştı. Kırşehir yöresinde yaşayan (Kültepe, 1982: 2-1, 1/5). Yunus Emre de göç etmek istemiş fakat izin verilmemiştir.

Ahi Evran, Hacı Bektaş, Şeyh Ede Balı ve Yunus Emre'nin ülke meseleleri başta olmak üzere her konuda birlikte hareket ettiklerini, Ahi Evran hakkında, 1588 Milâdî yılında Kırşehir'de 93 beyitlik “*Menâkıb-ı Ahi Evran-ı Velî*” adıyla manzum bir eser yazan *Süleyman bin Alaüddevle b. Abdullah* şu dizelerle anlatmaktadır:

*Şol karındaşun Öyük'de kodı
Hacı Bekdeş idi kim erin adı* (Menâkıb nr. 38)

*Gidem didi ol eri salmadılar
Her bir yanın yollarun bağladılar* (Menâkıb nr. 39)

*Hem Ede Balı İnacü'l Gülşehri
Ol hüma olmuşdı Evran'ın yâri* (Menâkıb nr. 40)

*Namına dirlerdi erin Balı Şeyh
Vardığı yire ad oldı Ballı Şeyh* (Menâkıb nr. 41)

*Yunus bile anınla düşdi yola
Nice âhiyi buluben şâd ola* (Menâkıb nr. 42)

*Hayli erin yolların bağladılar
Kor saçuben ciğerin dağladılar* (Menâkıb nr. 43)

Diğer yandan Yunus'un;

*Ben bunda garib geldim, ben bu ilden bezerem
Bu tutsaklık tuzağın, demi geldi üzerem*

*Yetmiş iki millete, suçum budur Hak dedim
Kırkı hiyânet durur, ya ben niçin kızaram*

(Köprülü, 1991: 319; Toprak, 1966: 69).

*

*Geldim uş yine varam, yine Rahman'ım bulam
Sanurlar beni bunda, davara mala geldim²*

*Tuzaktayım ne gülem, ne haldeyim ne bilem
Bir garipçe bülbülem, ötmeğe güle geldim*

*Tuzağa düşen gülmez, âşık hiç rahat olmaz
Kimse hâlimden bilmez, bir aceb ile geldim* (Köprülü, 1991: 318-319).

Dizeleri yukarıdaki Menâkıb'ın verdiği bilgilerle örtüşmektedir. Diğer Türkmen liderleri gibi Yunus Emre de bir müddet hile ile yakalanarak göz hapsinde tutulmuş ve seyahat etmesi kısıtlanmıştır.

Moğol zulmü, adalet duygusunun yok oluşu, Selçuklu yöneticilerinin taht kavgaları ve basiretsizlikleri sonucu çok yönlü kısıtlanan halk ne yapacağını bilemez bir durumdaydı. Yunus Emre o günleri dizelerinde şöyle anlatır:

*Şeriat göğe çekildi, zulm-ile iller yıkıldı
Yüz-suyu yere döküldü, kıyametten işaret var*

*Ne kadı adalet eyler, ne kayguluyu şad eyler
Ne ümmi itikat eyler, ne imamda sahavet var*

*

*Müslümanlar zamâne yatlu oldı
Helâl yinmez haram kıymetlü oldı*

² *Ben bunda geldim ise ilime girü gidem
Sanma ki bunda beni altuna mala geldim* (Güzel, 1991: 245).

*Okunan Kur'an'a kulak tutulmaz
Şeytanlar semirdi kuvvetlü oldu*

*Harâm ile hâmir tutdı cihânı
Fesâd işler iden hürmetlü oldu.*

*Şâkird üstâd ile arbeye kılur
Oğul ata ile izzetlü oldu.*

*Fakirler miskinlikten çekdi elin
Gönüller yıkuben heybetlü oldu.*

*Peygamber yerine geçen hocalar
Bu halkın başına zahmetlü oldu. (Timurtaş, 1980: 213-214).*

Anadolu halkı arasında çaresizliğin ve bezginliğin doruk noktasına çıktığı bir dönemde Mevlâna başkent Konya'da daha ziyade okumuş insanlara hitap ediyor. Selçuklu devlet adamlarına bu kaostan kurtulma morali aşılyordu. Yukardan da belirtildiği üzere Kırşehir'deki Ahi Evran esnafları örgütleyip ticareti canlandırmaya çalışıyordu. Hacı Bektaş Veli de o zamanki adı Sulucakarahöyük olan şimdiki Hacıbektaş'a yerleşmiş, halkın birliğini, kardeşliğini pekiştirmek gayesiyle bölgelerinde etkin olan erenleri dergâhına davet ederek görüşüp konuşuyordu.

1605-1667 yıllarında Hacı Bektaş Dergâhı'nda postnişinlik yapan Hacı Zülfikar Çelebi tarafından yazılan ve Turabi Baba tarafından tekrar yazıya çekilen “*Kerâmat-ı Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli*” adlı yazma eser, Hacı Bektaş'ın Tapduk Emre ile görüşmesi hakkında şu bilgiyi verir:

“Hacı Bekdeş Sultan'ın ünü her tarafta duyulmuş idi. Emre Sultan eyitti. Erenler meclisinde nasip alup viren Bekdeş ismin görmedik deyüp ulu dergâha gelmedi. Bu sözü üstüne, çırası bir daha kim hiç yanmadı. Hatasın anlayıp Hünkâr'ın huzuruna vardı. Hünkâr'ın eli ayasındaki yeşil beni görünce, şimdiye değin nasip aldığı el olduğın anlayup, heman kim taptuk sultanım, taptuk sultanım, taptuk sultanım deyü niyaz eyledi. Kızılırmak yanında er Taptuk karyesinde tavatun eylemiştir.” Yani Kızılırmak yanındaki bir köyde oturmaktadır demektedir. (Altınok, 2003: 27/177-194).

Yunus Emre'nin şeyhi Taptuk Emre'nin Niğde ve Aksaray yöresinde faaliyet göstermiş olduğunu 1333 yılında Niğdeli Kadı Ahmed tarafından yazılan *el-Veledü's Şefik* adlı eserden de öğrenmekteyiz. (Niğdeli Kadı Ahmed, 1333: 216).

Kadı Ahmed, Tapduklular hakkında hiç de iyi niyet beslemez ve ağır iftiralarla bulunur. Yine bu eseri Aksaraylı Yusuf, 1340 yılında tekrar yazıya çekmiştir.

Moğol istilaları sonrasında altüst olan tüm dengelerin ardından serbest ticaret, ziraat ve çalışma ortamı bozulmuş, halk yoksullaşmıştı. Bunlar yetmiyormuş gibi o yıllarda yörede ağır bir kıtlık hüküm sürmeye başlamıştı. (Niğdeli Kadı Ahmed, 1333: 154a). Mükemmel bir iman ve irfan sahibi olan Hacı Bektaş Velî, aynı-zamanda iyi bir ziraatçı idi. Orta Anadolu'nun coğrafi ve iklim yapısını incelemiş, ilk üç yılı ağır, dört yılı hafif olmak üzere, her 36 yılda yedi yıl kıtlık yaşandığını biliyordu. Bu nedenle de ambarlarını her türlü tahıl ile doldurmuş, yörenin yoksul insanlarına dağıtıyordu.

Yukarıda Tapduk Emre hakkında bilgi veren “*Kerâmat-ı Hünkâr Hacı Bektaş-ı Velî*” adlı yazma eser, Yunus Emre'nin Hacı Bektaş'a gidip buğday istemesini şöyle anlatır:

“Kızılırmak kenarında Sarıköy dirler bir köy var idi. Kötü kıtlık çekerler idi. Yunus bu köyde ekincilik eder, öküz sürer idi. Hünkâr'a varmak diledi, utancından dağ alucı koparup Hünkâr'a götürdü. Hünkâr'ın dergâhına geldi. Huzura ilettiler, Hünkâr üç kez nefes virmek diledi amma ki o buğday istedi. Verdiler, gelürken gönlü bulandı. Gerisin Hünkâr'ın huzuruna vardı kim nefes dilendi. Hünkâr, 'O iş bundan tez Taptuğa virildi. Gitsin nasibini orada alsun' dedi. Yunus, Taptuğa vardı. Bu dergâhta kırk yıl odunculuk edip cezbeye kapıldı. Söylediğini Hak için söyler oldu. Sözlerinin hattı hesabı bilinmez. Kızılırmak kenarında Sarıköy üstünde tevattun eder. Mezarı burada kaimdir (Altınok, 2003: 27/177-194).”

Yunus Emre'nin Hacı Bektaş Velî'yi kutsayan bir şiiri:

*Kundağının kulpu nurdan
Rızkı gelir Beytullahtan
Nesli pâki Abdullah'tan
Hacı Bektaş Pîrim Sultan.*

*Dervişleri konar göçer
Âb-ı zülâlınden içer
Güvercin donunda uçar
Hacı Bektaş Pîrim Sultan.*

*Kudretinden kaynar aş
Gâni cömert bir er kişi
Ervâhı erenler başı
Hacı Bektaş Pîrim Sultan.*

*Miskin Yunus bile vardı
Hikmetinden himmet aldı
Yeşil benli bir el gördü
Hacı Bektaş Pîrim Sultan. (Altınok, 2008: 384).*

“13. yy. Anadolu'nun hayatı sûfilik cereyanını bütün halk tabakalarına yayılmasını sağlayacak bir haldeydi. Yukarda da görüldüğü gibi Moğol istilas, merkeziyetçi sistemi alt üst etmiş, Selçuklu hanedanını da birbirine düşürmüştür. Bu kargaşalıkta hem Moğollara direnen hem de yeni bir düzen sağlama gayreti içinde olan beyler halka manevi ümitler sağlayacak olan şeyhlerin nüfuzundan istifade için her tarafta tekke ve zaviyeler yaptırıyor, onlar için vakıflar kuruyorlardı (Berkay, 1973: 115-116).”

Konya'da kendini gösteren iktidar boşluğu şehir ve köylerde yaşayan halk tarafından doldurulmuş, kardeşlik ve gençlik örgütleriyle bir çeşit özerk yönetimler oluşturmuşlardı. (Parmaksızoğlu, 1982: 10). Diğer yandan kasaba ve köylerde yaşayan Türkmen kökenli birçok gönül eri mutasavvıf, önemli geçit bölgelerinde tekkeler ve hangâhlar kurmuşlardı.

O dönem Karadeniz limanlarından ve Tebriz'den gelen malları başkent Konya ve Akdeniz limanlarına taşıyan kervan yolu yoğunlukla Kayseri, Kırşehir, Aksaray'dan geçmektedir. “İpek Yolu, Anadolu Selçuklu döneminde doğu-batı, kuzey-güney yönünde Anadolu'yu hiçbir ülkede olmadığı kadarıyla bir ağ gibi dolaşır, doğuda Erzurum, Sivas, Kayseri ve Konya'da düğüm oluşturan bu yollar kuzeyde Sinop, güneyde Antalya'ya kadar uzanırdı. 13. yüzyılda Anadolu kervan yolları, önemli ticaret merkezlerini birbirine bağlarken, başkent Konya'da düğümleniyor, böylece başkent her yöne ilişkisini sağlıyordu.” (Günel, 2010: 135). Bu yol güzergâhındaki Kızılırmak üzerindeki köprü'nün (Kesikköprü) yanına başkente mescedi, kervansaray, hanlar ve tekkeler yapılmış idi. Yöredeki Ekecik Dağı ile Hasan Dağı arasındaki eşkiyanın kesebileceği dar dağ geçidi de bu bölgede kurulan tekkeler vasıtasıyla korunmaktaydı. Kesikköprü Ribatı gibi kervansarayların aynı zamanda Anadolu Selçuklularında kale, menzil, derbent gibi savunma yapıları olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Karadeniz ve Tebriz kervan yolunu başkent Konya'ya bağlayan bu yol, Tabduk Emre ile Yunus Emre dergâhı tarafından korunuyor. Öncelikle yol güvenliği olmak üzere yolcuların ve yöre halkının her türlü ihtiyaçları sağ-

lanıyordu. Bu bölgede kendilerine verilen topraklarda tarım yapıyor, hayvan besliyor, bağ bahçe kuruyorlardı.

Tapduk Emre'nin mezarı bu yol üzerindeki bugün kendi adıyla bilinen **Tapduk** köyündedir. Tapduk köyü, Aksaray'ın 34 km. kuzeyindedir. Yunus Emre, Aksaray, Ortaköy ilçesine bağlı olan ve Ortaköy'e 20 km. mesafedeki Beşağıl, Sarıkaya, Ayvazlı, Aşağı Mahalle, Sarıkaraman olmak üzere beş ayrı yerleşim merkezinden oluşan **Sarıkaraman** köyüne 4 km mesafedeki Ziyaret Tepe'de yatmaktadır. Tepenin alt tarafında ise Yunus'un çilehânesi bulunmaktadır. (Soykut, 1982: 78-79). Resmi arşiv belgelerinde bu yöredeki aşiretler, "Saralı (Saralu) Karaman eyaleti, Aksaray Sancağı, Konar-Göçer Türkmen Taifesi" olarak belirtilir. (Türkay, 2001: 551).

Dönemin birçok Alp Ereniyle birlikte Yunus Emre'nin de asıl kimliği örtülerek, elinde asa, sırtında heybe, diyar diyar dolaşarak, ilâhiler söyleyen miskin, ülkede yaşanan sosyal olaylara kayıtsız bir şahsiyet olarak tanıtılmıştır. Yukarıdaki şiirlerinden de görüldüğü gibi Yunus Emre, Moğol zulmü, Selçuklu idarecilerinin adaletsizliğini çekinmeden şiirlerinde dile getirmiştir.

Yunus Emre, Türk edebiyat tarihinde önemli bir yer tutar, klâsik edebiyat dışında mistik felsefenin şiirini yazarak, kendisinden sonrakilere etkili olmuştur. Bu nedenle de dinî ve tasavvufî halk edebiyatında başlı başına bir tarz, bir okuldur. (*Türk Halk Bilgisi*, 1929: 5).

Yunus Emre toprak üstünde yatanlardan değil, toprak altında yaşayanlardandır. Arı-duru bir iman ve gönül eri olan Yunus'ta halkın sevgisi ön planda idi. Çünkü 'halka makbul olmayınca Hak'tan mağfur' olunmazdı. Yaşadığı dönemin zor koşullarına rağmen sevgi ve hoşgörüsüyle insanlara yaşama azmi aşılayan Yunus Emre, yazdığı şiirleriyle Türkçeyi edebiyat sahasında ebedileştirerek, Türk dilinin canlı ve halkın zevkine uygun hale gelmesine önemli katkılarda bulunmuştur.

Aksaraylı ünlü Melâmi şeyhi Pir Ali şöyle der: "Sözün güzeli özlü ve kısa olanıdır."

KAYNAKLAR

- Abdi'r-Rahman Muhammed ibn el-Hüseyin es-Sülemi, (1977), *Tasavvufta Fütüvvet*, Çev. Süleyman Ateş, Ankara Üni. İlahiyat Fak. Yay., Ankara.
- Abdülkerim Kuşeyrî, (1999), *Kuşeyri Risalesi*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları.
- Ahmed-i Yesevî, (1983), *Dîvân-ı Hikmet'ten Seçmeler*, Haz. Kemal Eraslan, Kültür ve Turizm Bak. Yay., Ankara.
- Ahmed Yesevî, (2015): Edi. Tosun, Prof. Dr. Necdet, Ahmet Yesevi Üni. Yay., Ankara.
- Ahmet Yesevî (Hikmetleri), (1995): Haz. İbrahim Hakkulov, Çev. ve Sade. Erhan Sezai Toplu, M.E.B. Yay., İstanbul.
- Akdağ, Mustafa, (1999), *Türkiye'nin İktisadî ve İçtimaî Tarihi*, c. I, Barış Yay., Ankara.
- Altınok, Baki Yaşa, (2006), "Selçuklu Ekonomisinde "Yabanlu Pazarı" ve Bu Pazar'ın Kurulmasında Ahi Evran'ın Rolü" *II. Ahi Evran-ı Veli ve Ahilik Araştırmaları Sempozyumu*, 13 Ekim, Kırşehir, Bildiriler.
- Altınok, Baki Yaşa, (2003), *Öyküleriyle Kırşehir Türküleri, Destanları, Ağıtları*, Oba Kitabevi, Ankara.
- Altınok, Baki Yaşa, (2004), "Yeni Vesikalar Işığında Ahi Evran Veli İle Arkadaşlarının Sürgün ve Şehit Edilmesi" *I. Ahi Evran-ı Veli ve Ahilik Araştırmaları Sempozyumu*, c. I, 12-13 Ekim, Kırşehir.
- Altınok, Baki Yaşa, (2003), "Hacı Bektaş Veli Hakkında Yazılmış Bir Menakıbnâme ve Bu Menakıbnâmede Belirtilen Anadolu'daki Alevi Ocakları," *Gazi Üni. Hacı Bektaş Veli Dergisi*, Güz 2003/27.
- Altınok, Baki Yaşa, (2008): *Pehlivanlı Türkmen Aşireti Cönkleri*, Ankara.
- Ayverdi, Samiha, (1976), *Milli Kültür Meseleleri ve Maarif Davamız*, İstanbul.
- Barkan, Ö. L. (2002) *Kolonizatör Türk Dervişleri*, Hamle Basın Yayın, İstanbul.
- Barthold, W, (1975), *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, Yay., Y. K. Koprıman-A. İ. Aka, Ankara.
- Berkay, Fügen, (1973): *Yunus Emre'nin Türk Toplumundaki Yeri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul.
- Cahen, Claude, (1984), *Osmanlılar'dan Önce Anadolu'da Türkler*, Türkç. Yıldız Moran, E, Yayınları, İstanbul.
- Cunbur, Müjgan, (1977), *Milli Kültür*, yıl 1, Sayı 6, Haziran.
- Erer, Râşid, (1993): *Türlere Karşı Haçlı Seferleri*, Bilgi Yay., Ankara.
- Gregory Abû'l-Farac, (1987), *Abû'l-Farac Tarihi*, c. II, Çev. Ömer Rıza Doğrul, Türk Tarih Kurumu Yay. Ankara.

- Gölpınarlı, Abdülbâki, (1981), *Yunus Emre*, Altın Kitaplar Yay.
- Gölpınarlı, Abdülbâki, (1992), *Yunus Emre ve Tasavvuf*, İnkılâp Kitabevi, 2 baskı, İstanbul.
- Güzel, Prof. Dr. Abdurrahman, (1991): *Mutasavvıf Yunus Emre Hayatı-Eserleri*, Kılıç Yay. Ankara, tarihsiz.
- Günel, Gökçe, (2010), “Selçuklu Döneminde İpek Yolu-Kervansaraylar-Köprüler” *Kebikeç*, /29.
- Haddon, A. C. (1941), *Kavimler Muhacereti*, İng. Çev. Zekiye S-Eglâr, İdeal Basımevi, Ankara.
- Hazini, (1995), *Cevâhiru'l-Ebrâr Min Emvâc-ı Bihâr* (Yesevî Menâkıbnamesi), Cihan Okuyucu, Kayseri.
- Hoca Ahmed Yesevi, (2009), *Divan-ı Hikmet*, Haz. Hayati Bice, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara.
- İbn Bibî, (2007), *Selçuknâme*, Mükrimin Halil Yinanç, Haz. Refet Yinanç.-Ömer Özkan, Kitabevi Yay., İstanbul.
- Köprülü, M. Fuad, (1972), *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, Yay. O. Köprülü, Ankara.
- Köprülü zâde Mehmed Fuad-Şihabeddin Süleyman, (1332), *Yeni Osmanlı Tarihi Edebiyatı*, c. 1.
- Kültepe, Ekrem, (1982), “Yunus Emre Kırşehir’de Yatmaktadır” *Ahi Edebiyatı*, Sayı: 2, Yıl: 1, 1/5.
- Müneccimbaşı Ahmed b. Lütfullah, (2001), *Câmiu'd-Düvel “Selçuklular Tarihi”*, c. II, Yay. Haz. Ali Öngül, Akademi Kitabevi, İzmir.
- Niğdeli Kadı Ahmed, (733/1333), *el-Veledü's-Şefik*, Fatih, Süleymaniye Kütüphanesi, nr. 4518, 216.
- Ord. Prof. Dr. Fuad Köprülü, (1991), *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Yay. Haz. Dr. Orhan F. Köprülü, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara-
- Soykut, Refik H. (1982), *Emrem Yunus*, Bas-Yay Matbaası, Ankara.
- Şapolyo, Enver Behnan, (1972), *Selçuklu İmparatorluğu Tarihi*, Ankara.
- Şikarî, (1946), *Karamanoğulları Tarihi*, Konya Halkevi Tarih ve Müze Yay. Konya.
- Prof. Dr. Hâmit Sadi Selen, (1960), *Ticaret Tarihi*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul.
- Parmaksızoğlu, İsmet, (1982): *Türklerde Devlet Anlayışı (İmparatorluk Devri 1299-1789)* Ankara.
- Timurtaş, Faruk Kadri, (1980), *Yunus Emre Divanı*, Ankara.
- Türk Tarihinin Ana Hatları*, (1930), Devlet Matbaası, İstanbul.

- Toprak, Burhan, (1966), *Yunus Emre Divanı*, Türkiye İş Bank. Kültür Yayınları.
- Turan, Osman, (2005), *Selçuklular Zamanında Türkiye*, Ötüken Yay., İstanbul.
- Türkay, Cevdet, (2001), *Osmanlı İmparatorluğunda Oymak, Aşiret ve Cemaatlar*, İşaret Yay., İstanbul.
- Uzluk, Feridun Nafiz, (1951), *Anonim Selçuklu Tarihi*, Ankara.
- Werner, Ernest, (1986), *Büyük Bir Devletin Doğuşu Osmanlılar*, c. 1, Çev. Orhan Esen-Yılmaz Öner, Alan Yay. 1 baskı, İstanbul.
- Witteck, Paul, (1995), *Osmanlı İmparatorluğu'nun Doğuşu*, Çev. Fatmagül Berktaş, Pencere Yay., İstanbul.
- Yıldız, Hakkı, Dursun, (1992), *Büyük İslâm Tarihi*, c. 8, Çağ Yay. İstanbul.
- Yunus Emre Divanı, (1327), İstanbul.
- Yunus Emre Divanı, (mcmlxxiv), İstanbul Maarif Kitaphanesi.
- Yunus Emre, (1929), *Türk Halk Bilgisi Derneği* Neşriyatı Sayı: 6, Ankara.

Türk Dilinin İnkişâfında Önemli Bir Yeri Olan Şâir: Yûnus Emre^{*}

Ahmet KARTAL^{**}

XIII. asrın ortaları ile XIV. asrın başlarında yaşadığı tahmin edilen, ilk Türkçe *Dîvân*'ı tertip edip *Risâletü'n-nushiyye* adında bir de Türkçe mesnevî kaleme alan Yûnus Emre'nin, hem Türk tasavvufunda hem de Türk edebiyatında müstesna bir yeri vardır. O, Türkün yaşadığı hemen her coğrafyada ve mekânda en çok sevilen, beğenilen, takdir edilen, okunan, okutulan ve şiirleri hafızalarda yer edinen şâirlerin başında gelmektedir. Hatta kaleme aldığı şiirleriyle, XIV. asırdan itibaren Abdalân-ı Rûm vasıtasıyla Osmanlı fetihlerine paralel olarak bütün Türk-İslâm coğrafyasına tesir etmiştir (Tatçı 2012: 120). Dinî-ahlâkî-tasavvufî birçok terimi Türkçe manzum olarak terennüm etmiş, bu dilden başka dil bilmeyen büyük Türk kitlelerine anlatıp sevdirmiş ve Haçlılar ile Moğolların altüst ettiği Anadolu topraklarına yeni bir nefes verip umut ışığı yakmıştır (Kara 2012: 286). Yûnus Emre, her ne kadar Mevlânâ'nın aksine kırsal kesimde yaşayıp, halk geleneği içinde yetişse de, Mevlânâ gibi yüksek zümreye mensup tasavvuf erbabının maddî-manevî birikimine ve hüviyetine sahip bir sufîdir. Nitekim O, Türkistan merkezli Türk tasavvuf geleneği ile tasavvuf felsefesini birleştirmiş

^{*} Bu çalışma, daha önce yayımladığımız "Yunus Emre'nin Dili" (*Türk Yurdu - Yunus Emre Özel Sayısı* -, 297, 2012, 62-64) isimli yazının tekrar gözden geçirilip genişletilmesiyle oluşturulmuştur.

^{**} Prof. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

yani Ahmed-i Yesevî ile İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerini kendisinde bir araya getirmeyi başarmış bir şahsiyettir (Yakıt 2002: 17). Bunu taklidî mahiyette değil, bilakis kendi istidadı ve kabiliyetiyle meczederek en üst düzeye çıkarmış, kendi nevişahsına münhasır bir şekilde oluşturduğu şiir geleneğiyle kendi “mekteb”ini kurmuş ve birçok muakkıp edinmeyi başarmış orijinal bir şâirdir. Geçmişte olduğu gibi hâlâ günümüzde de onun mektebinin takipçisi olup onun şiirlerine benzer şiirler yazmaya çalışanlar ile yazarlar bulunmaktadır. Pek çok kişiye ilham kaynağı olan şiirleri, bugün hâlâ yazıldığı dönemdeki hem canlılık ile samimiliği korumakta hem de aynı hâlet-i ruhiye ile okunmaktadır. Özellikle bugün Anayurttan Balkanlara kadar geniş bir coğrafyada Müslüman Türklüğün kültürünü hiç kimse söküp çıkaramıyorsa, hiç şüphesiz bunun arkasında Yûnus Emre'nin ilahîleriyle beslenen insanlar vardır. Ayrıca bu ilâhîler, halkın ilticagâhı ve moral kaynağı olan akıncı ocaklarında ve zaviyelerde de asırlarca terennüm edilmiştir (Tatçı 2012: 120). Diğer taraftan, destanî hayatı kendi çağından itibaren hassaten sûfi çevrelerde “bir sâlik model” olarak anlatılan Yûnus Emre'nin şiirleri, sâiklere gerek usul/erkân öğretimi vesilesiyle gerekse aşk ve irfan telkin eden özellikleri yönüyle asırlardan beri okunmuş ve okutulmuştur (Tatçı 2012: 111).

Bir şiirinde,

*Mevlana Hüdâ-vendigâr bize nazar kılalı
Onun görklü nazarı gönlümüz aynası [oldu]*

diyerek, Mevlânâ'nın manevî nazarı altında olduğunu belirten Yunus Emre, bazı yazarlara göre;

“Mesnevî'yi ve Dîvân-ı Kebîr'i okumuş, onlardan birçok mazmûnları, kendince tasarruf etmiş, Mevlana'nın tesiri altında kalmış, hatta onun insanî görüşünü Türkçede dile getirmiş bir şâirdir.”

Bazılarına göre de

“Daha önce İbn Arabî ve Mevlana'da vahdet-i vücûd ve buna bağlı olarak diğer tasavvufî 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 Rumî'nin yaydığı geniş ve serbest telakkîleri tamamıyla kendine maletmiş, rûhen mu-

tasavvıf, büyük ve çok samimî ve sanatkâr bir şahsiyeti (Kılıç 2007: 79-80).”

İsmâîl Hakkı-i Bursevî'nin “hâtem-i lisân-ı Türk” (Erol 2004: 79) olarak nitelendirdiği Yûnus Emre, hassaten bu özelliğinden dolayı hem Osmanlı şairi ile şiirini tesiri altına almayı, hem de fikrî ve şeklî olarak etkilemeyi başarmış yegâne şairlerimizden bir tanesidir.

Yûnus Emre'nin şiirleri, hiç şüphesiz İslâmiyet'ten önce var olan ve zengin bir sözlü gelenekle devam eden Türk halk şiirine dayanmaktadır. Ancak onda tam anlamıyla ne İslâmiyet'ten önce var olan halk şiirimizin edası ne de İslâm'dan sonra oluşturup geliştirerek kendi kimliğimizi yansıttığımız şiir tarzımızın hüviyeti vardır. Aksine dil ve şekil yönünden her iki unsurun kusursuz bir şekilde mecedilerek yoğrulduğu ve ortaya güzel bir sentezin çıkarıldığı müşahede edilmektedir. Dinî ve tasavvufî şiirlerde, Fars ve Arap asıllı şairler tarafından oluşturulan, gelişmesine özellikle Farsça şiir söyleyen Türk asıllı şairlerin de katkıda bulunduğu Arapça ve Farsça kelimelerin, kavramların ve deyimlerin; “Bu bizden önce gelenler ma'nâyı pinhân dediler / Ben anadan doğmuş gibi geldim ki uryân eyleyem” diyen Yûnus'un şiirlerinde sanki ebemkuşağının altından geçmişçesine milliyet değiştirerek Türkçeleştiği görülmektedir. Nitekim o, bu yolda tek bir kelime bile uydurmaya tenezzül etmemiş, ilâhîlerinin o tılsımlı ve gizemli sözlerini, bizzat içersinde yer alıp yaşadığı Türk insanının dilinden derlemiş, bulamadıklarını ise hiçbir komplekse girmeden, aşağılık duygusuna kapılmadan ve çekinmeden Arapça ve Farsçadan almış, imbikten geçirmişçesine kendi dilinin söyleyiş inceliklerine uydurmuş, güzelliğini ve zarafetini katmış, Türkçe sözler hâline getirmiş, akabinde kullanmıştır. Böylece kendine has estetik hüviyete sahip mecaza, istiareye ve teşbihe dayalı mücerred bir irfan dili oluşturmuştur. Türk-İslâm medeniyetinin o dönemde taşıdığı bütün zenginliği bünyesinde barındırıp aksettiren bu dil, daha sonra Anadolu'da ve Anadolu dışında yaşayan pek çok mutasavvıf şâirin ortak dili haline gelmiş, işlenmiş ve geliştirilmiştir. Ayrıca, Yûnus Emre her ne kadar eski Türk nazım dilini, İslâmî aruz nazmına yaklaştırsa da, bu şekli klasik şairlerimiz gibi tamamıyla benimseyememiş, o şekil içinde serbest ve mühmel bir nazımla şiirler yazmıştır. Dolayısıyla aruz dilini Türk hece nazmına yaklaştırmıştır. Bunu yaparken zekâ gücü ve kıvraklığı ile dili kullanmaktaki üstün yeteneği ve başarısını şiirlerine en üst düzeyde yansıtmış ve kendine mahsus yeni bir nazım dili kurarak Türkçeye hoş ve zarif şiir dili elbisesi giydirmiştir. Bu durumu, özellikle halkın kullandığı ve aşina olduğu kelimelere yeni anlamlar yüklemesi ile kullandığı dil ve üslubundaki içtenlik ve samimiyete borçludur. Zaten

Yûnus'u farklı kılan ve birçok şair tarafından takip edilip onun gibi şiir söyleme gayreti içinde bulunulmasına vesile olan da onun bu özelliği olmuştur (Kocatürk 1970: 185; Banarlı 1982: 335; Tatçı 2012: 110-11).

Yûnus, Moğol zulmünün kol gezdiği, acı ve ıstırapın Anadolu halkının iliklerine kadar işlediği, istikrarın ve refahın kalmadığı o buhranlı ortamda, hiç değilse Türk halkına bir an olsun nefes aldirmek, huzuru ve mutluluğu hissettirmek, onu manevî yönden rahatlatmak için, halkın sade, basit, külfetsiz ve güzel dilini kullanmış, kullandığı deyim ve atasözlerine yer vermiştir. Bunda bizzat kendisinin de halkın içinden çıkması, onun içerisinde yer alması, halk adamı olması ve halkla hemhâl olmaya çalışmasının da önemli bir etkisi vardır. Şiirini “nefes” olarak isimlendirmesi de bu açıdan manidardır.

Yûnus Emre, vatan edinilen Anadolu topraklarından yükselen bütün güzelliklerin, acıların, ıstırapların, üzüntülerin, heyecanların koku ve seslerini Türk halkının diliyle ve konuşma üslûbuyla birleştirmiş, ifade etmiş ve Türkçeye görülmedik bir ahenk ve ses kazandırmıştır. Bunu yaparken vahdet-i vücud gibi anlaşılması ve algılanması çok zor ve girift konuları bile ifade ederken Türkçeyi öylesine rahat ve ustaca kullanmıştır ki, o sisli perdeyi aralayıp halkla buluşturmayı başarmıştır. Mevlânâ'nın o dönemde Farsçayla dillendirdiğini, o Türkçeyle mükemmel bir şekilde ifade etmiştir. Yûnus Emre, özellikle bu hüviyetiyle Anadolu'da vücut bulan klasik şiirimizin hem kelime hazinesinin oluşumu ile bu kelimelere yeni anlamların yüklenmesinde hem de muhteva yönünden oluşum evresinde önemli bir yere ve konuma sahip olmuştur.

Yûnus dil bakımından çok zengin bir özelliğe sahip olduğu için, en derin duygu ve düşüncelerini rahatlıkla ifade edebilmiştir. O, Hacı Bektaş'a gittiğinde, önce halkın konuştuğu kelimeleri, halkın yüklediği anlamlarla kullanırken, orada “buğday”a talip olup nasibini kaybetmiş; akabinde Tabduk Emre dergâhına gidip kaybettiğini kazanmak için, bu sefer “himmet”e talip olmuştur. Talip olduğu bu “himmet” vesilesiyle geçirmiş olduğu manevî merhaleler neticesinde ise, o kelimelere yeni bir ruh ve can verme hüviyetine kavuşmuştur. Böylece kullandığı kelimelere yeni ve farklı anlamlar yüklemiştir. Onun ulaşmış olduğu bu manevî merhale doğrudan gönlüne oradan ise diline yansımıştır. Böylece onun dilinde metaforlaşma önemli bir unsur olmuştur. Bunu sağlayan en önemli unsur, hiç şüphesiz içerisinde bulunduğu tasavvuf düşüncesi olmuştur. Hatta Yûnus, umman mesabesinde olan bu tasavvuf düşüncesini tek bir mısra ile ifade edebilme gücünü ve yetkinliğini bile göstermiştir. Bu da, onun kullandığı kelimelere, söylemeyi isteyip de söyleyemediği anlamları gizleme imkânı

vermiştir. Neticede, rahat ve ustaca kullandığı, söylenmesi çok kolay ve basit olarak algılanan, Türkçe pek çok beyti ve mısraı birer “sehl-i mümteni” örneği olan şiirlerinin, anlaşılması zor olup açıklanmaya ve tahlil edilmeye ihtiyaç vardır. Hele günümüz insanı için bu bir zorunluluk hâline gelmiştir. Bu minvalde Nurettin Topçu’nun şu değerlendirmesi dikkat çekicidir:

“Hiç şüphe yok ki, Yûnus Emre’yi anlamaya çalışmak beyhude bir emektir. Ondaki hâli yaşamak imkân ve kudretinden mahrum olanlar tıpkı meyvatsız, çiçeksiz ağaca bakarak bir odun yığını gördükleri gibi Yûnus Emre’yi hiçbir zaman anlayamayacaktır. Biz sadece onun mısraları ile bestelerini okuyup zevkleniyoruz. Bu zevk, nazım ve musikî zevkidir. Yûnus daima bizden uzaklardadır. Ancak bir hilkat kırıntısı olan varlıklarından utanarak sahibine sığınmak cesaretini gösterenler onu anlarlar. İç yapısı tamamen yok edilmiş bir nesle Yûnus’u anlatmaksa evham ile oylanmaktan başka ne olabilir?”

Bugün onun teneffüs ettiği hakikat havasının tam zıddı olan bir kutupta yaşıyoruz. Ondaki harareti hiç anlamayacak kadar damarlarımız donmuştur. Onun çirkeflere attığı cesedi hükümdar yaptık. Bizim varlığımıza sultan olan hırslarla iştihaları o, tam altı yüz sene evvel sefillere sadaka olsun diye dağıtmıştır (Topçu 2005: 153).”

Evet, Nurettin Topçu’nun bu sözleri gösteriyor ki, Yûnus’u ruhsuzlaşmış günümüz insanının anlaması, ancak Yûnuslaşarak, yani Yûnus’un geçtiği merhalelerden geçerek, onlaşıarak mümkündür.¹ Bu da ancak Yûnuslaşıldığı zaman, Türkçenin, Türk tasavvuf dilinin ve esasında Yûnus Emre’den ibaret olan ve Anadolu ile Rumeli’de oluşan Türk tasavvuf edebiyatının anlaşılacağını göstermektedir (Tatçı 2012: 112).

Kendi zaman ve zemininin insanı olan (Ocak 2012: 187) Yûnus’un, ancak Yûnuslaşarak anlaşılacak irfanî hüviyete sahip şiirlerinin yanında, hemen her devirde her kesimden insanın rahatlıkla anlayıp ondan kendi takdirlerince bir şeyler alabileceği didaktik hüviyete sahip şiirleri de vardır. Yûnus’un bu tarz şiirlerinde de kendine has bir şiir sözlüğünün varlığı dikkati çekmektedir. Mecaz, istiare ve teşbih başta olmak üzere, bütün edebî sanatları çok doğal ve başarılı bir şekilde kullanmıştır. Ahlâk ve insan sevgisini bir araya getirdiği düşünce düzlemini, yüzyıllara meydan okuyan bir sadelik ve anlaşılabilirlikle şiirlerine yansıtmıştır. Meselelere üstten

¹ Yûnus Emre’nin anlaşılması için Ahmet Yaşar Ocak tarafından tespit edilip belirlenen hususlar için bk. 2012: 187-88.

değil içten bakan bir edası vardır. Hiçbir tarikat veya meşrebe bağlılığı delillendirilememesine rağmen, şeriat-tarikat-marifet-hakikat merkezli tasavvuf anlayışıyla bütün tarikat ve meşreplerde hem bir ruh hem de estetik bir fenomen olarak yaşamıştır. Samimiyeti ve tam bir inanmışlığı yansıtan tavrıyla devir, vahdet-i vücud ve harfler teoremi gibi tasavvufun tartışılan konularını, dinin ruhuna halel getirmeyecek ve hiçbir kesimin tepkisini çekmeyecek şekilde beceri ve incelikle işlemiş bir söz ve fikir dehasıdır (Ceylan 2005: 56-57).

Onun hece vezniyle kaleme aldığı şiirlerinin ekseriyetle didaktik, nadi-ren lirik olduğu görülmektedir. Ancak didaktik olanlarında da saf ve samimi duygu hemen kendisini hissettirmektedir. Bu duygunun biraz iptidai, ancak bir o kadar asalet ve ehliyet sahibi olduğu müşahede edilmektedir. Ayrıca ilk kaynak saflığı ve tabiiliği ile dolu olan bu şiirlerde, basitlik içindeki derinlik, tabiilik içindeki güzellik dikkat çekmektedir. İfadede sanat değil, bizatihi hayat vardır. Üslup yoktur, ancak insan vardır. Yani özentisiz, fakat ölümsüz olan hakiki üslup hâkimdir. Hiçbir sanat endişesi duymayan, yapmacıktan kaçınan Yûnus, içinde bulunduğu vecd ve coşku vesilesiyle nazım dilini işlemiş, samimi duygu ve düşüncesinin hızıyla bol kelimeli, çeşitli kafiyeli zengin bir şiir dili meydana getirmiştir (Kocatürk 1970: 184). Hiçbir zorlama ve yapmacık hissi uyandırmayan mısralarında âdeta ilâhî bir sentaks ve endişe müşahade edilmektedir. Büyük bir ustalıklarla düzenlediği ve kadim dönem Türk şiir geleneğinin bir devamı hüviyetinde olan mısra başı ve mısra sonu tekrarları ile bir yandan ritmi ve ahenği sağlarken bir yandan da metne ifade kudreti katmayı başarmıştır (Ceylan 2005: 56-57). Yûnus Emre'nin sade ve külfetsiz olan bu şiir dilinin kelimelerinin ekseriyetle Anadolu halkının o dönemlerde kullandığı kelimelerden oluşması dikkat çekmektedir. Bunda en önemli etkenlerden biri, hiç şüphesiz o dönemde Moğol zulmünden bunalan Anadolu insanını muhatap alıp hiç değilse onları manevi yönden rahatlatma endişesidir. Çünkü o içersinden çıktığı Anadolu halkını esas almış ve ona ulaşmaya çalışmıştır. Bunu yaparken de Anadolu topraklarını karış karış gezmiştir.

Vasfi Mahir Kocatürk, Yûnus Emre'nin şiir dilini şu üç kategoride değerlendirmektedir (1970: 185):

1. Yûnus Emre, bir asra yakın uzun bir ömür sürdüğü (1240'ta doğmuş, 1322'de ölmüş) ve bu zaman zarfı içersinde Türkçe doğal olarak gelişip değiştiği için kendi üslup ve ifadesi içinde zaman ve tekamül farkı gösteren şiirler. Burada Yûnus Emre'nin içinde yer aldığı tasavvufi terbiyenin onda oluşturduğu manevi gelişimin de etkisini göz ardı etmemek gerekir.

2. XIV. asır evsafına malik olup fazla yayılmayan ve değişmemiş şiirler. Bunlar daha çok vahdet-i vücud düşüncesinin yer aldığı ve tasavvufî remizlerle teçhiz edilenlerdir.
3. Halk arasında fazla yayılıp yazılan ve cönkten cönke geçerken dili değiştirilerek zamanın şivesine uydurulan şiirler. Bunlar daha çok sade, basit, tekellüfsüz, kolay anlaşılır, zahidane, abidane ve destanî olanlardır.

Evet, Yûnus Emre 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 şiir ve tasavvuf dilini ve lügatini oluşturma başarısı da göstermiştir.

Çalışmamıza Nurettin Topçu'nun şu değerlendirmesi ile son vermek istiyoruz (2005: 161):

“Ancak aldanmadığımız, kesin olarak bildiğimiz şey, Anadolu dünyasının ruh yapısında Yûnus’un en derin tabakalara nüfuz etmiş olduğudur. İçten ve dıştan her yabancı saldırıya karşı koyarak Anadolu’yu ayakta tutan, kıyamete kadar da tutacak olan, Yûnus’un bu toprakların her tarafında medfun, lâkin uyanık, kudretli ve koruyucu ruhudur. Bizim olmayan zehirli aşığı sıyırsanız, altından bütün onun varlığı, onun heybeti fışkıracaktır. Örflerimiz onun, ahlâkımız onun, iman aşımız onundur. Aşkımız ile sabrımız da onundur. Havasında Yûnus’un vahdet şarabı yüklü nefesi buram buram kokan bu mübarek beldede, hak uğruna verdiğimiz mukaddes kurbanlar, onun ilâhi sohbetinin davetlisi oldular. Onlar da yaşıyor; onlar da bize, birlikte barınan ve birlikten başka bir şey olmayan ilâhi vuslat yolunu gösteriyorlar. Çilesini feryat ile tamamlayanlar gibi hiç ses vermeden çile yolunu bitirerek hakikat kervanına iltihak edenler de Yûnus’un öz kardeşleridir.”

KAYNAKLAR

- Banarlı, Nihad Sami (1987), *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, c. 1, İstanbul: MEB Yay.
- Ceylan, Ömür (2005), *Böyle Buyurdu Sûfi*, İstanbul: Kapı Yay.
- Günay, Umay ve Osman Horata (2004), *Yunus Emre: Risâletü'n-nushiyye*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1994; 2. baskı, Ankara: Akçağ Yay.
- Kaplan, Mehmet (1978), "Yunus Emre'den Bir Şiir", *Edebiyatımızın İçinden*, İstanbul: Dergâh Yay.
- Kara, Mustafa (2012), "Yunus Emre'nin Tasavvufi Kavramlar Dünyası", *Yunus Emre*, editör: Ahmet Yaşar Ocak, Ankara, s. 261-86.
- Kılıç, Mahmut Erol (2007), *Sûfi ve Şiir*, İstanbul: İnsan Yay.
- Kocatürk, Vasfi Mahir (1970), *Türk Edebiyatı Tarihi, Başlangıçtan Bugüne Kadar Türk Edebiyatının Tarihi, Tahlili ve Tenkidi*, Ankara: Edebiyat Yayınevi.
- Korkmaz, Zeynep (1995), *Türk Dili Üzerine Araştırmalar*, Birinci Cilt, Ankara: TDK Yay.
- Ocak, Ahmet Yaşar (2012), "Yunus Emre: 13-14. Yüzyıllar Arasında "Bir Garip Derviş-i Kalender-reviş" Yahut Önce Kendi Zaman ve Zemininin İnsanı", *Yunus Emre*, editör: Ahmet Yaşar Ocak, İstanbul, s. 183-198.
- Tatçı, Mustafa (1990), *Yunus Emre Divanı I-II*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1990.
- Tatçı, Mustafa (2012), "İslâmî Türk Edebiyatına Tesiri Bakımından Yûnus Emre", *1. İslâmî Türk Edebiyatı Sempozyumu*, editör: Yalçın Yaman, İstanbul, s. 97-161.
- Topçu, Nurettin (2005), *İslâm ve İnsan Mevlânâ ve Tasavvuf*, İstanbul: Dergâh Yay.
- Yakıt, İsmail (2002), *Yunus Emre'de Sembolizm Çıktım Erik Dalına*, Ankara: KB Yay.

Geleneksel Mevlid İcraları ve Yunus Emre İlahileri (Değişim ve Dönüşüm: Kırşehir İli Örneği)

Salahaddin BEKKİ*

Ø. Giriş: Bizim Yunus ve İlahileri

Yunus Emre ilahileri ile mevlid birlikteliğine ilk işaret eden Fuad Köprülü olmuştur. O, ilk baskısı 1919'da yapılan *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar* adlı eserinde, “İstanbul ve Anadolu’nun fakir ve تنها sokaklarında ekseri akşamlar garip, hüzünlü bir melûl edâ ile yükselen ‘Yemen illerinde Veyse’l-Karânî’ nidâsı, mahalle mekteplerinin demir parmaklıklı iri kırık pencerelerinden dökülen, tekyelerde, Mevlid meclislerinde husûsî bestelerle dâima söylenen birçok sâde ve güzel ilâhîler, Yunus’un halk arasında hâlâ kuvvetle yaşadığını, hâlâ halkın ruhuna hâkim olduğunu gösteriyor.” (Köprülü 1976: 285) diyerek bu birlikteliğe dikkat çeker. Devamla, “Eserlerini altı yüz seneden beri hâlâ aşk ve heyecan ile memleketin her tarafında her sınıf halka okutan bir adam, her halde, millî zevkî pek az rastlanılan temsilcilerinden sayılır.” (Köprülü 1976: 285) diyerek Yunus’un önemine işaret eder.

Fuad Köprülü’den yüz küsur yıl sonra Yunus, acaba günümüz insanı için de, “millî zevkî pek az rastlanılan temsilcilerinden” biri olma özelliğini taşımaya devam etmekte midir? Yunus ilahileri günümüzde de mevlid meclislerini süslemeye ve halkın ruhuna hitap etmeye devam etmekte midir? Bildirimizde bu sorulara Kırşehir’de icra edilen mevlid merasimlerinden hareketle cevap aramaya çalışacağız.

Bilindiği üzere Yunus Emre 1240-41/1320-21 tarihleri arasında yaşamış, yazmış/söylemiş olduğu şiirleri bize hem yazılı hem sözlü olarak ulaştırmış

* Prof. Dr., Ahi Evran Üni. Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Kırşehir. sbekki@gmail.com

ve ismi etrafında bir gelenek oluşmuş mutasavvıf bir şairdir. O, Anadolu Selçuklu Devleti'nin yıkılmaya başladığı, bu devletin yerini irili ufaklı Türk beyliklerin aldığı; Anadolu'nun Moğol akınları altında inlediği; insanların kıtlık ve kuraklıkla imtihan edildiği; birtakım Bâtîni mezhep ve inançların yaygınlaşmaya başladığı sıkıntılı bir dönemde yaşamış (Tatçı 2012: 17); umudun, sevginin, uzlaşmanın ve hoşgörünün sesi olmuştur.

Urum ilini, Şam'ı, kamu yukarı illeri (Nahcivan, Tebriz, Şirvan, Şamahı, Gah bölgeleri) gezip dolaşan Yunus, her gittiği yerde insanların gönlüne girmiş, söylediği ilahiler, onun etrafında bir sevgi yumağı oluşturmuş bu yumak dağdan yuvarlanan kar topu gibi büyüyerek günümüze ulaşan “Yunus Emre Geleneği”nin oluşumunu sağlamıştır. İlhan Başgöz'den ilhamla, Yunus Emre, Anadolu sufi geleneğinde ulu bir nehir, öteki şairler -bu vadede Yunusca şiir üretenler- de gelip bu ulu nehre katılan, onu besleyen ve içerisinde eriyip Yunus'a dönüşen küçük çaylardır, derelerdir. -Dolayısıyla mecmualar ve cönklerde bulunan Yunus mahlaslı şiirleri bu geleneğin bir parçası kabul edip ona göre değerlendirmek gerekir.-

Yunus Emre'nin bestelenmiş şiirlerinin sayısı 250 olarak tahmin edilmektedir. Etem Üngör, bu eserlerin 55 farklı bestekâr tarafından bestelenişini tespit etmiştir. Onun tespitine göre,

“Bu iki yüz küsur bestede form olarak, ‘Naat-ı Şerif’, ‘İlâhi’, ‘Mersiye’, ‘Kaside’, ‘Durak’, ‘Tevşih’, ‘Şarkı’, ‘Türkü’ ve ‘İlâhi’ kullanılmıştır. Makam olarak da dînî ifadede elverişli makamlar olan, Rast, Uşşak, Beyati, Neva, Hüseyini, Hicaz, Hüzam ve Saba kullanılmıştır (Üngör 1966: 72-80).”

Yunus'un şiirlerinin birçoğu farklı bestekârlar tarafından tekrar tekrar bestelenmiştir. Yunus'un türkü formunda söylenen şiirlerinin sayısı ise yirmi birdir. Yunus Emre deyişleri, sanat müziği, pop, Anadolu rock, pop-rock, arabesk, klasik, dini müzik ve rap gibi farklı türlerin sanatçılarına da kaynaklık etmiştir. Böylelikle Yunus Emre beslediği Türk müzik tarzlarının sanatçılarının şarkılarında her daim hayat bulmaktadır. (Özdemir 2009: 207-217)

Yunus'un Anadolu, Azerbaycan ve Rumeli sahasındaki tesiri, bir devir, çevre ve belli bir zümre ile sınırlı değildir. *“Atalar sözü kuvvet ve kolaylığında zihinlere giren, yüreklere yazılan deyişlerinden pek çoğu türlü mekânlarda, değişik tavır ve usullerde bestelenip çeşitli tarikat âyinlerinde hatta Alevî erkânı sürülen Bektaşî Meydanları'nda yer almıştır.”* (Revnakoğlu 1966: 128-139) Yunus, asırlardır yetişen sayısız Türk şairleri arasında en tanınmışlardan ve eserleri en fazla yayılmış olanlardan biridir. Onun şiirlerinin Türk insanı tarafından içselleştirilerek gündelik hayatının bir parçası haline gelmesinde İstanbul tekkeleri ile özellikle kandil geceleri vs. sebep-

lerle Türk coğrafyasında çok yaygın olarak icra edilen mevlid merasimlerinin katkısı büyüktür.

1. Süleyman Çelebi, Vesiletü'n-necat'tan Mevlid'e

Mevlid, “Türkçe’de Hz. Muhammed’in doğumu, bu doğum münasebetiyle yapılan muhtelif törenler ve hassaten de Süleyman Çelebi’nin Vesiletü’n-necat adlı meşhur eseri için kullanılmış ve kullanılmakta (Köksal 2011: 20)” olan bir terimdir.

Süleyman Çelebi (1351-1422), mevlid adıyla meşhur olan eseri, “Vesiletü’n-necat”ı 1409’da tamamlamıştır. Faruk K. Timurtaş yayınında 732 beyit olarak karşımıza çıkan eser, Necla Pekolcay tarafından 768 beyit olarak yayımlanmıştır. Mevlidin Türk-İslam edebiyatı içerisinde ayrıcalıklı bir konumu vardır. (Köksal 2011: 35) Mevlid de Yunus’un şiirleri gibi baştanbaşa Rum elini, Şam’ı, kamu yukarı illeri dolaşmış; Bosna’dan Orta Asya içlerine kadar tüm Türk dünyasında meşhur olmuştur. Bu dolaşım sırasında, Arapça, Rumca, Arnavutça, Çerkezce, Kürtçe, Boşnakça, Bulgarca ve daha birçok farklı dilde Hz. Peygamber sevgisi olup gönüllere akmıştır.

Vesiletü’n-necat’ı özel kılan nedenlerin başında Mevlid Kandili’nin Osmanlı’da resmi devlet töreniyle kutlanması, usul ve teşrifatının belirlenmiş olması gelir.¹ Osmanlı, mevlid kutlamalarını devlet töreni haline getirirken bu eserin usulüne uygun besteye okunmasını yaygınlaştırmak ve öğretmek amacıyla birtakım vakıfların bütçelerinden pay da ayırmıştır: Saraybosna’daki Gazi Hüsrev Bey Camii’nin 1531 tarihli vakfiyesinde mevlid

¹ “Hazreti Peygamber’in doğum günü olarak kabul edilen Hicri Rebiyyülevvel ayının on ikinci günü olan pazartesi Osmanlı’da resmi törenlerle kutlanan önemli günlerden birisiydi.

İlk defa Erbil Atabeği Muzafferüddin Gökbörü [Öl. M. 1232] tarafından resmîleştirilerek devlet töreni haline getirilen Mevlid Kandili gecesi kutlamaları, Osmanlı’da da Osman Gazi devrinden beri devam etmekteydi. Sultan II. Selim yapılan bu kutlamaları bazı ilavelerle resmîleştirdi. 1590 yılı itibarıyla “mevlid alayı” Osmanlı İmparatorluk teşrifatında yer aldı ve halk nazarında da gittikçe artan bir rağbet kazandı. Hatta, daha sonraları adeta bir bayram mahiyetini aldı ve padişahın, hac devrinin selamete sona erdirilmesinden doğan şükranın ifadesi ile kaynaştırılarak kutlanmaya başlandı.

Osmanlı’da mevlid merasimleri İstanbul’un fethinden sonra Ayasofya Camii’nde, sonraları Sultan Ahmed Camii’nde yapılmıştır. Osmanlı padişahları, mevlid cemiyetlerine özellikle 1603’ten sonra resmi olarak bütçe ayrılmasını sağlamışlardır. Her sene Ramazan ayının on yedinci gecesi Mekke’de, on iki Rebiyyülevvel’de Medine’de bir meclis düzenlenip bütün masrafları için defter tutulmuş ve hazine den mevlid cemiyeti için para ayrılıp gönderilmiştir.

XVII. yüzyılda, padişah ve devlet erkânı için tertip edilen resmi törenlerin Sultan Ahmed Camii’nde yapılmasının önemli bir sebebi ise törenlerde dağıtılan şerbet, şeker, mevlidhanlara verilen câize ve hil’atlerin masraflarını karşılamak üzere I. Ahmed’in bu hususa hasrettiği bir vakıf tesis etmesidir (Alikılıç 2004: 106-107).”

merasimleri (mevlidhanlara verilen caize ve hilatler ile halka dağıtılacak şerbet, şeker vs.) için yılda 300 dirhem tahsis edildiği yazılıdır. (Baki 2010: 446-454) Burada geçen tarih (1531) bize Fatih Sultan Mehmet'in Bosna'yı fethinden (1463) 68 yıl sonra orada mevlid merasimlerinin yapıldığını gösteren önemli bir belgedir. Mevlid için bütçe ayıran diğer bir vakıf ise Sultan I. Ahmed (1590-1617)'in Sultan Ahmed Camii için kurduğu vakıftır. (Alikılıç 2004: 107)

Mevlidin Türk toplumu tarafından sevilip benimsenmesinde onu makamla, besteyle okuma geleneğinin etkili olduğu söylenebilir. Zira Fuad Köprülü'nün de işaret ettiği üzere Türkler, ibadetle musikiyi birleştirme ihtiyaçlarını –ki mevlid, bir ölçüde dini şiir olan Vesiletü'n-necat ile musikinin kaynaşması demektir- mevlid törenleri vasıtasıyla karşılamışlardır. (Köprülü 1976: 342).

Vesiletü'n-necat'ın hususi bir besteyle okunmaya başlanmasından çok önceleri tekkelerde Yunus deyişleri değişik makamlarla icra edilmekteydiler. Süleyman Çelebi'nin şiiri de içeriği ve bestelenmeye uygun yapısıyla zaten Osman Gazi döneminden beri Rebiyülevvel ayının on ikinci günü kutlanmakta olan Mevlid Kandili gecelerinin öznesi durumuna geldi. Bu süreçte birtakım değişikliklere uğrayan Vesiletü'n-necat, mevlide evirilerek kolektif bir eser haline getirildi.

Türk milleti tarafından dinî bir metin olarak kabul edilen ve okunması için birçok sebep oluşturulan –bu konuda 20'ye yakın mevlid okuma/okutma vesilesi tespit edilmiştir (Efe 2009: 9-30)- mevlidin yani Vesiletü'n-necat'ın nasıl mevlid haline geldiği konusundaki düşüncelerimi paylaşmak istiyorum.

1321'de Hakk'a yürüyen Yunus'un deyişlerinin Vesiletü'n-necat'tan yaklaşık bir asır önce Türk insanının gönlünde yerini almaya başladığını ve gezgin dervişler vasıtasıyla Osmanlı'nın fethettiği her yere ulaştırıldığını tahmin edebiliriz.

Yunus'un deyişleri ile Vesiletü'n-necat'ın aynı mekânda buluşup birbirleriyle kaynaşmaları ise yukarıda değindiğimiz üzere Süleyman Çelebi'nin şiirinin Mevlid kandili gecelerinde kendine yer bulmaya başlamasıyla olmuştur.

İhtiyatla Yunus ile Çelebi'nin en geç 16. yüzyılın başlarında bir araya geldiklerini söyleyebiliriz. Bu düşüncemizi yukarıda zikrettiğimiz Saraybosna'daki Gazi Hüsrev Bey Camii'nin 1531 tarihli vakfiyesi desteklemektedir. Nitekim Faruk K. Timurtaş, 16. yüzyılın sonlarına doğru istinsah edilmiş metinleri “Yeni ve değişik metin” (1990: 88 vd.) başlığı altında yayımlamıştır.

Mevlîd'in günümüzde okunan şekli ile asıl şekli olan Vesîletü'n-necât arasında muazzam farklar vardır. Bu farkların ortaya çıkması Timurtaş'ın da ifade ettiğî gibi günümüzün meselesi değildir. Bu farklılıklar ele geçen en eski nüshalardan başlamaktadır. (Timurtaş 1990: XIV).

Bizim üzerinde durmak istediğimiz husus Vesîletü'n-necât nüshalarının farklılıkları değildir. O iş erbabıdır. Yukarıda da söylediğim gibi Vesîletü'n-necât'ın nasıl Mevlîd'e dönüştüğüdür. Uzun sayılabilecek bir mesnevinin -Timurtaş yayını 730; Pekolcay yayını ise 768 beyittir- makamla da okunsa insanların sabırlarını zorlamaması düşünülemez.

Vesîletü'n-necât'ın Necla Pekolcay yayınında 16, Timurtaş yayınında (Eski ve asıl metin) ise 9 ana başlık bulunmaktadır. Her başlık bahir olarak adlandırılmakta ve bunlar da kendi içlerinde fasıl denilen alt bölümlere ayrılmaktadır. Vesîletü'n-necât, mevlîde dönüştürülürken öncelikle bes-teyle okunacak bahirlerin sayısı makul bir seviyeye çekilerek altıya indirilmiştir. Daha sonra bahirler içerisindeki beyitlerden seçmeler yapılarak Arapça ve Farsça tamlamaların olduğu satırlar ayıklanmış daha çok dinleyenlere mesaj verecek özlü ve sade beyitler tercih edilmiştir. (Efe 2009: 9-30) Kısaltılan bahirler, her bahirden önce okunması gelenekselleşen hazır Yunus Emre ilahilerinin bestelerine monte edilerek okunmaya başlanmıştır. İcrada dinleyicilerin dikkatlerini canlı tutmak ve bölümler arası geçişleri sağlamak için tevşihler ile birtakım ilaveler daha yapılmıştır. Veladet bahrinin (Amine Hatun...) sonlarına doğru *“Geldi bir ak kuş kanadıyla benüm / Arkamı sığadı kuvvetle katı”* (Timurtaş 28) beytinin okunmasıyla ayağa kalkılıp kibleye dönülerek üç defa *“salatüselam”* getirilmesi; bahrin sonunda Arapça *“Allahümme yâ Rabbi bi-câhi nebiyyikel Mustafa...”* diye başlayan kısa bir dua okunması; bazı bahirlerin girişinde Arapça olarak peygamber övgüsüne yer verilmesi örneğin Miraç bahrine girişte, *“Sahibül hulleti vettaç verakibül bürakı fî leyletil mi'rac Hazreti Ahmed ü Mahmud ü Muhammed Mustafa râ salâvat”*, denmesi; en az üç yerde aşır-ı şerif okunması ve sonuna dua eklenmek suretiyle mevlîd adı verilen merasim oluşmuştur. Mevlîd oluşturulurken Süleyman Çelebi'nin eserinde olmayan bir takım manzum parçalar ona mal edilerek mevlîde sokulmuştur. Bunların başında 19 beyitlik *“Merhaba bahri”* gelir. Bu kısım, Ahmed adında bir şairin 1469'da yazdığı mevlîdten alınarak Süleyman Çelebi'nin eserine monte edilmiştir. (Alangu 1958: 53-54)².

² Ahmed'in mevlîdi hakkında bk. Köksal 2011: 60.

Gelenekselleşmiş bir dini adet ve uygulama olarak mevlid, Türkiye’de belli zaman ve durumlarda yerine getirilmesi gereken zorunlu bir ibadet ya da dini bir görev olarak algılanmaktadır. (Hökelekli 2010: 358-398). Bu algının oluşmasında mevlid esnasında okunan Kuran-ı Kerim ve getirilen salâvatların etkili olduğu düşünebilir.

Geldiğimiz noktada, yukarıdaki tespitlerimize dayanarak bir mevlid tanımını yapmak istiyorum. Mevlid, günümüz halk dindarlığının önemli bir unsuru olarak karşımıza çıkan, çeşitli vesilelerle tekrar edilen, resmi din görevlileri ya da mevlidhan denilen kişiler tarafından belli bir mekân ve topluluk huzurunda Süleyman Çelebi’nin *Vesîletü’n-necât* adlı eserinden bazı bölümlerin kısaltılarak bahir adı altında aşr-ı şerifler, tevşihler, ilahiler ve salâvatlarla karışık olarak besteli bir şekilde icra edilmesiyle gerçekleştirilen dini törenlerin genel adıdır.

2. Geleneksel mevlid merasimleri

Türkiye’deki mevlid merasimleri umumi/resmi ve hususi olmak üzere iki şekilde icra edilmektedir. Buradaki değerlendirmelerimiz umumi mevlid merasimlerine dayanmaktadır.³

Hız. Peygamber’in doğumu (Mevlid Kandili), Regaib, Mi’rac, Berat ve Kadir geceleri sebebiyle düzenlenen ve daha çok camilerde icra edilen mevlid merasimleri umumidir ve özel bir davet gerektirmez. Hususi mevlid törenleri ise ölüm, hacdan dönme, sünnet, bir iş yeri açma vs. gibi nedenlere bağlı olarak mevlid sahibinin isteği doğrultusunda uygun olan bir mekânda ve özel olarak davet edilmiş topluluk huzurunda icra edilir.

Umumi mevlidler, Türkiye’de din hizmetlerinden sorumlu kurum olan Diyanet İşleri Başkanlığının gözetim ve denetiminde gerçekleştirilmektedir. İl ve ilçelerde müftülüklerin belirlediği camilerde yine müftülük personeli tarafından icra edilmektedir. İmam-hatiplerin görev tanımları içerisinde mevlid okuma ibaresi açık olarak ifade edilmese de, “*Dini gün ve gecelerde görev yaptığı camide program düzenlemek veya müftülükçe düzenlenecek programlarda görev almak.*”⁴ şeklinde geçen ifadeden mevlid merasimi düzenleyebilecekleri anlaşılmaktadır.

³ Umumi mevlidlerin dışında evlerde bayanlar arasında bayan okuyucuların katılımıyla düzenlenen mevlid merasimleri ile ilgili olarak yaptığımız araştırmada bu merasimin yaygın olmadığı yapılan toplantılarda *Amme Cüzü* adı altında, “*Tebarake, Yasin, Amme, İhlâs ve Fatiha*” surelerinin tilavetinin yapıldığı tespit edilmiştir. Günümüzdeki durum böyle olmakla birlikte Kırşehir’de 80 yaşını geçmiş bazı mevlid okuyan **hafız teyzelerin** varlığından da haberdarız. (KK: İbrahim Denizoglu) Ayrıca Isparta Eğirdir’de kadınlar tarafından yapılan mevlid merasimleri için bk. (Tapper – Tapper 1996: 40-57).

⁴ 17 Haziran 2014 tarih ve 29033 Sayılı Resmi Gazete’de yayımlanan “Diyanet İşleri Başkanlığı Görev ve Çalışma Yönetmeliği”nin 40/f maddesi.

Mevlid merasimlerinde görev alan veya mevlid okumak durumunda kalan imam-hatiplerin mevlid okuma konusunda herhangi bir eğitim görmedikleri -çalışmamıza verdikleri bilgilerle katkıda bulunan- tüm kaynak kişilerin üzerinde durduğu önemli bir husustur. İmam-Hatip liseleri ile İlahiyat fakültelerinin müfredatlarında⁵ mevlidle ilgili özlü bilgilere yer verildiği ancak mevlidin geleneksel usulde nasıl okunacağına ilişkin herhangi bir eğitimin verilmediği görülmektedir. Yani imam-hatipler, mevlid ve ilahi okumayı sözel ortamda büyüklerinden görerek, duyarak öğreniyorlar ya da Yusuf Tavaslı gibi kimseler tarafından yayımlanmış olan popüler mevlid kitaplarına müracaat etmek zorunda kalıyorlar.⁶ Günümüzde meşk ortamından uzak olan mevlidhanların ilahi öğrendikleri ikinci ortam ise internet üzerinden yayın yapan “youtube” adlı video sitesidir.

Geleneksel bir mevlid merasiminde kimler bulunur, bu merasimin seyri nasıl olur şimdi ona geçmek istiyorum. Geleneksel bir mevlid,

- a) Aşr-ı şerifler⁷
- b) Tevşihler ve ilahiler⁸
- c) Mevlid bahirleri
- d) Dua olmak üzere dört bölümden oluşmakta ve sırasıyla bunları icra eden kişilere de,
 - a) Aşirhânlar: Kur’ân okuyucuları,
 - b) Tevşihhânlar: Tevşih ve ilâhi okuyanlar,
 - c) Mevlidhanlar: Mevlid bahirlerini okuyanlar,
 - d) Duâhânlar: Duâ edenler, denmektedir.

⁵ İmam-Hatip liseleri için hazırlanmış olan “Hitabet ve Mesleki Uygulama” adlı ders kitabında mevlidle ilgili özlü bilgilere yer verilmiştir. Bk. Ekşi vd. 2014: 105, 130-131.

⁶ Piyasada bolca bulunan Yusuf Tavaslı tarafından hazırlanan kitapta, mevlidin icra şekline ilişkin bir takım özlü bilgiler sohbet havasında verilmiştir. (ty.)

⁷ Aşr-ı Şerif: “Kur’ân-ı Kerîm’in bir cemaat içinde sesli olarak okunan ve genellikle orta uzunluktaki on ayet kadar olan bölümlerine Türkler arasında verilen ad.” (Eroğlu 1991: 24).

⁸ Tevşih: “Sözlükte ‘süslemek, düzenlemek’ anlamındaki tevşih, Türk dinî mûsikisinde mevlid ve mi’râciyye gibi büyük formda ve uzun eserlerin bölümleri arasında okunmak üzere bestelenmiş, güfteleri Hz. Peygamber’i konu alan ilâhilere verilen addır. Bölümleri süsleyerek renklendirdiği için bu adla anılmış olmalıdır. Tevşihler bazı eski kayıtlarda ‘tevşih ilâhi, mevlid tevşihî’ gibi ifadelerle anılmaktadır. Güfte bakımından na’tlarla aynı nitelikleri taşıyan tevşihler, çoğunlukla serbest şekilde (irticâli) icra edilen na’tlardan bes-teli olmaları ve koro halinde okunmaları gibi özellikleriyle ayrılır. Sözleri daha çok Türkçe’dir, ancak Arapça ve Farsça yazılmış tevşihler de vardır. Güfteleri genellikle iki, üç, beş, altı mısradan ibaret bir kıta olan tevşihler ekseriyetle devr-i kebîr, çenber, evsat, zencir gibi büyük usullerle ölçülmüştür.” (Özcan 2012: 48).

Mevlid merasimi bir *aşr-ı şerif*le başlar. *Saba makamında* okunan bir *ilahiden*⁹ sonra ilk bahre geçilir. İlk bahir, halk ve mevlidhanlar arasında “*Allah adın bahri*” olarak isimlendirilir. İlk bahir, Mevlid yazarı Süleyman Çelebi ile mevlid okunmasına vesile olan olay veya kişiye dua edilerek sona erer. *Rast makamında* okunan ilahiyle¹⁰ *Veladet (Amine Hatun)* bahrine geçilir. Bu bahir okunurken beyitler arasında birçok yerde *salâvat* getirilir. “*Geldi bir akkuş kanadıyla revân / Arkamı sığadı kuvvetle hemân*” (Timurtaş 1990: 99) beytiyle birlikte topluluk hep birlikte ayağa kalkarak Hz. Peygambere olan saygılarını gösterirler. –Çok zarif bir davranıştır bu hareket. Hz. Peygamber dünyayı teşrif etmektedir ve Türk geleneği peygamberini ayakta karşılamayı gerektirir.-¹¹ Bahrin sonunda Arapça “*Allahümme yâ Rabbi bi-câhi nebiyyikel Mustafa...*” diye başlayan bir dua yapılır. Bu bahrin ardından ikinci bir *aşr-ı şerif* okunur. *Uşşak makamında* icra edilen bir *ilahiden*¹² sonra “*Merhaba*” bahrine geçilir. Bu bahirle bağlantılı bir kaside okunarak *Hüzzam makamında* icrası gelenekselleşmiş olan bir ilahiyle¹³ *Mirac bahri (Söylenürken/söyleşürken Cebraîl ile kelâm / Geldi Refref önüne virdi selam)* başlar. Bu bahrin sonunda bulunan *dua (Ya İlâhî)* kısmına *Hüseyni makamında* söylenen bir ilahi ile geçilir. Kısa olan bu kısımdan

⁹ *İsm-i Sübhân virdin mi var / Bağçelerde yurdun mu var / Bencileyin derdin mi var / Garîb garîb ötme bülbül* (KK: Nurullah Soyulu).

¹⁰ Okunan ilahilerden biri, “*Âlemler nura gark oldu Muhammed doğduğu gice / Mü'min munafık fark oldu Muhammed doğduğu gice*”dir. (Revnakoğlu 1966: 128-139).

¹¹ Peygamberin doğum haberi vesilesiyle ayağa kalkıp onu tazim eden Türkün yüceliğini anlamayan zihniyet bu hareketi, “*Âmine Hatun' bahrinde son kısma gelince okuyan ve dinleyen herkes ayağa kalkıyor. Eller namazdaki gibi bağlanıyor. Bu da doğru değildir. Kibleye karşı durup ibadet etmek, tazim ve ibâdetle bulunmak yalnız mekândan münezzeh olan Allah-u Teâlâ içindir. Mahlûkattan birine tâzim ve hürmet için kibleye dönülmez ve kibleye dönülüp mahlûka tâzim ve hürmet edilmez* (Özcan 2005: 508)” şeklinde yorumlayabiliyor. Aynı zihniyet daha da ileri giderek İbn-i Abidin kaynaklı şu görüşleri dillendirir: “*Mevlid, müzikli bir oyun ve eğlenceden ibarettir.... Bunların hepsi bir tarafa, bir de Kur'an okuma hile ve aletiyle zamanımızda işlenen münkeratı düşünün. Okuyoruz diye yetimlerin evlerinde tertiplenen müzik, raks, eğlence ve güzel yüzler... Aşıkların maşuklarını görmeğe fırsat bulabildikleri yegâne toplantı.... Ve daha neler neler...*” (Özcan 2005: 51).

¹² “*Ey enbiyalar serveri ey evliyalar rehberi / Ey ins ü can peygamberi ehlen ve sehlen merhaba*” (Revnakoğlu 1966: 128-139).

¹³ Bu esnada okunan en meşhur ilahi, “*Şol cennetin ırmakları akar Allah deyu deyu / Çıkış İslâm bülbülleri öter Allah deyu deyu*”dur. “*Bu ilahi Evsat usulünde Hicaz-ı hümayun makamında bestelenmiş ‘cumhûr’ ilahisidir. Vaktiyle, nefsi terbiye için ‘Selman’a çıkan, bıyıkları sakalına inmiş, saçları uzun örgülü ve bukleli ‘seyyah dervişler’ vardı. Boyunlarında meşin su kırbaşı asılı, ellerinde yeşil asa, keşkül, teber, sokak sokak dolaşırlardı. Bunlar gezerken devamlı Yunus’un bu ilahisini okurlardı. Aynı ilahi[nin] Anadolu’da kadın mevlidciler tarafından okunması âdeti, kutlu bir anane olarak hala devam ettirilmiştir.*” Diğer bir ilahi ise Necdet Tanlak tarafından düyek usulünde bestelenmiş olan “*Aşkın ile âşıklar yansın yâ Resulallah / İçüp âşkın şarabın kansın yâ Resulallah*”dır. (Revnakoğlu 1966: 128-139).

sonra son bir *aşr-ı şerif* okunarak uzun sayılabilecek Arapça başlayıp daha sonra Türkçe devam eden *mevlid duası* yapılarak merasim tamamlanmış olur.¹⁴

Tevşihler ile ilahiler koro halinde Mevlid bahirleri, kasideler ve dualar ise solo olarak icra edilir. (KK: Nurullah Soyulu).

3. Günümüz mevlid merasimleri

Gelelim günümüzdeki mevlid merasimlerine. En son Kutlu Doğum Haftası (14-20 Nisan 2015) kutlama programı çerçevesinde 19 Nisan 2015 Pazar günü öğlen namazı öncesinde; 23 Nisan 2015 Perşembe günü Akşam namazından sonra Regaip Kandili vesilesiyle Ahmet Yesevî Camii'nde icra edilen mevlid merasimlerini katılmalı gözlem yoluyla takip ettik.

İlk günkü mevlid adet olduğu üzere bir *aşr-şerif*le başladı, ardından "*Topladım gülleri düştüm yollara / Yolum yine uzar patikalara*", dizeleriyle başlayan bir popüler ilahi okundu.¹⁵ İkinci bir *aşr-ı şerif* okunduktan sonra

¹⁴ Mehmet Akif Ersoy'un 1931 tarihini taşıyan "*Said Paşa İmamı*" başlıklı şiirinde geleneksel mevlid icrasına ilişkin bir bölüm yer almaktadır:

“....
Başlanır Mevlid'e mu'tâd olan âdâbiyle;
Önce Tevhîd okunur, gaşyile dinler herkes
O, güzel, sonra müessir, sekiz on parlak ses,
Kimi yerlerde ilâhi, kimi yerlerde durak:
Kimi yerlerde cemâatle beraber coşarak,
Kalan üç terennümle, çekerken "âmîn!"
Ta uzaklarda çakar zulmet içinde bir enîn.” (Ersoy 1987: 506).

¹⁵ Birçok internet sitesinde karşımıza Abdurrahman Önül icrasıyla çıkan şiirin tam metni şöyledir:

*Topladım gülleri düştüm yollara
Yolum yine uzar patikalara
Mevla'm rahmeyliyor bütün kullara
O yüce Resul'e ben gidiyorum
Açılsın da yollar sana geleyim
Öyle özledim ki seni Ey Resul
Yoruldu yüreğim dert çeke çeke
Kurudu gözlerim yaş döke döke
Yolların üstüne gül eke eke
O yüce Resul'e ben gidiyorum
Açılsın da yollar sana geleyim
Öyle özledim ki seni Ey Resul
Bu yolun sonunda Medine vardır
Hasreti gönlümde yanar yıllardır
Her mevsimi güldür yeşil bahardır
O yüce Resul'e ben gidiyorum*

birinci bahre (Allah adın...) geçildi. Bu bahrin sonunda yapılan duanın ardından, “*Hak yarattı âlemi aşkına Muhammed’in / Ay ü günü yarattı şevkine Muhammed’in*” beytiyle başlayan Yunus Emre ilahisi okundu.¹⁶ Ardından bir adet daha aşr-ı şerif okunarak Veladet bahrine (Amine hatun ...) geçildi. Tekrar bir aşr-ı şerif okunarak *Mirac* bahri atlanıp bu bahrin sonunda bulunan *dua* (Ya İlâhî) kısmına geçildi. Merasim yapılan dua ile sona erdi. Bu törende üç bahir ve bir adet Yunus Emre ilahisi icra edilmiş oldu.

23 Nisan 2015 Perşembe günü Regaip Kandili münasebetiyle aynı cami-de ve aynı icracıların (mevlidhan) katılımıyla gerçekleştirilen mevlid programındaki akış ise şu sıraya göre gerçekleşmiştir:

Program bir aşr-ı şerif ile başladı. Ardından hemen birinci bahre (Allah adın...) geçildi. Bu bahrin sonunda yapılan duanın ardından, “*Geldi geçti ömrüm boşa / Allah’a kul olamadım*” dizeleriyle başlayan ilahi okundu.¹⁷ Akabinde *Veladet bahrine* (Amine hatun ...) geçildi. Bahrin sonuna eklenen

Açılsın da yollar sana geleyim

Öyle özledim ki seni Ey Resul

Bk.: <http://www.muratharmankaya.com/ilahi-sozleri/abdurrahman-onul>;

<http://www.hafizefendi.com/ilahi-dinle/topladim-gulleri.htm> [ET: 19.04.2015]

- ¹⁶ *Hak yarattı âlemi aşkına Muhammed’in*
Ay ü günü yarattı şevkine Muhammed’in
Ol dedi oldu âlem yazıldı levh ü kalem
Okundu hatm-i kelam şanına Muhammed’in
Hep erenler geldiler dergâha yüz sürdüler
Zikr-i tevhid ettiler nuruna Muhammed’in
Veysel Karanî kazandı ahir yine özendi
Sekiz uçmak bezendi aşkına Muhammed’in
Ferişteler geldiler saf saf olup durdular
Beş vakit namaz kıldılar aşkına Muhammed’in
Yunus *kime ede methi över Kur’an ayeti*
Al verdim salâvatı aşkına Muhammed’in

- ¹⁷ Birçok internet sitesin kendine yer bulan şiirin sahibi belli değildir.

Geldi geçti ömrüm boşa
Allah’a kul olamadım
Uydum nefse o şeytana
Mevlaya kul olamadım
Akıttım gözden yaşı
Koymadım secdeye başı
Aldattı dünya telaşı
Allah’a kul olamadım
Anladım ki dünya yalan
Yoktur burada baki klan
Bir metre bezmiş lazım olan
Allah’a kul olamadım

http://www.akormerkezi.com/ilahiler-geldi-gecti-omrum-bosa-sarki-sozu_sarki-pfthfp.html [ET: 23.04.2015]

ara duanın ardından bir aşr-ı şerif daha okundu. Kutlu Doğum Haftası münasebetiyle takip ettiğimiz mevlid programında da icra edilmiş olan “*Topladım gülleri düştüm yollara / Yolum yine uzar patikalara*” dizleriyle başlayan ilahi okundu. Aşr-ı şerifin okunmasıyla mevlid sona erdi.

Kutlanan gecenin önemi ve faziletlerini içeren bir vaaz yapıldı. Vakit ezanının okunmasından sonra Arapça başlayıp Türkçe devam eden mevlid duası yapılarak merasim tamamlanmış oldu.

Bu mevlid merasiminde zaman müsait olmasına karşın üç aşr-ı şerif, iki popüler ilahi ile sadece iki bahir okunmuş oldu.

Cemaatin yani dinleyicilerin camide yerlerini almalarına göre mevlid okunacak süre belirlenmektedir. Dinleyici topluluğunun camiye geç gelmesi günümüzde normal karşılanan bir durumdur. Bu durumda mevlidhanlar girecek namaz vaktini de dikkate alarak mevlidden hangi bahirleri okuyup okumayacaklarına o anda karar veriyorlar. Eğer mevlid programında nasihat yollu bir sohbete de yer verilecekse o zaman mevlidden okunacak bahir ikiye kadar düşürülebiliyor (Regaip Kandili mevlidi). Zaman darlığı okunacak bahir ve söylenecek ilahi sayısını doğrudan etkilemektedir.

Mevlid merasimlerinin günümüzdeki uygulamalarında, mevlide bakış açısı da etkili olmaktadır.

Yeri gelmişken Diyanet’in mevlid konusunda olumlu bir tavır sergilediğini düzenlediği umumi mevlid merasimlerine dayanarak söyleyebiliriz. Kırşehir’de görüşme yaptığımız tüm kaynak kişilerin de mevlid konusunda hassas oldukları bu geleneğin devam ettirilmesi konusunda hem istekli hem de gayretli oldukları gözlemlenmiştir.

Öte yandan Diyanet personeli içerisinde mevlidin bidat olduğunu ve dini açıdan bir kıymetinin bulunmadığını ve dolayısıyla okunmasının gerekli olmadığını düşünenlerin az sayıda da olsa var olduklarını biliyoruz.¹⁸

¹⁸ Mevlidi bidat olarak değerlendirenlerin görüşleri özetle şöyledir: “*Ehl-i sünnetin âlimleri Mevlid’in bid’at olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. İhtilaf, Tahrimen mekruh mu? Tenzihen mekruh mu? Yoksa Haram mı? Noktasında toplanmaktadır. Peygamber (SAV) Efendimize övgü olması nokta-i nazarında Mevlid tartışılabilir. Tartışılabilir, diyoruz çünkü O (SAV), nasaranın peygamberlerine yaptıkları gibi ümmetinin kendisini meth-ü senâ etmesini yasaklamıştır. Ancak bir yas, bir anma günü ve hele bugünkü mevlidler gibi birçok haramlar da ihtiva eden müzikal bir şov olması nokta-i nazarından tartışılmaz. Şu kadarını söyleyeyim ki, bugün icra edildiği şekliyle mevlid, İslam’ın kesinlikle reddettiği şeyler cümlesindendir. Duâlarına varıncaya kadar genel itibariyle, küstahlıklar ve dalkavukluklarla doludur.*” (Özcan 2005: 510-511)

Mevlide karşı olumsuz tavırların dillendirilmesi mevlid merasimlerinde ilahilerin azaltılmasına buna mukabil aşr-ı şeriflere (Kur'an tilavetine) daha fazla yer verilmesine ve merasime nasihat yollu bir sohbet eklenmesine zemin hazırlamıştır.

Gelenekte farklı sanatkâr tiplerinin bir araya gelmesiyle oluşan mevlid meclisleri, günümüzde neredeyse tek kişiden oluşmaktadır.

4. Sonuç

Yunus Emre, ilahileriyle yaşatılmış ve yaşatılmaya devam etmektedir. Süleyman Çelebi'nin Vesiletü'n-necat'ı gibi, yazılı metin olarak bugüne aktarılan Yunus Emre deyişlerinin ezgili sözlü ürünlere dönüştürülerek sözlü kültür bağlam ve icralarında yüzyıllardır tüketilmesi dikkat çekmektedir. *“Bu nedenle Yunus Emre Divanı'nı ve Risalet'ün Nushiyye'yi hiç görmeyen Türk insanı, kolaylıkla ezberden Yunus Emre deyişleri söyleyebilmektedir.”* (Özdemir 2009: 207-217).

Yunus ilahilerinin bestelenmiş olması Süleyman Çelebi'nin Vesiletü'n-necat'ının mevlide evrilmesi ve besteli olarak okunmaya başlanmasına zemin hazırlamıştır. Konuşmamızda da belirttiğimiz gibi Yunus ile mevlid birlikteliği 16. yüzyılın başlarından itibaren takip edilebilmektedir.

Günümüze gelindiğinde bazı çevrelerin mevlide karşı olumsuz tavır almaları doğrudan Yunus ilahilerini de etkilemiştir. Belirli bir eğitimden geçmemiş kişilerin icra etmek zorunda kaldıkları mevlidlerde öncelikle Yunus ilahilerinden vazgeçilmiş bunların yerine daha çok moda olan popüler diyebileceğimiz şiirler okunmaya başlanmıştır.

Cemaatlerin mevlidle ilgili tutumları da üzerinde çalışılması gereken bir konudur. -Bu konuda derinlemesine bir araştırma yapmadığımı belirtiyim.- Kaynak şahısların verdiği bilgiler doğrultusunda Süleymancılarının mevlide özen gösterdikleri diğer cemaatlerin bu konuda manidar bir sukut içerisinde olduklarını söyleyebiliriz. Yunus ilahilerine gelince, günümüz cemaatleri gelenekten ziyade güncel odaklandıkları için kendi cemaatlerinin lider kadrosunu ön planda tutan onlar hakkında yazdıkları şiirleri geleneksel ilahi formundan ziyade belki “yeşil pop” diyebileceğimiz bir tarzda icra etmekteLER.

Peygamber aşkını işleyen mevlid ile Allah ve insan sevgisini önceleyen, sevgi dilinin somutlaşmış örneği Yunus ilahilerinin bilerek veya farkında olunmadan camilerden uzaklaştırılmaya çalışıldığı görülmektedir. Yunus'un camiden kovulması, mevlide soğuk bakılması sevgi ve hoşgörü

dilinin kaybolması anlamına gelir. Sevgi ve hoşgörünün olmadığı bir toplumda huzur ve güvenden söz edilemez.

Şunu unutmayalım: Bugün Makedonya ve Kosova’da Müslüman nüfusun son derece azaldığı ezanların okunmadığı, Cuma namazlarının bile kılınmadığı bazı yerlerde Müslümanlık adına dini gelenek olarak sadece mevlid yaşatılmaktadır. (Baki 2010: 446-454). Bulgaristan’daki bazı bölgeler için de durum aynıdır. Yani mevlid, o bölge insanların Müslümanlığa açılan yegâne kapılarıdır. (Ahmed 2010: 434-445). Bu husus, mevlid adına sevindirici fakat Müslümanlık adına son derece üzücü ve endişe verici bir durumdur.

Mevlid bizim yazarı bilinen ama anonim olan solo, Yunus ilahileri ise ağız ağza verip koro halinde söylediğimiz Allah’a olan aşkımız, peygambere olan sevdamız, hürmetimiz, insana yaratandan dolayı duyduğumuz muhabbetimizdir.

Sabrınız için teşekkür ederim. Hepinizi, muhabbetle selamlıyorum.

KAYNAKLAR

A. Yazılı Kaynaklar

I. Araştırma Eserleri

- Ahmed, Vedat S. (2010), "Bulgaristan'da Dinî Kimliğin Korunmasında Mevlidin Rolü", *Yazılışının 600. Yılında Bir Kutlu Doğum Şaheseri Uluslararası Mevlid Sempozyumu (Bursa, 16-17 Nisan 2009) [Tebliğler ve Müzakereler]*, Haz. Bilal Kemikli ve Osman Çetin, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 434-445.
- Alangu, Tahir, Haz. (1958), *Süleyman Çelebi Vesiletü'n-Necât / Mevlût-Mevlid*, Yeditepe Yayınları, 2. bs. İstanbul.
- Alıkcı, Dündar (2004), *Osmanlı'da Devlet Protokolü ve Törenler / İmparatorluk Seremonisi*, İstanbul: Tarih Düşünce Kitapları.
- Baki, Süleyman (2010), "Makedonya ve Kosova'da Mevlid Merasimleri Ne İfade Eder?", *Yazılışının 600. Yılında Bir Kutlu Doğum Şaheseri Uluslararası Mevlid Sempozyumu (Bursa, 16-17 Nisan 2009) [Tebliğler ve Müzakereler]*, Haz. Bilal Kemikli ve Osman Çetin, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 446-454.
- Bekki, Salahaddin (2004), *Baş Yastıkta Göz Yolda / Sivas Türküleri*, İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Efe, Adem (2009), "Türk Toplumunda Mevlid Merâsimlerinin Yeri ve Fonksiyonları (Isparta ve Çevresi Örneği)", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. XXIX, s. 9-30.
- Ekşi, Ahmet vd. (2014), *Hitabet ve Mesleki Uygulama Ders Kitabı*, Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Devlet Kitapları, Saray Matbaacılık.
- Eroğlu, Muhammed (1991), "Aşr-ı Şerif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 4, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 24.
- Ersoy, Mehmet Akif (1987), *Safahat*, Haz. Ömer Rıza Doğrul, 22. bs., İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Hökelekli, Hayati (2010), "Mevlidle İlgili İnanç ve Tutumlar", *Yazılışının 600. Yılında Bir Kutlu Doğum Şaheseri Uluslararası Mevlid Sempozyumu (Bursa, 16-17 Nisan 2009) [Tebliğler ve Müzakereler]*, Haz. Bilal Kemikli ve Osman Çetin, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 358-398.
- Köksal, M. Fatih (2011), *Mevlid-Nâme*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Köprülü, Fuad (1976), *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar*, Haz. Orhan F. Köprülü, 3. bs. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Özcan, Mevlüt (2005), *Her Müslüman Dininin Görevlisidir / Din Görevlisinin El Kitabı*, İstanbul: Sabır Yayınları.

- Özcan, Nuri (2012), “Tevşîh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 41, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 48.
- Özdemir, Nebi (2009), “Kültür Ekonomisi ve Yunus Emre”, *1. Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu (Aksaray, 8-10 Ekim 2008) Bildiri Kitabı*, Aksaray Üniversitesi Yay., Aksaray, s. 207-217.
- Pekolcay, Necla, Haz. (1980), *Süleyman Çelebi Mevlid / Vesiletü'n-necât*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Revnakoğlu, Cemâleddîn Server (1966), “Yûnüs'ün Bestelenmiş İlâhileri Nerede ve Nasıl Okunurdu?”, *Türk Yurdu Dergisi / Yunus Emre Özel Sayısı*, S. 319, s. 128-139.
- Tapper, Naney ve Richard Tapper (1996), “Peygamberin Doğumu: Türk İslamında Ritüel ve Cinsiyet (Antropolojik Bir Bakış)”, Çev. Hülya Küçük, *Türkiye Günlüğü*, S. 40 (Mayıs-Haziran), s. 40-57.
- Tatcı, Mustafa, Haz. (1991), *Yunus Emre Divanı*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Tatcı, Mustafa, Haz. (2012), *Yûnus Emre Dîvân / Seçmeler*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Üngör, Etem (1966), “Türk Musikisinde Yunus Emre”, *Türk Yurdu Dergisi / Yunus Emre Özel Sayısı*, S. 319, s. 72-80.

II. Popüler Mevlid Kitapları

- Akgül, M. Avni (2001), *Süleyman Çelebi Mevlid-i Şerif*, İstanbul: Merve Yayınları.
- Doğdu, Süleyman (1996), *Süleyman Çelebi Tam Musahhah Mevlid-i Şerif ve İlâhiler*, Tashih eden: Merhum Bursalı Rıza Efendi, Ankara: Kılıç Kitabevi Yayınları.
- Keçeci, Gülser (2003), *Musahhah Mevlid-i Şerif*, Tasnif eden: Bursalı Rıza Efendi, İstanbul: Buhara Yayınları.
- Pamuk, Arif (2013), *Süleyman Çelebi Tam Musahhah Mevlid-i Şerif / Kaside ve İlâhiler*, İstanbul: Pamuk Yayıncılık.
- Tavaslı, Yusuf (ty.), *İlâhi ve Kasîdelerle Mevlid-i Şerif*, İstanbul: Tavaslı Yayıncılık.
- Tavaslı, Yusuf (ty.), *Aman Çeşme Canım Çeşme / İlâhiler-Kasîdeler*, İstanbul: Tavaslı Yayıncılık.

B. Sözlü Kaynaklar

- Eren AKIN, Kırşehir merkez Bağbaşı Yeni Evler Camii imam-hatibi, Ortakaöy/Aksaray, 1975 doğumlu.

Recep ARKAN, Kırşehir merkez Hacı Cemal Camii imam-hatibi, Sarıkaya/Yozgat, 1961 doğumlu.

Ümüt ASLAN, Kırşehir merkez Eski Sanayi Camii müezzini, Kırşehir, 1968 doğumlu.

Selahattin ÇEVİK, Kırşehir merkez Eski Sanayi Camii imam-hatibi, Kırşehir, 1968 doğumlu.

İbrahim DENİZÖĞLU, Emekli Öğretmen, Omurtak/Bulgaristan, 1945 doğumlu.

Tuncay PATIR, Kırşehir merkez Ahi Evran Camii müezzin-kayyımı, Kırşehir, 1970 doğumlu.

Nurullah SOYLU, Mevlidhan, Kırşehir, 1971 doğumlu.

İlhami TÜRKYILMAZ, Kırşehir merkez Buçuklu Camii imam-hatibi, Kırşehir, 1965 doğumlu.