

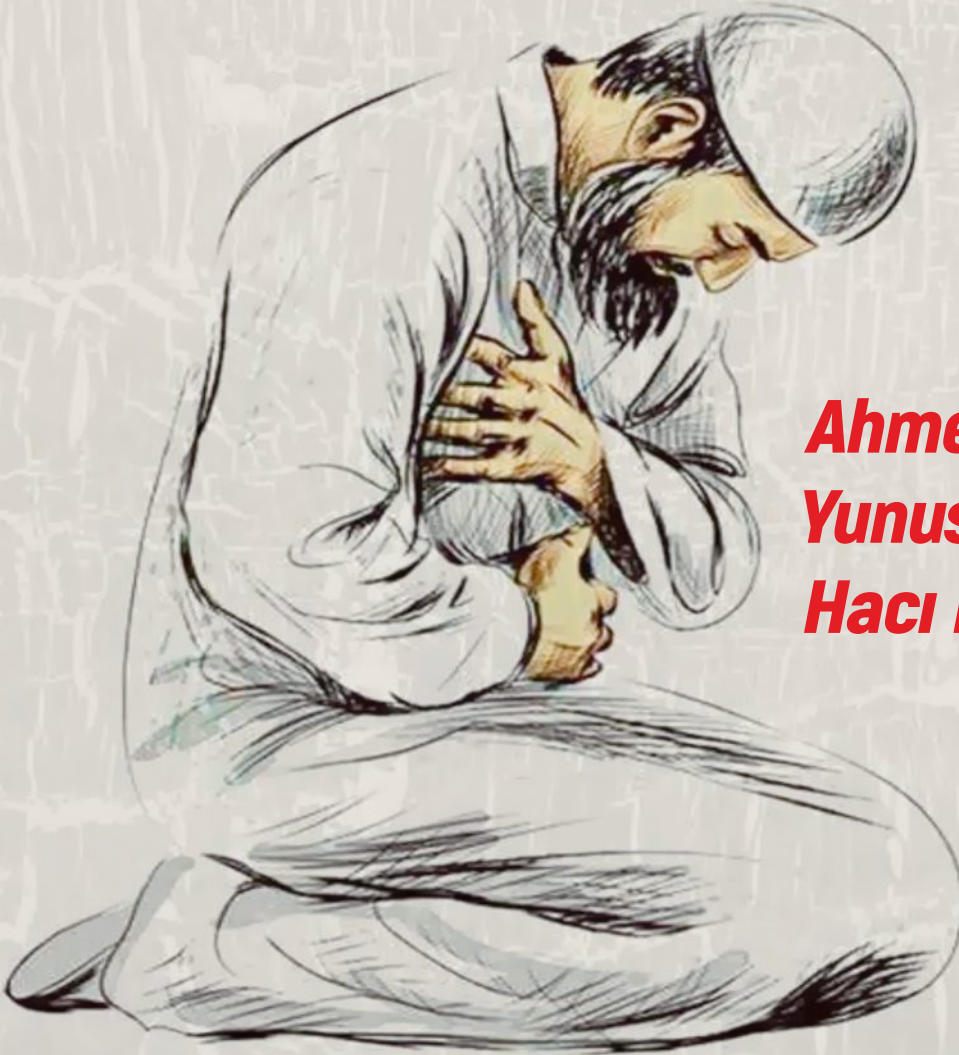


TÜRK MEDENİYETİ

ANADOLU-SEN KONFEDERASYONU AKADEMİK YAYINIDIR

YIL:2 • SAYI:4 • OCAK 2022

Atayurttan Anayurda Çalınan Maya



*Ahmet Yesevi
Yunus Emre
Hacı Bektaşî Veli*

TürkMedeniyeti



Anadolu-Sen Konferadosyonunun
e-dergi olarak neşredilen akademik yayın organıdır.



YIL:2 • SAYI:4 • OCAK 2022

İ Ç İ N D E K İ L E R

4

YUNUS EMRE ŞİİRİ VE FELSEFESİ

-Varlığın Birliği Öğretisi Çerçevesinde Okumak-

Prof.Dr. Mevlüt UYANIK

32

“2021 YUNUS EMRE VE TÜRKÇE YILI”

Mustafa GÜNAYDIN

40

ANADOLU ALEVÎ-BEKTAŞÎ TOPLUMUNUN

İNANÇ VE DEĞERLERİNDE

AHMED YESEVÎ İZLERİ

(HUBYÂR SULTAN OCAĞI ÖRNEĞİ)

Doç.Dr. Hasan COŞKUN

51

Ş. TEOMAN DURALI DÜŞÜNCESİNDE

METAFİZİKTEN MAKİNAYA BATI MEDENİYETİ

Doç.Dr. Ahmet DAĞ

65

FRIEDRICH NIETZSCHE'DE ERDEMLER

Mehmet KARAŞİN

TAKDİM

Anadolu-Sen Konfederasyonu’nun akademik yayını olan “Türk Medeniyeti” dergisi, bu sayısında “Atayurttan Anayurda Çalınan Maya” dosya konusunu ile çıkmaktadır. Bu yeni sayımızda dosya konusu çerçevesinde Doç. Dr. Hasan Çoşkun, “Anadolu Alevi-Bektaşî Toplumunun İnanç ve Ahlak Değerlerinde Ahmed Yesevi İzleri”, Prof. Dr. Mevlüt Uyanık, “Yunus Emre Şiiri ve Felsefesi”, Mustafa Günaydın, “2021 Yunus Emre ve Türkçe Yılı” inceleme ve makaleleri ile Doç. Dr. Ahmet Dağ, yeni yitirdiğimiz Prof. Dr. Teoman Duralı Hocamıza ithaf ettiği “Ş. Teoman Duralı Düşüncesinde Metafizikten Makinaya Batı Medeniyeti” ve Mehmet Karaşin ise “Friedrich’de Nietzsche’de Erdemler” konulu makaleleri ile yer alacaklar. Bu sayımızda makalesi bulunan tüm yazarlara teşekkürlerimize sunarak dergimizin dördüncü sayısının hayırlara vesile olmasını temenni ediyoruz. Gayret bizden inayet Mevla’dandır.

Anadolu-Sen Konfederasyonu Adına Derginin Sahibi

Mustafa Güçlü

Editörler

Dr. Bayram Tamtürk

Dr. Mücahit Ayra

Ali Yurdakul

Tashih ve Redaksiyon

Mustafa GÜNAYDIN

YUNUS EMRE ŞİİRİ VE FELSEFESİ -Varlığın Birliği Öğretisi Çerçevesinde Okumak-

■ Mevlüt UYANIK | Prof. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

ÖZ:

Ahmed Yesevi; İslamiyet'in ilk dönem sûflerinin söylemindeki *Ene'l-Hak* ve *Lâ Mekân* "Tecelli", "Vahdaniyet", "Tecrid-Tefrid" ve "Fenafillah" gibi soyut kavramları genelde İslâm Metafiziği, özelde Türk Metafiziğini "Varlığın Birliği Öğretisi" bağlamında temellendirilmesi açısından önemli bir sufi âlimdir. Onun öğretisini sade bir dil ile temellendirmesi ve teori-pratik uyumu içinde bir hayat sürmesi, bu "değerleri"nin geniş kabul görmesini sağlamıştır. Ahmet Yesevi'nin Tanrı-âlem irtibatını açıklayan ontolojik tasavvurunu sade ve anlaşılır hikmetler şeklindeki (epistemik) sunumu ve buna göre yaşantısı (aksiyolojik açıdan) metafizik sisteminin tutarlılığını gösterir. Yesevi geleneğinin ontoloji tasavvurunu temellendirdiği kavramlara dikkat ettiğimiz zaman onun İbn Arabî'den çok önceleri vahdaniyette, tecelli kavramlarını temellendirdiğini bu anlamda vahdet-i vücud öğretisinin Türk dünyasındaki ilk temellendiren kişi olduğu, Yunus Emre'nin "kam-ozan" olmanın ötesinde belagat/şiiir yöntemini kullanarak Türk Metafiziğinin temel unsurlarını Anadolu'da deyişleriyle anlatmıştır. Bu metinde mutasavvıf şair/düşünür olarak Yunus Emre'nin deyişlerinde (ilahi-devriye-şathiye) Varlığın Birliği öğretisini vahdet-i vücud öğretisi açısından felsefi açıklamasına odaklanacağız. Hak tecellisini şiiir dilinden söyleyen Yunus, benlik "bil"inden geçmiş, 'Birliğe ulaşmış, "bilenlere anlamı olan sözleriyle devr-i daim olacaktır.

Anahtar Terimler: Türk Düşünce Tarihi, Yunus Emre, Divan, Varlığın Birliği, Devriye, Şathiye

GİRİŞ

Türk Tasavvuf Geleneğinin ve Türk Metafiziğinin teşekkülünde merkezi âlim Hoca Ahmed Yesevî'dir. Farabî'nin İlimlerin Sayımı adlı eserinde "Medenî İlimler" olarak fıkıh, kelam ve ahlâk disiplinlerinin birikteliğiyle oluşan İslam tasavvurunu¹ Türkmen obalarının kolayca anlayacağı "Hikmet" dediğimiz beyit esasına dayalı aruz vezni şiiirlerle anlatmıştır. Bu şiiirlerin musammat gazel tarzında yazılması ve hece vezni ile yazılan dörtlükler şeklinde olması Türk Metafiziğini halk zihinlerine nakşedilmesini kolaylaştırmıştır.

Felsefi/dini hakikatlerin halka sunumunda belagat/retorik ve şiiir yöntemleri Türkler, İslam öncesi ve sonrasında sürekli kullanmışlardır. ed-Din anlamıyla temel hakikatlerin Hz. Muhammed'in sunumunu herhangi bir teo-politik çatışmaya² girmeden yani cedel/diyalektik diliyle herhangi bir ötekileştirmeye yapmadan sunulması hikemi şiiir/deyişlerle olmuştur. Türk Aklının Arap ve Fars aklının ortaya koyduğu çatışmacı dilden ve dinin sosyo-politik söylemlere meşruiyet kazandırma çabasından uzak durarak, hitabet/belagat yöntemiyle halkın anlayacağı şekle büründürerek Türk Metafiziği oluşturan Yesevî geleneğidir. Türk

¹ Farabî, Ebû Nasr. *İlimlerin Sayımı*, çev.: Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, Elis Yay., Ankara 2017 :110-116. Beş sanatın İslam felsefesi açısından önemi için bkz. Muhammed b. İshak en-Nedim, *el-Fihrist*: İlk Dönem İslam Kültür Atlası, çev. M. Yolcu, M., Türkmen, S., Arı, M.S., Polatoğlu, S, Yolcu, F.H., Çıra yayınevi, İstanbul 2017, s.637-638.

² Selçuklu dönemindeki teo-politik durum için bkz. Abdullah Ömer Yavuz, "Büyük Selçuklu Devleti'nin Kuruluş Devrinde Mezhep Politikaları", *Bilimname*, (XXXIV, 2017/2) 511-532.

Aklı ve Müslümanlık söylemi nazım (mani, şîr, koşma, türkû, destan, ağıt, semai, güzelleme, taşlama, ilahi, nefes, devriye, nutuk) ile halka ulaşmıştır.³ Bu açıdan öncelikli hedefimiz Yunus Emre'nin İlâhîler, *nutuklar* — Bektaşî ta'birine göre *Nefesler* - ile Varlığın *Birliği öğretisine* ait coşkun ifadelerde ki “ilahi hamle”yi halka anlatma çabasını incelemeye girişir.

Anadolu'nun yeni sahipleri Oğuzlar, 11-12 yüzyıllarda Türkçeyi sadece konuşma dilinde ve sözlü edebi geleneklerinde yaşatmaktaydı.⁴ Tanrı-Evren-İnsan irtibatına dair anadili üzerinden ürettiği metinlerin nazım/şîr olması, şair/ozanların temel öğretiyi yüzyıllarca kopuz/bağlama üzerinden halk bazında yaygınlaştırması, şîirlerin/deyişlerin felsefî açıdan içerik analizinin yapılmasını gerekli kılmaktadır. Bunun için Türkistan-Türkiye irtibatının kültürel temellerini ses/avaz üzerinden şifahi olarak nasıl geldiğini, bu şîir ve deyişlerdeki felsefî kurguları tahlil etmeyi, Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak için gerekli görüyoruz.

Bu çerçevede Hacı Bektaş-ı Velinin torunu Şîri'nin “Urum diyarını ben irşad ettim/Horasan'dan gelen Bektaşî idim ben” diyen Yesevî geleneğini Bektaşî/Alevî ve Yunus Emre'nin dilinde belirginleşen Sünnî çizgilerini takip etmek gerekir. İlkini Yedi Ulu Ozan, ikincisini ise Mehmet Akif, Sezai Karakoç, İsmet Özel üzerinden takibi yapılabilir. Nesir türünde ise bize göre bunun temsilcisi Nurettin Topçu'dur.⁵

Öyle gözüküyor ki, Türkistân'da Yûsuf Has Hâcib ve Ahmed Yesevî, Anadolu'da ise Yûnus Emre soyut bilgeliği doğru ve kesin bir kavrayış ile

şîir vasıtasıyla geniş halk kitlelerine ulaştırmışlardır. Bir hitabet yöntemi olarak şîirin gücünü “söz ola kese savaşı/söz ola kestire başı/söz ola ağulu aşî/Bal ile yağ ede bir söz” diyerek gösterir.⁶

Türkistân coğrafyasının Müslüman olmasında oldukça etkili olan Hallâc-ı Mansûr'un “Enel-Hak” söylemiyle, toplumsal kargaşa ve siyasal kaosun arttığı bir dönemde İslam önceki İsevilik, Musevilik, Budizm, Maniheizm, Şamanizm gibi geleneklerin etkisini düşündüğümüzde Yesevî'nin fıkıh-kelam ve ahlak disiplinlerini konar-göçer halklara anlayacakları sade bir dil ile şîir/belagat yöntemiyle sunmuş, onun sistemi de geniş kabul görmüştür. Diğer bir ifadeyle, siyasal ve toplumsal kargaşanın yoğun olduğu dönemde, siyasal otoritelerden bağımsız sivil bir “kurucu göçebelik” işlevi görmüş, yeni bir mekân ve yeni bir toplum tasavvuru imkânını gündeme getirmiştir.⁷

⁶ Bu şîirlerin musammat gazel tarzında yazılması ve hece vezni ile yazılan dörtlülükler şeklinde olması Türk Metafiziğini halk zihinlerine nakşedilmesini kolaylaştırmıştır. Yâkîni bilgiyi, cedel/i/diyalektik yöntemin açmazlarına düşmeden insanlara belagatlı bir şekilde şîir ile hitap etmiş etmiştir. Aslında hitabet ve şîir yöntemlerini kullanması, Türk şîfai/ozan kültürünün doğal sonucudur. Yunûs Emre'nin de aruz vezniyle de yazdıkları vardır ama bu felsefî öğretileri genellikle hece vezni tercih eder. 12 ve 14 hecelilerde Yesevî etkisi açıktır. Divan'da klasik edebiyatın “mesnevi” ve “gazel”lerin yanısıra murabba veya musammat denilen dörtlülere de rastlanır. Mehmet Fuat Köprülü. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, (Ankara: DİB, 3. Basım 1976), 268,273, Ahmet Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, haz. Hayati Bice, (Ankara: TDV 5 Basım 2015), Türk Düşünce tarihinde Orhun Âbideleri, Dede Korkut ve Kitabı, Yusuf Has Hacıp ve Kutadgu Bilig, Ahmed Yesevî ve Divân, Edip Ahmed Yûkneki ve Atabetü'l-Hakaik adlı metinlerin bu bağlamda incelenmesi için bkz. Uyanık, M., *Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak*, (Eskişehir: Kırmızılar Yayınevi 2020), s. 67-108, Güzel, A., Torun, A., *Türk Halk Edebiyatına Giriş*, (Ankara: Akçağ 2003), s.60-63, 81-99, Şeker, M.F., *Türk Düşünce Tarihi Açısından Kutadgu Bilig*, Dergay yay. İstanbul 2011:126 Atmaca, N.S., “Türk Tıp Dilinin Dünü, Bugünü, Yarını” *Türk Dili*, TTK, sayı 562, Ekim 1998, s. 276; Süleyman Zaman, Alevî Bektaşî Edebiyatı ve Etki Ozanlar (Yedi Ulular Dışında), (İstanbul: Can yayınları 2011), 70.

⁷ Franz Babinger- M. Fuad Köprülü, Anadolu'da İslâmiyet, çev.: Ragıp Hulusi, (İstanbul: İnsan Yayınları 1996), 13, Mehmet Fuat Köprülü. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, (Ankara: DİB, 3. Basım 1976), 74-75, Erol Cihangir, “Göçebe Düşüncesinin Şekillenişinde Hoca Ahmed Yesevî ve Tasavvuf Merkezli Haritaların Teşekkülü” *I. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri*, (Ankara, Ahmet Yesevî Üniversitesi Yayınevi, 2017), Emel Esen, İslâmiyetten Önceki Türk Kültür Târîhi ve İslâma Giriş, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul

³ M. İlhan Başgöz, *İzahlı Türk Edebiyatı Antolojisi*, (İstanbul: Ararat Yayınevi 1968), Koşmalar güzelleme, 8, 53, tabiat duygusunun ağır bastığı koşmalar 99, koçaklamalar 105, Taşmalalar, 129, beddua (karış), 143, Ağıtlar, 149, Destanlar, 177 vd, Abdurrahman Güzel, Ali Torun, *Türk Halk Edebiyatına Giriş*, (Ankara: Akçağ 2003), 153, 164-187, 350-355. Mehmet Aça, “Halk Şiirinde Tür ve Şekil”, *Türk Halk Edebiyatı*, El Kitabı, Editör M.Öcal Oğuz, (Ankara: Grafiker Yayınevi 2014),260 vd, Şükrü Elçin, *Halk Edebiyatına Giriş*, (Ankara: Akçağ 2004), 314 vd, Destan ve efsane farkı için bkz. Pertev Naili Boratav, *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*, (İstanbul: Gerçek yayınevi 1969), 37, 106.

⁴ Leyla Karahan, *Türk Dili Üzerine İncelemeler*, Akçağ yay. Ankara 2016, s.21

⁵ Mevlüt Uyanık, “Türkistan-Türkiye Kültürel Sürekliliğinin Avaz/Üzerinden Takibi”, <https://www.haberlotus.com/turkistan-turkiye-kulturel-surekliliginin-ses-avaz-uzerinden-takibi/>, (Erişim:29 Kasım 2018).

Bu anlamda Farsça ve Arapça bilmesine rağmen Türkçeyi kullanması Türk Felsefesinin kurucu âlimlerinden olduğunu ve Anadolu maya'sını oluşturan manevi fatihlerinden olduğu açıktır. Çünkü Türkçe, Korkut Ata'dan Kaşgarlı Mahmud'a, Ali Şir Nevai'ye, Ahmet Yesevi'ye, Hacı Bektaş Veli'ye, Sarı Saltık'a, Yunus Emre'ye, Eşrefoğlu Rumi'ye, Şeyh Galip'e, Aşık Veysel'e ve Nazım Hikmet'e doğru yüzyıllar içinde sürekli bir akış içindedir.⁸

Bu açıdan O, Evliya Çelebi'nin ifadesiyle “*Türk-i Türkân*” (*Türklerin Türkü*), “*Pîr-i Pîrân-ı Türkistan*” (*Türkistan'ın müridlerinin müridi*) olarak görülür. Malum olduğu üzere, her mezhep veya tarikatın bir kurucu âlimi olmuş, görüşlerini benimseyenler tarafından onun görüşleri daha sonra sistematik bir öğreti haline getirilmiştir⁹

1978, 178 vd, Hayati Bice, *Pîr-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevî*, (Ankara: AYÜ 2016), 96-106, 145,

⁸ A Zeki Velidi Toğan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, (İstanbul, 1981), 76; W. Barthold-M Fuad Köprülü, *İslam Medeniyeti Tarihi* (Ankara: DİB 6 Basım 1984), 187, Hasibe Mazioğlu, “Selçuklular Devrinde Anadolu’da Türk Edebiyatının Başlaması ve Türkçe Yazan Şairler”, *Eski Türk edebiyatı Makaleleri*, (Ankara: TDK Yayınları 2014), 124, Erol Cihangir, “Göçebe Düşüncesinin Şekillenişinde Hoca Ahmed Yesevî ve Tasavvuf Merkezli Haritaların Teşekkülü” *I. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri*, (Ankara, Ahmet Yesevî Üniversitesi Yayinevi, 2017), 147; Yalçın Koç, *Anadolu Mayası: Türk Kimliği Üzerine Bir İnceleme*, (Ankara: Cedit Yayinevi, 2014), 8; M. Askeri Küçükkaya, “Hoca Ahmed Yesevî’nin Tarihi ve Tasavvufi Şahsiyeti” *Pîr-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevî*, (Ankara, Diyanet Vakfı Yayinevi, 2017), 8-21; Ömer Soner Hunkan, “Hoca Ahmed Yesevî’ni Yaşadığı Dönemde Aşağı Seyhun ve Maverâünnahr’de Ortam (1093-1166)”, *I. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri*, (Ankara: Ahmet Yesevî Üniversitesi Yayınları, 2017), 68. Zekeriya Kitapçı, *Yeni İslâm Tarihi ve Türkler I*, (Konya, Yedi Kubbe Yayinevi, 2015) 54-56, 117, a.mlf, *Pîr-i Türkistan Ahmed Yesevî ve Yeni Horasanlı Erenler Anadolu Hareketi El Kitabı*, (Konya, Yedi Kubbe yay, 2016), 20.a.mlf, Zekeriya Kitapçı, *Oğuz Han İlk Türk Hükümdar ve Hakanları Nasıl Müslüman Oldu?*, (Konya: Yedi Kubbe yay, 2015), 97-110. Ali Yaman, *Pîr-i Türkistan Ahmed Yesevî*, (İstanbul: Yedinci Kapı Yayınları 2015), 85-87. Ali Rıza Özdemir, Hünkar Hacı Bektaş Veli, (Ankara: Kripto yayinevi 2019, 164-168, Süleyman Zaman, *Alevi Bektaşî Edebiyatı ve Etki Olanlar* (Yedi Ulular Dışında), (İstanbul: Can yayınları 2011), 13, 32-105, Nejat Birdoğan, *Alevilik: Anadolu’nun Gizli Kültürü*, Kaynak Yayınları 8. Basım 2015), 93-103, Onur Bilge Kula, “Yunus Emre’de Çoğulluk, Tolerans ve İnsancılık İdesi”, *Yunus Emre*, Ahmet Yaşar Ocak, edit (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 2012), 466, Irene Melikoff, *Kırklar’ın Cemi’inde*, çev.: Turan Alptekin, (İstanbul: 2. Basım Demos Yayınları 2011), 49.

⁹ Örneğin Mevlana’da Mevlevilik diye bilinen tarikatı tesis etmedi, o Gölpinarlı’nın deyişiyle, bu tür kayıtlardan tamamen azade idi, sema etmesi vecd ve hal neticesiydi. Tarikatın ayin ve

İslamiyet’in ilk dönem sûfilerinin söylemindeki *Ene’l-Hak ve Lâ Mekân*” *“Tecelli”*, *“Vahdaniyet”*, *“Tecrid-Tefrid”* ve *“Fenafillah”* gibi soyut kavramları genelde İslâm Metafiziği, özelde Türk Metafiziğinin temellendirilmesi açısından sade bir dil ile (epistemik) temellendirmesi ve teori-pratik uyumu içinde bir hayat sürmesi, bu *“değerleri”*nin geniş kabul görmesine sağlamıştır. Yesevi geleneğinin ontoloji tasavvurunu temellendirdiği kavramlara dikkat ettiğimiz zaman onun İbn Arabî’den çok önceleri vahdaniyette, tecelli kavramlarını temellendirdiğini bu anlamda vahdet-i vücut öğretisinin Türk dünyasındaki ilk temellendiren kişi olduğunu söyleyebiliriz. Tanrı, evren ve insan arasındaki uyum ve uzlaşmanın ancak ruh ile mümkün olabileceği anlayışını eski Türk düşüncesinden alan Yesevi ruhun “Mutlak Öz” ile “Mutlak Birliği”ni amaç edindiğini söyler. Zaten Vahdet-i vücut meselesinin en önemli özelliği ruhun hakikat olduğu tezi üzerine kurulu olmasıdır.¹⁰

adabı Sultan Veled tarafından oluşturulmuştur. Abdülbaki Gölpinarlı, Melamilik ve Melamiler, (İstanbul; Devlet Matbaası 1931), 9, Mevleviliğe olan muhabbeti için bkz. Abdülbaki Gölpinarlı, *Mevlevî Âdâb Ve Erkânı*, — Terimler, Sema’ ve Mukabele, Evrad ve tercemesi, Adab ve Erkan, Mevlevilikte dereceler. Mesnevi okutmak, Metinler — (İstanbul, inkılap Kitabevi 1963) , 3-4, Aynı durum Bektaşilik için de geçerlidir. Erkanı Pîr-i Sani diye kabul edilen Balım Sultan tarafından oluşturulmuştur. Abdülbaki Gölpinarlı, Yunus ile Aşık Paşa ve Yunus’un Batiniliği, (İstanbul, Kenan Basimevi 1941), 6-8.

¹⁰ Faruk Sümer, Oğuzlar: Türkmenler, (Ankara: AÜ Yayinevi, 2. Basım 1972), 44-45, Abdurrahman Küçük, M. Alparslan Küçük, *Türkistan’dan Türkiye’ye: Alevilik-Bektaşilik (Dinler Tarihi Açısından Bir Yaklaşım)*, Berikan Yayinevi 3. Basım 2019, 1-12/22, “Zira Türk inançlarında semavi varlıklar (cirm) ve ruhlar, Gök/Tek Tanrı’nın hakimiyetinde vahdet-i vucud nazariyesine benzer bir birlik halinde düşünülmüyordu. Bu âlemşümül görüşe Üniversalizm veya Üniversizm yani âlem nizamı denilmektedir” Emel Esen, *Türk Kozmolojisine Giriş*, Kabcacı yay, İstanbul 2001, s.20-21. a.mlf, *İslâmiyetten Önceki Türk Kültür Târîhi, İslâmiyetten Önceki Türk Kültür Târîhi ve İslâma Giriş*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1978 s.43, 47-48, 157-158, Mevlüt Uyanık, *Felsefeyi Anadolu’da Yeniden Yurtlandırmak*, (Eskişehir: Kırmızı Yayıncılık 2020), 155, İsmail Erdoğan, “Farabînin Faal Akıl Anlayışının Eski Türk Düşüncesi İle Bağlantısı Üzerine”, *Muallim-i Sâni Uzluoğlu Farabî*, Edit.: Enver Demirpolat, Rahime Çelik, (İstanbul: Kitap Dünyası 2020), 189-190, 269, Mertol Tulum, “Hikmetlere Göre Yesevîlik ve Orta Asya Kültür Tarihi Bakımından Önemi”, *Hoca Ahmed Yesevî Seçme Makaleler*, Ed: Necdet Tosun, (Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayını 2017, 87, Ömer Soner Hunkan, “Ahmed Yesevî’nin Yaşadığı Dönemde Aşağı Seyhun ve Maevraünnahr’de Siysai Ortam (1093-1166)”, *I Uluslararası Hoca Ahmed Yesevi Sempozyumu Bildirileri*, edit.: Ahmet Kartal, (Ankara: AYÜ Yayınları 2017), 55-68, Veli Atmaca, “Yesevi Menâkıbnâmesi Özeline Peygamber

Yesevi, kâmil insan öğretisinde “ölmeden önce ölmek”¹¹ ve “kendini bil” ilkeleriyle insanın ruhunun niteliksel açıdan olgunlaşmasını yedi yakın kategoride açıklar. Bunlar; isme’l-yakin, resm’el-yakin, aynel-yakin, hakka’l-yakin, hakikatü’l-hakki’l-yakin, Allahü’l-hakikati’l-hakki’l-yakin olarak sunulur.¹² Bu yakın dereceleri ile insan hem epistemolojik açıdan hem de ontolojik açıdan Varlığın Birliği ve hakikatine ulaşacaktır. İşte bu husus, Türk tasavvuf kültürünü diğer tasavvuf okullarından ayıran en önemli olgudur.¹³

Bu nedenle de biz Türk Metafiziğinin İslam sonrasındaki gelişimini Varlığın Birliği tasavvuru bağlamında Tanrı-Evren-İnsan irtibatını çok sade bir Türkçe ile anlatmasını önemsiyoruz. Her ne kadar İbn Arabî ile anılsa da, öğrencileri ve takipçileri (Dâvûd-i Kayserî (ö. 751/1350)¹⁴ Sadreddin Konevî (ö.673/1274), Abdürrezzâk el-Kâşânî (ö.736/1335) tarafından sistematikleştirilen vahdet-i vücûd öğretisine “*Tecellî, Mezâhir veya Hazarat mezhebi*” yahut *Ekberîye* denir. İlk defa teknik anlamda kullanan da Sadreddin Konevi’nin arkadaşı

Tasavvuru)“Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi 2007, (38. ICANAS), 49-51.

¹¹ Ölmeden önce ölmek ve felsefe ölümüne hazırlıktır tanımı için bkz. Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, (Ankara:TDV Yayını 1997), 21.

¹² Düşüncenin veya bilginin hakikat olması ve hakikat ifade etmesi içinde, şu üç şeyden birini

İfade etmesi gerekir: **1. İlmi Kesinlik:** Bir şeyin hakikat olması için, o şeyin ilmen doğruluk kazanması gerekir. Yani ilme göre, doğruluğu kesin olması gerekir. Buna Kur’ân, “İlmü’l-Yakîn” demektedir. (K.K.,102/et-Tekâsür/5) **2. Tecrübi Kesinlik:** Bir şeyin doğruluğu, tecrübesiyle sabit olarak, yaşanabilir hale gelmesi gerekir. Buna Kur’ân, “Aynu’l-Yakîn demektedir. (K.K.,102/et-Tekâsür/9) Bu iki kesinliği insan bilimsel araştırma ve tecrübe yoluyla kendisi elde edebilir. **3. Mutlak Kesinlik:** Bu, Allah’ın insanlara vahy ettikleri kesin gerçeklerdir. Kur’ân buna “Hakku’l-Yakîn” demektedir.(K.K., 69/el-Hâkka/51) *Mehmet Bayrakdar, İslam’da Düşünce Özgürlüğü*, (Ankara: Türk Demokrasi Vakfı Yayını 1995), 33.

¹³ Dosay Kencetay, “Hoca Ahmet Yesevi’nin Türk-İslam Anlayışındaki Yeri” *Orta Asya’da İslam: Temsilden Fobiye*, edit. M. Savaş Kafkasyalı, Ahmet Yesevi Üniversitesi yay. Ankara 2012, c.2, s.773 vd

¹⁴ Bayrakdar, sûfi filozof olarak Davud-u Kayserî’nin İbn Arabî’den daha özgün ve önemli bir düşünür olduğunu söyler. Ona göre Kayserî, “yöntemsel açıdan bir takım kısaçlara takılmasaydı, sezgi konusunda Bergson’dan daha büyük; zaman konusunda B.Russel’den bazı metafizik meselelerde Kant ve Hegel’den daha büyük bir düşünür olması işten bile değildi” Mehmet Bayrakdar, “Davud el-Kayserî’nin Aşkın Felsefesi”, *İslâm Felsefesi Tarihi*, edit. B.A. Çetinkaya, (Ankara: Grafiker Yayınevi, 2012), 2/383, 389; a.mlf, *Kayserili Davut*, Türk Büyüklüğü Dizisi, Ankara.1988, s. 25 vd. Uyanık, Akyol, *İslam Felsefesi: Giriş*, 563.

olan Afifüddün Tilmîsani (610-690/1213-1291) idi. En fazla kullanan sufînin yine Konevi’nin talebesi olan Ebû Osmân Saîdüddîn Muhammed b. Ahmed el-Kâsânî el-*Fergânî* (ö. 699/1300) olduğu, ama onun da bu terimle anlatmak istediğinin açık olmadığı görülür.¹⁵

“Vahdet-i vucud öğretisine göre, “kainatta ne varsa Allah’ın varlığının bir görüntüsü ve parıltısıdır. Allah her varlıkta başka sıfatları ve isimleri yanında. Yaşayan veya Hayat Sahibi olması sıfatıyla da yansımış ve görünmüştür. O halde, mademki Allah Hayy (Yaşayan)’dır, O’nun varlığıyla yaratılışını sebebi, O’nun gölgesi ve görüntüsü olma bakımından ortaklığı olan her varlık da O’nun gibi canlıdır. Dolayısıyla kainatta, varlıkların canlı-cansız (organik-inorganik) olma şeklinde bir ayrımı yoktur. Her şey canlı ve hayat sahibidir. Fakat insanlar, her şeyin canlı olduğunu açıkça çıplak gözle göremezler ve anlayamazlar.” Delillerden biri, Kur’an-ı Kerim’deki her şeyin Allah’ı zikir ve tesbih ettiği belirtilen ayetlerdir. Mesela; “yedi gök ve yer, onlarda bulunan her şey O’nu tesbih eder. Hiçbir şey yoktur ki, O’nu hamd ile tesbih etmesin. Fakat siz onların tesbihini anlayamazsınız.(K.K., İsra, 44) “Yerde ve göklerde olan her şey ve onların gölgeleri, ister istemez sabah akşam Allah’a secde ederler.” (K.K, Ra’d/15)¹⁶

Varlığın birliği öğretisi için kesrette vahdeti yakalamak ve onda yok olmak (ifna) kavramı son derece önemlidir. Tasavvufî düşünce tarihi açısından “Allah’ın Birliği” yani Tevhid üzerine derin tefekkür Ebu’l-Kasım el-Cüneyd b. Muhammed el-Hazzam (v.298/910) tarafından yapılan ifradü’l-kidem ani’l-hades, yani Ezeli/kadim olanın sonradan olan/yaratılan tefrik edilmesi şeklindeki tanımı emsal oluşturmuştur. Diğer bir ifadeyle tevhid (ilahi birlik) gerçekleşmesi beşeri aracılığı ortadan kaldırmak ve Allah’tan başka her şeyi ferdiyet olasılığından mahrum bırakmakla olur.

Burada merkezi kavram “fena/ifna”dır. “İnsan kendi kendine yeten müstakil bir varlık olduğu düşüncesiyle Allah’a yaklaşırsa, onun tevhidi tasdik

¹⁵Fergani, Münthe’l-Medarik adlı eserinin giriş/önsözünde İbnü’l- Arabî’nin varlığa dair görüşlerinin ilk sistematik özeti sayılabilir. Mahmut Erol Kılıç, “Ebû Osmân Saîdüddîn Muhammed b. Ahmed el-Kâsânî el-*Fergânî*” maddesi, TDV İslam ansiklopedisi, c. 12, s. 378-382, Uyanık, Akyol, *İslam Felsefesi: Giriş*; 560-568, 643.

¹⁶ Mehmet Bayrakdar, *Kayserili Davud (Davudu’l-Kayseri)*, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1988), 30.

etmesi imkânsızdır, çünkü benlik bilincini, o kişiyi kendine hapseder. Tek çıkar yol, kişinin fena, yani “ben olma şuuru yok etmesi” ve Allah’ın huzuruna benliğinden sıyrılmış vaziyette ulaşmasıdır.” Bunun nasıl olacağını ise İbrahim el Havvâs ile diyalogundan hareketle, çöllere düşüp, tevekkül ile nefsi imtihan etmekle olmayacağını, bunun “İçî mamur etmek için ömrü yok etmek” olduğunu oysa asıl yapılması gereken “Tanrı’yı birlemede fâni olmak” olduğunu söylediğini görüyoruz.¹⁷

Fenafillah olup, hak şarabını içince, Şibli gibi âşık olunur. Burada yeniden bir varoluştan ziyade O’na ait olup, O’ndan gelip O’na geri dönüşü ve Ahid Günü’nde sahip olduğu yani “Elestü birrabbikum” dediği an Rabbin, ruhunun “Kalu Bela” dediği eski hale “geri dönüşü” de denilebilir.¹⁸

“Bir ve Var’ım, Cemalini (didarını) görme” talebidir ki, bu bize göre saadetü’l-kusva’ya tekabül eder. Bu isteğinin 53 yaşında olması ve vahdet şarabından ancak içebildiğini söylemesi, sürecin zorluğunu ve uzunluğunu gösterir. 12. Hikmette ise “hiç uyumadan cemalini gördüğü” belirtir. Bu “makam, Özün özü olup, Fenalık içre bakıp görür dostlar.”¹⁹ Dolayısıyla “arş istesen mümin kulun gönlü içre, aşk dilesen mümin kulun gönlü içre, görür olsan, mümin kulun gönlü içre” der.²⁰

İşte bu tür Yesevî hikmetleri vesilesiyle Orta Asya Türkleri yeni dinî, irfanî dil ve terminolojiyle tanışarak, ileri bir kültüre sahip oldular. “İrfan, pratik bilgelik halidir. Bütün sosyal tabaka ve farklılıklarda yaşanabilen uygulama ve oluş halindeki bir yaşayış biçimidir.” Bu bilgeliğin özünde gönüllerin birbirine bağlanması vardır. Sen ve öteki arasında bir ayırım yoktur. Öteki bende yok olduğu gibi ben de Allah’ta yok olmak (fenafillah) durumundadır.”²¹

¹⁷ Kuşeyri, Tasavvufun İlkeleri II, (Risale-i Kuşeyriye), (İstanbul: Tercüman Gazetesi Yayını 1978), 277.

¹⁸ Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, 66,401,Hikmet 2, 202, Ahmet T. Karamustafa, Tasavvufun Oluşumu, çev. Nagihan Doğan, (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları 2.basım 2020), 27-29.

¹⁹ Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, 78-79, 90, 172,192, 209, Hikmet 7.12, 64,79, 87.

²⁰ Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*,422, Hikmet 216.

²¹ Kenan Gürsoy, “Bir Geleniğini Başlatmak: Ahmed Yesevî”, I Uluslararası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri, edit.: Ahmet Kartal, (Ankara: AYÜ Yayınları 2017), 51, Erol Cihangir, “Göcebe Düşüncesinin Şekillenişinde Hoca Ahmed Yesevî ve Tasavvuf Merkezli Haritaların Teşekkülü” ”I Uluslararası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri, edit.: Ahmet Kartal, (Ankara: AYÜ Yayınları 2017), 336.

Görüldüğü üzere buradaki anahtar kavram, âşk’tır, âşık ve maşuk olmaktır. İslam felsefesinde sudur ve tecellî teorisine göre, insan mevcut âlimlerin en aşağısı (süflisi) olan maddi âleme düşmesini, geçirdiği aşamaları ve sonra insan-ı kâmil olup Hakk’a vasıl olmayı hedefler. Hakk’a eriştikten sonra, artık bütün sorunlar, kötülük (*kubh, şer*) ve yokluk (*‘adem*) ortadan kalkar ve salık her tarafta Hakk’ı görür; her şeyi *Vucud-i Mutlak’ta yok olmuş* (müstehlek) bulur: Yunus’un deyişiyle “*Ma’na bahrine daldık Vucud seyrini kıldık/İki-Cihan ser-teser cumle Vucud’da bulduk/Bu meclisin mestlerinin Ene’l-Hak demleri olur/Yuz Hallac-ı Mansur gibi en kemdurur Dîvânesi*” Türk Edebiyatında bu süreci anlatan nazım türüne devriye denilir.²²

Gerçeğe ulaşanlar, gerçeği bilenler ve bulanlar, “Havass” adıyla anılır; gerçekte tahakkuk edenlereyse, “Havassu’l-havass” yahut “Ahass-u-l-hass, Hassu’l-havass” denir. Yûnus Emre bunu şöyle açıklar: “*Henüz iki cihan benim zından görünür gözüme/Senun ışkunla bilişen gerek hass-u-l has’tan ola*”der. Bu bağlamda “*Vücûd,-ı Mutlak’dan başka bir şeye önem vermemek*, Yûnus’ta da önceliklidir. O, “*Ma’na bahrine daldık Vücûd, seyrini kıldık/İki-Cihan ser-teser cumle Vücûd’da buldu*” der.²³ Bu nedenle *Vucud-ı Mutlak’dan başka bir şeye önem vermemek*, Yunus’da da önceliklidir.²⁴

Yesevî, Vahdete, tevhid-i esma, tevhid-i fiil/ef’al, tevhid-i sıfat ve tevhid-i zat adıyla dört makamda ulaşılacağını söyler.²⁵ Bunun hikmetlerdeki ifadesi

²²“Mehmet Fuat Köprülü. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, (Ankara: DİB, 3. Basım 1976), 304-312, 315-316, 324.

²³ Yûnus Emre Dîvânı (I, II – III), Haz. A. Gölpinarlı, (İstanbul, Ahmed Halid Kitabevi; 1943), s. 46, beyit. 14; s. 78, beyit: 281, Gölpinarlı, A., *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*, (İstanbul, inkılap Kitabevi 1963), 7-8, a.mlf, Yûnus ile Aşık Paşa ve Yûnus’un Bâtınlığı, (İstanbul, Kenan Basımevi 1941),s. 51-52, Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s.304-312, 315-318, 324.

²⁴ Yûnus’un *sudur ve tecellî* hakkındaki fikrini gösteren satırlar: “Pes her şey ki zatta vech-i kullî ve icmalî üzre mündericun ola, pes ol şey insan-ı kamilde vech-i kullî ve icmalî üzre münderictir ve ilm-i Hak’ta vech-i cuz’î ve tafsîl üzre zahîr olan şey pes ilm-i insan-ı kamil’de vech-i cuz’î ve tafsîl üzre zahîrdir.” Mehmet Fuat Köprülü. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, (Ankara: DİB, 3. Basım 1976), 317-318,

²⁵ Davudu’l-Kayseri avam ve Havas (has-seçkin) olanların tevhidini şöyle açıklar:

Avamın Tevhidi; Avam (Halk)’ın tevhidi, insanın dili ile, Kelime-i Tevhid’de olduğu şekliyle “Allah vardır O’ndan başka Tanrı yoktur” demesi ve kalbiyle buna inanması ve tasdik etmesidir. Kayserili Davud’a göre bu tevhidlerin en aşağı mertebesidir.

dört kapı (şeriat, tarikat, hakikat, marifet) ve kırk makam²⁶ terkibi olup Hacı Bektaş'ta ve Yunus Emre'de aynen görülmesi Türkistân-Türkiye irtibatının göstergesidir.²⁷

Vuslat yolcularının gayesi zati tevhidi yaşamaktır. Bu olmadan muvahhid olmaz. Kesrette vahdeti yakalayanlar, yani Çoğu bire indirenler dil ile tevhidten geçmiş, tevhidi gönlüne sindirmiştir. Yunus Emre'nin Varlığın Birliği tasavvurunu daha iyi anlamak için Ahmed Yesevi merkezli "fenâ" ve "ifnâ"

Böyle bir tevhid ona göre mantıklı bir kıyaslama ve istidlal yoluyla veya Peygamberleri taklit etmekle elde edilir. Ya da bu iki yolun birleştirilmesiyle elde edilir. Bunun için Kayserili Davud, eğer bu halkın tevhidi, birinci yolla elde edilirse onu istidlali tevhid olarak adlandırır. Eğer ikinci yolla elde edilirse bunu nakli tevhid olarak adlandırır. Eğer üçüncü yolla elde edilirse bunu da istidlali-nakli tevhid olarak adlandırır. Bütün bunlara ilaveten, eğer insan sadece mantık yollarını değil, bunların ojesinde akli bir düşünce ile Allah'ın Birliği'ni tasdik ederse, Kayserili Davud onun bu tevhidini de istidlali-akli tevhid olarak adlandırmaktadır. Hasların Tevhidi ise şudur: Sadece akıl ve mantık yollarıyla ulaşıp dil ve kalb ile yapılan bir tevhid değil, aynı zamanda hayatta şuurla hissedilen bir tevhiddir. Bu mutasavvıflar ve Allah'a yakın olan insanların elde ettikleri tevhiddir. Kayserili Davud, Hasların Tevhidi'ni üç mertebeye ayırır: a. Fiillerin Tevhidi: Bu, insanın kendi fiillerinin kaynağı olarak Allah'ın fiillerini görmesi ve kendi fiillerini O'nunkilerde yok etmesi ve O'na ırca etmesidir. Başka bir deyişle kendi fiillerinde Allah'ın fiillerine şehadet etmesidir. b. Sıfatların Tevhidi: Bu, insanın kendi sıfatlarının kaynağı olarak Allah'ın sıfatlarını görmesi ve kendisinkileri O'nunkilerde yok etmesidir. Başka bir deyişle, kendi sıfatlarında Allah'ın sıfatlarına şehadet etmesidir. c. Zat'ın Tevhidi: Bu, bütün varlıksal Allah'ın Zat ve Varlığından kaynaklandığını bilmek ve gerçekte Allah'ın Zat ve Varlığından başka gerçek bir zat ve varlığın olmadığını tasdik etmektir. Başka bir deyişle insanın kendi varlığıyla Allah'ın Zat ve varlığına şehadet etmesidir. Kayserili Davud bu üç çeşit tevhidi beraberce, yaşanan tevhid (et-Tevhidu's-Şuhudiyye) olarak adlandırır. Çünkü bu tevhidlerde akıl ve mantık yerine insanın kalbiyle ve şuuruyla yaptığı tecrübeler esastır. Buraya kadar anlattıklarımızdan, Kayserili Davud'a göre tevhid, ya dini, ya mantıklı ve akli, ya da varlıksal (ontolojik) temellidir. Dini tevhid, insanın Peygamberlerin ve dinlerin öğretilerini takip ederek Allah'ın Birliği'ni kabul etmesidir. Mantıklı ve akli tevhid ise, insanın kendi düşüncelerinin kendisini Allah'ın Varlığına ve Birliğine götürmesidir. Ontolojik tevhid, insanın kalben ve şuurlu bir şekilde Allah'tan başka varlık olarak hiçbir varlığın olmadığına yakinen inanması ve bilmesidir." Mehmet Bayrakdar, *Kayserili Davud (Davudu'l-Kayseri)*, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1988, 39-41.

²⁶ Hayati Bice, *Pîr-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevî*, (Ankara: AYÜ 2016), 288.

²⁷ Yunus Emre'nin şu nefesi bunu anlatır: İlk kapı Şeriattır/ Emri Nehyi bildirir/Yuya günahlarını/Her bir Kur'an hecesi, İkinci Tarikat/Kulluğa bel bağlaya/Yolda doğru varanı-Yargılıya hocası, üçüncüsü Marifet/Canın gözün açar/Bu mana sarayının/Arşa değer yücesi, dördüncüsü Hakikat/Eren her şeyi bula-bayram ola gündüzü-Kadir ola gecesi." Ali Rıza Özdemir, Hünkar Hacı Bektaş veli, (Ankara: Kripto yayınevi 2019, 167-168.

olmaktan ve aşamaları üzerinde daha durmak gerekir.

Fenâ fi'l-efal, bu sürecin ilk adımı olup, Allah'tan başka fail yok gerçeğini fark edilmesidir. Fiiller tevhidini yaşayan salık zerreden küreye, atan ve tutan elin bir, hayrın ve şerrin Hak'tan olduğunu yani failin Hak olduğunu bilir.

Fenâ fi's-sıfat. Salık, bütün hayatlar, ilimler kudretler, kelam, irade, sem ve basar Hakkın sıfatlarının birer tecellîsi olduğunu duyar, zevkeder, bütün "havl" ve "kuvvet"inden tebirride bulunur. Sıfatlar tevhidinde mümin, kainatta vücûd bulan bütün eşyanın Hakk'ın birer sıfatı olduğunu anlar. Renk, şekil ve desenler Hakk'ın birer tecellîsidir. Buradaki tecellî terimini İbn Arabî'nin sistematize ettiği ve Varlık tasavvurunun temel kavramı olduğuna dikkat edilmelidir. Bu tecellîlerde vahdet kalp gözüyle müşahade edilir. Sıfatlar tevhidinde suret çok, hakikat tektir. Zatı tevhidi yoklukta (fakr-ı tamme) yaşanır. Gerçek şu ki eşya izafidir. Varlık "tek ve mutlak olan Hak" olunca onun mukabilinde ikinci bir varlığa benlik izafe edilemez. Bunu yaşayarak anlamak için benliği terk etmek elzemdir.

Fenâ fi'z-zat. Doğu ve Batının iç içe olduğu bu aşamaya ulaşan hakikat eri, zevki ve hali olarak Allah'tan başka hakiki hiçbir varlık olamaz" der. Onu ilminin harici vücûd nokta-i nazarından bir zuhuru ve "var" diyebileceğim her şeyi de O'nun "VÜCÛD" nurlarının tecellisinden ibaret görür. Tevhid-i zat yani Hakkın birliğini idrak etmek isteyen her yolcunun hedefi vahdet meyinden içmek yani nefsin Cenab-ı Hakk'ın varlığında yok (ifna) ederek birlik zevkini tatmaktır. Buradaki fenâ kavramı tevhidin gerçekleşmesi, en yüce derecesidir. Onun da yolu candan geçmek, Allah için fedakârlık yapmak ve bütün ikiliklerden kurtulmaktır.²⁸

Fenâfi'llah: Böylece her hak yolcusu önce "Sizi de sizin fillerinizi de Allah yarattı"²⁹, sonra "Her şey, Sen'den sen failsin"der, akabinde "Attığını sen

²⁸ Hayati Bice, "Dîvân-ı Hikmet'te Fenâ ve Beka kavramları" I Uluslararası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri, edit.: Ahmet Kartal, (Ankara: AYÜ Yayınları 2017), 518 vd, <http://www.Dîvânihikmet.net/hikmet2.html>

Tatçı, "Tevhid Ağacının Gölgesinde", 451, Hayati Bice, "Dîvân-ı Hikmet'te Fenâ ve Beka Kavramları" I Uluslararası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri, edit.: Ahmet Kartal, (Ankara: AYÜ Yayınları 2017), 518. <http://www.Dîvânihikmet.net/hikmet2.html>

²⁹ 37/Saffat/96

atmadın onu Allah attı”³⁰ aşamasına geçer. Şeriat, tarikat aşamalarından geçip marifet aşamasının on makamından ilkidir. Daha sonra hakikat aşaması gelir. Marifet cevherini sırdan derleyince bile bihoş olup aklının gittiğini, fenafillah makamına yakınlaştığını anlatır.³¹ Burada önemli olan marifet menberine binmeyince şeriatın işlerini tam olarak bilemeyeceğini, bunu bilip tamam eylemeyince de tarikat yani takip edilen yola girilemeyeceğini belirtmesidir. Şeriatla amaç, yola girmek, tarikatta nefsten geçmek, Hakikatte aziz canı feda eylemektir. Bunlar olmayınca aşk şarabının içilmeyeceğini net bir şekilde belirtir. Vahdeniyyet gemisine binmenin yolu budur.³²

Arif kişi, hiçliğinin idrakiyle, Hakk'ın sıfatlarının gölgesinde tamamen erir. Seyrû sülûkuna devam ederse, bütünüyle mâverâ alana açılır ve Allah vardır, onunla beraber hiçbir şey yoktu, şu anda da öyledir” sözüyle hali, zevki bir fanilik hissiyle yok olduğunu hisseder ve bekaya adım atar. Yesevi, hikmet 2 bunu şöyle açıklar. “Nam u nişan heç kalmadı “La la” boldum/Allah yadın ayta ayta “illa”boldum/Halis bolup muhlis bolup “Lillah”boldum/Fenâ filla makamığa aştım menâ.”³³

Bize göre Yesevi, göçebe Türklerin sade ve içten yaşantılarına uygun bir dinî hayat yaşanmasını öneren, Varlığın Birliği tasavvurunu “fenâfillah makamı” merkezli anlaşılır ve yaşanabilir bir şekilde ifade eder. Bu nedenle, ileride tekrar bahsedeceğimiz üzere onun tasavvurlarının “Tecelli Mezhebi ve/ya Vahdet-i vücûd” öğretisi diye bilinen ve oldukça derin, girift fikirlerle ilgisi olmadığı³⁴

tespitini tutarı bulmuyoruz. Üstelik bu metnin temel hedefi, kendisinden yaklaşık bir buçuk asır sonra Yûnus Emre bazı hikmetlerini Anadolu Türkçesi'ne adeta tercüme ettiği³⁵ tespitinden hareketle Türkistan-Atayurt ve Anayurt/Anadolu irtibatının fikri temellerinin ve Arap-Fars Müslümanlık tasavvurlarından farklılığının takip edileceğidir. Dört kapudur kırk makam yüz altmış menzili var-Anı irene açılır vilayet derecesi-Aşık Yunus bu sözi muhal diyu söylemez-Ma'na yuzin gösterür ol şairler kocası” diyerek buna işaret eder.³⁶

Başka bir şiirinde ise bu hususu daha net bir şekilde anlatır ve tavrını belirtir: “Eğer beni öldüreler külüm göğe savurular/Toprağın anda çağıra bana Seni gerek Seni/Mansur idim ol zamanda onun için geldim bunda/Külümü göğe savurup ben Enel Hak oldum ahi/kardeş” der. Bu dizelerinde çok ince bir eleştiri tavrı ile “Çünkü Mansur gördü Ol benem dedi/Ateşe yakıtılar işittin onu/Ateşe yandırdın külün savurdun/Öyle mi gerek Seni seveni” diyerek Mansur'u yakan dönemin danışmentlerini (âlim ve fakih geçinenleri) bağnazları yani kavrayışı kıtları işaret eder. Ahmed Yesevi'den Yunus'a oradan Nazım Hikmet'e kadar bu söylem devam etmiştir. Buna ilaveten Mansur'u görünürde sahiplenmeyen Tanrı'ya (naz makamında) sitemini dile getirip hayıflanır. Görüldüğü üzere, Yunus, 'Varlık Birliği' öğretisinin geliştiricilerini, en başta da Mansur'u sürekli anar: “Mansur kadehin nice kez Ma'suka sundu elime/Dört yandan od vurdular kimse halim

ed.Cemal Kurnaz, Mustafa Tatçı, MEB, Ankara. 2000, s.270-271; Ayhan Pala, Yesevîlikten Bektaşîliğe Türk Müslümanlığı”, *Yesevîlik Bilgisi* içinde, s. 294-297.

³⁵ “Fiiller tevhidini yaşayan salık zerreden küreye, atan ve tutan elin bir, hayrın ve şerrin Hak'tan olduğunu yani failin Hak olduğunu bilir. 2. Tevhidin 2. Aşaması olan sıfatlar tevhidinde salık, kâinatta vücud bulan bütün eşyanın Hakk'ın birer sıfatı olduğunu anlar. Renk, şekil ve desenler Hakk'ın birer tecellisidir. Bu tecellilerde vahdet kalp gözüyle müşahade edilir. Sıfatlar tevhidinde suret çok, hakikat tektir. Zatı tevhidi yoklukta (fakr-ı tamme) yaşanır. Gerçek şu ki eşya izafidir. Varlık “tek ve mutlak olan Hak” olunca onun mukabilinde ikinci bir varlığa benlik izafe edilemez. Bunu yaşayarak anlamak için benliği terk etmek elzemdir. Hakkın birliğini idrak etmek isteyen her yolcunun hedefi vahdet meyinde içmek yani nefsin Cenab-ı Hakk'ın varlığında ifna ederek birlik zevkini tatmaktır. Onun da yolu candan geçmek, Allah için fedakârlık yapmak ve bütün ikiliklerden kurtulmaktır.” Mustafa Tatçı, “Tevhid Ağacının Gölgesinde” I Uluslararası Hoca Ahmed Yesevi Sempozyumu Bildirileri, edit.: Ahmet Kartal, (Ankara: AYÜ Yayınları 2017), 445, 450-451, Askeri Küçükkaya, Yeseviyye Tarikatı'nın Temel İlkeleri”, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yıl: 23, Sayı: 40, Temmuz - Aralık 2018, 147.

³⁶ Yûnus Emre, *Dîvân*, hazırlayan: Faruk Kadri Timurtaş, (İstanbul: Tercüman Yayınları 1972), 148.

³⁰ 8/Enfal/17

³¹ Yesevî, *Fakr-Name*, 13-19. Dîvân-ı Hikmet, 106, 118, ikmet, 19, 27

³² Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, 264-265, Hikmet:124

³³ Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, 67, 174, 222, Hikmet 2, 65, 95, Nam ve nişan hic kalmadı, “La... La...” oldum;/Allah zikrini diye diye “...illa...” oldum;/Halis olup, muhlis olup “...lillah” oldum;/“Fenafillah” makamına gectim ben işte.”/İbrahim Maraş, “Ahmet Yesevî (Ö. 1166) Düşüncesinde Ahlak Felsefesinin Temel Kavramları *Geçmişten Geleceğe Hoca Ahmed Yesevî Uluslararası Sempozyumu*, (İstanbul: İÜ Yayını 2016) edit.: Ömer Kul vd. I/579,Bice, “Dîvân-ı Hikmet'te Fenâ ve Beka Kavramları”, 529-532, Kemal Eraslan, *Yesevî'nin Fakrnamesi*, (Ankara:AYÜ Yayını:2016), 15.

³⁴ Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, DİB, Ankara, 1991,s.1-2, 18-19; Ahmet Yaşar Ocak, “Anadolu Süfiliğinde Ahmed-i Yesevî ve Yesevîlik”, *Yesevîlik Bilgisi* içinde, s.465 vd; Yaşar Nuri Öztürk, “Yesevîlik”, *Yesevîlik Bilgisi*,

bilmez” dizeleriyle Varlığın birliği öğretisine gönderme yapar.³⁷

“*Halk tecellisini şâir dilince eden bu âşık koca*” Türkistan’da temelleri atılan Türkçe düşünüş ve Türkçe deyişlerle Türk Felsefesinin metafizik boyutu anlaşılır ve yaşanabilir bir şekilde ileten ve bunun için de Anadolu Mayası diye nitelendirilmeyi hak eden bir sufi âlimdir. O, “Tevrat ile İncil’i Zebur ile Furkan’ı/Bunlardaki beyanı cümle vücutta bulduk. On sekiz bin âlem halkı cümlesi bir içinde/Kimse yok Bir’den artık söylenir dil içinde” diyerek “cümle yaratılmışlara bir göz ile bakan”; “gökten inen dört kitabın günde bin kez okunmasını ve şerh edilmesini” öneren Yunus, Anadolu’da çoğulluğu çoğulculuğu felsefileştiren bir sufi düşünür-şairdir.”³⁸

Bu açıdan Yunus “Türkistan merkezli Türk tasavvuf geleneğinin temsilcisi Ahmed-i Yesevi ile İbn’ül-Arabi’nin düşüncelerini kendisinde bir araya getirmiş, Horasan Melamiliği, Anadolu tasavvufi yapılarından haberdar, Mevlana ve Hacı Bektaş ile tanışmış ve kurumsallaşmamış haliyle fikirlerden haberdar bir şahsiyettir.”³⁹

³⁷ Onur Bilge Kula, “Yunus Emre’de Çoğulluk, Tolerans ve İnsancılık İdesi”, *Yunus Emre*, Ahmet Yaşar Ocak, edit (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 2012), 466.

³⁸ “Sen seni ne sanırsan, ayrığı (başka-öteki) da onu san/Dört kitabın manası budur, eğer varışa” O dönemde çoğulluk/çoğulculuk, bütün alanlardadır. Çoğulluk, dinde, inançta, etnisitede; bütün bunların toplamı olan kültürde, dolayısıyla da yaşayış ve düşünüştedir. Söz konusu çokluk veya çoğulluk yüzyılların akışı içinde Anadolu kültürünün mayasını oluşturmuştur” Onur Bilge Kula, “Yünus Emre’de Çoğulluk, Tolerans ve İnsancılık İdesi”, *Yünus Emre*, Ahmet Yaşar Ocak, edit (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 2012), 451-456.

W. Barthold-M Fuad Köprülü, *İslam Medeniyeti Tarihi* (Ankara: DİB 6 Basım 1984), 295, Ahmet Yaşar Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslam*, İletişim yay, İstanbul 2016, s.47, 55-57. Yıldırım, Ali, *Pir Sultan Abdal*, Ayyıldız yayınları, Ankara, 1994, 15, Ali Rıza Özdemir, *Aleviliğin Yazılmayan Tarihi*, (Ankara: Kripto Yayınevi 14 Basım, 2016), 268-286, İlhan BAŞGÖZ” *Halk Kültüründe Yünus Emre*, Yünus Emre, Ahmet Yaşar Ocak, edit (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 2012), 355, Mevlüt Uyanık, “Türkistan-Türkiye Kültürel Sürekliliğinin Avaz-ses Üzerinden Takibi” <https://www.haberlotus.com/turkistan-turkiye-kulturel-surekliliginin-ses-avaz-uzerinden-takibi/> 29 Kasım 2018

³⁹ “Mevlana Hûda-vendgar bize nazar kılalı/Onun görklü nazarı gönlümüz aynası [oldu]” Ahmet Kartal, “Yünus Emre’nin Anadolu’sunda Kültürel ve Entelektüel Hayat”, *Yünus Emre*, Ahmet Yaşar Ocak, edit (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 2012), 76-77, Ahmet Yaşar Ocak, “Yünus Emre: 13-14. Ytzyıllar Arasında “Bir Garip Derviş-i Kalender-reviş” Yahut Önce Kendi Zaman ve Zemininin İnsanı” *Yünus Emre*, Ahmet Yaşar Ocak, edit (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 2012), 197, Haşim Şahin, “Yünus Emre’nin Şeyhi Tapduk Emre”, Yünus Emre Dîvânı ve

Yunus Emre’nin Batini, Kalenderi, Ümmi Bir Şeyh Olduğu İddiaları

Ahmed Yesevî’nin zamanında Türkistân’daki kaos ve kargaşanın⁴⁰ benzerini Yünus Emre, (658-720/1250-1320) Anadolu’da yaşamıştır. Bir zamanlar Romalıların ülkesi olduğunu için Diyar-ı Rum diye anılan coğrafyayı Türk ve Müslüman kılan Türkiye Selçuklu idaresinin sona erişini, iç çekişmeleri ve ülkedeki İlhanlı hâkimiyetinin en güçlü zamanlarını görmüştür.⁴¹ İktidar mücadeleleri, toprak düzeninin de bozulmasını getirmiş, hayat zorlaşmış, ekonomik hayata olumsuz yansımaları olmuştur. İktidar içi mücadelelere ilâveten, Selçuklu Eyyübî çatışmaları, halkın yaşam şartlarının zorluğu, dinî ortamın müsait olması gibi birçok etkenle ortaya çıkan özellikle Babaî isyanıyla birlikte ortam Moğolların (1243) Köseadağ savaşından sonra Anadolu’yu istilâsını da kolaylaştırmıştır.⁴²

Anadolu, Türk siyasi ve sosyal hayatının en karmaşık ve en çalkantılı dönemlerinden birini yaşamaktadır. Moğollar. Anadolu Selçuklu Devleti Moğollara haraç vererek ve onların atadığı bir Genel Vali’nin idaresinde varlığını sürdürmeye çalışıyordu. Anadolu Selçuklu Devleti bağımsızlığını yitirerek,

Risaletü’n-Nushiyye’si *Yünus Emre*, Ahmet Yaşar Ocak, edit (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 2012), 199, Mustafa Kara, “İslam TasavvufDüşüncesinde Yünus Emre’nin Yeri”, *Yünus Emre*, Ahmet Yaşar Ocak, edit (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 2012), 263 vd,

⁴⁰ Atayurt-Anayurt/Anadolu kültürel sürekliliğini çizgisinde incelerken bu noktada şu hususa dikkat etmek gerekir: İslam’ın orta Asya’dan 15.yy sonlarından başlayarak yaklaşık 16.yy boyunca Anadolu’da bir kısım konar-göçer Türkmen zümrelerini geniş ölçüde etkileyen on iki imam Şiiliğinin, Hz. Ali kültü, On iki İmam ve Kerbelâ kültü gibi Şii motiflerle bu dönemde henüz ilgisi olmamasıdır. Nitekim Yesevi dört halifeyi anlatıp hayırla yad etmesi bu açıdan önemlidir. Ahmed Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, haz. Hayati Bice, (Ankara: TDV, 2015), 139-142, Hikmet 42-45.

⁴¹ Tuncer Baykara, “Sufi ve Çevre: YünusEmre Anadolu’sunda Siyasal ve Toplumsal Ortam”, *Yünus Emre*, Ahmet Yaşar Ocak, edit (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 2012), 15-19, Ahmet Kartal, “Yünus Emre’nin Anadolu’sunda Kültürel ve Entelektüel Hayat”, *Yünus Emre*, Ahmet Yaşar Ocak, edit (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 2012)

⁴² Köprülü, Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu, Ankara 1988, s. 49. Abdülbaki Gölpınarlı, Yünus Emre Hayatı ve Şiirleri, (Ankara: Türkiye İş Bankası Yayını 1941), Önsöz 9, Yaşar Yücel, Ali Sevim, “Türkiye Tarihi, TTK, Ankara 1995, c.1, s. 13 vd. Mikail Bayram, Selçuklular Zamanında Konya’da Dini ve Fikri Hareketler, NKM, İstanbul 2008, s.72,76, Uyanık, Felsefeyi Anadolu’da Yeniden Yurtlandırmak (Eskişehir:Kırmızılar Yayıncılık), 71, Ahmet Yaşar Ocak, 13. Yüzyılda Anadolu’da Baba resul İsyanı ve Anadolu’nun İslâmlaşmasındaki Yeri, İstanbul 1980s. 62-65,137,179

artık bir tampon devlet konumundaydı. Beylikler kurulmuş, bunların aralarında çekişmeler yüzünden Anadolu Türklüğün birliği iyice zayıflamıştı.⁴³

⁴³ Oysa “ XI. ve XII. yüzyıllarda Anadolu Selçuklu sultanlarının idaresi altında Anadolu bir ilim ve irfan yuvası haline gelmişti. İlim adamlarına gösterdikleri yakın ilgi, her çeşit fikrin yayılmasında gösterdikleri tolerans Anadolu’da çeşitli fikirlerin yaşamasına sebep olduğu gibi çeşitli İslam ülkelerinden birçok âlimin Anadolu’ya göçünü sağlamıştı. XIII. ve XIV. yüzyılda Anadolu, tasavvuf düşüncesi ve tarikatlar tarihinin en zengin dönemini yaşamıştır. Çünkü Anadolu bir taraftan daha önce doğmuş olan tasavvuf ve tarikatların gelişme yeri olmamış, aynı zamanda yeni tasavvufi ekollerin ve tarikatların ilk defa temelini atıldığı yer olmuştur. Anadolu’da yayılma imkânı bulan eski tasavvuf ekollerinden ve tarikatlarından Suhreverdiklik ve Kübreviyye başta geliyordu. Bilindiği gibi o devirde Kübreviliğin en büyük temsilcisi Necmeddin Daye Razi (v. 1256) Anadolu’da yaşıyordu. Onun “Mirsadu’l-İbad” adlı eseri Alaeddin Keykubat adına yazılmıştır. Sadreddin Konevi ve Mevlana ile sohbetlerde bulunan bu mutasavvıf Kübreviliğin Anadolu’da yayılmasında büyük rol oynamıştır. Kübreviliğin başka bir temsilcisi de Mevlana’nın babası Bahaeddin Veled (v. 1230) idi. Suhreverdiklik de, Abbasi Halifesi Nasır li Dinillah’ın emriyle Anadolu’ya elçi olarak gelen ve bu devirde bu tarikatın en büyük temsilcisi sayılan Şihabeddin Ömer Suhreverdi (1145-1235) ile yayılma imkânı bulmuştur. Onun “Avarıfu’l-Maarif”i o devirde çok okunan tasavvufi eserlerden biri idi. Anadolu’da doğan tasavvufi düşünce ve tarikatların başında Ekberilik ve Mevlevilik vardır. Ekberilik, özellikle, 1231’lerden önce Anadolu’da on yıl kadar yaşayan Muhyiddin İbnü’l-Arabi (1165-1240)’nin Vahdet-i Vücd felsefesini temel alıyordu. İbnü’l-Arabi’nin düşünceleri, talebesi ve müridi Sadreddin Konevi (v.1274) tarafından tanıtılıyordu. İslam ülkelerinden birçok kimse Konya’ya bu tasavvufi düşünceyi tanımak için geliyorlar ve Konevi’ye talebe oluyorlardı. Bunların başında Kutbeddin Şirazi (1237-1311), ve Abdurrezzak el-Kaşani (olm. 1329) gelmektedir. İsrakilik öğretisinin kurucusu kabul edilen Şihabeddin Suhreverdi Maktul (v 1191), Anadolu’ya gelmiş ve bir süre yaşamıştır. Fikirleri ilk defa Anadolu’da tutulmuştur. Kendisinin önemli eserlerinden “Pertev-Name” 11.Kılıç Arslan’ın oğlu Niksar Emiri Berkıyruk namına; “Elvah’ı İmadiye” Harput Emiri İmadeddin Ebu Bekr İbn Karaarslan namına, Anadolu’da kaleme alınmıştır. İsrakilik aynı zamanda hükümdarlar ve bazı devlet adamları tarafından da tutulan bir felsefeydi. Özellikle H. Kılıç Arslan, onun oğlu Tokat Emiri ve daha sonra Sultan olan Rükneddin Süleyman ve kumandanlardan Kemaleddin Kamyar bu kimselerdendir. Özellikle sonuncusu, felsefe ve mantıkta temayuz etmiş bir kimse idi. Fakat İsrakiliğin Anadolu’da o zaman en iyi temsilcisi Ahvaduddin Hamid el-Kirmani adlı bir düşünürdü. Suhreverdi ve İbn Arabi Anadolu’da fikirlerini serbestçe müzakere ederken Arap ülkelerinde bu özgürlük teolojik gerekçelerle kısıtlanmış, biri öldürülmüş, diğeri de tekfir edilmiştir Mehmet Bayrakdar, *Kayserili Davud (Davudu’l-Kayseri)*, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1988),1-4 Mehmet Bayrakdar, *Kayserili Davud (Davudu’l-Kayseri)*, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1988), 1-2.

Anadolu’da tasavvuf düşüncesinin gelişmesi ve tarikatlar çerçevesinde kurumsallaşmasıyla 12. yüzyılda doğudan Moğol güçlerinin İslâm dünyasını parçalaması ve Anadolu Selçuklu Devleti’nin yıkılması arasındaki ilişkiler, batıdan da Haçlı Seferleri mukayeseli incelenmelidir. Sadrettin Konevi, Mevlana Celaleddin Rumi ve Yunus Emre gibi Eren/velî’nin 13. yüzyılda orta çıkma nedenleri siyâsî ve iktisâdî hayatın bozukluğundan, umudun inanca kaymasını göstermektedir.⁴⁴

Böyle bir dönemde yaşayan Yûnus hakkında söylenenler, sonradan yazılmış metinlerdeki çok az bilgiden hareketle oluşturulmuştur. *Yûnus, Miskin Yûnus, Derviş Yûnus, Koca Yûnus*, Kul Yûnus, Âşık Yûnus, veya Yûnus Emrem denilir. İsmi Yönis, Yonus, Yunûs diye kayıtlarda geçer.⁴⁵ “Emre” teriminin “âşık”⁴⁶ diye anlamlandırılmasını tutarlı bulmayan Köprülü Türk şeyhlerine *ata, baba* gibi unvanlarla beraber, bilhassa o asırlarda *kardeş* manasına *ahi* denildiğini hatırlatarak, *emre, emrem* kelimesi de, pek muhtemeldir ki, *ah, ahi* lakaplarının Türkçeleşmiş birer karşılığı olduğunu düşünür.⁴⁷

⁴⁴ Yûnus Emre, *Dîvân*, hazırlayan: Faruk Kadri Timurtaş, (İstanbul: Tercüman Yayınları 1972), 16, Ocak, Babai İsyanı, s.59 vd, Ayhan Bıcaç, Türk Düşüncesi I, Kökenler, Dergah yay. İstanbul 2009, s.465, Kara, “İbn Teymiye’nin İbn Arabî’ye ve Vahdet-i vücûd’a Bakışı”, s.30-35.

⁴⁵ Yûnus Emre, *Dîvân*, 30, Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 258, Gölpinarlı, A., *İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı*, (İstanbul: İTO Yayınları 2011), 37, Tezcan,S., “Eski Anadolu Türkçesi ve Yûnus Emre Şiirlerinin Dili Üzerine”, *Yûnus Emre*, Ahmet Yaşar Ocak, edit (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 2012), 101, a.mlf, “Yûnus Emre’nin Adı”, *Yûnus Emre*, Ahmet Yaşar Ocak, edit (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 2012), 125 vd, Alptekin, T., “Üç Yûnus Yûnus Emre-Aşık Yûnus-Bizim Yûnus”, *Yûnus Emre*, Ahmet Yaşar Ocak, edit (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 2012), 14.

⁴⁶ Faruk K Timurtaş, “Emre ve Emrah kelimelerinin Eski Türkçede "sevmek, aşık olmak" anlamındaki "amramak" filinden geldiği kanaatindeydi. Batı Türkçesine geçtikten sonra sonundaki ğ harfi düşen amrağ kelimesi Emre’ye dönüşmüştü. Kısacası, Emre, "aşık" demektir.” Yûnus Emre, *Dîvân*, hazırlayan: Faruk Kadri Timurtaş, (İstanbul: Tercüman Yayınları 1972), 30, Beşir Ayvazoğlu, "Her Dem Yeni Dirlikte" Cumhuriyet Sonrası Yûnus Emre Yorumları *Yûnus Emre*, Ahmet Yaşar Ocak, edit (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 2012), 45

⁴⁷ Yûnus’a Tapduk’dan oldu hem Barak’dan Saltuk’a/Bu nasib çün cûş kıldı ben nice pinhân elam” diyerek tarikat şeceresini kaydettiği görülür. Abdülbaki Gölpinarlı, Menakıb-ı Hacı Bektaş-ı Veli, (Vilayetname), (İstanbul: İnkılap Kitabevi 1948), 48-49, 112, 125, 132 Bursalı Şeyh İsmâ’ il Hakk’ıdan hareketle, Türklerdeki “Atabeg ve lala ve emsali gibi” övücü lakaplardan olduğunu düşünür. . *Emre* kelimesinin bu tarz izahı, Evrenos Bey Beratı’ndaki *emrem* kelimesinin *atabeg-i devlet* yerinde kullanıldığını, kelimenin esasen *büyük kardeş* manasına

Yûnus Emre XIII. yüzyılın son yarısında (Bektaşî kaynaklarına göre) Sivrihisar civarında, Sakarya nehri civarındaki Sarıgöğ (Sarıköy) köyünde doğmuş bir Türkmendir.⁴⁸

Üç Yûnus ve Divân ile Risalûtu'n-Nushiyye adlı eserlerinin neşri üzerinde ayrıntılı durmadan Yesevî'den itibaren şekillenen metafizik tasavvurunu anlatan deyişleri ve bunların felsefî tahlillerine bir giriş yapacağız. Bu bağlamda "Türkiye'de Yunus Emre'yi elde mevcut sınırlı bilgilere dayanarak, tarihte nasıl idiyse, daha açıkçası kendi zamanında ve zemininde, o zaman ve zeminin bir insanı, bir sufisi olarak nasıl yaşamışsa, neler yapmışsa, "Hak" ve Hakikat" tasavvuru nasılsa, onun "Hakikatin anlamını açıklayarak bilmek gerekir" sözünü ilke edinip, insanlarla kurduğu ilişkileri anlamak, anlatmak ve yazmanın zorluğu malumdur. Buna rağmen Divan metinleri ve 707/1307 yılında yazılan Risaletü'n-Nushiyye'siden⁴⁹ hareketle dönemin sosyo politik şartlarına ciddi eleştiriler yönelten, düzgün ve dürüst bir insan olmanın önemini vurgulayan "Varlığın Birliği öğretisi bağlamında İlahi

geldiğini belirtir.. Köprülü. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 258, Barthold-M Fuad Köprülü, İslam Medeniyeti Tarihi (Ankara: DİB 6 Basım 1984) 261-265, Abdülbaki Gölpınarlı *İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı*, (İstanbul: İTO Yayınları 2011), 37, Semih Tezcan, "Eski Anadolu Türkçesi ve Yûnus Emre Şiirlerinin Dili Üzerine", *Yûnus Emre*, Ahmet Yaşar Ocak, edit (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 2012), 101, a.mlf, "Yûnus Emre'nin Adı", *Yûnus Emre*, Ahmet Yaşar Ocak, edit (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 2012), 125 vd, Turan Alptekin, "Üç Yûnus Yûnus Emre-Aşık Yûnus-Bizim Yûnus", *Yûnus Emre*, Ahmet Yaşar Ocak, edit (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 2012), 143 vd. M. Sabri Koz, "Halk Kültüründe Yûnus Emre", *Yûnus Emre*, Ahmet Yaşar Ocak, edit (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 2012), 362, Haşim Şahin, "Yûnus Emre'nin Şeyhi Tapduk Emre", *Yûnus Emre Divânı ve Risaletü'n-Nushiyye'si Yûnus Emre*, Ahmet Yaşar Ocak, edit (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 2012), 199 vd, Haşim Şahin, "Yûnus Emre'nin Şeyhi Tapduk Emre", *Yûnus Emre Divânı ve Risaletü'n-Nushiyye'si Yûnus Emre*, Ahmet Yaşar Ocak, edit (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 2012), 204 vd.

⁴⁸ Yûnus Emre, *Divân*, hazırlayan: Faruk Kadri Timurtaş, (İstanbul: Tercüman Yayınları 1972), 13-20, Yûnus Emre, *Risalûtu'n-Nushiyye* (Nasihatler Kitabı), Hazırlayan Ziya Avşar, (Eskişehir: Türk Dünyası Başkenti Ajansı 2013), Giriş, 11, M. İlhan Başgöz, *İzahlı Türk Edebiyatı Antolojisi*, (İstanbul: Ararat Yayınevi 1968), 25, Abdülbaki Gölpınarlı, *Yûnus Emre Hayatı ve Şiirleri*, (Ankara: Türkiye İş Bankası Yayını 1941) 18, Şükrü Elçin, *Halk Edebiyatına Giriş*, (Ankara: Akçağ 2004), Yunus Emre için 24-33, Aşık Yunus için 34-37 bakınız. Abdurrahman Güzel, Ali Torun, *Türk Halk Edebiyatına Giriş*, (Ankara: Akçağ 2003), 375.

⁴⁹ Yûnus Emre, *Risalûtu'n-Nushiyye* (Nasihatler Kitabı), Hazırlayan Ziya Avşar, (Eskişehir: Türk Dünyası Başkenti Ajansı 2013).

Aşka ulaşmayı hedefleyen bir sufi âlim olduğunu tezinin daha tutarlı olduğunu düşünüyoruz.⁵⁰

Temel hareket noktamız, Doğu Türklerinde Ahmed Yesevî, Batı Türklerinde ise "*Halkın ağzından konuşmuş ve halkı kendi ağzından konuşturmuş Yunus Emre*" nin büyük kültür geleneğinden günümüz aydınına tanıtan ve varoluşumuzu temellendirecek bir kök sunduğudur. Yunus "milli bir san'atkar dehasıyla asırların hazırladığı birtakım çeşitli unsurları başarılı bir şekilde te'lif ve terkip ederek milli zevki temsil ettiği hususunu özellikle vurgulayacağız.⁵¹

Bu noktada Yunus hakkında yapılan ve tutarsız bulduğumuz bazı nitelermeleri vermek gerekir. Öncelikle İlhan Başgöz'ün Sünnî (Ortodoks) ve batini (heteredoks) yorum ayırımını yapması Batini⁵²

⁵⁰ Farklı Yûnus Emre tasavvurları olarak Ocak şunları verir. "Kimisi için eskiçağlar Anadolu'sunun kültüründen beslenen, dinler üstü, insanları bir gözle gören Tanrı'sız bir inanç dünyasının adamıdır. Kimisi için de Tanrı'yı insanlaştırmış, Tanrı'yı insanda gören, bütün insanlığı hiçbir ayırım gözetmeden kucaklayan bir düşündürür. Kimisi için ise, kendisini Tanrı aşkına adanmış, bu yüzden de "yaratılanı Yaratıcı'dan ötürü seven" ', O'nun yarattığı insanı da aynı sebeple yücelten, melamet ehli bir süfidir." Ahmet Yaşar Ocak, "Türkiye'de Yûnus Emre Araştırmaları Üzerine Genel Bir Değerlendirme ve Yûnus Emre Problemi": *Türk Sufiliğine Bakışlar*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 10 Basım 2009), 98-108, "Yûnus Emre: 13-14. Ytzyıllar Arasında "Bir Garip Derviş-i Kalender-reviş" Yahut Önce Kendi Zaman ve Zemininin İnsanı" *Yûnus Emre*, Ahmet Yaşar Ocak, edit (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 2012), 183-186, Onur Bilge Kula, "Yûnus Emre'de Çoğulluk, Tolerans ve İnsancılık İdesi", *Yûnus Emre*, Ahmet Yaşar Ocak, edit (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 2012), 467, Talat Halman, *A'dan Z'ye Yûnus Emre*, (İstanbul: YKY 2003), 4 vd.

⁵¹ Franz Babinger Fuad Köprülü, *Anadolu'da İslamiyet*, çev.: Ragıp Hulusi, (İstanbul: İnsan Yayınları 1996), 53, Mehmet Fuat Köprülü. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, (Ankara: DİB, 3. Basım 1976), 4, 255. Ocak'a göre, Köprülü, Türkçü ideolog Ziya Gökalp'in etkisi altında kalarak bir "Türk İslamı" yaratmak için Ahmed Yesevî ve Yunus Emre üzerinde durmuştur. Yunus, "Cumhuriyet'in tasavvufu dışlayan Batılılaşma projesinin "hümanist" kültür politikasına tarihsel bir destek oluşturmak üzere, Mevlana Celaleddin ve Hacı Bektaş-ı Veli ile birlikte öne sürülen üç şahsiyetten biri olmuştur." "Sunuş", *Yûnus Emre*, Ahmet Yaşar Ocak, edit (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 2012), 9-10, a.mlf, "Yûnus Emre: 13-14. Yüzyıllar Arasında "Bir Garip Derviş-i Kalender-reviş" Yahut Önce Kendi Zaman ve Zemininin İnsanı" *Yûnus Emre*, Ahmet Yaşar Ocak, edit (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 2012), 197.

⁵² Gölpınarlı'ya göre, "Bâtînlilik, eski Hint - İran dinleriyle Sâbilîğin ve Yunan felsefesinin tslâmîleşmesinden başka bir şey olmayan Hukemâ meşleğinin katışımından meydana gelmiştir." Abdülbaki Gölpınarlı, *100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, (İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1969), 118-129.

okumayı mistik okumayla özdeşleştirip, Molla ve Derviş Yunus ayrımı ve bunlar arasında sürekli ikilem yaşadığını fikrinin⁵³ tutarlı olmadığını “Melamilik, Kalenderilik ve Töre karşıtlığı” ayrımı yaparak⁵⁴ fütüvvet kavramını merkeze alarak bunu söylüyoruz. Başgöz, muhtemelen Gölpınarlı’dan hareketle bunu söylemiştir. Çünkü “Yunus’a Taptuğu Salıtuğu Barak’dandur nasib/Çünn gönülden çuş kıldı ben nice pinhan olam.” deyişinden hareketle onun istifade ettiği kişilerin batini olduğunu belirtir.⁵⁵ Gölpınarlı, Yunus’u önce Bektaşî, sonra (1946) hümanist ve sosyalist, 1970’li yıllarda ise Mevlevî olarak yorumlar.⁵⁶

⁵³ İlhan Başgöz, Yûnus Emre I, (İstanbul: Cumhuriyet Dünya Klasikleri 1999), 27 vd.

⁵⁴ İlk dönem Melamileri için bkz. Abdülbaki Gölpınarlı, Melamilik ve Melamiler, (İstanbul: Devlet Matbaası 1931), 3 vd Abdurrahman Câmî, Nefahatü’-Üns (Evliya Menkibeleri), Tercüme ve şerh Lâmiî Celebi, (Mahmud b.Osman b.Ali Nakkaş b. İlyas (933/1532), Hazırlayanlar Süleyman Uludağ Mustafa Kara, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık 2011,s.42, 71-77) adlı eserden hareketle Ocak, A Yaşar. (1994). Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Süfilik: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar), Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1992. Ahmet T.Karamustafa, Tanrının Kuraltanımaz Kulları: İslam Dünyasında Derviş Toplulukları (1200-1550, ss.45-47), çev.Ruşen Sezer, (İstanbul:YKY Yayınları 10.basım 2020) adlı eserlerden hareketle “Yesevîlik, Melâmâtîlik, Kalenderîlik ve Töre Karşıtlığı” konulu yazımız için bkz. <https://www.haberlotus.com/yesevilkemelametilik-kalenderilik-ve-tore-karsitligi/> (18 Nisan 2021)

⁵⁵ O dönemde Bektaşî erkânının teşekkül etmediği eleştirisine bu beyitle cevap verdi. Yûnus’a Tapduk’dan oldı hem Barak’dan Saltuk’a/Bu nasib cun çuş kıldı ben nice pinhan olam “Abdülbaki Gölpınarlı, Yûnus ile Âşık Paşa ve Yûnus’un Batiniliği, (İstanbul, Kenan Basımevi 1941),31-35, 50, Abdülbaki Gölpınarlı, Yûnus Emre Hayatı ve Şiirleri, (Ankara: Türkiye İş Bankası Yayını 1941), 16.

Esat Coşan, *Makâlât, I. Kısım, İncelemeler*, Ankara 1971:, s. XXXVI’ den alıntılan Atmaca, Anadolu’da Yesevîlik (Yesevî Menâkıbnâmesi Özelinde,Peygamber Tasavvuru, 60-64.

⁵⁶ Benzer bir durum da Hilmi Yavuz, "Yûnus Emre'nin Sınıfsal Durumu ve Kültürü" adlı yazısında görülür. “Yavuz’a göre, Yûnus bir laik panteistti ve bağlı olduğu panteizrn, Selçuklu düzeninde geçerli olan üretim tarzının bir üstü yapı kurumuydu. Mülkiyet ilişkileri açısından belirlenmiş bir köylü değil, köylülükle göçebelik arasındaki geçiş merhalesinde kolonizatör bir derviş olan Yûnus, ne zaviye çiftliklerinde çalışan bir kiracı, ne zaviye sahibi bir şeyh, ne de bir ortakçı kuldu. O hür bir toprak açıcısı, yani kolonizatör olduğu için emeğine yabancılaşması, dolayısıyla tabiatla ilişkilerini hurafelere dayanan bir ideolojide temellendirmesi düşünülemezdi. Yûnus’un mülkiyet ilişkilerindeki kendine has yeri, ona hurafeci anlamında tabiatüstü güçlere dayanışmayı da imkânsız kılan bir dünya görüşü kazandırmıştı; gerçeklik, Yûnus için, cinler, periler, kötü ruhlar vb. değil, "tanrısal olarak kavranan evrende"ydi; "ama bu gerçeklik (panteist düşünce), bu evrenin yadsınması, sabır ve boyun eymeyle öteki dünya mutluluğunu bekleyen zahitçe bir dünya görüşü ile bağdaşmaz"dı. O halde

Ocak yukarıdaki deyişlerden hareketle onun melameti (kalenderi-haydari) ümmi bir şeyh olduğunu düşünür.⁵⁷

Ahmet Karamustafa’nın Köprülü ve Ahmet Yaşar Ocak değerlendirmelerini kısaca vermek faydalı olur. “Ocak, Yesevîlik bağlantısının *Vilâyet-nâme*’ye Haydarilik aracılığıyla girdiğini, hatta Hacı Bektaş’ın düpedüz bir Haydari dervîşi olduğunu ileri sürdüğünü görüyoruz” der. Karamustafa’ya göre bu görüş, Kutbeddin Haydar’ın Yesevî’yle olan bağları hakkında *Vilâyet-name*’de Ahmed Yesevî’nin Kutbeddin Haydar’dan çok daha önemli bir şahsiyet olarak yansıtıldığına ve bir kere bile Hacı Bektaş’ın Kutbeddin Haydar’ın halifesi olduğu söylenmediğine bakarak, bir kenara bırakmak daha doğrudur. Ona göre, öte yandan, Hacı Bektaş’ın adı Baba’i isyanına karışan Baba İlyas’ın halifesi olduğu görüşünü de unutmamak gerekir. Bu görüşe göre Hacı Bektaş Yesevî değil Vefai’dir; ya da önce Yesevî ya da Haydariyen sonra Vefa’i olmuştur. Burada Hacı Bektaş’ın Vefa’iliğinin o kadar da kesin olmadığını belirtir. Karamustafa, Hacı Bektaş’ın Baba İlyas’ın halifesi olduğu, ancak anlaşılmayan bir nedenle onun yönettiği isyana katılmaktan kaçındığı sonucuna varılmasını mümkün görmez. Ona göre, Hacı Bektaş’ı Anadolu’ya Horasan ya da Türkistan’dan sağlam bir Yesevî bağlantısıyla gelip burada Kutbeddin Haydar’ın Horasan’da yaptığı gibi- kendine bağımsız bir yol seçerek yerleştiği bölgede derin bir iz bırakmayı başarmış bir sufi olarak görmek en doğrusudur. Karamustafa, XIII. yüzyılda Anadolu’ya çok sayıda Yesevî dervîşinin göç ettiğinin temelsiz bir iddia olduğunu, Köprülü’den kaynaklanan bu efsaneyi silme vaktinin artık geldiğini düşünür. Özetle, Hacı Bektaş gibi Ahmed Yesevî’yle doğrudan bağı olmuş birkaç şeyhin Anadolu’ya gelmiş olabileceğini düşünmek tabii mümkün hatta olağandır, ancak bizce bu, Yesevîliğin bu şeyhler aracılığıyla Türkistan ve Horasan’dan Anadolu’ya taşındığı ya da Anadolu’da

Yûnus, toprağa bağlı, uysal ve barışçı köylü ahlakını temsil eden bir zahit değildi” Hilmi Yavuz, Felsefe ve Ulusal Kültür, Çağdaş Yayınları, İstanbul 1975, s. 141 -145. 410’dan Beşir Ayvazoğlu, "Her Dem Yeni Dirlikte" Cumhuriyet Sonrası Yûnus Emre Yorumları *Yûnus Emre*, Ahmet Yaşar Ocak, edit (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 2012), 409.

⁵⁷ Ahmet Yaşar Ocak, “Yûnus Emre: 13-14. Yüzyıllar Arasında "Bir Garip Dervîş-i Kalender-reviş"

Yahut Önce Kendi Zaman ve Zemininin İnsanı” *Yûnus Emre*, Ahmet Yaşar Ocak, edit (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 2012), 195.

tasavvufun Yesevîliğin etkisi altında geliştiği anlamına gelmez”⁵⁸

Ahmed Yesevî'nin Fakrnamesi ile Hacı Bektaş'ın Makalâtı arasındaki benzerlikleri inceleyen Abdurrahman Güzel'e göre, “XIII. yüzyılda Horasan'dan Anadolu'ya göçen Hacı Bektaş'ın (o.669/1270-71) Ahmed Yesevî'yle doğrudan ilişkide bulunmuş olması, özellikle Yesevî'nin 562/1166-67'de değil de 13. yüzyıl başlarında olduğu göz önünde tutulursa, çok mümkün, hatta olasıdır. Hacı Bektaş'a gelince, onun dolaylı olarak Yesevî'nin halifesi görünümü sunduğu düşünülebilecek tek kaynak *Vilâyet-nâme*'dir. Ancak *Vilâyet-nâme* dikkatle incelendiğinde Ahmed Yesevî'yle Hacı Bektaş'ın ilişkisinin karmaşık olduğu, bu ilişkiyi yer yer bir pir-mürîd bağı olarak değil de neredeyse bir rekabet ilişkisi olarak algılama imkânının bulunduğu görülür. Yine de tam niteliği ne olursa olsun Hacı Bektaş'la Ahmed Yesevî'nin doğrudan bir bağı olmadığını düşünmek, özellikle elimizdeki yeni verilerin ışığında bakıldığında, doğrusu çok güçtür. Başka türlü Yesevî'den *Vilâyet-nâme*'de başka hiçbir kişiye gösterilmeyen bir övgü ve saygıyla söz edilmesini açıklayabilmek mümkün görünmüyor. Ayrıca Yesevî'ye atfedilen *Fakr-nâme*'yle Hacı Bektaş'a atfedilen *Makalât* arasında, bu eserlerin gerçekten Ahmed Yesevî ve Hacı Bektaş'ça yazıldıklarından emin olamamak da yadsınamayacak ortaklıklar olduğunu da unutmamak gerekir.”⁵⁹

Bu noktada Evliya Çelebi'nin devrindeki Bektaşîlerin Pîr-i Türkistan'a saygı ile bağlı olduklarını ve kendilerini Ahmed Yesevî'ye izafe ettiklerini kaydettiğini hatırlamak gerekir. İstanbul'da yaşayan Derviş Sünnetî dilinden bu hususu şöyle yansıtır: “... Evvela tarik-i Hoca Ahmed-i Yesevî'den fukara-yı Bektaşîyân ve üstâdımız Derviş Alî Nâdimi'dir.” sözleri ile dile getirir.⁶⁰ Ümmî bir şeyh” nitelenmesine geçmeden önce, kalenderî-haydarî ve batîni/ibahî geleneğe ait olduğu iddiasının tutarsızlığı üzerinde biraz daha durmak gerekir.

Faruk Kadri Timurtaş'a göre ise “devriye” mahiyetindeki bu beyitin Yunus'a ait olduğu bile şüphelidir. “Bu isimler Yunus'un başka hiçbir şiirinde geçmediği gibi, eski eserlerde bu tarikat zinciri hakkında da herhangi bir kayda rastlanmamıştır. Açıkçası, Yunus Timurtaş'a göre Bektaşî ve Bâtîni değil Ehl-i sünnet itikadına bağlı, fakat hür düşünceli, vahdet-i vücud görüşünü ve ilahî aşkı terennüm etmiş sufi bir şairdi. Namaz kılmadığı, oruç tutmadığı, şarap içtiği⁶¹ yorumlarına yol açan mısra ve beyitlerini zahiri anlamlarına bakarak yorumlamak insanı yanıltabilirdi. Çünkü şiirlerinde bunların tam tersini söylediği mısralar ve beyitleri de vardır. Eşine/helaline beş vakit namazı öğretmeyi tavsiye eder, hatta o kadar ki, “Namaz kılmayana sen müsülmandur dimegil-Hergiz müsülman olmaz bağı dönmüşdür taş” der,⁶²

Yunus'da tıpkı Yesevî gibi⁶³ Melamî/kalenderî meşrebe sahip âlimler olarak “töre karşıtı” yani

⁶¹ “Yûnus bütün Müslümanlığa dindarlığına karşın, hiçbir dinin adamı değil, hatta bir din adamı bile değil, tersine bütün dinlerin ötesinde, camilerin kiliselerin dışında, hele softların yobazların düpedüzkarşısında, kitapsız, tapınmasız, törensiz, kiblesiz bir inancın adamıdır. Bu inancın tek kuralı yasası sevgidir.” Selahattin Eyüpoğlu, *Yûnus Emre'ye Selam*, (İstanbul: Çan Yayınları 1966), 16, 23-24. Benzer yorumlar yine Varlığın Birliği öğretisini benimseyen Pir Sultan Abdal için de yapılır. Onun namazla ilgili bazı beyitlerini verelim: Pir sultan Abdal'ım ölürüm deme-Kıl beş vakit namaz kazaya koma-Sakin bu dünyada kalırım deme-Tenim teneşirde özüm sağdadır. (329, 230-3) Gelin zikr edelim gani Huda'sın-Müminler kılar beş vakit edasın.(304, 230-3) Abdurrahman Güzel, Ali Torun, *Türk Halk Edebiyatına Giriş*, (Ankara: Akçağ 2003), 417-419.

⁶² Namaz kılmaz kişinin kazandığı hep haram-Bin kızılı var ise birisi gelmez işe. Yûnus imdi namazın komagıl sen kıla gör-Ansuzun ecel irer ömür yetişür başa” Yûnus Emre, *Divân*, hazırlayan: Faruk Kadri Timurtaş, (İstanbul: Tercüman Yayınları 1972), 25-26, 31, 81, 133, Beşir Ayvazoğlu, “Her Dem Yeni Dirlikte” Cumhuriyet Sonrası Yûnus Emre Yorumları *Yûnus Emre*, Ahmet Yaşar Ocak, edit (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 2012), 420.

⁶³ Ahmet T.Karamustafa, Tanrının Kuraltanıma Kulları:İslam Dünyasında Derviş Toplulukları (1200-1550), çev.Ruşen Sezer, (İstanbul:YKY Yayınları 10.basım 2020),46-47, Ahmet Yaşar Ocak, *Babailer İsyanı, Alevîliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.,51 vd., a..mlf, ,13. Yüzyılda Anadolu'da Baba resul İsyanı ve Anadolu'nun İslâmlaşmasındaki Yeri, İstanbul 1980, 35 vd., Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler, İstanbul.1998,s. 58-59,69-70. Nakşibendi Okulu ve Halidiye Kolu” (İslâmîc Philosophy and Classical Tradition, edit. S.M.Stern, A Hourani, V Brown, Oxford 1972, s.89-103, çev. E. Cebeci) isimli makale de, Haurani'nin Melemaîliği Ocak gibi yorumlamadığına işaret edilmektedir. H.IV asırdaki yaygın sûfî tasavvurlara tepki gösteren Horasan tasavvufu, tamamen Sûnî ama melamî öğretisiyle temas halindeydi. Bkz. Bilgin, Devrimci Hareketler ve İmam Rabbânî, 136-137. Melametiler ihlasın

⁵⁸ Ahmet T. Karamustafa, “Yesevîlik, Melametîlik, Kalenderîlik, Vefâîlik ve Anadolu Tasavvufunun Kökenleri Sorunu”, 137-140, *Hoca Ahmed Yesevî Seçme Makaleler*, Ed: Necdet Tosun, (Ankara: Ahmet Yesevî Üniversitesi Yayını 2017), 136.

⁵⁹ Abdurrahman Güzel, “Ahmed Yesevî'nin Fakrnamesi ile Hacı Bektaş'ın Makalat'ı Arasındaki Benzerlikler”. *Milletlerarası Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri*, 26-27 Eylül, 1991, (Ankara: Feryat Matbaası, 1992,), ss. 33-43.

⁶⁰ Bice, Pîr-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevî, 149, 236-247.

bireysel ve toplumsal düzen bozuculuğuna, özellikle dini değerleri suiistimal edilmesine karşı ciddi eleştirileri olduğunu görürüz. “Dirsin Şeyh’in aşkına/Yalın ayak başı açık/Er var, dirlik dirlikmiş/Yalın ayak aç değil. Yol eriyle yoldadır/Yolsuza yoldaş değil ” diyen Yunus Emre’de net bir şekilde görülür.⁶⁴ Tekrara düşme pahasına bu husus üzerinde biraz daha durmak istiyoruz.

Yesevi’nin Anadolu’daki temsilcisi olan Yunus Emre’de melamet gömleğini biçtiğini arif olup giyenin yanına gelmesini ister. Gönül kirin yuyanların, nefsinin düşman gören, Hak yoluna girenlerin gelmesini ister. Okumanın amacının Hak’kı bilmek olduğunu, aksi takdirde bir kuru emek olmaktan öteye geçmeyeceğini belirtir. Okudum ve

manasına riayet ve sıdkın esasını muhafaza uğrunda bütün gayretlerini sarf eden bir cemaattir. Taat ve ibadetleriyle gizli, iyi ve hayırlı işleri halkın gözünden saklı tutmaya çok önem verirler. Nafile ve fazilet türünden olan amellere sıkı bir şekilde sarılmayı yolun gerekleri cümlesinden sayarlar. Riya ile karışabilir diyerek iyi amellerinin açığa çıkmasından son derece sakınırlar. Böylece ihlasın esasını aksaklıktan ve bozulmaktan korurlar. Bir de bunlara benzemeye çalışan Kalenderiler vardır. Zahitlerin ve abidlerin riayet ettikleri merasimin onların yanında yeri yoktur. Salih amellerin azimet türüne değil ruhsatlara meylederler. Farzları eda etmekten başka bir şeye devam etmezler. Dünya malını çoğaltmak yerine kalp huzuru ve ruh sükûnuyla yetinirler. Bu hallerde bir ziyadeli talep etmezler. Kalendireye denilen bu taife kendilerinde riyanın bulunmamasına büyük dikkat göstermeleri bakımından Melâmetîyye’ye benzerler. Ama bir de, İslami değerlere ve toplumsal törelere hiç riayet etmeyenlere Kalenderî denilir ki, bunun hiçbir anlamı yoktur, onlara haşeviye (maddi ve süfli zevklerine düşkün insanlar) denilmesi daha uygundur. Lamîi Çelebi bunların Melâmetîlerin sahtekâr taklitçileri zındıklardan bir grup olduğunu belirtir. İhlas davasında bulunduklarını iddia ederler ama fık ve fücür göstermede mübalağa ederler ve bizim bu işlerden maksadımız halkın bizi kınaması ve halkın nazarından düşmeyi sağlamaktır, onların verecekleri hükümlere göre hareket etmemektir. Görülüyor ki bunların Melâmetî ve onların samimi taklitçileri olan Kalenderilerle bir alakası yoktur. Melâmetî’nin temel kaygısı, gösterişli bir dindarlık sergilemesinin benliğe aşırı düşkünlüğe denen olup, en sonunda da kendinden memnun olmaya yol açacağı, dolayısıyla da mümini Tanrı’dan uzaklaştıracağı korkusundan ötürü yaşadığı halleri ve iç durumunu başkalarından gizlemektir.” Abdurrahman Câmî, Nefahatü’-Üns (Evliya Menkıbeleri), Tercüme ve şerh Lâmiî Çelebi, (Mahmud b.Osman b.Ali Nakkaş b. İlyas (933/1532), Hazırlayanlar Süleyman Uludağ Mustafa Kara, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık 2011, s.42, 71-77, Mevlüt Uyanık, “Yesevîlik, Melâmetîlik, Kalenderîlik ve Töre Karşıtlığı”, <https://www.haberlotus.com/yesevilikmelametilik-kalenderilik-ve-tore-karsitligi/> (18 Nisan 2021)

⁶⁴ Peygamber yerine geçen hocalar-Şu halkın başına zahmetli oldu. Ben dervişim diyenler, haramı yemiyenler/Haramın yemedi geçinceymiş”, Süleyman Zaman, Alevi Bekâşi Edebiyatı ve Etki Ozanlar (Yedi Ulular Dışında), (İstanbul: Can yayınları 2011),47, 100.

bildim, çok ibadet ettim demenin büyük risk olduğunu; Hakkı bilmeyince boşa yelmekten ibaret olacağını belirtir. Dört kitabın anlamının bir elifte ortaya çıktığını ve bunun “kendini tanımak” olduğunu, bunu bilen rabbinin? Hakkı bileceğini vurgular. Ama bir gönül yıkılırsa yaptığı bütün emeklerin de boşa gideceği uyarısını yapar.⁶⁵

Melâmî (Melâmetî)likte bir kimse, dünyevi şöhretin hiçbir değeri olmaması sebebiyle bir başkasına şeriata aykırı harekete ediyor görüntüsü vererek nefsini alçaltırdı. Ayrıca Melâmî (Melâmetî) öğretiyeye göre kişi yaptığı eylemin sadece Allah rızası için olmasını önceler, zımnen başkasını ortak ederse Allah’a şirk koşmuş olacağı endişesi vardır. Bu nedenle bize göre doğrudan ihlâslı olmaktır. Zu’n-Nun Mısır’dan hareketle⁶⁶ ihlâslı olmanın da halktan gelen yerme ve övmenin eşit olması; eylemlerde yapılan iyilikleri görmeği unutmamanın yanı sıra ahirette sevap gerektireceği için de yapmamaktır. Farz anlamında Allah’ın durulmasını emrettiği yerde durur, yasakladığı şeyden sakınırlar, insanlar tarafından tanınmadan bulunmayı önemserler/di. Bu tutumda Hallâc-ı Mansûr’ın hatırası ve fütüvvet geleneği görülebilir. Horasan Süfîlerinin Hamedani üzerinden gelen iki silsileden birinin Hoca Ahmed Yesevî’den geçip Bektaşî tasavvufi söyleme ulaştığı iddiası günümüz Türkiye’sini anlamak için önemli olabilir.⁶⁷ Nitekim Yunus Emre benzer tavır içindedir.⁶⁸

Bu nedenle olsa gerek, Gölpınarlı bazı sufilerin melameti tavır adı altında her türlü düşüncesizlik yaptıkları ve itinasız davrandıkları, bunun sonucunda ayaklarının kaydığı (mezleka-i akdam) görülmüştür. Melami ve kalenderi terimleriyle kast

⁶⁵ Süleyman Zaman, *Alevi Bektaşî Edebiyatı ve Etki Ozanlar* (Yedi Ulular Dışında), (İstanbul: Can yayınları 2011), 95 İlhan Başgöz, Yunus Emre I, (İstanbul: Cumhuriyet Dünya Klasikleri 1999), 46.

⁶⁶ Kuşeyri, Tasavvufun İlkeleri II, (Risale-i Kuşeyriye), (İstanbul: Tercüman Gazetesi Yayını 1978), 127

⁶⁷ Abdurrahman Guzel, “Ahmed Yesevî’nin Fakrnamesi ile Hacı Bektaş’ın Makalatı arasındaki benzerlikler”. *Milletlerarası Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri* 26-27 Eylül, 1991 Ankara: Feryat Matbaası, 1992, 33-43, Ahmet T. Karamustafa, “Yesevîlik, Melametîlik, Kalenderîlik, Vefâîlik ve Anadolu Tasavvufunun Kökenleri Sorunu”, 137-140, *Hoca Ahmed Yesevî Seçme Makaleler*, Ed: Necdet Tosun, (Ankara: Ahmet Yesevî Üniversitesi Yayını 2017)136.

⁶⁸ Orucuna güvenme/namazına dayanma/Cümle taat tak olur/Nan’ü niyaz içinde/Oruç namaz gusul hac/hicaptır aşıklara” Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*, 7-8, Süleyman Zaman, Alevi Bekâşi Edebiyatı ve Etki Ozanlar (Yedi Ulular Dışında), (İstanbul: Can yayınları 2011), 62.

edilen anlamın aslında tam karşılığı fütüvvet ehli olmaktır. Fütüvvet kavramından da kast edilen Hicri 309/922 de öldürülen Hüseyin b. el Mansur el-Hallac el-Beyzavi'nin dediği üzere, "Bu sığata sahip olan kişinin bütün dileğini Ulu Tanrı'ya hasretmesi ve Tanrı ile Tanrı için Tanrı'ya yönelmesidir" fütüvvet ehli kişi kendini değil, Muhammed gibi halkı düşünür. Onların derdiyle dertlenir. Kusur ve ayıpları örter. Zengine halini arz etmez, eline gecenle elinden çıkanı bir görün, Kimseye düşman olmaz, kimseden mürüvvat ve insaf beklemez, fakat herkese karşı mürüvvat ve insaf sahibi olur. Aslında her iki âlemden de geçmektir.⁶⁹ Bize göre Melami, kalender ve töre karşıtı ibahî yorumlar arasındaki farklılıklar ve geçişler fütüvvat kavramı merkezli daha net açıklanabilir.⁷⁰

Bu nedenle olsa gerek Gölpınarlı "Tasavvufu ve vahdet-i vücudu nefse alet edenler yahut inanmayışlarını vahdet akidesiyle setretmeğe çalışanların fütüvvat ehli ile ilgisi yoktur" der.⁷¹ Bu çerçevede Yunus, "Ne varlığa sevinirim/Ne yokluğa yerinirim/Aşkın ile avunurum/Bana Seni gerek Seni" dizeleriyle bunu anlatır.

Burada dikkat edilmesi gereken husus, Yunus'un dünya varlıklarına ilgisizliği, dünyadan kopukluk değil, bir bağımsızlaşma tasavvufi İslam birikimi içinde yüzerek, kimlik, kişilik olma, bu birikimden yararlanarak, öğretiyi dönüştürerek, kalıcılığa uğraşıdır. Hak tecellisini şiir dilinden söyleyen, benlik "bil"inden geçmiş, "Birliğe ulaşmış, "bilenlere anlamı olan sözleriyle" Yunus'un devr-i daim olacaktır. "Yunus senün sözlerin ma'nadur bilenlere-Söyleniser sözlerin devr-i zaman içinde"⁷² dizeleri bunu anlatır.

⁶⁹ Bu nedenle Gölpınarlı'ya göre, "Tasavvufu ve vahdet-i vücudu nefse alet edenler, yahut inanmayışlarını vahdet akidesiyle setretmeğe çalışanların fütüvvat ehli ile ilgisi yoktur" Abdülbaki Gölpınarlı, Yunus ile Aşık Paşa ve Yunus'un Batiniliği, (İstanbul, Kenan Basımevi 1941), 29, a.mlf, *İslam ve Türk İllerinde Fütüvvat Teşkilatı*, (İstanbul: İTO Yayınları 2011), 19. İlk dönem Melamileri için bkz. Abdülbaki Gölpınarlı, Melamilik ve Melamiler, (İstanbul;devlet Matbaası 1931), 3 vd.

⁷⁰ " Onur Bilge Kula, "Yunus Emre'de Çoğulluk, Tolerans ve İnsancılık İdesi", *Yunus Emre*, Ahmet Yaşar Ocak, edit (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 2012), 465.

⁷¹ Abdülbaki Gölpınarlı, Yunus ile Aşık Paşa ve Yunus'un Batiniliği, (İstanbul, Kenan Basımevi 1941), 29, a.mlf, *İslam ve Türk İllerinde Fütüvvat Teşkilatı*, (İstanbul: İTO Yayınları 2011), 19.

⁷² Yunus Emre, *Dîvân*, hazırlayan: Faruk Kadri Timurtaş, (İstanbul: Tercüman Yayınları 1972), 132.

Bu söylemi Sokrates'in "kendini bil" ilkesinin İslam düşüncesinde "Kendini bilen Rabbini bilir"e dönüşmüş şekli olarak da okuyabiliriz. Yunus, ilim tahsilinin buna yönelik olduğunu net bir şekilde belirtir. Eğer ilim bunu sağlayamazsa, okumanın da bir anlamı kalmayacaktır. Hakk'ı bilmeye vesile olmazsa bu sürece okuma denilmez, kuru bir emek olmaktan "abes yere uğraşmaktan" öteye geçmez. "Okımdan ma'na ne kişi Hakk'ı bilmekdur-Cün okıdun bilmezsin ha bir kuru emekdur- Okıdum bildum dime çok taat kıldum dime-Eri Hak bilmez isen abes yire yılmekdur. Nitekim böyle yapanları Peygamber yerine geçen hocalar olarak görür ve "Şu halkın başına zahmetli oldu, der. "Ben dervişim diyenler, haramı yemiyenler/Haramın yenmedi geçinceymiş" diyerek sert bir dil ile eleştirir.⁷³ Burada zahir (temel İslam disiplinleri) ve batin (iç anlam) okumaları yani işari-sûfî ve ibâhî -bâtinî yorum⁷⁴ arasındaki ince farka işaret var. Nitekim kendisi de bu aşamalardan geçtiğini "Dört kitabın ma'nisin/Okudum hâsıl etdüm/lşka gelincek gördüm/Bir uzun hıceyimiş" der.⁷⁵

Taşköprizâde Ahmed Efendi'nin (ö. 968/1561) eş-Şekâ'îku'n-nu'mâniyye fî 'ulemâ'î'd-Devleti'l-'Osmâniyye adlı eserinden hareketle Köprülü "ümî" olduğunu iddia etmesine gelince, buradaki ümî terimiyle medrese tahsili görmediği kast edilmesi ne derece tutarlıdır? Nitekim Köprülü'de *Yunus Divânı'nın* başındaki hemen hemen beş yüz beyti aşan uzun bir mesnevi parçasını mümkün değil, yazamazdı; lakin onun huruf-i hecayı telaffuz edememesi iddiası nasıl bir ifrat eseri ise, bu saf dervîşi tam manasıyla okumuş, medrese görmüş bir adam saymak da bir tefrit eseridir", der. Ona göre Yunus, medrese eğitimi" almamış ama sufi irfana erişmiş arif kişidir. Mevlana'nın Mesnevisine vakıf olması bunun işaretidir. Mevlana Farsça, Yunus Emre Türkçe hece vezniyle vahdeti vücud öğretisini (sudur, devir tecelli-telvin, insan-ı kâmil) sufiyane

⁷³ Yunus Emre, *Dîvân*, hazırlayan: Faruk Kadri Timurtaş, (İstanbul: Tercüman Yayınları 1972), 75, Turan Alptekin, "Üç Yunus Yunus Emre-Aşık Yunus-Bizim Yunus", *Yunus Emre*, Ahmet Yaşar Ocak, edit (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 2012), 145, 150 Turan Alptekin, "Üç Yunus Yunus Emre-Aşık Yunus-Bizim Yunus", *Yunus Emre*, Ahmet Yaşar Ocak, edit (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 2012), 143-144; Süleyman Zaman, Alevi Bekâşi Edebiyatı ve Etki Ozanlar (Yedi Ulular Dışında), (İstanbul: Can yayınları 2011),47, 100.

⁷⁴ Uyanık, M., *İslam Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması*, Araştırma Yayınları, Ankara 2016, 2. Basım, 117 vd

⁷⁵ Turan Alptekin, "Üç Yunus Yunus Emre-Aşık Yunus-Bizim Yunus", *Yunus Emre*, Ahmet Yaşar Ocak, edit (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 2012), 143-145, 150, 156

hads/sezgi ve şairane ilham ile anlatır.⁷⁶ Talebesi Abdülbaki Gölpınarlı ise tersini düşünür,⁷⁷ aynı zamanda hocasının Yunus Emre'nin Yesevi'den etkilenmesini de bir hayal olarak görür. Hatta Bektaşilerin kendilerini Yeseviye atfetmelerini batini bir yöntemle olduğunu iddia eder.⁷⁸ Burhan Ümit Toprak da Köprülü'ye itiraz eder onun iyi bir medrese eğitimi gördüğünü, Arapçayı da bildiğini ama onun iddia ettiği gibi halkı irşad etme gibi bir durumu olmadığını, kendi kafasındaki kaostan kurtulmak istediğini söyler.⁷⁹

Timurtaş'a göre, muhtemelen Konya'da medrese eğitimi görmüş, Arapça ve Farsçayı bilen birisidir. Ona "ümme" denilmesinin gerekçesi, ilahi ilhamla şiir söylemesi ve bu yoruma imkân veren şunun gibi dizeleridir. "Ne Umum var ne taatum ne gücüm var ne takatum/Meğer senun inayetun ide yüzüm ak Calabum/Virde gökde bu ışık ile işdan gelür her söz dile/Bicare Yunus ne bile ne kara okıdı ne ak". Buna karşılık çok iyi bir tahsil gördüğünü bildiren beyitleri de vardır: Mescidde medresede çok ibadet eyledum/Işk oduna (aşk ateşine) yanuban andan hasıla geldüm/Benum gibi mücrim kul var işte bir dahi bul" der. İlim ve marifet, medrese ve döneminde bir "irfan ocağı" olan tekkedeki eğitim ve bilgi tanımları gereği mukayese yaptığı ve bu anlamda "Dileğümde ilm u usül dilegüm dünya sever/İlim hod göz hicabıdır dünya ahret

hisabıdır/Kitab hod ışık kitabıdır bu okınan varak nedür" diyerek farka işaret ettiği görülür.⁸⁰

İtiraz ettiğimiz bir diğer nokta da, Türkistan'da Yesevi'nin yaktığı eği-çerağı Türkiye/Anadolu'da taşıyan Yunus Emre'nin⁸¹ "Göçebe Türklerin sade ve içten yaşantılarına uygun bir dinî hayat yaşanmasını öneren, Varlığın Birliği (Vahdet-i vücûd) öğretisinin derin ve karmaşık fikirleriyle⁸² ilgisi olmayan bir sunumda bulundukları iddiasıdır.⁸³ Yunus Emre Tanrı-evren-insan irtibatını (tıpkı Doğu Türklerine Yesevi'nin anlattığı gibi) bu öğretide bağlamında kurduğunu ve sade bir dil ile anlatmış ve felsefi açıdan da bu anlatım son derece önemlidir.

⁸⁰ Yunus Emre, *Dîvân*, hazırlayan: Faruk Kadri Timurtaş, (İstanbul: Tercüman Yayınları 1972), 15-16, 32-33, 60, 105, Abdülbaki Gölpınarlı, Yunus Emre Hayatı ve Şiirleri, (Ankara: Türkiye İş Bankası Yayını 1941), 262.

⁸¹ Hasibe Mazioğlu, "Ahmed Yesevi'nin Anadolu'ya Attığı Ateşli Eğsi", Eski Türk edebiyatı Makaleleri, (Ankara: TDK Yayınları 2014), 168

⁸² Bu kaygıdan olsa gerek "Mevlana vahdeti vücudu bir vecid ve hal, bir zevk ve tahakkuk telakki ederek verai akıldan bulunduğunu söyleyip felsefeden mümkün olduğu kadar kaçınmıştır." Abdülbaki Gölpınarlı, Yunus ile Aşık Paşa ve Yunus'un Batiniliği, (İstanbul, Kenan Basımevi 1941), 29

⁸³ Sultan-ı Arifin, Sultan-ı Türk, Ahmed-i Sanî, Kutbül-Aktab, Şeyhül-Mesayih, Pir-i Türksitan" diye anılan Ahmet Yesevi'nin Varlığın Birliği öğretisini İbn Arabî'den önce oluşturduğunu düşünüyoruz. Tanrı, evren ve insan arasındaki uyum ve uzlaşmanın ancak ruh ile mümkün olabileceği anlayışını eski Türk düşüncesinden alan Yesevi ruhun Mutlak Öz ile birliğini amaç edindiğini söyler. Bunun gerekçesinin de vahdet-i vücud meselesinin en önemli özelliğinin ruhun hakikat olduğudur". Kamil insan öğretisinde "ölmeden önce ölmek" ve "kendini bil" ilkeleriyle insanın ruhunun niteliksel açıdan olgunlaşmasını yedi yakın kategoride açıklar. Bunlar; isme'l-yakin, resm'el-yakin, ayne'l-yakin, hakka'l-yakin, hakikatü'l-hakki'l-yakin, Allahü'l-hakikatü'l-hakki'l-yakin olarak sunulur. Bu yakın dereceleri ile insan hem epistemolojik açıdan hem de ontolojik açıdan Varlığın Birliği ve hakikatine ulaşacaktır. İşte bu, Türk tasavvuf kültürünü diğer tasavvuf okullarından ayıran en önemli olgudur, denilmesi için bkz. Dosay Kencetay, "Hoca Ahmet Yesevi'nin Türk-İslam Anlayışındaki Yeri" Orta Asya'da İslam: Temsilden Fobiye, edit. M. Savaş Kafkasyalı, Ahmet Yesevi Üniversitesi yay. Ankara 2012, c.2, s.773 vd.

"ölmeden önce ölmek" dünyasal varlıklardan ve çekiciliklerden nefsi arındırmak, salt ilahi ve beşeri hakikate ulaşmak için uğraşmanın ön şartıdır. "Gelin bugün yanalım, yarın yanmamak için/Ölelim ölmezken, yine ölmek için"ve "Al gider benden benliği, doldur içime senliği/Buradayken öldür beni, varıp orada ölmeyeyim" dizeleri, Peygamber'in "ölmeden ölmek" felsefesinin anlatımıdır. Onur Bilge Kula, "Yunus Emre'de Çoğulluk, Tolerans ve İnsancılık İdesi", Yunus Emre, Ahmet Yaşar Ocak, edit (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 2012), 461, Metin Yasa, *Din Felsefesi Açısından Yunus Emre'de Aşk-Yaratılış-Kendi Olma*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınevi 2 Basım 2008), 19, 65, 75, 81 vd.

⁷⁶ Yunus Emre, *Dîvân*, hazırlayan: Faruk Kadri Timurtaş, (İstanbul: Tercüman Yayınları 1972), 154, 157, Mehmet Fuat Köprülü. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, (Ankara: DİB, 3. Basım 1976), 268,273, W. Barthold-M Fuad Köprülü, İslam Medeniyeti Tarihi (Ankara: DİB 6 Basım 1984), 187, 294, Abdülbaki Gölpınarlı, Yunus Emre Hayatı ve Şiirleri, (Ankara: Türkiye İş Bankası Yayını 1941) 423, Turan Alptekin, "Yunus Emre'nin Tasavvufi Kavramlar Dünyası", *Yunus Emre*, Ahmet Yaşar Ocak, edit (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 2012), 247.

⁷⁷ Abdülbaki Gölpınarlı, Yunus Emre Hayatı ve Şiirleri, (Ankara: Türkiye İş Bankası Yayını 1941),21-23,a.mlf Yunus Emre ve Tasavvuf. İstanbul 1961, s. 90-98.Ahmet Yaşar Ocak, "Yunus Emre: 13-14. Ytzyıllar Arasında "Bir Garip Derviş-i Kalender-reviş" Yahut Önce Kendi Zaman ve Zemininin İnsanı" *Yunus Emre*, Ahmet Yaşar Ocak, edit (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 2012), 196

⁷⁸ Abdülbaki Gölpınarlı, *100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, (İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1969), 200-201.

⁷⁹ Beşir Ayvazoğlu, "Her Dem Yeni Dirlikte" Cumhuriyet Sonrası Yunus Emre Yorumları *Yunus Emre*, Ahmet Yaşar Ocak, edit (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 2012), 389, Onur Bilge Kula, "Yunus Emre'de Çoğulluk, Tolerans ve İnsancılık İdesi", *Yunus Emre*, Ahmet Yaşar Ocak, edit (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 2012), 447-448.

Bu bağlamda Yunus Emre gibi bir âlim ve ârifin hiçbir düşünce okulu veya geleneğe bağlanmayacağı, mevcut sistemlerden istifade ederek kendine özgü bir sistemi olacağı veya Yesevî gibi bir kurucu âlimin öğretisini devam ettireceği hususuna dikkat etmek gerekir. Yunus Emre'yi Bektaşî, Bâtînî, Kâdirî, Mevlevî, Halvetî, Kübrevî, Bayramî, Ekberî diye sınırlamak, onu herhangi bir tarikata bağlı görmek, onun enginliğini azaltmak, daraltmak demektir. O, bize göre, varlığın birliği felsefesini, insanı en iyi şekilde anlamış ve anlatmış bir âlim, âbid , ârif/velî -şairdir.⁸⁴

Bu nedenle metnin öncelikli hedefi Yunus Emre'nin İlâhîler, *nutuklar* — Bektaşî ta'birine göre *Nefesler* - ile Vahdet-i Vücûd felsefesine ait coşkun ifadelerde ki "ilahi hamle"yi halka anlatma çabasını incelemeye girişir. Kendi ifadesiyle " *Halk tecellisini şâir dilince eden bu âşık koca*"Türkistan'da temelleri atılan Türkçe düşüncü ve Türkçe deyişlerle Türk Felsefesinin metafizik boyutu anlaşılır ve yaşanabilir bir şekilde ileten ve bunun içinde Anadolu Mayası diye nitelendirilmeyi hak eden bir sufi âlimdir.⁸⁵

⁸⁴ Yunus Emre, *Dîvân*, s. 26-29. "XIII. ve XIV. yüzyılda Anadolu, tasavvuf düşüncesi ve tarikatlar tarihinin en zengin dönemini yaşamıştır. Çünkü Anadolu bir taraftan daha önce doğmuş olan tasavvuf ve tarikatların gelişme yeri olmamış, aynı zamanda yeni tasavvufi ekollerin ve tarikatların ilk defa temelinin atıldığı yer olmuştur. Anadolu'da yayılma imkânı bulan eski tasavvuf ekollerinden ve tarikatlarından Suhreverdilik ve Kübreviyye başta geliyordu. Bilindiği gibi o devirde Kübreviliğin en büyük temsilcisi Necmeddin Daye Razi (v. 1256) Anadolu'da yaşıyordu. Onun "Mirsadu'l-İbad" adlı eseri Alaeddin Keykubat adına yazılmıştır. Sadreddin Konevi ve Mevlana ile sohbetlerde bulunan bu mutasavvıf Kubreviliğin Anadolu'da yayılmasında büyük rol oynamıştır. Kubreviliğin başka bir temsilcisi de Mevlana'nın babası Bahaeddin Veled (v. 1230) idi. Suhreverdilik de, Abbasi Halifesi Nasır li Dinillah'ın emriyle Anadolu'ya elçi olarak gelen ve bu devirde bu tarikatın en büyük temsilcisi sayılan Şihabeddin Ömer Suhreverdi (1145-1235) ile yayılma imkânı bulmuştur. Onun "Avarıfu'l-Maarif"i o devirde çok okunan tasavvufi eserlerden biri idi. Anadolu'da doğan tasavvufi düşünce ve tarikatların başında Ekberilik ve Mevlevilik vardır. Ekberilik, özellikle, 1231'lerden önce Anadolu'da on yıl kadar yaşayan Muhyiddin İbnü'l-Arabi (1165-1240)'nin Vahdet-i Vücud felsefesini temel alıyordu. İbnü'l-Arabi'nin düşünceleri, talebesi ve müridi Sadreddin Konevi (v.1274) tarafından tanıtılıyordu. İslam ülkelerinden birçok kimse Konya'ya bu tasavvufi düşünceyi tanımak için geliyorlar ve Konevi'ye talebe oluyorlardı. Bunların başında Kutbeddin Şirazi (1237-1311), ve Abdurrezzak el-Kaşani (olm. 1329) gelmektedir." Mehmet Bayraktar, *Kayserili Davud (Davudu'ı-Kayseri)*, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1988), 4.

⁸⁵ W. Barthold-M Fuad Köprülü, *İslam Medeniyeti Tarihi* (Ankara: DİB 6 Basım 1984), 295, Ahmet Yaşar Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslam, İletişim yay, İstanbul 2016*, s.47, 55-57. İlhan

Hak ve Hakikat'ın Sunum Yöntemi Olarak Şiir

Yunus Emre, kendisinden önceki birçok sufi gibi fikirlerini şiirle anlatmayı tercih etmiştir. Çağdaşları Mevlana'nın oğlu Sultan Veled (bazı şiirlerini Türkçe yazmış), Dehhani ve Gülşehri, ondan önce yaşayan Ahmed Fakih ve Şeyyad Hamza gibi şairler, Türkçe yazdıkları şiirlerle, eserleriyle yeni bir edebi dil kurmuşlardır. Bu açıdan onun sufi şair ve şiirlerini sanat, edebiyat ve felsefi değeri açısından incelemek önemlidir. Şair, bir edebiyatçıdır ve onun ürünü şiir, bir anlatı sanatı olan edebiyatın alanıdır veya türüdür. Edebiyat, dilin estetikleştirilmesi sonucu ortaya çıkar⁸⁶

Bu anlamda Yunus Türkçeyi biçimlendirmiş kurgulamıştır. Hatta "Eski Anadolu Türkçesinin en önemli temsilcisi" olarak da görülür. *Temirtaş'ın ifadesiyle söyleyecek olursak*, "O, başlı başına bir çığır açmıştır. Bu sanatkârlar, değişik zevk, görüş ve edebi anlayışa sahip olmakla ve Yunus Emre daha çok halk diline dayanır, biraz daha sadedir. Fakat Yunus'un asıl muvaffakiyeti, bu dili, eşsiz bir sanatkâr olarak büyük bir kudretle ve hünerle kullanmasıdır. Yunus'un elinde Türkçe en güzel şeklini almış, zafere ulaşmıştır. Dilimizin milli sesini, milli cehresini ve dehasını o devirde en iyi aksettiren

BAŞGÖZ" Halk Kültüründe Yunus Emre", Yunus Emre, Ahmet Yaşar Ocak, edit (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 2012), 355, Yıldırım, Ali, *Pir Sultan Abdal*, Ayyıldız yayınları, Ankara, 1994, 15, Ali Rıza Özdemir, *Aleviliğin Yazılmayan Tarihi*, (Ankara: Kripto Yayınevi 14 Basım, 2016), 268-286, Mevlüt Uyanık, *Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak: Türk Felsefesine Giriş*, (Eskişehir: Kırmızı Yayıncılık 2020), 28 vd, a.mlf, "Türkistan-Türkiye Kültürel Sürekliliğinin Avaz-ses Üzerinden Takibi" <https://www.haberlotus.com/turkistan-turkiye-kulturel-surekliliginin-ses-avaz-uzerinden-takibi/> 29 Kasım 2018.

⁸⁶ Edebiyat, dilin estetikleştirilmesi sonucu ortaya çıkar. Estetikleştirme sanatsal malzemeyi kurgulama ve biçimlendirmedir. Her sanat, malzemesini, edebiyat da dilsel malzemeyi kurgular ve biçimlendirir. Kurgulama ve biçimlendirme olmaksızın, "estetik değer", daha açık anlatımla, sanat yapıtı olamaz. Kurgulama ve biçimlendirme, aynı zamanda sanat yapıtlarının çok-anlamlı olmasının da kaynağıdır"Edebiyat ve felsefe tarihi yazımında yazarlar hakkında iradi ve öznel seçimler yapılır, bunlarla genel kabul gören ve otoritelerle doğrulanmış (kanonik) değerler sistemi" kurgulanır; böylece oluşturulan edebi imgeler kalıcı kılınmak istenir. Onur Bilge Kula, "Yunus Emre'de Çoğulluk, Tolerans ve İnsancılık İdesi", *Yunus Emre*, Ahmet Yaşar Ocak, edit (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 2012), 445-447.

sanatkâr odur. Bu nedenle Yunus Emre'nin dili en güzel, en halis Türkçedir", denilir.⁸⁷

Muhteva itibariyle Mevlana'dan, Gülşehri'den, Âşık Paşa'dan, hatta klasik Arap mutasavvıflarından hiç farklı olmayan Yunus'un asıl farkı, kullandığı kelimelerde değil, o kelimelere yüklediği yeni ve mücerret (soyut) manalarda, dolayısıyla üsluptadır. Yunus'un milliliği de sadeliği de üslubundan kaynaklanır. Çünkü Yunus Emre yaşadığı devrin Türkçesiyle konuşmuş yazmıştır. Bu dili herkes seviyor ve anlıyordu. Hatta Yunus, Arapça ve Farsça tasavvufi terimlerin Türkçe karşılıklarını bulan ve ilk defa kullanan kişilerdendir.⁸⁸

Eyüpoğlu burada bir mukayeseli bir değerlendirme yapar ve "Yunus Arapça ve Farsça'nın egemenliğine karşı nasıl Türk halkının dilini yüceltmişse Villon'da Latince ve Yunancaya karşı Fransızca'yı yüceltmişti. Dante'nin Shakepeasare'nin Cervantes'in de yaptığı budur, yani halkın diliyle söylenilemez sanılan yüksek duygu ve düşünceleri halkın diliyle bal gibi söylemektir", der.⁸⁹ Çünkü Yunus şiirlerinde hem kendisiyle konuşur, hem de evren/doğa ile Varlığın Birliği öğretisi bağlamında hakikatleri çarpıcı, kısa ve ahenkli kelime ve ifade kalıplarıyla konuşur, konuşur.⁹⁰

Özetle, Yesevi'nin Türkistan'da Yunus Emre'nin ise Anadolu'da "kam-ozan" olmanın ötesine geçip, mutasavvıf kimliğiyle belagat/şiir yöntemini kullanarak Türk Metafizikinin temel unsurlarını vahdet-i vücud öğretisinin temel kavramlarını (melameti-kalenderi ve töre karşıtı/ibahi tasavvurlar arasındaki farklılıklara dikkat ederek) Anadolu'da

deyişleriyle anlattığını düşünüyoruz. Bu çerçevede "Ol durur ol gizlü söz/Arif söyler dün gündüz/Ma'rifet âleminde/Sır sözün söyler iken" derken İlahi aşk ve tecelliden bahseder. Ki bu Vahdet-i vücud felsefesinin "sözsüz kelim" yani kelim-i nefis (logos endiatetos) ile örtüşür.⁹¹

Varlığın Birliği Tasavvuru: Türkistan'da Yesevi, Anadolu'da Yunus Emre

Yesevi ve Yunus Emre'yi özgün mutasavvıf âlim ve arif yapan son derece girift meseleleri oldukça sade ve anlaşılır bir dil ile sunmalarıdır. Soyut bilgeliği doğru ve kesin bir kavrayış ile şiir vasıtasıyla geniş halk kitlelerine ulaştırmışlardır.⁹²

Bu seçkin zekâlar, dönemlerinde yeni dinî, irfanî dili yaşayarak örnek oldular. "İrfana sahip olmak pratik bilgeliğe halidir; bütün sosyal tabaka ve farklılıklarda yaşanabilen uygulama ve oluş halindeki bir yaşayış biçimidir." Bu bilgeliğin özünde gönüllerin birbirine bağlanması vardır. Sen ve öteki arasında bir ayrım yoktur. Öteki bende yok olduğu gibi ben de Allah'ta yok olmak (fenafillah) durumundadır.⁹³ Artık bu durumda her türlü korkudan azadeliğe söz konusudur.⁹⁴ "Nitekim ben beni bildum yakın bil

⁹¹ Ahmet Yaşar Ocak, "Yunus Emre: 13-14. Yüzyıllar Arasında "Bir Garip Derviş-i Kalender-reviş"

Yahut Önce Kendi Zaman ve Zemininin İnsanı" *Yunus Emre*, Ahmet Yaşar Ocak, edit (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 2012), 191. Haşim Şahin, "Yunus Emre'nin Şeyhi Tapduk Emre", Yunus Emre Divanı ve Risaletü'n-Nushiyye'si *Yunus Emre*, Ahmet Yaşar Ocak, edit (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 2012), 199, Mustafa Kara, "İslam TasavvufDüşüncesinde Yunus Emre'nin Yeri", *Yunus Emre*, Ahmet Yaşar Ocak, edit (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 2012), 263 vd.

⁹² Turan Alptekin, "Yunus Emre'nin Tasavvufi Kavramlar Dünyası", *Yunus Emre*, Ahmet Yaşar Ocak, edit (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 2012), 247, Uyanık, *Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak*, 72, 86, M. Fatih Şeker, *Türk Düşünce Tarihi Açısından Kutadgu Bilig*, Dergay yay. İstanbul 2011:126 Nidahi Sulhi Atmaca, "Türk Tıp Dilinin Dünü, Bugünü, Yarını" *Türk Dili*, TTK, sayı 562, Ekim 1998, s. 276.

⁹³ Kenan Gürsoy, "Bir Geleneğini Başlatmak: Ahmed Yesevi", I Uluslararası Hoca Ahmed Yesevi Sempozyumu Bildirileri, edit.: Ahmet Kartal, (Ankara: AYÜ Yayınları 2017), 51, Erol Cihangir, "Göcebe Düşüncesinin Şekillenişinde Hoca Ahmed Yesevi ve Tasavvuf Merkezli Haritaların Teşekkülü" "I Uluslararası Hoca Ahmed Yesevi Sempozyumu Bildirileri, edit.: Ahmet Kartal, (Ankara: AYÜ Yayınları 2017), 336.

⁹⁴ O, "Din ve milletten geçer aşk eserini duyan Mezhep ve din mi bilir kendisini yok/hiç sayan

Hakikat aşkı, özü gereği, din ve millet kavramlarını aşar. Bu sınırlılıkları aşarak aşkına aşar. Söz konusu aşkına aşar, evrensel ve evrensellik ortamı hazırlar. "Beri gel barışalım, yad isen

⁸⁷ Yunus Emre, *Dîvân*, hazırlayan: Faruk Kadri Timurtaş, (İstanbul: Tercüman Yayınları 1972), 35-37.

⁸⁸ "Kanatlandık kuş olduk uçduk elhamdülillah " mısraında; kanat, kuş, uçmak kelimeleri Türkçe'dir ve tamamı tasavvufi birer kavramdır. Yunus' "kanat" ile aşkı, "kuş" ile "ruh-ı kudsi'yi, "uçmak" ile "sülûk"ı kastetmişti." Abdurrahman Güzel, Ali Torun, *Türk Halk Edebiyatına Giriş*, (Ankara: Akçağ 2003), 295-296.

⁸⁹ Selahattin Eyüpoğlu, *Yunus Emre'ye Selam*, (İstanbul: Çan Yayınları 1966), 8.

⁹⁰ "İlahi bir aşk ver bana kandalığım bilmeyeyim. Yavu kılayum ben seni isteyüben bulmayayım" beytinde Yunus', iç diyaloga girerken, "Dağlar ile taşlar ile çağırayım Mevlam seni-Seherlerde kuşlar ile çağırayım Mevlam seni" veya ; "Gider idim ben yol sıra yavlak uzanmış bir ağaç Böyle latif böyle şirin gönlüm eydür birkaç sır aç" beyitlerindeki her nesne ile Allah'a sefer halindedir Abdurrahman Güzel, Ali Torun, *Türk Halk Edebiyatına Giriş*, (Ankara: Akçağ 2003), 296.

hakk'ı buldum/Hakk'ı bulunacaydı korkum, şimdi korkudan kurtuldum/Hic ayruk korkmazam bir zerre kayurmazam/Ben şimden kimden korkayım korktuğum ile yar oldum" der. Çünkü artık "Yunus'a Hak açdı kapu, Yunus Hakk'a kıldı tapu/Baki devlet benüm imiş ben kul iken sultan oldum" sözleriyle ulaştığı makamı açıklar.

Eğer "Dost yüzünden nikabı/Her kim giderdiyse" ona herhangi bir gizlilik ve örtü (hicap) kalmaz, hayr ve şer denilen bir karşılığı olmaz, eğer çekinmezse daha üst aşamalardan (Ayrıksı gizlü habar) bahsedip açıklamalar yapabileceğini söyler. Öyle gözüküyor ki, Yunus, "halden hale giren, hiç bir hali kendine maletmiyen, bütün kâinatı, varlığı kendisinde gören, kendisini de her şeyde müşahede eden, bütün peygamberlerin sırrını kendisinde duyan Hüseyin-İbn-i Mansur gibi bir vahdet eridir"⁹⁵

birleşelirn" dizesi, öz ile yabancıyı buluşturma bilinci ve istencinin anlatımıdır. Öz ile yabancıyı buluşturma, tarihin her döneminde her türlü gelişmenin önkoşuludur. Böyle bir düşüncüyü dizgeli olmasa bile, süreklileştiren Yunus, varlıkların var oluş biçimlerini ayırım gözetmeksizin hak sayan öğretisini açıkça ortaya koymuş, korkmamıştır. Hakikati aramaktan ya da söylemekten korkmak, Yunus için, ihanet ile eş anlamlıdır. Yunus'un cesaretle aradığı hakikat, hem tanrısal, hem de insansaldır. İnsanı, Tanrı'nın yeryüzündeki yansıması sayan, onun tanrısal niteliklerle donanarak, yüceltilmesi için uğraşan anlayıştır. Kant, "Aydınlanma Nedir?" adlı yazısında Yunus'tan yaklaşık SOO yıl sonra, insanın kendi yol açtığı erginsizlikten kurtulabilmesi için, bir başkasının yönlendirimi olmaksızın aklını kullanma cesareti göstermesi çağrısı yapar. Kant da Yunus gibi, korkudan kurtulmanın zorunluluğunu vurgular. Yunus, "salt aklın özgürleşmesi" idesini dizgesel olarak felsefileştirme konusunda Kant ile asla boy ölçüşemez; ama "aşkın insancılık" idesini felsefileştirme konusunda Kant'tan geri kalmadığı gibi, daha kararlı ve tutarlıdır. Yunus, salt 'korkuyu yen!' çağrısı ile de yetinmemiş; korkuyu, daha açık anlatarak boyun eğişi, bağımlılığı ihanet saymıştır. Böylece Yunus, korku ve bağımlılık arasındaki ilişkiyi görerek, Aydınlanma uğraşı ve sürecinin bir alanında Kant'ı öncelemiştir. Bu tavrı ile bu coğrafyada "insancılık bilincinin ortaklaşmasına" kalıcı katkılar yapmıştır. "Kuru idik yaş olduk, kanatlandık kuş olduk/Birbirimize eş olduk uçtuk elhamdülillah"dizeleri, savunduğu öğretiyi doğrultusunda çokluk içinde özünü yetkinleştirme etkinliğinin açık anlatımıdır. "Yunus Emre'de Çoğulluk, Tolerans ve İnsancılık İdesi", *Yunus Emre*, Ahmet Yaşar Ocak, edit (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 2012), 457, Yunus Emre, *Dîvân*, hazırlayan: Faruk Kadri Timurtaş, (İstanbul: Tercüman Yayınları 1972), Yunus Emre, *Dîvân*, hazırlayan: Faruk Kadri Timurtaş, (İstanbul: Tercüman Yayınları 1972), 130.

⁹⁵ "Abdürrazzak ol derviş yoldaş idindi beni/Hallac- el Mansur ile dara asılan benem/Mansur aydur Enelhak dir suretun oda yak/Diniz dara gelsünler Mansuram dara geldüm/İlm-i hikmet okuyanlar ıktan mahrum olur anlar/Mansur oldum yakun beni ko dillerde söyleneyin" Abdülbaki Gölpınarlı, Yunus ile Aşık Paşa ve Yunus'un Batiniliği, (İstanbul, Kenan Basımevi 1941), 37-38, 40, 43. Onur Bilge Kula, "Yunus Emre'de Çoğulluk,

Bu insan, ilim, âbid ve zâhid aşamalarını geçip ârif ve hatta sûfî düşüncede bir üst statüsü olan şatır⁹⁶ diye isimlendirilenlerdir. Bunlar cezbeyi ve âşkı sülûkların yolu edinmişlerdir.

Yunus Emre'nin Cibril hadisinde belirtilen ihsan mertebesinin sıradan bir mümin/e ve âlim/e, abid/e ve arif/e kişinin ulaşabileceğini ve saadetü'l-kusva'ya ulaşabileceğini şöyle açıklar. "Aşkın aldı benden beni/Bana seni gerek seni/Ben yanarım dün ü günü/Bana seni gerek seni... Cennet cennet dedikleri/Birkaç köşkle birkaç huri/İsteyene ver sen onu/Bana seni gerek seni." Bu noktada farzların yanısıra nafile ibadetleri yapanları Allah seveceğini, artık onun işittiği kulağı, gördüğü gözü, tuttuğu eli ve yürüdüğü ayağı olurum" şeklindeki Hadis-i Kudsi'yi Yesevî'nin ise şöyle anlattığını hatırlamak gerekir: "Söylesem ben dilimdesin, gözleşem ben gözümdesin/Gönlümde hem canımdasın, bana sen gereksin sen".⁹⁷ Tam bu noktada abid, zahid ve arif farkı ortaya çıkar. Arif bir âlim olarak Yunus Emre, *Uçmak uçmaglığım dediğin müminleri yeltediği/Bir ev ile birkaç huri hevesim yak koçmak için*" der.⁹⁸

Bu noktada Pir-i Türkistan Ahmed Yesevî'nin Huri gılman, cennet verse, göze ilistirmez, Cemal diliyip başlarını yerden almaz, Âşıkları cemal görüp razı olur" hikmetinin Yunus'un dilindeki şekli şöyle olur: Külüm göğe savuralar. Toprağım anda çağıra. Bana seni gerek seni. Cennet cennet dedikleri. Birkaç köşkle birkaç huri isteyene ver anları. Bana seni gerek seni" Yine Yesevî'nin "Aşking kıldı şeyda meni, cümle âlem bildi meni/Kaygum sensin tuni kuni/, mence sen ok kereksen" dizeleri ile Âşık Yunus Emre'nin "Aşkun aldı benden beni, bana seni gerek seni/Ben yanarım dünü, günü, bana seni gerek seni. Ne varlığa sevinirem ne yokluğa yerinürem/Aşkun ile avunuram bana seni gerek seni " dizeleri aynı anlamdadır. Aşk elinden avare olan yunus, bu kavga/mücadele için başını verir. Kıyamet gününde

Tolerans ve İnsancılık İdesi", *Yunus Emre*, Ahmet Yaşar Ocak, edit (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 2012), 457.

⁹⁶ Şatır, çoğulu şuttar; çabuk giden çokkulu insanlar demektir. Gölpınarlı, Yunus'un Batiniliği, s. 27.

⁹⁷ Askeri Küçükkaya, Yeseviyye Tarikatı'nın Temel İlkeleri", Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yıl: 23, Sayı: 40, Temmuz - Aralık 2018, 148.

⁹⁸ İlhan Başgöz, Yunus Emre I, (İstanbul: Cumhuriyet Dünya Klasikleri 1999), 29.

Hakk önünde aziz olan, izzet gören âşıkların bunlar olduğunu belirtir.⁹⁹

Yunus Emre'de “Bunda daim yananların kullı vucudu nur olur/Ol od (ateş) bir od'a benzemez hiç belürmez rennanesi/Bu meclisin mestlerinin Ene'l-Hak demleri olur/Yuz Hallac-ı Mansur gibi en kemdurur divanesi” der ve devamında “Ol meclis kim bizde olur anda ciğer kebab olur/Aşk şarabın içenlere gel bir nazar eyleyi-gör/Bunca yıldır nice döner ol meclisin piyalesi/Yunus bu cezbe sözlerin cahillere soylemegil/Bilmez misin cahillerin nice gecer zamanesi” diye çekincesini belirtir.¹⁰⁰ Belki bu nedenle olsa gerek, ariflerin bir üst statüsü olarak şatır (çoğulu şuttar; çabuk giden çoşkulu insanlar)¹⁰¹ diye isimlendiriler. Bunlar cezbe ve aşkı sülûkların yolu edinmişlerdir.

Bu hususu zahiri söyleme takılıp kalan anlamayanlar yanlışlara düşerler, hem de kötü niyetler peşine takılırlar. Burada kast edilen müctehit bir âlim ve arifin hiçbir düşünce okulu veya geleneğe bağlanmayacağı, mevcut sistemlerden istifade ederek kendine özgü bir sistemi olacağı hususuna dikkat etmek gerekir. Nitekim Yunus Emre'de Bektaşî, Batîni, Kadirî, Mevlevî, Halvetî, Bayramî diyenler çıkmıştır. Oysa varlığın birliği felsefesini, insanı en iyi şekilde anlamış ve anlatmış bir âlim, abid, arif/veli-şairdir. Yunus'u herhangi bir tarikata bağlı görmek, onun enginliğini azaltmak, daraltmak demektir.¹⁰²

Bu verilerden hareketle Anadolu'da şekillenen Türk Metafizikinin “Vahdaniyet”, “Tecrid-Tefrid”, yani Allah'tan başka her şeyden soyutlanmak ve teklîğe, fertliğe ulaşmak,¹⁰³ “Seyr-i illallah”, “Fenafillah”,

Tecelli ve telvin, “Ene'l-Hak”, “Lâ-mekân” gibi kavramlar etrafında şekillenen temellerini Yunus Emre çizgisinden takip etmek mümkündür. O kadar ki, “Dervîş Ene'l-Hak derse n'ola 'aceb mi” diye sorarsan, “Hep varlık Hakk'undur 'alâ küllî hâl” der.¹⁰⁴

“Vahdaniyet gemisinin sırrını bilmeden/Aşk sırrın kelamından haber almadan/Tecrid ve tefrid işlerini tamam eylemeden/ O tevhidin meyvesinden yemek olmaz” hikmetiyle Yesevî bu girift dini-felsefi sistemi ledün dili ile Türkçe anlatmıştır. O, varlığın birliği tasavvurunu Pir-i mugan kavramını merkeze alarak şaman kültürünün¹⁰⁵ verilerini İslamiyet'in verileriyle tecdid etmiştir. Şöyle ki; Pir-i mugan'ı Hz. Muhammed, Hz. Hızır, Satuk Buğra Han ve mürşid/rehber olarak tanımlaması İslam önceki ve sonraki dönemin uyumunu herhangi bir ibahi yoruma imkân vermeden açıklama çabasıdır.¹⁰⁶

¹⁰⁴ ‘Âşıklar lâ-mekân olur cihânun terkini urur

Cân u cihân ne nesnedür çün dostla bâzâr olur” der, bir başka beyitte ilk satır aynı, ikincisinde “Dünyâ terkin uranlar dîdâr göregen olur” der.

Ene'l Hak ve La Mekan kavramları için bkz. Dîvân-ı Yûnus Emre, hazırlayan Mustafa Tatcı, 75, 77, 125,131, 142, 152, 198, 211, 219, 303, 331,

<https://temucin.wordpress.com/2014/12/26/yunus-emre-divani-mustafa-tatci/>

¹⁰⁵ Fuad Köprülü, “Türk— Moğol Şamanizminin Tasavvufî İslâm Tarikatları Üzerindeki Tesiri” Çev. Ferhat Tamir, Bilig Dergisi, Bahar 1996/1, 1

¹⁰⁶ Ahmed Yesevî, Divan-ı Hikmet, (Ankara: TDV 5. Basım 2015), 2. Hikmet 25. Beytindeki gibi “Pîr -i muğan Hak Mustafa bi-şek biling” ifadesinde görüldüğü üzere İslâm Peygamberine işaret eder. 23. Hikmetin 13. beytinde taliplerin yol başçısı olarak tanımlar, 15. beytinde ise onun sözlerini fetva olarak alınması gerektiğini söyler. bazen “Hızır” a, bazen de, 215. hikmetin 6 beytinde kalp ve canı mamur eden İlk Müslüman Türk hükümdarı olan Karahanlı Sultan Satuk Buğra Han(942-955)ın Pîr-i Muğan olduğuna, 95. Hikmet 13. kıtasında “Pîr -i Muğan eteğini sıkı tut/Marifetin pazarında özünü sat/Mey içerek sema eyleyip zikrini söyle/Halk cemalini göstermese perişan olunur” ifadeleriyle de “tarikat şeyhine” işaret etmiş olacağını düşünüyoruz. 19. Hikmetin 10. beytinde Onun Elest içkisini verdiğini ve doyaya içtiğini söyler. 26. Hikmetin 2. Beyinde “hadi” yani yol gösterici, hidayete vesile olan kişi anlamında kullanır. 173. Hikmette, hizmet kılan yeter ahir Hudasına, Pîr-i Muğanşefaattçi oldu günahına. Pîr yetiştirir Hak Teâlâ yardımına, iştirip, okuyup, hizmet eyleyin, dostlarım ey” sözleri bunu yansıtır. 64. Hikmetin ilk beytinde erenlerin yolunu takip etmek için ondan izin isteme talebini dile getirir. 85. Hikmetin 6. beytinde rahmetin gelmesi için tövbe edip ağlamak gerektiğini, amin diyenlere Pîr-i Muğan'ın elini tutacağını, hizmet eyleyenlerin muradına ereceğini söyler. 150. HikmetindeTevbe eyleyip Hakk'a yansam olur mu ki, Tevbesizken ölüp gitsem, neylerim ben işte? Pîr -i Muğan beni yola koyar mı ki” diye özlemini belirtir. Bu çerçevede Ahmed

⁹⁹ Yesevî, Dîvân-ı Hikmet, 235, 238, Hikmet 103, 104, Necdet Tosun, Önsöz, Hoca Ahmed Yesevî Seçme Makaleler, Ed: Necdet Tosun, (Ankara: Ahmet Yesevî Üniversitesi Yayını 2017, 7, Hasibe Mazioğlu, “Ahmed Yesevî'nin Anadolu'ya Attığı Ateşli Eğsi”, Eski Türk edebiyatı Makaleleri, (Ankara: TDK Yayınları 2014),168.

¹⁰⁰ Mehmet Fuat Köprülü. Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, (Ankara: DİB, 3. Basım 1976), 3 1 5.

¹⁰¹ Abdülbaki Gölpınarlı, Yûnus ile Aşık Paşa ve Yûnus'un Batiniliği, (İstanbul, Kenan Basımevi 1941), 27.

¹⁰² Yûnus Emre, Dîvân, hazırlayan: Faruk Kadri Timurtaş, (İstanbul: Tercüman Yayınları 1972), 26-29

¹⁰³ Âşıklarun ne kim varı tecrîd gerekdür arada Her nesneye ol hükm ider her yol içinde yolu var” Niçe bir tecrîd ü tefrîd ü mücerred-münferid Niçe bir cinnî vü insî yâ niçe şeytân olam” Dîvân-ı Yûnus Emre, hazırlayan Mustafa Tatcı, 27, 164 <https://temucin.wordpress.com/2014/12/26/yunus-emre-divani-mustafa-tatci/>

Diğer bir ifadeyle, Türklerin Müslüman olmasında Hallâc-ı Mansûr'ın hitabetinin son derece önemli olduğu bilen Ahmed Yesevî, önceki kültüründe Kam ve Kam/ana, Şaman esrimesini yani fizik ve metafizik irtibatını kuran kadın ve erkek eren kişilerin,¹⁰⁷ yeni sistemde arif ve arife olduklarını belirtir. Burada önemi olan İslamiyet'in ilk döneminde tecelli anını yaşayan sufilerin şatahatlarının olası yanlış anlamalarının ortaya çıkaracağı bireysel ve toplumsal gerilimlerin gideren bir üslup ile metafizik sistemini oluşturulmasıdır. Nitekim bu söylemin etkisini Yesevî geleneğini takip eden Yunus Emre'nin dilinde Taptuk Emre'yi rehber edindikten sonraki seyr-i sülûk aşamalarını ve ulaştığı Hakka'l-yakin durumunu sembolik bir dil ile anlatmıştır.

Bu noktada Fuzuli Bayat'ın Şamanlık hakkındaki tespitlerini hatırlamak uygun olacaktır. Ona göre, "Şamanlık İslam'dan önceki ideolojik ve sosyo-kültürel alanın idare edici ve yönlendirici işlevini üzerine alan ve Türk kültürünün bütün yönlerini

Yesevi 59. Hikmetin 12 ve 13. beyitlerinde yol ve yöntemini (tarikat) benimsediği şeyhinin sevdiği aşık havasını yakalayamadığını, eğer O nazar kılsa nefsindeki heva ve hevesinin kırılacağını benlik davasının sona ereceğini belirtir. 6. Hikmette seher vaktinde Pîr-i Muğan yani şeyhin zikir çağrısı yaptığını, 63. Hikmetin 15.beytinde Pîr-i Muğan'ın dergahını durmadan öpmek isteğini belirtir. Burada hürmetin dergâh öpmek şeklinde belirtilmesi, günümüzde Alevi-Bektaşî türbelerinde "eşik/kapı öpmek" şeklinde kısmen devam ettiği söylenebilir. Aynı hususu 137. Hikmetin 11.beytinde Pîr-i Muğan'ın eteğinden sınıksız tutulması öğütler. 108. Hikmetin 4. beytinde ona hizmet etmeye devam edilmesi gerektiğini 128. Hikmetin 4. beytinde Onun yol göstericiliği olmazsa şaşkınlığa düşeceğini, onun elinden tutmasıyla dalalet halinden kurtulma imkanının olacağını söyler. Nitekim 15. Hikmetin 9. beytinde ve 51. Hikmetin 9. beytinde heva-i nefis ile olan mücadelesindeki şaşkınlığını Pîr -i Muğan himmetine sığındığını ve uçan kuş gibi La Mekan'ı aştığını belirtir.95. Hikmette ilk dönem sûfilerinden Ethem, Cüneyd ve Mansur'dan bahsetmesi Pîr-i Muğan ve metafizik tasavvurunun temellerini göstermesi açısından önemlidir. Nitekim 126. Hikmetin 10. Beytinde "fenafillah" makamını aşmış geçmeyince, Pîr-i Muğan katresinden yudumlamayınca "Limaallah makamına" yani Allah ile birlikte olmak, onda yok/fena olmak makamına erişilmeyeceğini söyler. Mevlüt Uyanık, "Türk Metafizikinin Temellerini Yesevilik ve "Pîr-i Muğan" Kavramları Üzerinden Takip Etmek", <https://www.kirmizilar.com/tr/index.php/guncel-yazilar/6024-turk-metafiziginin-temellerini-yesevilik-ve-pir-i-mugan-kavramlari-uzerinden-takip-etmek>, (Erişim: 02 Mayıs 2021), <http://www.anahaberyorum.com/author.aspx?ID=39037&fbclid=IwAR1crxpHvZKzEak2DUC5eoo1T8rTLV9umEv7m3bzykexpm7x-U7rm4pBz-o> (Erişim:09.05.2021) Derin, "Erken Dönem Tasavvufu ve Türk Tasavvufunda Seyr ü Sülûk, 49 vd.

¹⁰⁷ Abdurrahman Güzel, Ali Torun, *Türk Halk Edebiyatına Giriş*, (Ankara: Akçağ 2003), 232-235

kapsayan felsefi pratik akımdır.(...) Şamanlık kendine özgü bir sistemi olan yaşamın her alanı ile ilgili, insan -ruhlar- doğa üçlüsü şeklinde bir öğretiler. Cihanı şaman inancı ile fethetmek ve uzun süreliğine yönetmek mümkün olmadığından bozkır Türkleri İslamiyet'i kabul ettiler. Ancak hiçbir inanç ve geleneksel yaşam hemen de yok olup gitmez. O nedenle şamanlık İslam kisvesi altında uzun zaman varlığını koruyabildi. Şaman uygulamaları, Türk tarikatlarında (Nakşebendiye, Mevleviye ve Türk ulema sınıfı tarafından tutulan Arap tarikatları istisnadır.) kendini fazlasıyla gösterdi. Yeseviye, Bektaşîye, Hayderiye, Safeviye tarikatlarına ve Fütüvvet ideolojisine, Ahiliğe, Alevi yaşamına bakmak yeterlidir. Riyazet, çile, halvet, tarikatın ritüelleri, hatta dedelerin (başka heterodoksi tarikatlarda şeyhlerin) topuzla, korkutmakla hastaları tedavi etmesi, dervişin seyr-i süluku, vecd şamanlıkla paralellik oluşturur."¹⁰⁸ Benzer bir tespit Fuat Köprülü tarafından da yapılmıştı: "Anadolu Türk tarikatlarında özellikle Mevlevi ve Rîfailerde mevcut zikir ve semaha dikkat edilirse, Kuzey Sibiryâ bozkırlarında yaşayan Türk boylarında benzer özellikler olduğu görülür."¹⁰⁹

Yunus Emre de onun Anadolu'daki takipçisi olmuştur. Hatta Köprülü sadece "Yunus Emre'de değil, belki bütün Türk ve Acem mutasavvıf-şairlerinde müşterek olduğunu belirtir. Bu esas akideleri bilmek, Yunus'un tasavvufi manzumelerini anlamayı kolaylaştırır."¹¹⁰ Çünkü Keşmirdeki putperest Hinduları, Macin'deki Türkleri Müslüman

¹⁰⁸ Fuzuli Bayat, "Şamanizm mi, Şamanlık mı?", <http://www.dibace.net/soylesiyorum/samanizm-mi-samanlik-mi-prof-dr-fuzuli-bayat-anlatti/> (Erişim 11 Mart 2021).

¹⁰⁹ M. Fuad Köprülü, Franz Babinger, Anadolu'da İslamiyet, Çeviren Ragıp Hulusi, *Yayına Hazırlayan Mehmet Kanar* (İstanbul: İnsan Yayınları 1996),97, W. Barthold-M Fuad Köprülü, *İslam Medeniyeti Tarihi* (Ankara: DİB 6 Basım 1984), 187.

¹¹⁰ Yesevî, *Dîvânı Hikmet*, 147, 168, 188, 272, Hikmet 48, 62, 77,128, Köprülü. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 99, 115-116, 118, 313. Hayati Bice, Pîr-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevî, (Ankara: AYÜ 2016), 27, Mustafa Tatçı, "Tevhid Ağacının Gölgesinde" I Uluslararası Hoca Ahmed Yesevi Sempozyumu Bildirileri, edit.: Ahmet Kartal, (Ankara: AYÜ Yayınları 2017), 450-451, Haşim Şahin, "Yunus Emre'nin Şeyhi Tapduk Emre", Yunus Emre Dîvânı ve Risaletü'n-Nushiyye'si *Yunus Emre*, Ahmet Yaşar Ocak, edit (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 2012),234, 246.

Mevlüt Uyanık, Mehmet Ali Aynî'ye Göre İbn Arabî ve Vahdet-i Vucud Tasavvuru, *Uluslararası İbnü'l-Arabi Sempozyumu*, edit. Fikret Karaman , (Malatya: İnönü Üniversitesi yayınevi 2018), 47-81, Onur Bilge Kula, "Yunus Emre'de Çoğulluk, Tolerans ve İnsanlık İdesi", *Yunus Emre*, Ahmet Yaşar Ocak, edit (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 2012), 466.

etmek için Hoten ve Turfan'a kadar giden Hallac'ın söylemini merkeze alan bir İslam metafiziğini halkın çabucak öğrenip hemen ezberleyebileceği bir yöntemle vezinli olarak Yesevi'yi anlamak, Anadolu'da Yunus Emre ve Nesimi'yi anlamak demektir.¹¹¹

Hallac ve Nesimi'nin de bu kültürlerle olası bağlarını da araştırıldığı zaman Türkistan ve Türkiye irtibatının metafiziksel sürekliliği biraz daha netleşebilir. Çünkü 74. Hikmetin 3 beyitinde "Mansur gibi darağacına binmek gerek/Nesimi gibi can acısını çekmek gerek"¹¹² deniliyor ki, tıpkı Hallac gibi derisi yüzülerek öldürülen Nesimi'nin (ö. 820/1417 [?]) yaşadığı zaman dilimini düşündüğümüz zaman eğer bu beyit Yunus ve Molla Kasım örneğinde olduğu gibi keramet olarak görülmüyorsa, Divan'a sonradan dâhil edildiği ve bu açıdan Hallac'ın Ön Asya (Anadolu) ile İç Asya (Atayurt) öğretilerinin savunusu görülebilir.

Yesevî "La mekan"dan aldığı dersleri sade bir dil ile "Candan geçip hakk'ı cana kattım/Ondan sonra derya olup dolup taşım/La mekan'ı seyrederek makam aştım" der. Bunun zahitlik ve abidlikten başka bir konum olduğunu vurgular.¹¹³ Benzer fikirleri Yunus Emre'nin şu ifadelerinde buluruz. Âşık, la mekân olur, Dünya terkini urur" der, bunu başaranların "Didar" yani rüyetullah aşamasına geçeceğini belirtir. Aşk deryasına dalınca orada gevher bulacağını söyler.¹¹⁴

Yesevî "aşk bağına gezmeden âşık olunmayacağını, bu süreçte aşkın renginin uçacağını belirtir.¹¹⁵ "Arif aşık en yüce makam olan tecelli vaslındadır; o "can mülkü"nde elem tartar: on

sekiz bin alem hepsi seslenir." Bu satırları Hallâc-ı Mansûr'ın söylemini ve cezbe halinde söylediği sözün temellendirilmesi olarak görmek mümkündür. Çünkü "Kul Hoca Ahmed, candın kiçip, yolğa kirgil, Andın songra irenlerni yolun sorgil/Allah diben Hakk yoluda canıng birgil, Bu yollarda can birmeseng, imkânı yok" der.¹¹⁶ Bu çizgiyi ise Anadolu'ya deyişleriyle taşıyan Yunus Emre'dir. O, "mana evine daldık/Vücûd seyrini kıldık/iki cihan seyrini/cümle vücutta bulduk" der.¹¹⁷

2.1 Varlığın Birliği: Tecellî ve Zamansızlık An'ını Şathiye ile Anlatmak

Yesevî Türkistân'da, Yûnus Anadolu'da İslamiyet'in ilk döneminde tecelli an'ını yaşayan sûflerin cezbe anında söyledikleri sözlerin (şatahat) kelimacı ve fakihlerin nasıl değerlendiklerinin farkında olarak, yaşadıkları dönemde bireysel ve toplumsal gerilimleri gideren bir üslup ile metafizik sistemlerini sundular.¹¹⁸

Bu noktada önemli oranda etkilendiği Ahmed Yesevi'nin tecelli tasavvuru üzerinde biraz daha durmak gerekir: Yesevi'ye göre en yüce makam olan tecelli mevkiine ulaşmaktır. Vuslat yolcularının gayesi zati tevhidi yaşamaktır. Bu olmadan muvahhid olunmaz. Çoğu/kesreti vahdete/ bire indirenler dil ile tevhitten geçmiş, tevhidi gönlüne sindirmiştir. Tevhid ağacının aslı "Hu"dur yani

¹¹⁶ Arif aşık can mülkide elem tartsa, On sekiz ming kamuğ alem gülğül bolur.

Göngül kuş şövk kanatın tutup uça, Cümle vücud yadın sayrar, bülbul bolur

Tecelli makamıdır eceb makam, Ol makamda aşık kullar cevlan kılur.

Kay könlüğe si pertöv salsa, Bixod bolub özin bilmey efğan kılur.

İşk otını pinhan tutup asrar irdim, Can köydürüp yürek bağrım kebab itti", Ebülfez Ezimli, Ahmed Yesevî Tasavvufunda Dîvânelik ve Onun Evrensel Tutumları" Geçmişten Geleceğe Hoca Ahmed Yesevî Uluslararası Sempozyumu, (İstanbul: İÜ Yayını 2016) edit.:Ömer Kul vd. 1/324-327, Ali Yaman, Pir-i Türkistan Ahmet Yesevî, (İstanbul:Yedinci Kapı Yayınları 2015),103.

¹¹⁷ Hasibe Mazioğlu, "Yûnus Emre 1991 Sevgi Yılı Dolayısıyla", Eski Türk edebiyatı Makaleleri, (Ankara: TDK Yayınları 2014), 168, Süleyman Zaman, Alevi Bekâşi Edebiyatı ve Etki Olanlar (Yedi Ulular Dışında), (İstanbul: Can yayınları 2011), 92.

¹¹⁸ Zahir uleması insanın Allah'a aşık olamayacağını ileri sürerek mutasavvıflara bu konuda itiraz etmişlerse de, onlar bu konuyu enine boyuna işlemeye devam etmişlerdir. Bu konuyu Kayserili Davud, İbnü'l-Farız'ın İlahi Aşk ve sarhoşluğu konu edinen Kaside-i Mimiyye adlı eserine yaptığı şerh ve bu şerhe yazdığı Giriş için bkz Mehmet Bayraktar, Kayserili Davud (Davudu'l-Kayseri), (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1988, 34 vd.

¹¹¹ Ahmet Yesevi, Dîvân-ı Hikmet, haz. Hayati Bice, (Ankara: TDV 5 Basım 2015), 184, M.Askeri Küçükkaya, "Hoca Ahmed Yesevi'nin Tarihi ve Tasavvufi Şahsiyeti", edit.:Yüksel Salman, (Ankara: DİB Yayınları 2017), 14-16, Irene Melikoff, Kırklar'ın Cemi'nde, çev.: Turan Alptekin, (İstanbul: 2. Basım Demos Yayınları 2011),90.

¹¹² Ahmet Yesevi, Dîvân-ı Hikmet, haz. Hayati Bice, (Ankara: TDV 5 Basım 2015), 184

¹¹³ Yesevî, Dîvân-ı Hikmet, 90-91,100-101, 294, Hikmet 12,17, 295. Yeni bulunan hikmetlerde zahid kullar takva eyleyip naaz kılar/nasip eylese orada varıp huriler kucaklar/Aşık kullar Mansur gibi candan geçer, der. 305, Hikmet 145.

¹¹⁴ Dîvân-ı Yûnus Emre, hazırlayan Mustafa Tatcı, 75, 77, <https://temucin.wordpress.com/2014/12/26/yunus-emre-divani-mustafa-tatci/>

İlhan Başgöz, Yûnus Emre I, (İstanbul: Cumhuriyet Dünya Klasikleri 1999), 49, 76.

¹¹⁵ Yesevî, Dîvân-ı Hikmet, 90-91, 151,169, Hikmet 12, 50, 63

hüviyeti zattır. Cenab-ı hakkın bütün esmasını kendinde toplayan hüviyet, kesretsiz vahdeti ifade eder. Bu esmaya gelindiğine perdeler açılır, ilahi sırlar zuhur eder. Tefrid ve tecrid alanı denilen burasıdır. Tecrîdden maksat zahirî olarak dünya arazlarını, bâtinî olarak ise hem dünyevî hem de uhrevî karşılıkları terk etmektir Hakîkî mücerred, dünyadan (el çekmesinden) dolayı bir karşılık beklemez; yalnızca Yaratıcısına yakınlık fikrindedir. Her kim zahiren dünya arazını terk eder ve bâtininde bunun karşılığını dünyada veya âhirette bekler ve umarsa, hakikatte mücerred olmuş olmaz; aksine takas ve ticaret yapmış olur Aynı şekilde tüm ibâdet ve itaatlarda nazarı rubûbiyetin hakkını eda etmek olmaktadır, başka bir karşılık veya garaz değil. Tefrîd ise, amelleri kendi nefesine nispet etmekten kaçınmak, onları görmezden gelmek ve Hak Teâlâ'nın kendine olan nimet ve minnetini göz önünde tutmaktır.¹¹⁹

Müşahede burada gerçekleşir. Burası zamansızlık ve mekansızlık (La mekan) makamı olup, vahdet şarabının içilip varlık şehrinin gezildiği, çokluğun görünürde olduğunun tecrübe edildiği andır. Hallâc-ı Mansûr'ın cezbe anında söylediği "Ene'l hak" ifadesinin niçin olduğunu "Şuursuz olup aklım gitti şamtık dostlar" beyitiyle açıklar. Bu ilahi aşkın sonucu olup, Tanrı'nın veli/yoldaş olduğu kişinin gören gözü, yürüyen ayağı olması halidir. Molla Cami'ye göre buradaki velilik/dostluk/yoldaşlık, sülûk erbabından zamansızlık ve mekansızlık aşamasına vasil olanlara mahsustur, Hak'ta yani ve onunla baki olmasıdır. Ol ışkının bir zerresi bıraktı Mansur gönlüne- taşıdı "Ene'l-Hak" diyuben çağırdı feryad eyledi- Allah ana dostum didi adın Muhammed eyledi"¹²⁰ Daha sonra Yunus Emre'de dillenen "Söylesem ben dilimdesin, gözleşem ben gözümdesin/ Gönülümde hem canımdasın, bana sen gereksin sen" bu hali anlatmaktadır. "İkilikten usandım/Birlik hanına kandım/Derd-i şarabın içtim/dermanım yağma olsun" der. Devamla "surette nazar eylesen, sen ile ben var/Oysa hakikatte ne

sen var, be ben var? Ortada Hakk'ın birlik çümbüşü var" der.¹²¹

Bunu edebiyatta devriye ve şathiye diye isimlendirilen değişleriyle yaptılar. Yûnus, İlahiler/nefesler ve nutuklarla günlük hayata dair hususları bir dille anlatır. Nutuk, tarikata yeni gelenlere [müritlere] rehberi olan mürşid tarafından adap ve erkânı, derecelerini öğretmek irşad etmek maksadıyla söylenen manzum eserlerdir.

"Nutuk"ların ilâhîlerden farkı, konularının sınırlı olmasıdır. Örneğin şu "Nutuk" da bütün mertebeler sayılır: "Dördüncü esmâya nâil olasın/"Ene'l-Hak" sırrına vâkıf bulasın/Dahi ölmezden sen, evvel ölesin/Erişir cânına fazlı Hüdânın/Gel Hakk'a olma asi //Tâ gide gönlün pası/Dört kitabûn ma'nîsî/Var edeb öğren edeb" denilir ve bunun öncelikle yolunun "Edep Ya Hu/ve) olduğu vurgulanır.¹²²

Nazım türlerinden devriye fenafillah aşamasını, Allah'tan gelip yine ona dönmeyi halka anlatır. Tekke-tasavvuf edebiyatının en karmaşık ve izahı en zor türlerinden olan "devriye"nin özellikle de "tenasüh" ve "evrim" telakkileriyle karıştırılmaktadır. "Devriye, yaratılışın başlangıcı ve sonu, varlığın nereden gelip nereye gittiği ve bu ikisi arasındaki safahatın tasavvufa göre izahıdır. Yani "tekin", "sudur" ve "tecelli" meselelerini tasavvufta daireye benzeterek izah ettikleri için buna "devir" demişlerdir. Devriye, evrenin ve insanın Tanrı'dan çıkıp (kavs-u nüzul) çokluk âlemini oluşturması ardından tekrar kavsu-uruc ile Tanrı'ya dönmesini anlatır. İlkine ferşiyye, Levh-i mahfuz'dan ayrılan İlahi nur sırasıyla akl-ı külliden dokuz akla, onlardan dokuz nefse, onlardan tebayi'-i erbaa (kuru-yaş-soğuk-sıcak)ya, sonunda Madenler-nebatlardan anasır-ı erbaa (hava-toprak-su-ateş)ya geçer. Hayvanlar âleminin milyonlarca parçası haline gelir. Vahdet âleminden kesret-çokluk âlemi oluşur. İkincisine arşiyye denilir. Kavs-i nüzul yoluyla âlem-i gaybdan âlem-i şuhuda inen varlık önce maden, sonra nebat, sonra hayvan en sonra da insan suretinde tecelli eder. İlahi nur, insandan insan-ı kâmile oradan da tekrar ilk ayrıldığı nokta olan Vahdet âlemine Hak Teâlâ'ya ulaşır ki bu son hareketle Bakara suresinin 156. Ayetinde işaret edilen: "Biz O'ndan geldik, elbette O'na döneceğiz."

¹¹⁹ Ali Kaşânî Natanzî, *Tasavvufun Ana Esasları (Misbâhu'l-Hidâye Ve Miftâhu'l-Kifâye)*, Çev: Hakkı Uygur (İstanbul: Kurtuba Kitapevi 2010), 147.

¹²⁰ Abdurrahman Cami, *Nefahatü'l-Üns*, (Tercüme:Lamii Çelebi), Giriş 65, Yûnus Emre, *Dîvân*, hazırlayan: Faruk Kadri Timurtaş, (İstanbul: Tercüman Yayınları 1972)108, 150, 162.

¹²¹ Süleyman Zaman, *Alevi Bekâşi Edebiyatı ve Etki Ozanlar (Yedi Ulular Dışında)*, (İstanbul: Can yayınları 2011), 68/69, 89.

¹²² Aça, a.g.m, s. 278.

cümlesinin hükmü gerçekleşir, böylece devir tamamlanır.”¹²³

Şathiye de üzerinde en çok müzakare yapılan kavramlardan olup, sözlüklerde, "dudaklarda bir tebessüm uyandırmak maksadıyla söylenen manzume" olarak tarif edilir. Felsefi açıdan "Allah ile tekellüfsüz, samimi ve şakalı bir eda ile konuşur gibi yazılan tür'e verilen addır Ârîfin âşk ile vecd ve istiğrak halinde söyleyip,¹²⁴ ilk bakışta halkın anlayamayacağı veya hoşuna gitmeyeceği ifadelerdir.”¹²⁵

Özetleyecek olursak, Türk-İslam edebiyatında devriye ve nefesler günlük hayata dair değinilerin metafizik temellerine sade bir dille işaret ederken devriye fenafillah aşamasını, Allah'tan gelip Allah'a dönmeyi halka anlatır.¹²⁶ Hallâc-ı Mansûr'ın "Ene'l-Hak" şatahatı Yesevî geleneğini takip eden Yunus Emre'nin dilinde "Çıktım erik dalına/Anda yedim

üzümü" şathiye'si bunun en iyi örneğidir.¹²⁷ Örneğin koşma, destan, nefes, ilâhî biçiminde yazılan Devriyelerin "Arşîyye" diye nitelendirilenlerinde mutlak varlıktan ayrılıp dünyaya (âlem-i süflî) gelinceye kadar geçen süreci, Yûnus Emre "*Ete kemiğe büründüm, Yûnus diye göründüm*" dizeleriyle özetleyiverir. Bir rivayete göre Mesnevi hakkında görüşü sorulmuş, o da çok yorulmuş ama bunu diyeymiş yeterliymiş demiş. Karakoç ise bu yorumu oldukça şüpheli bulur, çünkü Yûnus'un genel tutumuna uygun olmadığını belirtir. Eğer Yûnus, böyle bir beyti yeterli bulsaydı, Mesnevi tarzında ve türünde bir deneme olan Risaletü'n Nushiye'yi yazmazdı, der. Nitekim "*Mevlânâ Hüdavendigar bize nazar kılalı/Onun görklü nazarı (muhteşem bakış açısı) gönümüzün aynasıdır*" beytiyle fikrini net bir şekilde belirtir.¹²⁸ Köprülü, Mevlânâ ve Yûnus Emre arasındaki vahdet-i vücûd tasavvuruna benzerlikleri ayrıntılı bir şekilde anlatır.¹²⁹

Devriyelerin "ferşîyye" diye nitelendirilenlerinde ise dünyadan tekrar yüce âleme doğru yapılan seyahat anlatıldığını hatırlayınca, felsefî dokunun yapısı iyice ortaya çıkabilir. Özellikle âşk kavramı merkezli okumada; Yûnus'un "*Dört kitabın manasını okudum hâsıl ettim/Âşk a gelince gördüm bir uzun hece imiş*" sözleriyle anlatırız. Bu varoluş çemberini ise "*Evvel benim, ahir benim/canlara can olan benim/Ağ üstünde kara dizen/Ol yazılan Kur'an benim*" diyerek halka ana hatlarıyla anlatmak mümkün hale gelir. Bu sürecin özeti ise bize göre "*Ölür ise ten ölür, canlar ölesi değildir*" mısralarının ardından "*Canlar canını buldum, bu canım yağma olsun/assı ziyandan geçtim dükkânım yağma olsun*" sözleridir.¹³⁰

Görüldüğü üzere Yunus Emre'nin dilinde Taptuk Emre'yi rehber edindikten seyr-i sülûk aşamalarını ve ulaştığı Hakka'l-yâkîn durumunu sembolik bir dil ile anlatmıştır. "Çıktım Erik Dalına" şathiyesi, Niyâzî-i Mısrî (d.1618/1027 - ö.1694/1105) gibi sûfî âlimler tarafından şerh edilmiştir. "Denize ip

¹²³ Abdurrahman Güzel, Ali Torun, *Türk Halk Edebiyatına Giriş*, (Ankara: Akçağ 2003), 351.

¹²⁴ Örneği Kayserili Davud, İbnü'l-Farîz'ın İlahî Aşk ve sarhoşluğu konu edinen Kaside-i Mimiyye adlı eserine yaptığı şerh'de şunu der. "Sevgili'nin hatırına devamlı içtik, Asma yaratılmazdan önce onunla sarhoş olduk." Buradaki Sevgili'den kasıt, sevginin bütün gereklerini kendinde toplayan Hakiki Sevgili'dir. O da Hak'ın kendisidir. Rahmani rahmetiyle bütün varlıkları var etti, onları yokluktan ve karanlıktan varlık ışığına çıkardı, onların her birine acıyıcı rahmetiyle devamlı alakasını sürdürdüğü özel yetenekler verdi. Onlar arasından insan türüne kutlu bir hediye verdi; onlardan inananlara da, kendileriyle kurtuluşa erecekleri hediye: İslâm'ı, imanı, inayeti ve kemalat için gerekli olan bütün şeyleri. Bu, Allah'ın şu ayetinde belirtilmiştir: "Bugün size dininizi bütünledim, üzerinize olan nimetimi tamamladım, din olarak sizin için İslamiyeti beğendim." (K.K, 5/Maide/3) Mehmet Bayrakdar, *Kayserili Davud (Davudu'l-Kayseri)*, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1988, 35 vd.

¹²⁵ Güzel-Torun, *Türk Halk Edebiyatına Giriş* 351-352, 355, Mehmet Aça, Halk Şiirinde Tür ve Şekil", *Türk Halk Edebiyatı*, El Kitabı, Editör M.Öcal Oğuz, (Ankara: Grafiker Yayınevi 2014),s. 80-281.

¹²⁶ Cihan var olmadan ketm-i ademde/Hak ile birlikte yekâş idi ben/Yarattı bu bülkü çünkü o demde/Yaptım tasvirini Nakkaş idim ben" bu devriyede Hz Adem ile bir yaş idim ben...Nuh-i nebi olup Tufan'a daldım/Bir zaman bu mülke İbrahim oldum...İsmail göründüm bir zaman ey can/İshak, Yakup Yusuf oldum bi zaman/Eyyüp geldim çok çağırdım el-eman/Kurt yedi vücudum kanyaş idim ben. Zekerîyya ile beniç biçtiler/Yahya ile kanım yere saçtılar/Davut geldim çok peşime düştüler/Mühri Süleyman'ı çok tadışm ben.. Bübarek asayı Musaya verdim/Ruhul-kuds olup Meryem'e erdim/Cünmlle evliyaya ben Rehber olum/Cibrli emin'e sağdaş idim ben.. şair kendisini de şöyle tanıtır. Hamdulillah şimdi Şî'ri dediler/Geldim gittim zatım hiç bilmediler/kimseler bu remzi fehm etmediler/Her gelen mahluka kardeşi idim ben" Ali Rıza Özdemir, Aleviliğin Yazılmayan Tarihi, (Ankara:Kripto Yayınevi 14 Basım, 2016), 277-280.

¹²⁷ İlhan Başgöz, Yûnus Emre I, (İstanbul: Cumhuriyet Dünya Klasikleri 1999), 65-67, Ali Rıza Özdemir, Aleviliğin Yazılmayan Tarihi, (Ankara: Kripto Yayınevi 14 Basım, 2016), 281-282, Seydi Kiraz, "Türk Edebiyatında Şerh Geleneği ve Şârihi Bilinmeyen Bir Yûnus Emre Şerhi", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (Haziran 2019): 269 vd.

¹²⁸ Yûnus Emre, *Dîvân*, s. 14-16, Karakoç, S., Yûnus Emre, (İstanbul: Diriliş yayınevi 13. Basım 2011),s. 14.

¹²⁹ Köprülü. *İlk Mutasavvıflar*,s. 305-313.

¹³⁰ Zaman, a.g.e, s. 43.

serşeler” şathiyesi için de durum aynıdır. Aslında Yunus Emre’nin deyişlerine edebiyat tarihimizde birçok şerh ve nazireler yazıldığını biliyoruz.¹³¹

Yunus bir yandan dinin zahiri ilkelerine (kuyud-u şer’iyye) göre şiirler yazarken bir yandan da yaşadığı cezbe ve coşkuyla bu durumu şöyle anlatır: “*Hakikat erenlerin şer’ ile bilmediler/Hakikat dirliğini riya dirilmediler/Hakikat bir denizdur şeriatdur gemisi/Çoklar girdi gemiye denize talmadılar/Çoklar geldi kapuya kapuyu tutdı turur/İceriye giruben ne varın bilmediler/Şeriat oğlanları (zahiri din âlimleri) bahsidup da’vi kılur/Hakikat erenleri da’viye kalmadılar.*” Sonra deniz dalgalanıp coşunca geminin kırılacağı uyarısını da yapmış. “*Şer’ ile hakikatin vafını aydum (açıkladım) sana/Şeriat bir gemidir hakikat deryasıdur/Ol geminin tahtası ne denli muhkem ise/Deniz mevc urucağız anı uşadasıdur.*” Çünkü bu hali; âşk sız adamın anlamayacağını, kendilerini şeriatın bekçisi olarak gören bu tiplerden çekindiğini yoksa daha ayrıntılı açıklamalar yapabileceğini şöyle belirtir: “*Korkaram*

¹³¹ Niyazî-i Mîsrî, *Şerh-i Nutk-ı Yunus Emre ve Şerh-i kasîde-i Yunus Emre li-Mîsrî Efendi Kuddise Sirrehüm el-Azîzân* (İstanbul 1268)) diye bilinen 17 sayfalık bir Osmanlıca risale var. Derviş Ahmed tarafından yapılan naziresi için bkz. Kemal Yavuz, “Türk Şiirinde Nazire” *Divân Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 10 İstanbul 2013, s. 411-412, Aça, a.g.m, s. 281; Çıktım Erik dalına diye başlayan beyitten murad, her ameli şecerenin bir türlü semeresi (meyvesi) vardır diye başlar.

“Bu şiir daha çok *Tevârîh-i Âl-i Osman* adlı eseri ile tanınan, şiirlerinde Âşıkî mahlasını kullanan ve Âşık Paşa’nın torunlarından olan Derviş Ahmed tarafından aşağıdaki şekilde tanzir edilmiştir: Çıkdım bâdem dalına anda yidüm üzümü-Ol dem ki üzüm yidüm mânâ buldum sözümüOl bâdem bağçasını varmadın seyrân itdüm-Bostancı bana eydür ne çok yoldun kozumu-O bana uğrı didi ben ona bühtân itdüm-Bir öküzlü Tatar dir boğazladun kuzumu-Dikilmedük bağçanın bitmedük nârın yidüm-Yükler ile götürdüm doyurmadum özümü/Eğrilmedük ipliği üstâd cullaha virdüm-Üstâd yumak eylerken ben hoş geydüm bizümü-Bir ayyâr uğrı ile ortaklığa barışdum-Üç ol alır bir virmez banadır hey sözümü-Yügrük kötürüm gördüm gözsüz sıçana uymış-Gâyet becîd giderler Kaf Dagı’dur âzimi-Bir dilsüze yol sordum gözsüz yolum bildürdi-Bir sagır tîz işitmiş ol anladı râzumu-O sagır ile dilsüz ikisi beni avlar- Gözsüz arduma düşmüş durmaz izler izümü-Sagır ile dilsüzi o gözsüze gönderdüm.Gözsüz gözünü virdi anda gördüm yüzümü-Kötürümle güreşdüm, elsüz bilüm kavradı-Dürışdüm basamadum koyuvirdüm tazumu-Bu sohbe bir aşçı kırk kazan aş bişürmüş-Suyı hava eti yok tuzı ise tuzumu-Ol aşçı kazanının dibi duvarı yokdur-Od yakmadan taşurur kapak ider tozumu Âşıkî ile Yunus il bilmez yola gitdi-Münkir olmasun diyü sapdururum izümü” Kemal Yavuz, “Türk Şiirinde Nazire” *Divân Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 10 İstanbul 2013, 411-412; Mehmet Aça, *Halk Şiirinde Tür ve Şekil*, Türk Halk Edebiyatı, El Kitabı, Editör M.Öcal Oğuz, (Ankara: Grafiker Yayınevi 2014),281; <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/niyazii-misri>.

söylemeğe şeriat edebinden/Yohsa ayidayıdum daihi ayrukası haber.”¹³²

Şu deyişini bu bağlamda düşündüğümüz zaman söylemek istediklerini biraz daha iyi anlayabiliriz. “*Çıktım erik dalına/Anda yedim üzümü/Bostan ıssı kakıyıp/Der ne yersin kozumu/ Kerpiç koydum kazana/Poyraz ile kaydattım/Nedir diye sorana/Bandım verdim özünü. Bir sinek bir kartalı/Salladı vurdu yere/Yalan değil gerçektir/Ben de gördüm tozunu/ Balık kavağa çıkmış/Zift turşusun yemeğe/Leylek koduk doğurmuş/Baka şunun sözünü/ Gözsüze fısıldadım/Sagır sözüm işitmiş//Dilsiz çağırıp söyler/Dilimdeki sözümü/Yunus bir söz söylemiş/Hiçbir söze benzemez/Münafıklar elinden/Örter mâ’na yüzünü*”¹³³

Bu çerçevede Yunus’un bir diğer şathiye örneği de şudur: Ben oruç namaz için suci içdüm esridum/Tesbih seccadeyi çün dinlerem şeşte (altı telli saz), kopuz” Benzer durumun şeyhi Tapduk Emre içinde geçerli olması onun da çeşte çalması/bilmesi, vecde gelmesi durumu vardır. Yunus’un “*bu sözleri/sen ma’na anlar isen/Konya minaresini/göresin bir çuvaldız*, diyerek ironi yapar. Vecd-esrime anını ise şöyle açıklar: *Ussum aklım aldırdım, esridim ayılmazım, çün sen beni esrittin, can ü gönül ilettin, ayırma beni senden, bileştim yad olmazım*” Bu hal yaşadığı anı ise şöyle anlatır: “Ben bir kitab okudum yazmadı anı kalem/Mürekkab eyler isem yetmiyeydi denüz”¹³⁴

¹³² Gölpınarlı, *Yunus’un Bâtînliliği*, s.35-36, İrene Melikof, Uyur idik Uyardılar, (İstanbul: Cem Yayınevi 1993), 42’den Zaman, S., *Alevi Bektaşî Edebiyatı ve Etki Ozanlar (Yedi Ulular Dışında)*, (İstanbul: Can yayınları 2011), s. 55-56.

¹³³ W. Barthold-M Fuad Köprülü, *İslam Medeniyeti Tarihi*, (Ankara: DİB 6 Basım 1984), 265, İlhan Başgöz, Yunus Emre I, (İstanbul: Cumhuriyet Dünya Klasikleri 1999), 65-67, Ali Rıza Özdemir, *Aleviliğin Yazılmayan Tarihi*, (Ankara: Kripto Yayınevi 14 Basım, 2016), 281-282, Seydi Kiraz, “Türk Edebiyatında Şerh Geleneği ve Şârihi Bilinmeyen Bir Yunus Emre Şerhi”, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (Haziran 2019): 269 vd Ahmet Kartal, “Yunus Emre’nin Anadolu’sunda Kültürel ve Entelektüel Hayat”, *Yunus Emre*, Ahmet Yaşar Ocak, edit (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 2012), 77, Talat Halman, *A’dan Z’ye Yunus Emre*, (İstanbul: YKY 2003), 16.

¹³⁴ Bu aşama da zühd-u taattan kaldığını, mest olduğu cihetle kendisine namaz ve orucun caiz olmayacağını, teşbih ve seccade yerine de şeştar ile kopuz dinlemekte olduğunu bildirir. Abdülbaki Gölpınarlı, Yunus ile Aşık Paşa ve Yunus’un Bâtînliliği, (İstanbul, Kenan Basımevi 1941), 37, Haşim Şahin, “Yunus Emre’nin Şeyhi Tapduk Emre”, Yunus Emre Dîvânı ve Risaletü’n-Nushiyye’si *Yunus Emre*, Ahmet Yaşar Ocak, edit (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 2012),209, 201 İlhan Başgöz, *Yunus*

Bu yaşanan ve anlatılanlara dair anlamı çözebilenler olacağını söyle anlatır: *Hakikat bir denizdir, şeriat gemisi/Çoklar girdi gemiye/denize dalmadılar/Çoklar geldi kapıya/kapı tuttu durur/İçeriye girdi ben, ne varın bilmediler/Şeriat oğlanları bahsedip da'vi kılar/Hakikat erenleri, da'viye kalmadılar.*¹³⁵

Bu hususları anlayamayan danişment (âlim)lerin insanları sürekli sırat, cehennem ile korkutmalarına ise şu şathiye ile cevap verir: *"Sırat kıldan incedir/Kılıçtan keskincedir/Varıp anın üstüne/Evler yapasım gelir/Altında gayya vardır/İçi nar ile pürdür/Varuben ol gölgede/Biraz yatasım gelir; O da gölgedir deyu/Ta'n eylemen hocalar/Hatırınız hoş olsun/ varuban ol tamuda/cehennemde, biraz yanasım gelir. Ben günahımca yanam/ Rahmet suyunda yunam/İki kanat takınam/Biraz uçasım gelir.* Derviş Yunus bu söz/ Eğri büğrü söyleme/Seni sigaya çeken Bir Molla Kasım gelir."¹³⁶

Nitekim Ahmed Yesevî'nin döneminde ahir zaman şeyhleri diye niteliklerini saydığı kimselerin günümüzde cennet, cehennem, kabir ve sırat ile insanları nasıl korktuklarını, zihniyetin Yunus Emre zamanında da günümüzde de pek fazla değişmediğini görmek üzücü bir durumdur.¹³⁷ Görünüşte "Marifet" meclislerinde "Mucizat" okunup dinleniyor, sema'lar yapılıyor, ama günümüzdeki "okur alim tutmaz zalim" ifadesinin aynısını "Danişmend okur dutmaz derviş yolın gözetmez/Bu halk oğut eşitmez sağır heman olısar" ve "Işık ile Dânişmend sū'i işler her zamân-Dânişmend Işık'a

Emre I, (İstanbul: Cumhuriyet Dünya Klasikleri 1999), 118. Ahmet T. Karamustafa, "Alevi ve Bektaşî Edebiyatında Yunus Emre", *Yunus Emre*, Ahmet Yaşar Ocak, edit (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 2012), 299, İlhan Başgöz" *Halk Kültüründe Yunus Emre*, Yunus Emre, Ahmet Yaşar Ocak, edit (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 2012), 354.

¹³⁵ İrene Melikof, *Uyur idik Uyardılar*, (İstanbul: Cem Yayınevi 1993), 42'den üleyman Zaman, *Alevi Bektaşî Edebiyatı ve Etki Ozanlar* (Yedi Ulular Dışında), (İstanbul: Can yayınları 2011), 55-56.

¹³⁶ Burada medrese ve tekke eğitimine yönelik bir eleştiri olduğu gibi, aslında Molla Kasım tiplemesinin kendi bir öz eleştirisi olma ihtimali de vardır. İlhan Başgöz, *Yunus Emre I*, (İstanbul: Cumhuriyet Dünya Klasikleri 1999), 39-40; Selahattin Eyüpoğlu, *Yunus Emre'ye Selam*, (İstanbul: Çan Yayınları 1966), 23-24.

¹³⁷ Mevlüt Uyanık, "Ahmed Yesevi ve Nurettin Topçu'nun Din ve Dindarlık Tasavvurlarının Mukayeseli İncelenmesi", *Geçmişten Günümüze Türkistan: Tarih Kültür ve Medeniyet Sempozyumu*, (Türkistan, AYÜ Yayını 2019), 1(1), 415-442.

eydür bî-şerî'at degül mi" diye sorar. Dediklerini yapmayan "danişmend"lerle "yol"una özenmeyen "derviş"lerin söz çekişmeleri arasında sağ Müslümanın azaldığını söyler. Yöneticileri ise şöyle eleştirir. "Beyler azdı yolundan, bilmez yoksul halinden, çıktı rahmet gölünden, Nefs gölüne dalmıştır" diyerek kesinlikle zalimlikten uzak durulmasını öğütler. "Ömrün zulmete salan/Ma'rifet yohsulıdır" der. "Gitdi beğler murveti binmişler birer atı-Yıduğı yoksul eti içduğı kan olısar".¹³⁸

Bu tür beğlerin mürüvvetsizleştiği bir çevrede; her yer, elinden tespih düşmeyen, gönlü dilinin söylediğini geri çeviren, kulluğu gösterişte, "icazet"li sofularla, bilgiçlik taslayan, çalım satan, sözü inkâr dolu, içi söylenene sağır dervişlerle dolu olduğunu belirtir. Görenlerin sūfî sanıp utanarak ellerini öptüğü, ibadetleri dışta, sözleri hoş içleri hileli, dışı derviş içi boş taç ve hırka şeyhleri, şeyhinin herkesten ulu olduğuna inanan, çalımla yürüyen, gönüllerini kibir, düşmanlık, nefret bürümüştü, derviş adına layık hiçbir şey yapmamış, kalbi saf görünümlü, halka güler yüzlü, Hakk'a kulluğu yok, içerisinde "buçuk pulluk nesne" bulunmazken dışının kavgası ile "âlemler tolmış" müritlerle doludur.¹³⁹

Bu anlamda onun sūfliliği 2./8.yüzyıl gibi erken dönemde ahlaki ve siyasi olarak bir tür protest tavır içine girerek dünyevi ihtiraslara gem vuran bir zühd, geçinme (kesb) ve Allah'a güven (tevekkül) kavramları etrafında gerçekleşen sosyal ve kültürel bir duruşa tekabül ediyor denilebilir. Bu uzlet ve içe kapanıp sosyal hayattan çekilmek anlamına gelmez, evet sosyal hayata karşı eleştiriler yöneltilir fakat beşeri hayatın gerekliliklerinin inkârı yoktur.¹⁴⁰

Yunus bir yandan dinin zahiri ilkelerine (kuyud-u şer'iyye) göre şiirler yazarken, bu durumu anlayamayanlara ironi ile göndermeler yapar ve aynı

¹³⁸ Yunus Emre, *Dîvân*, hazırlayan: Faruk Kadri Timurtaş, (İstanbul: Tercüman Yayınları 1972), 66, *Dîvân-ı Yunus Emre*, hazırlayan Mustafa Tatcı, (İstanbul: H Yayınları 2020), 286.

<https://temucin.wordpress.com/2014/12/26/yunus-emre-divani-mustafa-tatci/>

¹³⁹ Turan Alptekin, "Üç Yunus Yunus Emre-Aşık Yunus-Bizim Yunus", *Yunus Emre*, Ahmet Yaşar Ocak, edit (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 2012), 145, 151, İlhan Başgöz, *Yunus Emre I*, (İstanbul: Cumhuriyet Dünya Klasikleri 1999), 57. Süleyman Zaman, *Alevi Bektaşî Edebiyatı ve Etki Ozanlar* (Yedi Ulular Dışında), (İstanbul: Can yayınları 2011), 45.

¹⁴⁰ Ahmet T. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, çev. Nagihan Doğan, (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları 2.basım 2020), 13, 214.

zamanda yaşadığı cezbe ve coşkuyla bu durumu biraz daha açıklamak için şöyle der:

“Hakikat erenlerin şer’ ile bilmediler/Hakikat dirliğini riya *dirilmediler/Hakikat bir denizdur şeriatdur gemisi/Çoklar girdi gemiye denize talmadılar/Çoklar geldi kapuya kapuyu tutdı turur/İceriye giruben ne varın bilmediler/Şeriat oğlanları (zahiri din âlimleri) bahsidup da’vi kılur/Hakikat erenleri da’viye kalmadılar.*”¹⁴¹

Onun uyarısı aşksız yapılan ibadetedir. Eğer aşk ile yapılmazsa ilim, amel, taat bir faydası yoktur. Eğer bir kez gönül yıktıysan, kıldığın namaz değil, yatıp kalkmadan ibarettir. Bu uyarısı o kadar serttir yetmiş iki millet elin yüzün yumaz, der. Dolısıyla ibadeti terk diye bir şey olamaz, burada vurgulanan durum ibadeti aşk ile yapmaları, amellerini göz bağı haline getirmemeleridir.

Bu çerçevede namaz üzerinde önemle durur ve onun Tanrı buyruğu olduğu ve beş vakit kılınması gerektiğini bunun niyaz için olduğunu, asla gafil olunmaması gerektiğini söyler. Ancak, ibadetlerine bakarak insanlar arasında ayırım gözetenlerden de sakınılması gerektiğini ise şöyle belirtir. “*Cümle yaradılmışa bir göz ile bakmayan/Şer’ün evliyasıysa hakıykatde asidur*”¹⁴²

Sonuç. Türk Metafizliğini İslamiyet’in verileriyle yoğuran Yesevî’nin “Hep varlık Hakk’undur ‘alâ küllî hâl” diyerek Vahdâniyyet gemisinin sırrını bilen, Âşk ’ın sırrına eren, Tecrîd ve tefrîd işlerini tamam eyleyen Anadolu’daki yoldaşı Yûnus Emre’dir. Her ikisi de Varlığın Birliği öğretisinin girift dini-felsefî kavramlarının sade bir Türkçe ile anlatmışlardır.

¹⁴¹ Abdülbaki Gölpınarlı, *Yûnus ile Aşık Paşa ve Yûnus’un Batiniliği*, (İstanbul, Kenan Basımevi 1941),35-36, İrene Melikof, Uyur idik Uyardılar, (İstanbul: Cem Yayınevi 1993), 42’den üleyman Zaman, Alevi Bekâşi Edebiyatı ve Etki Ozanlar (Yedi Ulular Dışında), (İstanbul: Can yayınları 2011),55-56.

¹⁴² Müsülmanam diyen kişi şartı nedur bilse gerek-Tanrının buyruğu tutup beş vakt namaz kılsa gerek- öyle namazın kılsam her ne dilersem bulasın-Tamudan/cehennemden azad olasın kullar azad olsa gerek-Ol ikindiye kılanlar arı dirlik dirilenler-Olardur Hakk’a irenler her dem anlar irse gerek-Akşam durur üç farida tağca günahun eride- Eyu amellerun sinde şem u çırak olsa gerek-6 Her kim bu sözden almadı beş vakt namazı kılmadı Bilun müsülman olmadı ol tamuya girse gerek” Yûnus Emre, *Dîvân*, hazırlayan: Faruk Kadri Timurtaş, (İstanbul: Tercüman Yayınları 1972), 25-26, 31-32, 93, 102, 133, Ahmet T. Karamustafa, “Alevi ve Bektaşî Edebiyatında Yûnus Emre”, *Yûnus Emre*, Ahmet Yaşar Ocak, edit (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 2012), 299-300.

Türk’çe düşünüp, Türkçe yazmışlar, böylece *Türkçeyi bir din dili ve hakikat dili* haline getirmişlerdir. Böylece Türk Metafizliği etnografyaya bağlı olmadan Türkçe söz ile açıldı ve Türkçe söz ile muhafaza edilmeye devam etmektedir.

KAYNAKÇA

- Abdurrahman Câmî, *Nefahatü’-Üns (Evliya Menkibeleri)*, Tercüme ve şerh Lâmiî Celebi, (Mahmud b.Osman b.Ali Nakkaş b. İlyas (933/1532), Haz., Süleyman Uludağ Mustafa Kara, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık 2011.
- Aça, Mehmet. Halk Şiirinde Tür ve Şekil”, *Türk Halk Edebiyatı, El Kitabı*, Editör M.Öcal Oğuz, (Ankara: Grafiker Yayınevi 2014.
- Alptekin, Turan. “Üç Yûnus Yûnus Emre-Aşık Yûnus-Bizim Yûnus”, *Yûnus Emre*, Ahmet Yaşar Ocak, edit (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 2012)
- Alptekin, Turan. Yûnus Emre’nin Tasavvufî Kavramlar Dünyası”, *Yûnus Emre*, Ahmet Yaşar Ocak, edit (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 2012
- Atmaca, Nidahi Sulhi. “Türk Tıp Dilinin Dünü, Bugünü, Yarını” *Türk Dili*, TTK, sayı 562, Ekim 1998,
- Ayvazoğlu, Beşir. "Her Dem Yeni Dirlikte" Cumhuriyet Sonrası Yûnus Emre Yorumları *Yûnus Emre*, Ahmet Yaşar Ocak, edit (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 2012)Babinger, Franz- Köprülü, Fuad. *Anadolu’da İslâmiyet*. çev. Ragip Hulusi. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Barthold, W. -Köprülü, M Fuad. *İslâm Medeniyeti Tarihi*. Ankara: DİB, 1984.
- Başgöz, İlhan. *Yûnus Emre I*. İstanbul: Cumhuriyet Dünya Klasikleri,1999.
- Başgöz, İlhan Halk Kültüründe Yûnus Emre”, *Yûnus Emre*, Ahmet Yaşar Ocak, edit (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 2012
- Bayrakdar, Mehmet. *Kayserili Davud (Davudu’ı-Kayseri)*, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1988),
- Bice, Hayati. *Pîr-i Türkistân Hoca Ahmed Yesevî*. Ankara: AYÜ, 2016.
- Birdoğan, Nejat. *Alevilik: Anadolu’nun Gizli Kültürü*. Kaynak Yayınları, 2015.
- Cihangir, Erol. “Göçebe Düşüncesinin Şekillenişinde Hoca Ahmed Yesevî ve Tasavvuf Merkezli Haritaların Teşekkülü”. *I. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri*. 147. Ankara: Ahmet Yesevî Üniversitesi Yayınları, 2017.

- Esen, Emel. *İslâmiyetten Önceki Türk Kültür Târihi ve İslâma Giriş*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1978.
- Emel Esen, Türk Kozmolojisine Giriş, Kabalcı yay, İstanbul 2001, s.20-21.
- Elçin, Şükrü. *Halk Edebîyatına Giriş*, (Ankara: Akçağ 2004
- Eyüpoğlu, Selahattin. *Yûnus Emre'ye Selam*, (İstanbul: Çan Yayınları 1966),
- Ezimli, Ebülfez. "Ahmed Yesevî Tasavvufunda Divânelik ve Onun Evrensel Tutumları". *Geçmişten Geleceğe Hoca Ahmed Yesevî Uluslararası Sempozyumu*. ed. Ömer Kul. 1/460-467. İstanbul: İÜ Yay., 2016.
- Fârabî, Ebu Nasr. *İlimlerin Sayımı* (İhsau'l-Ulum). tlf. ve trc. Aygün Akyol-Mevlüt Uyanık. Ankara: Elis Yay., 2019.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Melâmîlik ve Melâmîler*, (İstanbul; Devlet Matbaası 1931)
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*, (İstanbul, inkılap Kitabevi 1963)
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Yûnus ile Aşık Paşa ve Yûnus'un Bâtînliliği*, (İstanbul, Kenan Basımevi 1941)
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı*, (İstanbul: İTO Yayınları 2011)
- Yûnus Emre Hayatı ve Şiirleri, (Ankara: Türkiye İş Bankası Yayını 1941)
- Gölpınarlı, A., *100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, (İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1969),
- Gürsoy, Kenan. "Bir Geleneğini Başlatmak: Ahmed Yesevî", *1 Uluslararası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri*, edit.: Ahmet Kartal, (Ankara: AYÜ Yayınları 2017),
- Güzel, Abdurrahman. "Ahmed Yesevî'nin Fakrnamesi ile Hacı Bektâş-ı Velî 'in Makalat'ı Arasındaki Benzerlikler". *Milletlerarası Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri*, 26-27 Eylül, 1991, (Ankara: Feryat Matbaası, 1992.
- Abdurrahman Güzel, Ali Torun, *Türk Halk Edebîyatına Giriş*, (Ankara: Akçağ 2003)
- Karamustafa, Ahmet T.. *Tanrı'nın Kuraltanımız Kulları: İslâm Dünyasında Derviş Toplulukları* (1200-1550)b çev.Ruşen Sezer. İstanbul :YKY Yayınları, 2020 .
- Karamustafa, Ahmet T., "Alevi ve Bektaşî Edebiyatında Yûnus Emre", *Yûnus Emre*, Ahmet Yaşar Ocak, edit (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 2012)
- Kartal, Ahmet. "Yûnus Emre'nin Anadolu'sunda Kültürel ve Entelektüel Hayat", *Yûnus Emre*, Ahmet Yaşar Ocak, edit (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 2012),
- Kencetay, Dosay. "Hoca Ahmet Yesevî'nin Türk-İslâm Anlayışındaki Yeri". *Orta Asya'da İslâm: Temsilden Fobiye*. ed. M. Savaş Kafkasyalı. Ahmet Yesevî Üniversitesi Yay., Ankara 2012.
- Koç, Yalçın. *Anadolu Mayası Türk Kimliği Üzerine Bir İnceleme*. Ankara: Cedit Neşriyat, 2008.
- Köprülü, Mehmet Fuat. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: DİB, 1976.
- Kula, Onur Bilge. "Yûnus Emre'de Çoğulluk, Tolerans ve İnsancılık İdesi", *Yûnus Emre*, Ahmet Yaşar Ocak, edit (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 2012), Küçük, Abdurrahman, Küçük, M. A., *Türkistân'dan Türkiye'ye: Alevilik-Bektaşîlik (Dinler Tarihi Açısından Bir Yaklaşım)*, Berikan Yayınevi 3. Basım 2019,
- Küçükkaya, M.Askerî. "Hoca Ahmed Yesevî'nin Tarihi ve Tasavvufî Şahsiyeti" *Pir-i Türkistân Hoca Ahmed Yesevî*. 8-21. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınevi, 2017.
- Mazioğlu, Hasibe. "Selçuklular Devrinde Anadolu'da Türk Edebiyatının Başlaması ve Türkçe Yazan Şairler". *Eski Türk Edebiyatı Makaleleri*. Ankara: TDK Yayınları, 2014.
- Mazioğlu, Hasibe. "Ahmed Yesevî'nin Anadolu'ya Attığı Ateşli Eğsi", *Eski Türk edebiyatı Makaleleri*, (Ankara: TDK Yayınları 2014)
- Mazioğlu, Hasibe. "Yûnus Emre 1991 Sevgi Yılı Dolayısıyla", *Eski Türk edebiyatı Makaleleri*, (Ankara: TDK Yayınları 2014)
- Melikoff, Irene. *Kırklar'ın Cemi'nde*, çev.: Turan Alptekin, (İstanbul: 2. Basım Demos Yayınları 2011)
- en-Nedim, Muhammed b. İshak *el-Fihrist*. İlk Dönem İslam Kültür Atlası, çev. M. Yolcu, S.T ürkmen, M. Salih Arı, S. Polatoğlu, F. Halit Yolcu, Çıra yay. İstanbul 2017,
- Ahmet Yaşar Ocak, 13. Yüzyılda Anadolu'da Baba Resul İsyanı ve Anadolu'nun İslâmlaşmasındaki Yeri, İstanbul 1980.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Yûnus Emre: 13-14. Yüzyıllar Arasında "Bir Garip Derviş-i Kalender-reviş" Yahut Önce Kendi Zaman ve Zemininin İnsanı" *Yûnus Emre*, Ahmet Yaşar Ocak, edit (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 2012)
- Özdemir, Ali Rıza. Hünkar Hacı Bektâş-ı Velî Velî . Ankara: Kripto Yayınevi, 2019.
- Sümer, Faruk. Oğuzlar: *Türkmenler*, (Ankara: AÜ Yayınevi, 2. Basım 1972

- Şahin, Haşim., “Yûnus Emre'nin Şeyhi Tapduk Emre”, *Yûnus Emre*, Ahmet Yaşar Ocak, edit (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 2012)
- Şeker, Mehmet Fatih. *Türk Düşünce Tarihi Açısından Kutadgu Bilig*, Dergay yay. İstanbul 2011
- Tatçı, Mustafa. “Tevhid Ağacının Gölgesinde” / *Uluslararası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri*, edit.: Ahmet Kartal, (Ankara: AYÜ Yayınları 2017
- Uyanık, Mevlüt. *Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak: Türk Felsefesine Giriş*. Eskişehir: Kırmızı Yayıncılık, 2020.
- Uyanık, Mevlüt. *İslam Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması*, Araştırma Yayınları, Ankara 2016
- Uyanık, Mevlüt. “Yesevîlik, Melâmetîlik, Kalenderîlik ve Töre Karşıtlığı” konulu yazımız için bkz. <https://www.haberlotus.com/Yesevîlikmelametilik-Kalenderîlik-ve-tore-karsitligi/> (18 Nisan 2021)
- Yaman, Ali. *Pir-i Türkistân Ahmet Yesevî*. İstanbul: Yedinci Kapı Yayınları, 2015.
- Yavuz, Kemal, “Türk Şiirinde Nazire” *Divân Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 10 İstanbul 2013, 359-424
- Yesevî, Ahmed. *Divân-ı Hikmet*, haz. Hayati Bice. Ankara: TDV, 2015.
- Yûnus Emre Dîvânı (I, II – III), Haz. A. Gölpinarlı, (İstanbul, Ahmed Halid Kitabevi; 1943)
- Yûnus Emre, *Dîvân*, Haz., Faruk Kadri Timurtaş, (İstanbul: Tercüman Yayınları 1972
- Dîvân-ı Yûnus Emre, Haz. Mustafa Tatçı, 27, 164, <https://temucin.wordpress.com/2014/12/26/Yûnus-emre-Divâni-mustafa-tatci/>
- Zaman, Süleyman. *Alevi Bektaşî Edebiyatı ve Etki Ozanlar* (Yedi Ulular Dışında). İstanbul: Can Yayınları, 2011.

“2021 YUNUS EMRE VE TÜRKÇE YILI”

■ Mustafa GÜNAYDIN | MEB Öğretmen

Giriş

Türk dili ve medeniyetinin en önemli şahsiyetlerinden biri olan Yunus Emre'nin vefatının yedi yüzüncü yılı olması nedeniyle 2021 yılının, 30 Ocak 2021 tarih ve 2021/1 sayılı Cumhurbaşkanlığı genelgesiyle Yunus Emre ve Türkçe Yılı olarak kutlanmasına karar verilmiştir. Ayrıca UNESCO'nun 12-27 Kasım 2019 tarihlerinde gerçekleştirilen 40. Genel Konferansı'nda “Yunus Emre'nin Vefatının 700. Yıl Dönümü olan 2021 yılının Yunus Emre Yılı” olarak kabul edilmesi önerisi, UNESCO'nun 40 C/15 sayılı belgesi çerçevesinde alınan karar gereğince kabul edilmiştir. 2021 yılının “Dünya Dili Türkçe”, “Bizim Yunus” ve Yunus Emre” yılı adlarıyla anılması amacıyla 2021 yılında yurt genelinde ve yurt dışında birçok etkinlik düzenlenmiştir.

Yunus Emre

Tarihi kişiliği menkıbelerle iç içe giren Yunus Emre'nin destani hayatına dair ilk ve en geniş bilgi, Uzun Firdevsi'nin yazdığı sanılan Vilayetname-i Hacı Bektaş-ı Veli'de yer almaktadır. Buna göre Yunus, Sarıköy'de yaşayan, çiftçilikle geçinen fakir bir kişidir. Önce buğday almak üzere Karahöyük'e gider, bir süre Hacı Bektaş-ı Veli'nin yanında kalır, geri döneceği sırada buğday yerine Hacı Bektaş ona

nefes vermeyi teklif eder; fakat Yunus ısrar edince kendisine dilediği kadar buğday verilerek gönderilir. Köyüne yaklaştığı esnada gafletinin farkına varan Yunus, buğdayın bir gün tükenip nefesin ise tükenmeyeceğini düşünerek tekrar tekkeye döner ve nasip ister. Durum Hacı Bektaş-ı Veli'ye arz edilince o, “Bundan sonra olmaz. Biz o kilidin anahtarını Tapduk Emre'ye verdik, varsın nasibini ondan alsın” der ve onu Tapduk Emre'ye gönderir. Yunus da Tapduk Emre'nin yanına varıp durumu ona anlatır; Tapduk Emre halinin kendisine malum olduğunu, hizmet edip emek vermesi halinde nasibini alacağını söyler. Yunus, kırk yıl boyunca erenler meydanına eğrinin yakışmayacağı düşüncesiyle tekkeye sadece düzgün odun taşır. Rum erenlerinin Tapduk Emre'nin tekkesinde büyük bir meclis kurdukları bir gün, mecliste Yunus Emre ile Yunus Guyende denilen başka bir Yunus daha bulunmaktadır. Tapduk Emre, cezbeye gelince Guyende'ye, “Yunus, söyle!” der; fakat Guyende işitmez. Tapduk bu sözü üç defa tekrarladığı halde Yunus Guyende yine işitmez. Bu defa Yunus Emre'ye dönüp, “Yunus, vakit geldi, o hazinenin kilidini açtık, nasibini aldın, hünkarın nefesi yetişt, sen söyle!” der. Gönlü açılan, gözlerinden perde kalkan Yunus, şevk denizine düşüp inci ve mücevher değerinde sözler söylemeye başlar (Gölpınarlı, 1958: 48-49).

Aziz Mahmud Hüdayi'nin, şeyhi Üftade'nin sohbetlerinden derlediği Hüdayinin Vakıat-ı Üftade Tercümesi'nde anlatıldığı üzere, Yunus'un müşşidi Tapduk Emre şeşta çalardı. Bir gün Tapduk yine şeşta çalmaya başlayınca sesi Yunus'a dokunur, Yunus cezbelenir ve sanatını bırakıp Tapduk'a derviş olur. Bir diğer rivayette Yunus Emre'nin Tapduk Emre'ye otuz yıl hizmet ettiği, şeyhinin kızıyla evlendiği, pirinin nefesinin bereketiyle şair olduğu belirtilir (Mehmed Muizzüddin Celveti: 2020, 91). Yine başka bir rivayete göre de otuz yıl hizmetten sonra Yunus, "Ben bu yolculuktan bir şey anlayamadım, muhtemelen sülükü tamamlayamayacağım." diyerek tekmeden ayrılmış; fakat yolda rastladığı erenler ve onlarla yaşadığı olağanüstü hallerle gafletten uyanıp geri dönmüş ve Tapduk'un ayaklarına kapanarak kendini bağışlatmıştır. On altıncı yüzyıl tezkirecilerinden Aşık Çelebi, Yunus'un "kullab-ı cezbe ile alem-i mülkten cenab-ı melekuta çekilmiş, alemin insan-ı kamil ve feridlerinden" olduğunu kaydetmiş, ardından onun ümmiliğine işaret ederek hal diliyle şiir söylediğini belirtmiştir. On altıncı yüzyıl Bayrami şeyhi Bolulu Himmet Efendi, sülükünü tamamlayamayan salikin yolculuğunun hızlandırılması için celal terbiyesinden geçirilebileceğini anlatırken Tapduk Emre ile Yunus arasında geçen olayı örnek verir. On sekizinci yüzyıl Halveti-Şabani dervişlerinden İbrahim Has da Tezkire'sinin iki ayrı yerinde Yunus Emre'den ve şeyhi Tapduk'tan bahseder. Süleyman Şeyhi de Yunus'tan, Tapduk Emre'den, şiirlerinden ve tekkeye taşıdığı odunlardan söz etmiş, Mevlana Celaleddini Rumi'nin Yunus hakkında, "İlahi menzillerin hangisine çıktımsa bu Türkmen kocasının izini önümde buldum, onu geçemedim" dediğini nakletmiştir. Yunus Emre ile Mevlana Celaleddini Rumi arasında geçtiği aktarılagelen başka bir rivayete göre, Yunus bir gün karşılaştığı Mevlana'ya, "Mesnevi'yi sen mi yazdın?" diye sormuş, Mevlana

"evet" deyince Yunus, "Uzun yazmışsın. Ben olsam, 'Et ü kemik büründüm. / Yunus diye göründüm' derdim." karşılığını vermiştir. Diğer bir halk rivayetine göre Yunus, üç bin şiir söylemiş, daha sonra Molla Kasım adlı bir zahid bunları şeriata aykırı bularak bin tanesini yakmış, bin tanesini suya atmış, kalan bin şiiri okurken, "Derviş Yunus bu sözü eğri bûğrû söyleme. / Seni sigaya çeken bir Molla Kasım gelir." beytine rastlayınca pişman olup tövbe etmiş ve Yunus'un veliliğine inanmıştır. Bu inanışa göre yakılan şiirler gökte melekler, suya atılanlar balıklar, kalan şiirler de insanlar tarafından okunmaktadır (Tatçı, 2013: 600).

Tarihi Şahsiyeti

Yunus Emre'nin tarihi şahsiyeti hakkında çok farklı görüşler ileri sürülmüştür. Onun Yıldırım Bayezid devrine (1389-1402) eriştiğini söyleyen, Kanûnî Sultan Süleyman dönemi (1520-1566) şairleri arasında ona da yer veren, yedinci yüzyılın sonu ile sekizinci yüzyılın ilk yıllarında yaşadığını ileri süren araştırmacılar varsa da bu görüşler, Adnan Erzi'nin Beyazıt Devlet Kütüphanesi'ndeki bir mecmuadan alarak neşrettiği belge ile ortadan kalkmıştır. Belgede Yunus Emre'nin 1240 yılında doğduğu, seksen iki yıl yaşadığı ve 1320'de vefat ettiği kaydedilmektedir (Erzi, 1950: 85-89). Yunus Emre'nin doğum yeri hakkındaki rivayetlere dayanan görüşler de tutarsızdır. Vilayetname'de onun Sivrihisar'ın Sarıköy'ünde doğduğu, mezarının da bu köye yakın bir mevkide bulunduğu kaydedilir. Mecdi, Tapduk Emre'nin Sakarya nehrine yakın bir yerde yerleşmiş olduğunu, Yunus'un ise Bolu çevresinde ikamet ettiğini belirtir. Lamii, Yunus'un Kütahya suyunun üzerinde bu suyun Sakarya'ya karıştığı yere yakın bir mahalde yattığını söyleyerek Vilayetname'ye katılırken, Aşık Çelebi onun Bolulu olduğunu yazmaktadır. Yunus'un yaşadığı çevre hakkında Bektaşî geleneğinin doğruluğunu kabul eden Mehmet Fuat Köprülü, onun on üçüncü

yüzyılın son yarısında Sivrihisar'da yahut Bolu civarında Sakarya suyuna yakın köylerden birinde yetişmiş bir Türkmen olduğunu belirtir (Köprülü, 2014: 262-265). Sonuç olarak Yunus, Orta Anadolu'da Sakarya nehri çevresinde bir yerde doğmuş ve Nallıhan'a yakın Emrem Sultan'daki zaviyede Tapduk Emre Dergahı'nda yaşamıştır. Sarıköy'deki arazisini zaviyeye bağışlamış, ölümünden bir süre önce Karaman'da arazi satın almıştır (Tatcı, 2013: 600).

Tahsili

Eski kaynaklarda Yunus Emre'nin ümmiliğinden söz edilmektedir. Aşık Çelebi, Yunus'un medresede başarılı olamayıp Tanrı mektebinde ders okuduğunu ifade eder. Bektaşî geleneğinde de Yunus ümmi kabul edilmektedir. İsmail Hakkı Bursevi, Yunus'un ümmi; fakat hikmet sahibi olduğunu belirttiği halde, "Çıktım erik dalına ..." diye başlayan şathiyesini şerh ederken onun sülükünden önce müftülük yaptığını söyler. Yunus'un harfleri bile telaffuz edememesi iddiası gibi onun medresede tahsil görmüş bir kişi sayılmasının da bir abartı olduğuna işaret eden Köprülü'ye göre (Köprülü, 2014: 273), o devrin ilmi ve felsefi sistemlerine Yunus'un divanında yer yer belîğ işaretler vardır. Bunları gördükten sonra Yunus'un ümmiliği hakkındaki geleneğin hiçbir zaman tarihi bir hakikat sayılamayacağı anlaşılır (Köprülü, 2014: 334). Gölpınarlı ise, Yunus'un Sadiyi Şirazi'den ve Mevlana Celaleddini Rumi'den tercüme yapacak kadar Farsça bildiğini kaydeder. Medrese öğrenimi görüp görmediği, icazet alıp almadığı hususu açık değilse de, Yunus'un iyi bir tahsil gördüğünü belirtmiştir (Gölpınarlı, 1992: 100-101). F. K. Timurtaş'a göre de Yunus ümmi değildir ve büyük ihtimalle tahsilini Konya'da yapmıştır (Toprak, 1960: 15). Bizzat Yunus'un kendi tahsili hakkında verdiği bilgilerde de farklılık vardır. Bazı beyitlerine bakarak ümmiliğini ileri sürmek mümkündür: "Ne elif okudum ne cim varlıktandır

kelecim (sözüm) / Bilmeye yüz bin müneccim taliim ne yıldızdan gelir // Yerde gökte bu aşk ile aşktan gelir bu söz dile / Bîçare Yunus ne bile ne kara okudu ne ak." Başka bir şiirinde ise gönlünde "ilm-i usul" (tefsir, hadis, fıkıh, kelâm) sevdası olup zahiri bilgi peşinde koştuğunu söyler. Onun ilmi ilham-ı rabbani ile elde ettiği ilahi aşk ve ahlaktan ibarettir. Bu da ancak bir mürşid-i kamilden öğrenilebilir.

Yunus ve onu takip eden pek çok sufi şair yaşadığı çağın kültürünü şifahen almıştır. Dolayısıyla Yunus'un da öğrenimini yettiği tekke ve çevre içinde düşünmek gerekir. Şiirlerinde kendisi hakkında sık sık kullandığı ümmi sıfatı da "gelenekten gelen saf bilgiye sahip olan" anlamındadır. Divanındaki bazı beyitlere ve menkıbelere göre Yunus Emre pek çok yeri gezmiş, yukarı iller dediği Azerbaycan'a kadar gitmiştir. İlden ile yürüyüp dost sırrını aradığını, Urum'da, Şam'da kendisi gibi bir garip bulamadığını, gurbet ilinde aşık olup Mecnun gibi dolaştığını, Şiraz, Bağdat, Tebriz, Şam, Nahçıvan gibi beldeleri gördükten sonra Rum'da (Anadolu'nun bazı illerinde) kışlayıp baharda memleketine döndüğünü söyler. Yunus'un seyahatlerinin sebepleri, bunların ne şekilde gerçekleştiği tam olarak bilinmese de tarikatlar döneminde seyahat sufilerin hayatında nefis terbiyesinin önemli bir unsurudur. Ayrıca Yunus'un, şeyhi Tapduk Emre'nin ailesi veya tarikat şeceresi bakımından bu yöreyle bağlantısı olabileceğinden yukarı illerde dolaşması tesadüfi değildir (Tatcı, 2013: 601).

Mürşidi ve Tarikatı

Yunus Emre'nin mürşidi Tapduk Emre'dir; ancak tarikatı kesin olarak belli değildir, bu konuda da değişik görüşler ileri sürülmüştür. Bir kısım araştırmacılar Yunus'un tarikat pirlerini Horasan'a bağlarken onun Nakşî, Halvetî, Mevlevî olduğunu veya Kadiriye mensup bulunduğunu söylemiştir.

Bunların içinde üzerinde en fazla durulan tarikatlar Mevlevilik ile Bektaşiliktir. Yunus, divanında tarikat silsilesini Tapduk Emre, Barak Baba ve Sarı Saltuk şeklinde kaydetmiştir. Saltukname'de Tapduk Emre'nin Sarı Saltuk ve Yunus Emre ile görüştüğü belirtilir. Yunus Emre'nin divanında on iki imamın adının hiç geçmemesi de onun Sünniliğini gösterebilir. Yunus Emre'nin ve Tapduk Emre'nin Bektaşî olabileceği hususunda da çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Bazı kaynaklarda Hacı Bektaş-ı Veli'ye bağlanan Yunus ve Tapduk Emre, Hacı Bektaş-ı Veli'nin Ahmed Yesevi ile münasebeti dolayısıyla Yeseviyye mensubu olarak gösterilir. Yunus Emre şiirlerinde Hacı Bektaş-ı Veli'den doğrudan söz etmez. (Tatcı, 2013: 602). Gölpinarlı'ya göre Hacı Bektaş'tan hiç söz etmeyen Yunus, Bektaşî değildir (Gölpinarlı, 1992: 84). Hatta Sarı Saltuk'un, Barak Baba'nın ve Tapduk Emre'nin de Hacı Bektaş-ı Veli ile alakası yoktur (Toprak, 1960: 13).

Vefatı

Yunus Emre şiirlerinde kendisini "şairler kocası", "bir aşık koca" diye niteleyerek uzun bir ömür sürdüğünü ima eder. Yunus'un vefat tarihi ve kabriyle ilgili bilgiler de uzun yıllar tartışma konusu olmuştur. Mehmet Nail Tuman, Yunus Emre'nin vefat tarihinin bazı kaynaklarda 1425, bazılarında 1439 olarak verildiğini kaydeder. Bursalı Mehmed Tahir, bir kısım kaynaklarda Yunus'un vefat tarihinin "gülşen-i tevhid" terkininin karşılığı olan 1439 şeklinde verildiğini; ancak risalesindeki, "Tarih dahı yedi yüz yedi idi / Yunus canı bu yolda kodu idi" beytine göre bu tarihten çok önce vefat etmiş olması gerektiğini söyler. Bazı araştırmacılar, Yunus'un Risaletü'n-nushiyye'sini tamamladığı 1307 yılını tarikata intisap ettiği yıl olarak değerlendirip Beyazıt Devlet Kütüphanesi'ndeki belgede kayıtlı vefat tarihi olan 1320'yi doğru kabul etmemekte, bu tarihten sonra öldüğünü ileri sürmektedir. Yunus'un 1307'de

tarikata girdiğini söyleyen Hikmet İlaydın seksen yıl kadar yaşadığını düşünerek 1352-1362 arasında vefat ettiğini ileri sürer. Bu görüşü destekleyen Aşıkpaşazade gibi bir kaynak varsa da bu iddia, Yunus'un eseriyle Adnan Erzi'nin yayımladığı tarih ve Vilâyetnâme'deki rivayetlere uymamaktadır. Köprülü, Adnan Erzi'nin 1950'de neşrettiği belgeden sonra Yunus'un vefat tarihinin 1320 olduğunu kabul etmiştir (Tatcı, 2013: 603). Anadolu'nun pek çok yerinde ve Azerbaycan'da Yunus'a ait mezar ve makamlar mevcuttur. Bunlar Yunus'un seyahat ettiği yerlerdeki sohbetlere katıldığını, çok sevildiğini ve hatırasının yaşatıldığını gösterir. Muhtemelen bazı seyahatlerinde mürşidi Tapduk Emre ile bulunduğundan destani hayatları sevenlerinin tahayyülünde yaşamış ve yaşatılmıştır.

Köprülü'nün başlattığı Yunus Emre araştırmalarıyla birlikte, Anadolu'nun çeşitli yerlerindeki ona ait mezarlardan üçünün Yunus'un gerçek mezarı olduğu iddiası gündeme gelmiş ve bu iddia zaman zaman büyük tartışmalara yol açmış, konuyla ilgili çoğu popüler nitelikte birçok yazı yayımlanmıştır. Anadolu'da Yunus'un mezarının bulunduğu söylenen yerler şunlardır: Eskişehir Sarıköy (şimdiki Yunus Emre köyü), Karaman, Aksaray Ortaköy, Bursa, Manisa Kula Emresultan köyü, Erzurum Dutçu (Düzcü) köyü, Isparta Keçiborlu, Afyon Sandıklı, Ankara Nallıhan Emresultan köyü, Ünye ve Sivas. Bunların yanında Azerbaycan'ın Qax (Gah) bölgesinde de bir makam mevcuttur. Bazı kaynaklarda Yunus'un mezarının Sivrihisar yakınlarındaki Sarıköy'de olduğu belirtilmektedir. Sarıköy'deki mezar Ankara-Eskişehir demiryolu hattının yapılması esnasında 6 Mayıs 1946 tarihinde açılmış, kabirdeki bakiyeler geçici mezara nakledilmiş, 1970'te yeni yapılan bir anıtmezarla bugünkü yerine getirilmiştir (Köprülü, 2014: 274).

Eserleri

1. Risaletü'n-nushiyye: 1307 yılında mesnevi şeklinde yazılmış altı yüz beyitlik bir risale olup Yunus'un seyrüsüluk ehline öğütlerini içerir. Risale "fâilâtün fâilâtün fâilün" vezniyle yazılmış on üç beyitlik bir nazımla başlar ve kısa mensur bir bölümle devam eder. Asıl mesnevi "mefâilün mefâilün feülün" veznindedir. Risaletü'n-nushiyye, Yunus'un ilahilerine nispetle daha az şiir özelliğine sahip bir eserdir ve Anadolu sahasında yazılmış tasavvufî muhtevalı ilk özgün nasihatnamelerden biridir.

2. Divan: Tertibi hakkındaki en eski tarih Şinasi Tekin'in bir mecmuaya dayanarak verdiği 1307 yılıdır. Birçok nüshası içinde en eskilerinin on dördüncü yüzyıla kadar geriye gittiği tahmin edilmektedir (Raif Yelkenci nüshası on dördüncü yüzyıl, Fatih on beşinci yüzyıl, Yahya Efendi nüshası on altıncı yüzyıl, Nuru Osmaniye nüshası 1540). Daha sonraki dönemlerde istinsah edilen divanlara "Yunus" mahlaslı başka şairlerin şiirlerinin de karıştığı görülür. Divan yazmalarında mevcut pek çok istinsah hatası, beyit ve mısraların yer değiştirmesi, birbirine karışıp iç içe giren veya ikiye, üçe bölünen şiirler, aynı şiirin farklı yazmalarda değişik beyit sayılarıyla kaydedilmesi divanın tertibinde dikkatle ele alınması gereken hususlardır. Diğer bir mesele de hangi şiirlerin Yunus Emre'ye, hangilerinin Aşık Yunus'a veya başka bir Yunus'a ait olduğunun tespit edilmesidir. Bundan dolayı bugüne kadar tam bir Yunus Emre divanı ortaya konulamamıştır.

Yunus'un şiirleriyle ilgili araştırmalarda divan nüshalarından başka mecmua ve cönklerin de incelenmesi gerekir; zira mecmualarda Yunus'a ait şiirlere rastlanmaktadır. Bu eserler henüz sistemli biçimde taranmadığından bunlardan bir bütün halinde faydalanılamamıştır. Söz konusu mecmualar

arasında Grek harfleriyle kaleme alınan 1480 tarihli bir yazma da bulunmaktadır. II. Murad devrinde Türkler'e esir düşen György (Georg) adlı bir Macar tarafından yazılan Tractatus adlı eserde "Yunus" mahlasıyla iki ilahi kaydedilmiştir. Yunus'un ilahileri daha söylenip yazıldığı tarihten itibaren dilden dile dolaşmaya, ezberlenip okunmaya başlanmış, on dördüncü yüzyıldan itibaren abdalın-ı Rum vasıtasıyla Osmanlı fetihlerine paralel şekilde bütün Türk-İslam coğrafyasına yayılmıştır. Akıncı ocaklarında ve zaviyelerde besteli Yunus ilahilerinin okunduğu tahmin edilmektedir. Günümüzde Anadolu'dan Balkanlar'a kadar geniş bir coğrafyada Müslüman Türk kültürünün izlerinin sürmesinde Yunus'un ilahilerinin büyük etkisi vardır. Bunlar aynı zamanda asırlardan beri Anadolu'da ve Rumeli'de faaliyet gösteren tarikatların ortak düşüncesi ve sesi haline gelmiştir.

Yunus'un dört yüz on yedi şiirinden yüz otuz sekizi aruz, diğerleri hece vezniyle yazılmıştır. Aruzla kaleme alınan şiirlerdeki kusurlar biraz da o devirde veznin henüz yeterince işlenmemiş olmasından kaynaklanmaktadır. Şiirlerin çoğunluğu beyit esasına göre, bir kısmı da musammat tarzında tertip edilmiştir. Bu sebeple aruzla veya heceyle yazılan bazı gazeller ikiye bölündüğünde her beyit kıta şekline de girebilmektedir. Musammatlar genelde "müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün" vezniyle kaleme alınmıştır. Heceyle söylenen şiirler şeklen gazele benzediğinden bunlara "heceli gazel" demek mümkündür. Böylece Yunus Emre ilk defa gazeli hece veznine uyarlayıp yeni bir şekil ortaya koymuş, daha sonraki mutasavvıf şairleri de bu gazelleriyle etkilemiştir.

Yunus Emre'yi kullandığı dile bakarak bir halk şairi yahut divan şairi saymak doğru değildir. Kafiye bir ses estetiği olarak değerlendirip benzeşen her türlü sesle kafiye yapan Yunus'ta kulak kafiyesinin esas olduğu görülmektedir.

Divanda bir küçük mesnevi dışında bütün ilahilerin kafiye şeması aa-ba-ca-da, yani gazel şeklindedir. Yunus'un kafiyeeye titizlikle riayet ettiği söylenemez. Divanda şathiyye/münacat türünde yirmi sekiz beyitlik bir manzumenin dışındaki şiirlerin şekliyle ilgili çeşitli görüşler ileri sürülse de Yunus'un şiirleri semai ve gazel tarzında kaleme alınmıştır. Cönk ve mecmualarda "ilahi, nefes, nutuk" başlıkları altında kaydedilen şiirleri farklı birer edebi tür değildir. İlahi, nefes ve nutuk, seyrüsüluk ile fena ve tevhid makamlarına yükselerek bekada karar kılan mutasavvıf şairlerin "Hak ve hakikatten söyledikleri" kelimelerdir. Divanda münacat, nat, istişfa, miraciyye, nasihatname, vücudname, yaşname, baharname ve lugaz" denebilecek türden şiirlere rastlanmaktaysa da bütün bu konular ilahi başlığı altında değerlendirilebilecek niteliktedir (Tatcı, 2013: 604).

Şiirlerin Şerhleri ve Üslubu

Yunus Emre'nin bazı şiirleri şerh edilmiştir. Bunların başında, "Çıktım erik dalına ..." diye başlayan şathiyyesi gelir. En tanınmış şerhi Niyazi-i Mısri'ye ait olan şiir, Şeyhzade Mehmed Efendi, İsmail Hakkı Bursevi, İbrahim Has, Şeyh Ali Nakşibendi, Bekir Sıdkı Visali Efendi ve Şevket Turgut Çulpan tarafından da şerh edilmiştir. Söz konusu şerhlerin tamamı Mustafa Tatcı tarafından Yunus Emre Şerhleri adlı eserde toplanmıştır (Tatcı: 2008). Yunus Emre'nin şiirlerinin yorumlanmasıyla ilgili en geniş çalışmayı da yine Mustafa Tatcı gerçekleştirmiş, şiir yorumları İştin Ey Yarenler adlı eserde toplamıştır (Tatcı, 2012).

Öte yandan Yunus Emre, Eski Anadolu Türkçesi'nin oluşumunda çok önemli rol oynayan ilk Türk şairidir. Onun kullandığı kelimeler ve ifade kalıpları, bunlara yüklediği anlamlar ve mecazlar Türkçe'nin edebi bir dil haline gelmesi yolunda büyük bir aşamadır. Esasen Yunus'u diğer

mutasavvıf şairlerden ayıran da bu özelliğidir. Süleyman Şeyhi, Yunus'tan sonra gelen şairlerin onun gibi şiir söylemeye muvaffak olmadıklarını kaydederken, İsmail Hakkı Bursevi, "Şeyh Yunus, bu lisanın hatmidir. Zira ondan sonra gelen erbab-ı mezakın her biri onun mezakı üzerine gitmiş, nazımda onu taklit etmiştir" der. Yunus'tan önce sözlü bir edebiyat varsa da Anadolu'da gelişen Batı Türkçesi'yle ilk ve en güzel şiirleri Yunus ortaya koymuş, şifahi birikimden yararlanarak dili sanatkarane bir üslupla işleyip Türkçe'de bir tasavvuf dili oluşturmuştur. Yunus'un sade dilinde yer alan, devrin Türkçe'sinde kullanılan Arapça ve Farsça kelimelerden bazıları Türkçe fonetiğe uydurulmuştur. Ayrıca onun divanında günümüzde kullanılmayan (arkaik) birçok kelime mevcuttur. Şiirlerinde dönemin kültürünü yansıtan dini terim ve kavramların yanında çok sayıda halk söyleyişi ve deyim de vardır. Yunus Emre'nin fikirleri Gülşehri, Kaygusuz Abdal, Aşık Paşa ve Ahmed Fakih'ten farklı değildir; ancak o Türkçe'ye getirdiği değişik bir sesle ve kelimelere yüklediği anlamlarla onlardan ayrılır. İlahilerinin asırlarca okunup günümüze ulaşmasının sebebi şiirlerine hakim olan bu üsluptur.

Düşünceleri

Türk tasavvuf edebiyatı sahasında kendine has bir tarzın kurucusu olan Yunus Emre, Ahmed Yesevi ile başlayan tekke şiiri geleneğini özgün bir söyleyişle Anadolu'da yeniden ortaya koymuş ve Rumeli coğrafyasında gelişen tasavvuf edebiyatı ondan büyük ölçüde etkilenmiştir. Yunus, tasavvufi düşünceyi derinden kavrayıp yaşamış, ilahilerinde samimiyeti, heyecan ve aşkıyla derinlikli, akıcı bir üsluba ulaşmış, bütün insanlığı ilahi aşka, kardeşliğe, merhamet ve şefkate davet etmiş, insan olmanın, kendini bilmenin, Cenab-ı Hakk'a ulaşmanın şartlarını ve yollarını anlatmıştır. Her şeyden önce Yunus'un tasavvuf anlayışı Kuran ve sünnete, kendisinden önce yaşayan mutasavvıfların

düşüncelerine ve tecrübelerine dayanır. Gerçekte Yunus'un sevgi temeli üzerine kurulu düşünce dünyası, insanı sevmek noktasında kalmayıp Allah sevgisine uzanır. Onda sevgi kademe kademe, zerrelerden küreye bütün varlığı içine alan ilahi bir sevgiye dönüşür.

Şiirlerinde çevresinden, tabiattan, insani değerlerden bazı örnekler verse de Yunus, hiçbir zaman maddi unsurları amaç edinmemiştir. Her şeyin özünde mevcut mutlak varlık olunca varlıklara ve insana verilen değer de Allah için olmaktadır. Onun tarif ettiği insan Hz. Peygamber'in şahsında temsil edilen "insan-ı kamil"dir. Bu insan, yaratılış gayesi olan ilahi ahlaka ulaşmış, üstün özelliklerle donanmıştır. Yunus'a göre ahlak insana yakışmayan davranışları terk edip ilahi yaratılıştaki asla (fitrat-ı asliyye) yönelmektir. Ahlaki olmayan davranışlar, Yunus'un dilinde hayvani nefse ait "yaramaz" kelimesiyle ifade edilir. Yaramaz davranışların yararlı hale dönüştürülmesi insan-ı kamil olmanın esasıdır. Kamil insan, aşk ile Allah'a ulaşmış, ilahi ahlakla ahlaklanmıştır. Yunus'un tanımını yaptığı ikinci insan tipi iyi ile kötü, güzel ile çirkin gibi ikilikler arasında bocalayan sufi veya gerçek sevgiyi bilmeyen aşık tipidir. Böyle kişilerin davranışları dramatiktir. Yunus Emre, insan-ı kamilin üstün özelliklerini sayarak insanların bu mertebeye ulaşmasını ister ve onları aşka ve tevhide davet eder. Bunun için izlenecek yol bellidir: Tapduk Emre'nin izinden yürümek ve onun manevi şahsında temsil ettiği Muhammedi ahlakın rengine boyanıp benlikten geçmek, fenafillahıya ulaşmaktır; ancak mana yolu nefis-i emmaresine yenik düşen insanlara kapalıdır. Yunus bu kişiler için, "Bir zerre aşkı olmayan belli bilin yabandadır"; "Aşkı olmayan gönül misal-i taşta benzer"; "Bu hayale aldanmış otlar davara benzer" der.

Yunus tevhid ehli bir mutasavvıftır. Ona göre varlık tektir, mutlak varlık Allah'tır. Eşya Hakk'ın

esma, efal ve sıfatlarının tecellisidir. Eşyanın kendine ait müstakil bir varlığı yoktur. Varlıklara bağımsız bir vücut nispet etmek insanı şirke götürür. Bu sebeple, "Benden benliğim gitti, hep mülkümü dost tuttu" der. İlim, insanın benliğinden sıyrılıp kurtulmasıyla başlar. İnsanı insan yapan öz yaratılışındaki aşk cevheridir. Aşk, var olmanın sebebidir; kulun eksiklerini tamamlayan, onu Hakk'a layık kılan bir cevherdir. Yunus kesrette vahdet idraki içinde yaşamış bir erendir. Düşüncelerini yorumlarken onun Kuran ve sünnete bağlılığını göz ardı etmemek gerekir. Yunus'un divanında ayet ve hadislerden, klasik dönem mutasavvıflarından ve halk kahramanlarından pek çok alıntı vardır. Onun şiirlerinde sosyal olayların ve mahalli hayatın izlerini görmek mümkündür. Yunus'un sanatı tefekkürünü, tefekkürü sanatını örtmez. Düşünceleri şiirin sınırlı yapısı içinde kaybolup gitmez. Şiirlerindeki öğreticilik insana bıkkınlık vermez. Çeşitli aşk halleriyle hallenen Yunus'un şairliğini ispat etmek gibi bir düşüncesi de yoktur; zira Hak sırrının peşindedir, sabırla aradığını bulmuştur ve Hak'tan gelen şerbeti içmiştir (Tatçı, 2013: 605).

Sonuç

Türk dili ve medeniyetinin en önemli şahsiyetlerinden biri olan Yunus Emre'nin vefatının yedi yüzüncü yılı olması nedeniyle 2021 yılının, 30 Ocak 2021 tarih ve 2021/1 sayılı Cumhurbaşkanlığı genelgesiyle Yunus Emre ve Türkçe Yılı olarak kutlanmasına karar verilmiştir. Ayrıca UNESCO'nun 12-27 Kasım 2019 tarihlerinde gerçekleştirilen 40. Genel Konferansı'nda UNESCO Türkiye Milli Komisyonu tarafından "Yunus Emre'nin Vefatının 700. Yıl Dönümü olan 2021 yılının Yunus Emre Yılı" olarak kabul edilmesi önerisi, UNESCO'nun 40 C/15 sayılı belgesi çerçevesinde alınan karar gereğince Azerbaycan, Bosna-Hersek, Kuzey Makedonya ve Özbekistan'ın desteğiyle kabul edilmiştir. Yunus Emre; şiirlerinde insan ve doğa sevgisi, hoşgörü,

kardeşlik ve barış kavramlarını en duru Türkçe ile işlemiş ve bu şiirlerle din, dil ve ırk ayrımı gözetmeksizin tüm insanlığa seslenmiştir. Yunus Emre “yetmiş iki millete bir göz ile bakmak” ilkesi ve evrensel insani değerler üzerine inşa edilmiş felsefesiyle dünya hümanizmine katkılar sağlayarak insanları ortak değerler etrafında birleştiren çağının çok ötesinde bir şair olmayı başarmıştır. Dünyanın her yerinde Türkiye ile bağ kuran ve Türkiye’ye dost insan sayısını artırmak vizyonu ile kurulan, dünyanın dört bir tarafında faaliyet gösteren kamu kuruluşumuza da bu ortak amaç doğrultusunda Yunus Emre adı verilmiştir. Yunus Emre’nin hem dünya beşeriyetine ortak bir değer olarak takdim edilmesi hem de ülkemizdeki genç kuşaklara bir kez daha hatırlatılması maksadıyla 2021 yılının “Bizim Yunus” olarak anılması, Yunus Emre’nin mirası olan Türkçe’nin öneminin vurgulanması, medeniyet dili kimliğiyle bilinçli ve doğru kullanımının sağlanması amacıyla 2021 yılının “Dünya Dili Türkçe” adıyla anılması amacıyla 2021 yılında yurt genelinde ve yurt dışında yüzlerce konferans, kongre, sempozyum, sergi, panel ve konser etkinlikleri düzenlenmiş, düzenlenen tüm etkinlikler Kültür ve Turizm Bakanlığı’nın eşgüdümünde ilgili kamu kurum ve kuruluşlarıyla birlikte yürütülmüştür.

Kaynakça

- Erzi, Adnan Sadık (1950). Türkiye Kütüphanelerinden Notlar ve Vesikalar I: Yunus Emre’nin Hayatı Hakkında Bir Vesika, I., Türk Tarih Kurumu Belleten Dergisi, 14/53, 85-89.
- Gölpınarlı, Abdülbaki (2017). Manakıb-ı Hünkar Hacı Bektaş-ı Veli: Vilayet-name. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Gölpınarlı, Abdülbaki (1992). Yunus Emre ve Tasavvuf. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Köprülü, Mehmet Fuat (2014). Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar. İstanbul: Alfa Yayıncılık.
- Mehmed Muizzüddin Celveti (2020). Hüdayinin Vakıat-ı Üftade Tercümesi. (Hazırlayan: Çakır, Zehra Gökmen). İstanbul: Eflatun Kitabevi.
- Resmi Gazete (2021). 2021 Yılında Yunus Emre ve Türkçe Yılı Olarak Kutlanması ile ilgili 2021/1 Sayılı Cumhurbaşkanlığı Genelgesi. Ankara: Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Hukuk ve Mevzuat Genel Müdürlüğü Yayınları, 31380, 230.
- Tatcı, Mustafa (2013). “Yunus Emre”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 43:600-606. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi Yayınları.
- Tatcı, Mustafa (2012). İşitin Ey Yarenler. İstanbul: H Yayınları.
- Tatcı, Mustafa (2008). Yunus Emre Şerhleri. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Toprak, Burhan (1960). Yunus Emre Divanı. İstanbul: İnkılap Kitabevi.

ANADOLU ALEVÎ-BEKTAŞÎ TOPLUMUNUN İNANÇ VE DEĞERLERİNDE AHMED YESEVÎ İZLERİ (HUBYÂR SULTAN OCAĞI ÖRNEĞİ)

“Tozanlı’nın çiçekleri açarken Horasan pirleri gelip geçerken
Erenler seherde konup göçerken Turnalar Hubyâr Sultan’ı görmediniz mi...”

■ Hasan COŞKUN | Doç.Dr., Öğr., Üyesi, GOP Üniversitesi

Özet

Anadolu’nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında Ahmed Yesevî’nin çok köklü ve kalıcı bir etkisi bulunmaktadır. Ahmed Yesevî ve Yesevîliğin izlerini, Anadolu’da hayatini devam ettiren gerek Bektaşî tarikatlerinde gerekse Sünnî tarikatlerinde gözlemlemek mümkündür. Ahmed Yesevî, Hacı Bektaş Veli, Mevlânâ gibi “Horasan Erenleri” ismi ile anılan mutasavvıfların Türklerin İslamlaşmasındaki rolü tartışılmayacak kadar açık ve nettir. Ahmed Yesevî geleneğini Anadolu’da temsil edenler içinde Hacı Bektaş Velî’nin ayrı bir yeri vardır. Anadolu’nun ve Rumeli’nin Türkmen muhitlerinde geniş bir yayılma alanı bulunan Bektaşî tarikatı, kendisini Ahmed Yesevî geleneğine bağlar. Yaşayan Bektaşî-Alevî toplulukların büyük çoğunluğu Ahmed Yesevî’yi pîr kabul etmekte, ona büyük saygı duymaktadır. Günümüzde pek çok Alevî-Bektaşî ocakzade baba veya dede, soyunu Ahmed Yesevî ocağına dayandırmaktadır. Özellikle Hubyâr Sultan Ocağı’na mensup Türkmen Sıraçlar, tarikata ait bütün töre ve törenleri Yesevî’den aldıklarını ifade ederler. Bütün bunlar Yesevîlik’in çeşitli tarikatlarla ve özellikle Bektaşîlik’le kaynaşarak Anadolu’da

varlığını sürdürmüş olduğunu göstermektedir. Ocak merkezi Tokat Almus ilçesine bağlı bulunan Hubyâr Tekke köyüdür. Gerek bu ocak soyundan dedelere göre, gerekse diğer talipler arasında Hubyâr Sultan’ının Ahmed Yesevî soyundan olduğu kuşaktan kuşağa söylenegelmektedir. Tokat bölgesinde yaşayan Alevî grupların kahir ekseriyeti, Hubyâr Sultan Ocağı talipleri olan Sıraçlar’a mensuptur. Tokat ve çevresinde yaşayan Sıraçlar, Beydili Boyu’na ait saf Türk topluluğudur. Bu ocağın Tokat ve çevresindeki en nüfuzlu Alevi ocağı olduğunu söylemek mümkündür. 1800’lü yılların sonunda bu ocakta bir bölünme olmuş ve içinden Anşabacılar veya Veli Baba Ocağı ve Keçeci Baba Ocağı adlarıyla bilinen birkaç kol ortaya çıkmıştır. Biz de bu araştırmamızda Hubyârlılar olarak bilinen bu Bektaşî Ocağının inanç, örf, âdet ve kültüründe Ahmed Yesevî’nin izlerini tespit etmeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Alevîlik-Bektaşîlik, Ocak, Dedelik, Hubuyar Sultan, Ahmed Yesevî.

Giriş

Tokat yöresi, Alevî-Bektaşî geleneği açısından büyük önem arz etmektedir. Tokat bölgesinde yaşayan Alevî grupların kahir ekseriyeti Hubyâr Sultan Ocağı talipleri olan Sıraçlar'dır. Hubyâr Sultan ve Hubyâr Ocağı'nın Alevî-Bektaşî geleneği içinde çok ayrı bir yeri vardır. Çünkü Ahmed Yesevî geleneğini Anadolu'da temsil eden ana ocaklardan birisi Hubyâr Ocağı olsa gerekir. Hubyâr Sultan'ın, Hacı Bektaş Veli ve Ahmed Yesevî ile ilişkisi gerek yazılı kaynaklarda, gerekse görüşme imkânı bulduğumuz bu ocağa mensup dede ve taliplerce sürekli dile getirilmektedir. Tokat ve çevresinde yaşayan Sıraçlar, Beydili Boyu'na ait saf Türk topluluğudur. Sıraçlar yaklaşık 1.000 yıl önce Horasan üzerinden Anadolu'ya gelmiş ve Anadolu'yu yurt edinmişlerdir. Anadolu'nun ve Rumeli'nin Türkmen muhitlerinde geniş bir yayılma alanı bulunan Bektaşî tarikatı kendisini Ahmed Yesevî geleneğine bağlar. Çalışmamızın amacı, yüzyıllardır bu topraklarda yaşayan özbeöz Türkmen kültürüne sahip olan Hubyâr Sultan ve Hubyâr Ocağı'na bağlı Alevî-Bektaşî toplulukların yaşam tarzı ve geleneklerinde Ahmed Yesevî'nin etkileri ve izlerini bulmaya çalışmaktır. Bu nedenle çalışmamızın konusunu Tokat ili, Almus ilçesi ve Hubyâr köyü merkezinde var olan Hubyâr Sultan ve Hubyâr Ocağı oluşturmaktadır. Tokat yöresinde yaşayan Alevî, Sünnî hemen herkes tarafından Hubyâr Sultan, Horasan alp erenlerinden, keramet ehli veli bir zat olarak biliniyor. Hubyâr Sultan sadece talipleri tarafından değil; Alevî, Sünnî tüm yöre halkı tarafından bilinmektedir. Hubyâr Ocağı ziyaret yeri hâline gelmiş olup bu ziyaretlerde kurbanlar kesilmektedir. Sivas-Tokat yöresinde yaşayan Alevî, Sünnî insanlar, özellikle hastalık, sakatlık tedavisi ve çocuk istemek için Hubyâr'a gelmekte; dualarını edip kurbanlarını sunmaktadırlar. Bu çalışmada, Hubyâr Ocağı'nın Anadolu'nun İslamlaşması ve Türkleşmesinde

önemli katkıları bulunan, "Horasan Erenleri" olarak da bilinen göçebe Türkmen dervişlerinden Hubyâr Sultan tarafından kurulmuş bir tekke olduğu varsayımını tespit etmeye çalışacağız. Aynı zamanda Hubyâr Ocağı'na mensup Alevî-Bektaşî talip gruplarının örf, âdet ve inançlarında, Pir-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevî'nin izlerini bulmaya çalışacağız. Hubyâr Sultan Ocağı'nı örnek almamızın en temel nedenlerinden biri, ocağın yörede en çok talibi bulunan ocak olması; ikincisi de Hubyâr Sultan Ocağı'nın merkezinin Tokat'ın Almus ilçesinin Hubyâr köyünde bulunmasıdır. Hacı Bektaş-ı Veli ve Hubyâr Sultan Bektaşîlik tarikatının pîri Hacı Bektaş Velî'nin, Ahmed Yesevî tarafından görevlendirilen kimselerden olduğu kaynaklarımızda açık şekilde belirtilir. Seyahat-nâme'de Ahmed Yesevî ile Hacı Bektaş Velî ilişkisine dair pek çok yarı efsanevî rivayet zikredilmiştir. Bunlardan biri; "... Pîr-i Türkân Hoca Ahmed Yesevî hazretleri, Hacı Bektaş-ı Velî Horâsânî hazretlerini irşâd idüb Rûm'a, Selçûkiyân'a gönderdikde hikmet-i Hudâ Rûm'a Osmâncık asrında gelüb Orhan Gaziyle gazâ idüb yeniçeri askerin tertib eyledi. Ba'dehu Pîrân-ı Türkistan Hoca Ahmed Yesevî ibn Muhammed Hanefî, Horasân erenlerinden yedi yüz kişiyi (Muhammed Buharî)'ye terfikan Rum'a Hacı Bektaş Velî'ye imdâd gönderdi." (Evliya Çelebi, I, 353; II, 72-73).

Köprülü'ye göre; Ahmed Yesevî'nin on iki bini kendi yaşadığı muhitte, doksan dokuz bini de uzak ülkelerde bulunan müridleri ve geleneğe uygun olarak hayatta iken tayin ettiği pek çok halifesi bulunmaktaydı. İlk halifesi Arslan Baba'nın oğlu Mansur Atâ idi. Yesevî İslâm dinini anlamak maksadıyla Türkistan'dan Cezîretü'l-Arab'a gelmiş ve Hz. Ebu Bekir ile görüşerek İslâmiyet'i kabul etmiş olan ozanlar piri meşhur Korkut Ata, Çoban Ata, işte bunlardan kalmış birer hatırayı yaşatmışlardır. (Köprülü, 1193: 87-96). "Rivayet olunur ki, Ahmed Yesevî Hazretleri'nin en olgun

seviyeye yükselmiş on iki bin tane ashâb-ı suffesi (öğrencisi ya da müridi) vardı. Bunların hepsi, yaz-kış devamlı surette Ahmed Yesevî ile beraberler. Bunların haricinde çok değişik bölgelerde, Ahmed Yesevî'den ruhsat ve yetki alarak halkın eğitimi ile meşgul olan bilge kimseler de vardı ki bunlar sırasıyla; Sufî Muhammed Danişmend Zernûkî, Süleyman Hakîm Ata, Baba Mâçin, Emir Ali Hakîm, Şeyh Hasan Bülgânî, İmam Mergazî ve Şeyh Osman Mağribî olmak üzere yedi kişi idiler. Ve derler ki Hacı Bektaş Rûmî- Allah ona rahmet etsin-dahi (Ahmed Yesevî'den ruhsat alan) bu bilge kişilerdendir” (Baş, 2011: 48). Hacı Bektaş-ı Veli, Ahmed Yesevî ekolünün Anadolu'daki ulu temsilcilerinden birisidir. Fakr-nâmeve Dîvân-ı Hikmet ile Makâlât arasında büyük benzerlikler vardır. Her ikisinde de Türklük açık bir biçimde görülmektedir. Anadolu ve Balkanlar'daki Müslüman Türk halkı, Hoca Ahmed Yesevî'nin, Hünkâr Hacı Bektaş Veli'yi Anadolu istikametinde görevlendirdiğine inanmaktadır. Bu görevlendirmenin meyveleri apaçık ortadadır. Ahmed Yesevî'nin Türkistan'da yaptığı kutsal görevi, Hacı Bektaş Veli, Anadolu ve Balkanlar'a taşımıştır (Korkmaz, 2001: 342). Bu görevi taşıyan pirlerden biri olan Hubyâr Sultan'ın bugünkü Afganistan'ın Bedahşan yöresinde ve Anadolu'da Hacı Bektaş ile birlikte, Moğollara karşı savaştıkları anlatılmaktadır. Hatta, Hoca Ahmed Yesevî nefesoğlu Kudbettin Haydar'ın bizzat Hubyâr Sultan olduğu, yörede anlatılmaktadır. Hacı Bektaş'ın 360 halifesinden biri olan Huy Ata'nın Hubyâr Sultan olduğunu ocakzade dedeler söylemektedirler. Bu anlatılanların gerçek olup olmadığına dair elimizde yeterli kanıt yoktur. Muhtemelen o dönemde Hacı Bektaş, Kudbettin Haydar ve Hubyâr Sultan birlikte Moğollara karşı savaşmışlardır. Çünkü bölgeyi 1220 yıllarında Moğollar istila etmişlerdir. Hubyâr Sultan bu tarihlerde yöreyi terk ederek Anadolu'ya hicret etmiştir. Yine, Hacı Bektaş-ı Veli de 1221

tarihlerinden önce Nişabur'dan göçerek 1230'lu yıllarda Elbistan'a gelmiştir. Hubyâr Sultan ile Hacı Bektaş Veli'nin birlikte Anadolu'ya gelmiş olmaları olasıdır (Kenanoğlu-Onarlı, 2003: 18). Hacı Bektaş-ı Veli ve Hubyâr Sultan üzerine günümüze ulaşan rivayet de şöyledir: “...Görgü Cemi mühürlendi, görüm sorum yapıldı. Hak-Muhammed-Ali adalet meydanı kurdular. Hubyâr Sultan; Hünkâr Hâce Bektaş-ı Veli'nin dârına durdu. 'Özüm dârda yüzüm yerde, gönlüm er-Hak meydanında, elim pirde, dilim mürüvvette dedi. Hacı Bektaş-ı Veli, Sultan Hubyârı gördü, sordu, yolunu yürüttü üç tarık, 'Pençe-i Ali Abaçaldı. Ol anda, Hubyâr'ın bedeninde çok fena zahım yemiş kılıç izleri gördü. Hubyâr'ım sen Ali gibi yara almışsın, dedi, sarıldı... Hünkâr, Hubyâr'ı çağırdı dâra. Üç defa tarık çalınca açıldı yara. Bektaş-ı Veli de erince sırra mail canın vurduğu yara demediler mi, “lepbeyik lepbeyiksin” deyince Veli ismi cismi canım cananım Ali'yi gördü. Bu gizli hali ismine Hubyâr'sın demediler mi? Yenkusı ala nefsihi ve men evfa bima ahada aleyhullahe feseyyûtîhi ecen azim. Ol zaman oradaki halife erler yoldan taksim dilediler. Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli, 12 Ocağı belde belde herkese taksimat yaptı. Cem-i cemaat önünde yanan ulu ateşten vilayetiyle korları aldı. Muhit muhit attı. Herkes korların düştüğü memlekete gitmeye karar kıldı. Fakat dört kapının biri olan Tarikat-ı Nazenin yolu ortada duruyordu. Herkes o yola göz koydu. Fakat Hz. Hünkâr, kim sağ solukta ve ikrarında kadim durabilirse, yol ol erin hakkıdır, dedi. Cümle talebeler, erler sağ soluğa oturdular. Hubyâr'dan başkası sağ solukta duramadı. Hubyâr Sultan taksimde talip almadı. Yolu aldı. Hubyâr'ın nurunu gören Hubyâr'a talip oldu. Öbürleri taksimini nasibini alıp mekânlarına dağıldılar. Ol anda muhabbet esnasında avucunun içinde nübüvvet mühürlü bir yeşil tek el göründü. Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli, Hubyâr'ım bu tek ol Hızır eşliğinde, dedi. Tozanlının başında Tekeli yaylası var. Senin yaylan orası olsun, köyün de bu kor

parçası nereye düşerse ora olsun, dedi. Nutuk etti. Ordan bir kor aldı attı. Tekeli yaylasının altında eski ismi Balışh köyü, şimdiki ismi Hubyâr köyü denen yere düştü. Bir ulu ucu yanık çam ağacı oldu. Oranın ismini Hızır Sersem koydular. Hala o çam ağacının belirli durum noktası mevcuttur. Tekeli dağı iki bin altı yüz kırk altı rakıma sahiptir.” (Temel, 1997: 15-16). Hubyâr Sultan’ın Hoca Ahmed Yesevî ve Hacı Bektaş-ı Veli’ye ilişkin söylencesi birlikte mûlahaza edilerek şöyle anlatılmaktadır: “Orta-Asya’daki ve Sulucakarahöyük’te yapılan iki toplantı bir olarak menkıbeleştirilmiştir. Rivayete göre Hubyâr Sultan bu iki toplantıda bulunmuştur. Birincisinde Hoca Ahmet Yesevî’den icazet alarak Rum’a gelmiş; ikincisinde ise, 1240 Malya Ovası’nda Babailerin yenilgisinden sonra Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli savaştan sağ kurtulan Alevi dede ve babalarını Sulucakarahöyük’te toplayarak, ‘dâr-didâr’edip icazet vererek, dedelik yapabilecekleri bölgeleri pay etmiştir. İşte bu cemde de Hubyâr Sultan bulunmuş ve kendisine Beydili-Sıraç toplulukları talip olarak verilmiştir. Bu söylencenin nesnel temeli bu olaydır ki tarih olarak da doğrudur.” (Kenanoğlu-Onarlı, 2003: 21). Yesevî’nin Türkistan’da sistemleştirdiği ilkeler, Anadolu’da bu düşünceleri kendine ilke edinen Hacı Bektaş Velî’nin yol göstericiliği ile yeni bir yapı kazanmıştır. Kurulan bu yapı, örgütlü ve sistemli niteliği ile günümüzde de yaşamaktadır. Tekkede kadınların da yer alabilmesi, cem törenlerinde kadınların da erkeklerle bir arada bulunması, törenlerin saz eşliğinde şiirlerle devam etmesi, törenler esnasında semah dönülmesi, kurban kanının ve kemiklerinin toprağa gömülmesi gibi uygulama ve inançlar, İslâm öncesi inanç sisteminin birer unsuru olarak devam edebilmişlerdir. Türkistan’da Yesevî tarikatında görülen bu unsurların birçoğu Türkiye’de Bektaşî tarikatında görülmektedir. Yesevî tarikatının sürdürücüleri, eski kam-ozan tipinin devamı durumundaki baba ve atalardır. Anadolu’da bu

fonksiyonu Bektaşî dede ve babaları sürdürmüşlerdir. Bektaşî inancında dünya ve insan Tanrı’dan ayrı değildir. Tüm varlıklar Tanrı’nın bir yansımasıdır. İnsan Tanrı’nın yeryüzündeki halifesidir. Tanrı’nın özü insanda gizlidir. Tüm varlıkların Tanrı’nın yansıması olarak görülmesine “cem” denir. Bu cem törenlerini, Türkistan’da kam-ozan tipinin bir benzeri olarak Anadolu’da dede, baba olarak adlandırılan ve soylarını ve ocaklarını Yesevî’ye oradan da Hz. Ali’ye ve Hz. Muhammed’e dayandıran kişiler yürütmektedir. Seyyidlik veya dedelik soydan geçmektedir (Baş, 2011: 34-35).

Hubyâr Sultan Kimdir?

Halk arasında Hubyâr, Hubyâr Sultan, Hubyâr Devletlû, Hızır Hubyâr, Hubyâr Baba, Hubyâr Derviş olarak adlandırılmaktadır. Hubyâr’ın iki anlamı vardır. Hû: Allah anlamındadır. Hûb: güzel, hoş, iyi demektir. Yâr; yârân, dost, sevgili, ahabab, mahbûb, muhibbi ifade etmektedir. Hubyâr ise birincisi dünyevi anlamda “Güzel Dost” demektir. Türkmençe; Huday (Hudaay): Allah, Hüda. Hudayyolı (Hudayyoolı): Allah için kesilen kurban demektir ki eski Orta-Asya Türkçesinde ve lehçelerinde aynı anlamlara gelen benzer kelimeler vardır. İkincisi ise manevî anlamda “Allah’ın sevgilisi”, “Allah’ın Güzel Dostu” ya da “Hakk Ereni”ni, Allah yolunda başını (serini) kurban etmeye hazır, kâmilin sanı ifade eder ki; Alevilerde bu manada “Hubyâr Sultan”ı telakki etmişlerdir. Hubyâr Sultan, Ahmed Yesevî ekolü mensubu Horasan Alp-Erenlerinden ulu bir Batınî babası olup, Türkmen Alevi Dede Ocağı kurucusudur. Hubyâr Sultan’ın yaşam öyküsü daha çok menkabeye dayanmaktadır. Hubyâr Tekkesi’nde Beğdili boyu damgası vardır. Bu da Hubyâr Sultan’ın dinî önderliğinin yanında Sıraç Aşireti Beyi olduğunu da göstermektedir. Hubyâr Sultan bir Türkmen Aşireti velisidir (Kenanoğlu-Onarlı, 2003: 5-8). Tarihte iki Hubyâr’dan bahsetmek mümkündür. Bunlardan ilki

13. yüzyılda yaşadığı söylenen Hubyâr Sultan (birinci ve asıl olan), ikincisi de Hubyâr Sultan'ın soyundan gelen, torunlarından olan ve 16. yüzyılda yaşamış olduğu belgelerle de gösterilebilen Hubyâr Abdal (II.Hubyâr)'dır (Bakan, 2011: 39). Bugünkü Kazakistan'ın Türkistan bölgesinden Oğuz-Beydili boyu oymakları ile Anadolu (Rum)'ya göçerek; Tokat'ın Almus yöresinde Gürgen Çukuru denilen ormanlık bir semte yerleşen Hubyâr Sultanda Hâce Ahmet Yesevî halifelerindendir. Hubyâr Köyü'nde tarihsel olarak Beydili Sıraç topluluklarına ve Hubyâr Dede Ocağı'na damgasını vuran Hubyâr adında iki zat vardır. I. Hubyâr Sultan 13.yüzyılda, II. Hubyâr Abdal 16. yüzyılda yaşamıştır. İki Hubyâr'ın yaşam öyküsü, rivayetleri, menkabeleri, kerametleri, ozanların deyişleri birbirine karışmıştır. I. Hubyâr Sultan'ın yerleştiği ve mezarının da burada olduğuna inanılan ormanlık yöre kutsal kabul edilmektedir. Kendi adıyla anılan bugünkü Hubyâr Köyü'nü kuran II. Hubyâr Abdal ise Horasan'dan gelen Hubyâr Sultan'ın torunlarından (Kenanoğlu-Onarlı, 2003: 8-12). Hubyâr Ocağı dedelerinden Eraslan Doğanay Dede'ye göre Hubyâr Sultan'ın yaşamı şöyledir: "Hakkında bilgi sahibi olabildiğimiz en büyük kaynağımız, Hubyâr Sultan'a ait deyişler, düvazlar ve rivayetlerdir. Anadolu'nun Türkleşmesine büyük katkılarda bulunmuştur. Hubyâr Sultan Erdebil'den gelmiştir. Safevilerden olup Şeyh Safi'nin soyundan gelen Şah Cüneyt soyundandır. Babasının adı Muhyittin'dir. Dedesinin ismi ise Seyit Ahmet'tir. Hoca Ahmet Yesevî soyundandır (1200-1300). Esas ismi Ahmet; mahlası Abdalım'dır. Hubyâr, Şah Hoca Ahmet Yesevî-Şah Lokman-ı Perende'den ders gördükten sonra Horasan'dan Anadolu Babalarından olan Sivas'ta Ali Baba, Tokat Erbaa Keçeci köyünde Keçeci Baba, Amasya'da Baba İshak, Baba İlyas, Merzifon'da Piri Baba, Osmancık'ta Koyun Baba ile Anadolu'ya gelmişlerdir. Lokman-ı Penan, Hubyâr Sultan'ın amcasının oğludur. Hacı Bektaş-ı Veli, Lokman-ı

Penan'dan dolayı Hubyâr Sultan'a daha yakın davranarak ona 'Hub-yâr adını vermiştir. Babasının adı Şah Haydar'dır. Bir rivayete göre Şah Haydar, Erkilet köyüne yerleşir, orada vefat eder, türbesi oradadır. Babasının ölümünden sonra Hubyâr Sultan da şimdiki Hubyâr köyüne yerleşir. Diğer bir rivayete göre de Hacı Bektaş-ı Veli Anadolu babalarının sevk ve idaresini yaptığından Hubyâr Sultan'ı bugünkü köye yerleşmesi ve o yöreyi de Türkleştirmesi için görevlendirir. Başka ve en geçerli rivayet ise; Hubyâr Sultan'ın yerleşik düzende köyde bulunmamış, Pir Sultan Abdal döneminde yaşayan torunu Hubyâr Abdal'ın köye yerleşip bu yörede dedesi Hubyâr Sultan vasfıyla yaşamış olduğudur." (Doğanay: 14). Fikri Karaman'ın Osmanlı arşivlerinde yaptığı araştırmalarına göre de Hubyâr Sultan'ın yaşamı şu şekildedir: "Tapu Tahrir Defterlerini izleyerek Hûbyâr Derviş'in 1455 ile 1574 yılları arasındaki şeceresini ortaya çıkarma şansımız oldu. Hûbyâr'ın dedesinin babası Musa idi. 1455'te ismine rastladığımız Musa, Değeryer köyü nüfusuna kayıtlıydı. Musa'nın Mustafa isminde bir oğlu vardı. 1485 tarihli tahrirde Mustafa'nın oğlu Yâr Ahmet'ten bahsedilmekte. Yâr Ahmet'in oğlu Hûbyâr adı ilk kez yine Değeryer köyüne mensup olarak 1520 tarihli tahrirde geçmekte. 1554 tarihli tahrirde ise bu kez Hûbyâr'dan Hûbyâr Derviş olarak bahsedilmektedir. Bu tahrirde Hûbyâr'ın Gürgençukuru denilen mevkide baltasıyla 30 kilelik yer açıp zaviye kurduğu anlatılmakta. Hûbyâr, artık sıradan bir kişi olmayıp dervıştır. 1574 tarihli tahrirden Gürgençukuru'nda Hûbyâr'ın oğlu Mustafa ile Ali oğlu Cafer ve Cafer'in kardeşi Erdoğan'ın yaşadıklarını öğrenmekteyiz. 1574 tarihli tahririn aslı şöyle: Zemin-i Gürgençukuru, der tasarruf-ı Hûbyâr Derviş ehl-i el-reâyâ kimesne olub baltası ile feth edip, Allah rızası için ma'mur etmiş 30 kilelik yerdir. Girü vech-i meşruh üzere zaviyelik üzere hududu ber mûceb-i huccet-i şer'îye mukerrer mezbûr.Hûbyâr Derviş mutasarrıftır. Mustafa veled-i Hûbyâr Derviş, Cafer

veled-i Ali ve Erdoğan birader-i O" Günümüz Türkçesiyle: "Gürgençukuru Hûbyâr Dervîş'in elindedir. Bu zât-ı muhterem, baltası ile yer açıp, Allah rızası için bir tekye / zaviye inşa etmiş, 30 kilelik yerdir. Gerisi ise belirtilmiş olduğu gibi tekyelik üzere ve yasal belgelerle tescilli olup, adı geçen Hûbyâr Dervîş'in mülküdür. Dervîş Hûbyâr oğlu Mustafa, Ali oğlu Cafer ve Cafer'in kardeşi Erdoğan."1554 tarihinde Hûbyâr ile 4 kişi 1.217 akçelik Müseyle köyünün timârının sahibidir. Tapu tahrirlere 18 – 20 yaş civarı yetişkin erkekler yazılıyordu. 1520'de Hûbyâr isminin ilk kez geçmesi, Hûbyâr'ın bu tarihte 20 yaşlarında olduğunu göstermektedir. 1574 tarihli tapu tahrirde ismi geçmiyor. Ancak, Gürgençukuru'nun Hûbyâr'a ait olduğu yazılı. Bu ifade, Hûbyâr Dervîş'in hayatta olduğunu göstermektedir. Yine yukarıda bahsettiğimiz, Ruşen Zeki'nin gördüğünü söylediği 125 II. Uluslararası Hove 990/1582 tarihli fermanın varlığı, bu tarihte de Hûbyâr'ın hayatta olduğunu göstermektedir. Belgelerden hareketle Hûbyâr'ın 1500 ile 1585 yılları arasında yaşadığını söyleyebiliriz." (Karaman, 2014: 222). Fikri Karaman'ın araştırmaları neticesinde Hubyâr'ın dede babasının Musa isminde bir zat olduğunu biliyoruz. Musa'nın Mustafa isminde bir oğlu, Mustafa'nın da Yar Ahmet adında bir oğlu ve Yar Ahmet'in de Hubyâr adında bir oğlu olduğunu belgelerden bilmekteyiz. Ali Kenanoğlu ve İsmail Onarlı'nın da adı geçen eserinde bahsettiklerine göre Hubyâr Abdal'ın da Mustafa adında bir oğlu vardır. Kaynaklarda ve rivayetlerde Hubyâr'ın oğulları olarak geçen Buynat ve Derdiyar ise, aslında Hubyâr'ın oğlu Mustafa'nın oğullarıdır (Hubyâr'ın torunları). "Hubyâr Sultan'ın kimliği konusunda söylenceler ve sınırlı sayıdaki yazılı kaynaklar dışında net bir bilgiye ulaşmak mümkün olamamıştır. Bu bilgiler ışığında, Hubyâr Sultan'ın 16. yüzyılda; tahminen 1490-1582 yılları arasında yaşadığı ve yaşadığı dönem içinde birçok kez yer

değiştirmek zorunda kaldığı anlaşılmaktadır. Hubyâr Sultan ayaklanmaların baş gösterdiği bir dönemde yaşamış, Osmanlı'ya karşı ezilen halkın yanında yer almış, manevî önderlik yanında bazen de ayaklanmaları örgütleyen biri olarak siyasi önderlik yapmıştır. Zünnünoğlu Halil ayaklanmasının bastırılmasından sonra bugün türbesinin bulunduğu Hubyâr köyüne gelip yerleşmiş ve dergâhını burada yeniden kurmuştur. Ancak hiç şüphe yoktur ki Hubyâr Sultan siyasi önderliğinden çok bir inanç önderi kimliği ile ön plana çıkmıştır. 1582 yılında Hakk'a yürümüştür." (Sarıyar, 2008: 14). Hubyâr Sultan'ın türbesi, Tokat'ın Almus İlçesi, Hubyâr Tekke Köyü'nde bulunmaktadır. Hubyârlı Dedelerin kimisi onun İmam Rıza soyundan kimi de İmam Musa Kazım soyundan olduğunu ve mürşidinin de Üryan Hızır olduğunu ifade ediyorlar. Yine Hubyâr Sultan'ı, Hoca Ahmed Yesevî'nin okuttuğuna inanılıyor. Hubyâr'ın dört oğlu varmış Mustafa Abdal, Himmet Abdal, Behzad Abdal, Hasan Abdal. Özellikle Tokat yöresinde Hubyârlı talipler yoğundur (Yaman2009: 28). Yukarıda da bahsedildiği üzere, Hubyâr Sultan hakkında anlatılanlar genellikle birbirine paralel bilgilerdir. Tasavvuf öğretisinin yayılmasında ve Anadolu'nun Türkleşmesinde önemli rol oynayan Ahmed Yesevî ile Hubyâr Sultan gerek gösterdiği kerametler yönüyle, gerekse çevresine her şekilde örnek olması yönüyle bir tutulmaktadır. Gerçeklik boyutuyla bahsedilen iki Hubyâr hakkında kesin bilgilerimizin olmamasına rağmen, ikisi de halk nazarında bir kabul edilmiş, o şekilde inanılarak bu günlere gelinmiştir. Dedeler, özellikle talipler, olaylara çoğunlukla duygusal olarak yaklaştıklarından bakış açıları objektif gerçeklikten uzak kalabilmektedir. Çünkü inanç maddiyattan öte manevîyat ile ilgilidir; gönül işidir. Bu yüzden yapılan çalışmalar, yazılan kitaplar ya da makaleler, yüzeysel kalmıştır. Çalışmamızda, Hubyâr Sultan'ın menkabevî hayatından yola çıkılarak gerçek hayatı verilmeye çalışılmış, böylece bir sonuca varılmaya

çalışılmıştır. Hubyâr Sultan Ocağı Orta-Asya'daki ilk Alevî ocağı diyebileceğimiz teşkilatlı ocak "Hace Ahmed Yesevî Ocağı"dır. Anadolu'da ilk ocak sayısı 12 olarak kabul edilir ki, on iki imamlara izafeten böyle kabul edilmiştir. Hubyâr Ocağı da Anadolu'da bulunan Alevî Ocakları içerisinde bulunan 12 büyük oaktan birisidir. İsmi kurucusu olan Hubyâr Sultan'dan almaktadır. Kuruluş tarihi hakkında çok fazla bilgi bulunmamakla birlikte eldeki şecereye göre bu Ocak, 13. yüzyılda kurulmuştur. Kurucusu Hubyâr Sultan'ın Beğdili Türkmen aşiretinden olduğu ve bu ocağın kurulmasında başta Beğdili aşireti olmak üzere birçok Türkmen aşiretinin rol oynadığı gerek tarihi birtakım belgelerden ve Hubyâr mensubu köy isimlerinden; gerekse eskilerden beri Hubyâr dedelerinin anlattıklarından ortaya çıkmaktadır. Hubyâr Ocağı adını kurucusu olan, Hubyâr Sultan Dede'den almıştır. Hubyâr Sultan'ın 16. yüzyılda yaşadığı ve Celalî isyanları dönemlerinde bugün türbesinin de bulunduğu Tokat-Almus-Hubyâr köyüne geldiği bilinmektedir (Bakan, 2011: 33-35). Hubyâr Ocağı 1500'lü yıllarda kurulmasına karşılık oldukça kalabalık bir kitleye sahiptir. Bu Ocağın kuruluşu ve geçirdiği evreler ile ilgili evrak ve dokümanlar tarafımdan toplanmakta ve derlenmektedir. Bunların sonuçlanmasıyla birlikte bu belgeler bilim çevrelerinin incelemesine sunulacaktır. Yörede anlatılan rivayetler ise, Hubyâr Sultan'ın Horasan pirlerinden olduğu ve Hacı Bektaş Veli ile Anadolu'ya geldiği, ilk önce Antalya civarlarında konakladığı daha sonra ise Tokat Erkilet köyüne yerleştiği yönündedir. Ocak merkezi Tokat Almus ilçesine bağlı bulunan Hubyâr Tekke köyüdür. Gerek bu ocak soyundan dedeler, gerekse de diğer talipler arasında Hubyâr Sultan'ın Ahmed Yesevî soyundan olduğu kuşaktan kuşağa söylenegelmektedir. Ocakla ilgili en son çalışmalarda Hubyâr'ın Derdiyar ve Buynat isimli iki torunu olduğu ve soyunun Derdiyar'dan devam ettiği ifade edilmektedir. Buna göre Derdiyar'ın Kenan

Şeyh, Saçlı Ali Dede ve Hüseyin Abal adında üç oğlu olmuş ve Hubyâr soyu bunlardan devam etmiştir. Ocak merkezi olan köy yüksekçe, sarp dağların eteğine kurulmuştur. Ocak talipleri Sıraç toplulukları olarak da bilinmektedir. Bu ocağın Tokat ve çevresindeki en nüfuzlu Alevî ocağı olduğunu söylemek mümkündür (Yaman, 2005: 150). 1800'lü yılların sonunda bu ocakta bir bölünme olmuş ve içinden Anşabacılar veya Veli Baba Ocağı adlarıyla bilinen bir kol ortaya çıkmıştır. Bunun sonucunda taliplerin bir bölümü de bu yeni kola bağlanmışlardır. Anadolu Alevîliği içerisinde Anşabacılar olarak bilinen topluluk, 19. yüzyılda Zile'nin Acısı köyünde yaşamış olan Anşa Bacı adındaki karizmatik lidere nispetle bu adla anılmaktadır. Anşa Bacılılar, kendi ocak sistemlerini yapılaştırmadan önceki dönemlerde Hubyâr Ocağı'na bağlı "Sıraç Alevî Topluluğu" içinde yer almaktadır. Ancak Anşa Bacılılar 19. yüzyılın ilk yarısında Sünnileştikleri gerekçesiyle Hubyâr Ocağı'na ve Hubyâr Dedelerine tabiiyetlerine son vermiş; kendilerini bağımsız ocak ilan etmişlerdir. Sünnileştirilmeye tepki olarak kurulan bu yeni ocak, Veli Baba-Anşa Bacı'ya nispetle "Kurdoğlu Ocağı" veya "Anşa Bacılı Ocağı" şeklinde bilinmektedir. Böylelikle "Sıraç Alevî Topluluğu", Hubyârlılar ve Anşa Bacılılar olmak üzere iki kola ayrılmıştır (Selçuk, 2012: 170). Hubyârlılar kendi içlerinde ise adab-erkan yürütücülerini adlandırmalarına göre Dedeciler ve Babacılar şeklinde iki gruba ayrılmaktadır. Hubyârlıların Babacıları ise yine kendi içlerinde ikiye ayrılmış ve bu iki alt grubun isimlendirilmesi de alt grupların dini liderliklerini yürüten kişilerin adları esas alınarak yapılmıştır (Rüstem Açalılar, İbrahim Ethemliler).(Üçer, 2009:69). Hubyâr Köyü Hubyâr Sultan tarafından kurulmuştur. İlk zamanlar Tekriye (Değeryer)'e bağlı bir mezra durumundadır. Bu dönemlerde Hubyâr Köyünün ismi Gürgeçukuru Mezrası olarak geçmektedir. Daha sonraları Tekke ismiyle anıldığı ve belgelerde bu şekilde yer aldığı

görülmektedir. Daha sonraları köyün ismi kurucusu ile birlikte anılmaya başlar ve “Hubyâr Köyü” ismini alır. Bu durum 1950’li yıllara kadar devam eder. Bu tarihlerde tüm Türkiye’de uygulanan ve mevcut yer isimlerinin Türkçe isimlerle değiştirildiği dönemlerde, Hubyâr Köyünün ismi “Uzunbelen” olarak değiştirilmiştir. 1980’li yıllara kadar köy bu isimle anılıyor. Fakat 1980’li yıllarda Köylülerin talebi ve Mustafa Temel’in uğraşlarıyla köy tekrar “Hubyâr Köyü” ismine kavuşmuştur. Hâlen bu isimle anılmaktadır. Hubyâr Köyü ilk yerleşimin oluşmaya başladığı 13.yüzyıldan ve resmî belgeye yansıdığı 1530 yılından 1970 yılına kadar hep Doğanşar’a (Tozanlı-İpsile) bağlı bir köy olarak kalmıştır. Bu dönemlerde Doğanşarla birlikte bazen Tokat, bazen Sivas iline bağlanmıştır. 1872 yılında Hafik’in ilçe olmasıyla birlikte Hubyâr Köyü de Doğanşar’la birlikte Hafik’e bağlanmıştır. 1980’li yıllarda Hubyâr Köyü ulaşım ve benzeri sebeplerden dolayı halkın talebiyle Tokat- Almus ilçesine bağlanmıştır. (Temel, 1011:23; Karaman, 2014: 216; Kenanoğlu-Onarlı, 2003) Ahmed Yesevî ve Hubyâr Sultan ilişkisi Hubyâr Sultan’ın asıl adının Ahmet olduğu, kimine göre Hoca Ahmed Yesevî’nin soyundan geldiği kimine göre de Hoca Ahmed Yesevî’nin tasavvuf öğretisinde onun hocalarından olduğu, aynı zamanda Hacı Bektaş-ı Velî’nin de çağdaşı olduğu söylenmektedir (Bakan, 2011: 39). Ahmed Yesevî ile Hubyâr Sultan hakkında anlatılan bir rivayet ise şu şekildedir: “Ahmed küçük yaşta Ahmed Yesevî’nin dergâhında eğitilir ve onun halifeleri arasında yer alır. Bir gün Hak-Muhammed-Ali meydanında Ahmed Yesevî cem yürütürken öğrencisi Ahmed dara durur, sitemden geçer, aklanır ve pür ü pak olur. Bunun üzerine Ahmed Yesevî öğrencisi Ahmed’e “Bundan böyle senin adın “Hubyâr” olsun der ve cemevi ocağında yanmakta olan çam köşegisini ‘tüğünük’ deliğinden göğe doğru fırlatarak, bu köşeginin düştüğü Rum diyarındaki ‘Balhşih (Tekeli Dağı) Yöresi’ senin yurdun, git orayı

irşat et ve sultanlığını kur.” der. Hubyâr (Ahmed) da hazırlıklarını yaparak hocasının hayır duasını alır, elini öperek Rum (Anadolu)’a doğru yola koyulur... Bugünkü İran-İrak-Suriye güzergahıyla Fırat-Dicle havzasında konup göçerek Kemah-Sivas üzerinden mücadeleler sonucu yöreye gelir. Köseği, Tozanlı’nın başında Tekeli yaylası altında eski ismi Balhşih (Balhşih), şimdiki ismi Hubyâr köyü denen yere düşer. Bu ulu ucu yanık çam köşegisi, Hubyâr Sultan gelip niyaz ettikten sonra yeşerir, ağaç olur, dal budak salar. Buranın adını Hubyâr Sultan’ın mihmandarı olan “Hızır Sersem”in ismini koyarlar. “Sersem” ve “Kul” gibi bazı lakaplar Alevî terminolojisinde “Allah’a yakın, Abdal” anlamında kullanılmaktadır. Burada kullanış anlamı olarak “Hızır Peygamberi” de çağrıştırmaktadır. Merzifon’un Yakup köyünde de Hızır Sersem adı ile anılan bir türbe vardır. Bu çam ağacı Hubyâr köyünde Sersem denilen yerde yanık ve yatık bir şekilde durmakta ve ziyaret edilerek dilekler dilenip bezler, çaputlar bağlanmaktadır.”(Kenanoğlu-Onarlı, 2003: 18). Günümüzde pek çok Bektaşî baba veya dede, soyunu Yesevî’ye dayandırmaktadır. Onlar kendilerini Ahmed Yesevî ocağına bağlamaktadırlar. Yaşayan Bektaşî-Alevî halkın bir bölümü Yesevî’yi pîr kabul etmekte ona büyük saygı duymaktadırlar. Özellikle Sıraç kolu, tarikata ait bütün töre ve törenleri Yesevî’den aldıklarını ifade ederler. Onlar, bazı hayvanların adlarını dahi hakaret sayılmaması, hayvanın hakir görülebileceğinin düşünülmemesi endişesiyle doğrudan söylemezler. Zikirlerinde kadın erkek bir arada bulunur, dualarında Horasan ve doksan dokuz bin Türkistan ereni vardır. Bütün bunlar Yesevîlik’in çeşitli tarikatlarla ve özellikle Bektaşîlik ile kaynaşarak Anadolu’da varlığını sürdürmüş olduğunu göstermektedir (Baş, 2011:34). Ahmed Yesevî’ye, dolayısıyla onun ilkelerine bağlı olan Hacı Bektaş Velî, Anadolu’da Türk birliği ve dirliği sağlanırken iyilik, doğruluk, sevgi ve saygı gibi pek çok evrensel ilkelerden yararlanmış; halifelik

düzeyinde bir yakınlık olmasa bile, en azından onun görüşlerini öğrenmiş ve meclislerinde Yesevî'den büyük bir saygıyla söz etmiştir. Vilâyet-nâmeler ve diğer eserler bunu göstermektedir. Ahmed Yesevî, Hubyâr Sultan ve Hacı Bektaş Veli'ye ilişkin çeşitli menkabeler yüzyıllardan beri halk arasında yaşamaktadır. Ayrıca Hubyârlıların deyişlerinde de, Ahmed Yesevî'nin de anıldığı birçok deyiş bulunmaktadır. Abdal Dede; Türk ozanları geleneğine uyararak dedesi "Hubyâr Sultan"ın yaşam öyküsünü destanlaştırmıştır. Destan çok uzun olduğu için biz sadece Hoca Ahmet Yesevî'yi anlatan beyitleri aktarıyoruz. "Çok muhabbet etti mana aşılar Cümle erler orda ikrarlaştılar, Nasibe düşeni hem bölüştüler Hoca Ahmed Yesevî'ye alır dediler. Hoca Ahmet tercüman elma alınca Sevgi ile ol ceme Selman gelince Bektaş-ı Veli de niyaz kılınca Budur has bahçenin gülü dediler. Sultan Hoca Ahmet beraber oldu İki gönül bir olup niyazı verdi Erler orda gerçek olduğun bildi Budur evliyanın yolu dediler." Araştırma alanımızda yaptığımız mülakatlarda sık sık Hubyâr Sultan ile Hoca Ahmed Yesevî arasında çok kuvvetli bir bağ kurulmasına şahit olduk. Hatta Hubyâr Dedelerinin bazıları, Hubyâr Sultan'ın Hoca Ahmed Yesevî olduğu yönünde iddiaları tarihi gerçeklerle uyuşmayan efsaneler olarak görmektedirler. Şeyh Mustafa Temel'in oğlu Hıdır Temel 2011'de hazırladığı kitabında, bu iddialara geniş yer vererek Hubyâr Sultan'ın Hoca Ahmed Yesevî olduğu yönünde iddiaların her iki şahsiyetin yaşadığı dönemlerin farklı olması nedeniyle, aynı kişi olmalarının değil de Hubyâr Sultan'ın Hoca Ahmed Yesevî'nin ahfadından, torunlarından olduğunu iddia etmiştir (Temel, 2011: 48). Tokat yöresinde görüştüğümüz Hubyâr Ocağı'na bağlı talip ve dedelerin hemen hepsi, Pîr-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevî hazretlerinin Hacı Bektaş-ı Velî ve Hubyâr Sultan'ı o zaman Rum memleketi olan Anadolu'da yaşayan toplumlari irşat etmek için Horâsân'dan bu

topraklara gönderdiğini söylüyor. Tokat yöresinde görüştüğümüz Alevîlerin çoğunluğu tarafından Hubyâr Ocağı, aynı zamanda Ahmed Yesevî Ocağı olarak tanınıyor ve biliniyor. Bu konuda Mustafa Özçelik Dede şunları söylüyor: "Kökümüz Hubyâr ocağına bağlı. Bizim köy Ahmed Yesevî ocağına da bağlı deniyor. Yani Hubyâr Tekke Köy ocağından gelme yani bir nevi Horasan'dan gelmedir." Hubyâr Ocağı'nın şu anki postnişini Şeyh Mustafa Temel şunları söyledi: "Köyümüzde yatan zat-ı evliya büyük Türk sofisi mütefekkir Hoca Ahmed Yesevî ahfadından esas ismi Ahmed olan sonradan Hacı Bektaş-ı Veli Sultan tarafından Hubyâr konan "Hub" Farsça'da tek demek "Yar" tek yar anlamına gelir. Hubyâr konmuştur. O soydan gelmekteyiz. İlk gelen Rum diyarı, Diyar-ı Rum'dur burası. İlk gelen Horasan pirlerindendir. Bu Rum diyarını, Diyar-ı Rum'u İslamlaştırmak ve Türkleştirmek için gelmişlerdir. Yesevîlik değil de Alevî tarikatı da olsa İslam'ın içerisindeki en eski tarikatlardır. Şimdi bu tarikatlar belli, İslam'a uyan, İslam'ın geleneklerini, inançlarını sürdüren tarikatlardır." Hubyâr Ocağı'nın Sivas'ta yaşayan dedelerinden Abdullah Atmaca Dede şunları söyledi: "Hubyâr ocağına bağlıyım. Ocak Horasan'da Ahmed Yesevî ile başlayan bir kurumdur. Horasan'da Alperen dediğimiz Pir dediğimiz insanlar Anadolu'da ocak kurmuşlardır. Ocağın manası dergâhtır. Ocağımız Pir Ahmed Yesevî'den başlıyor. Orada insanları kâmil insan yetiştirme, güzel ahlaklı yetiştirme amaçlı ocak kurmuşlardır. Hz. Muhammed Mustafa'nın soyu kesilmedi. Zeynel Abidin hâlâ sağdır. Bugün Anadolu'da olan seyyidlerin soyu o soydan gelir. O soyda Emeviler ve Abbasilerden çok zulüm gördüğü için Türklere sığınmıştır. (Maveraünnehir – Horasan bölgesinde) Türklere evlilik yapmışlardır. Ocakların çoğu 6. İmam Musa Kazım'dan, çocukları da 7. İmam Rıza göbeğinden gelmişlerdir. Anadolu'ya Orta Asya'da Ahmed Yesevî dergâh, okul kurmuştur. Orada yetişen ehl-i beyt soyları Anadolu'ya gelmiştir.

Sultan Hacı Bektaş-ı Veli ve Hubyâr. Sultanlar, Sarı Saltıklar, Abdal Musa Sultanlar. Dede bu soydandır. Evlad-ı Resul soyundan olması gerekiyor. Onların ocaklarında yetişen Alperenlerin Anadolu'ya gelip ocak kurmalarıdır. Ahmed Yesevî'nin öğrencisi olan Lokman Perendi orada doksan bin insana ders veriyor. Hacı Bektaş-ı Velî orada İslam'ın güzel yüzünü, sevgi ve hoşgörü yüzünü insanlara tanıtmayı amaçlamıştır. Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli'nin, Mevlâna'nın olduğu yer yani orta Anadolu bölgesi Hristiyanlığın en koyu olduğu bölgedir."

Hubyar Ocağının Sivaslı dedelerinden İbrahim Erol Dede ise şunları söylüyor: "Bizim soyumuz Ehl-i Beyt'e dayanır. Hz. Peygamber efendimizden, Hz. Ali efendimize, Hz. Hüseyin, Hz. Hasan ve On İki İmam'a bağlı bir silsileyiz. Biz Hubuyar Tekkesine bağlıyız. Hubuyar Sultan'ın asıl ismi Ahmet'tir. Horasan'dan Hacı Bektâşi Veli le beraber gelmiştir. Hoca Ahmet Yesevî'nin öğrencisidir. Hubyar'ın annesinin adı gönül Hanım, babasının adı Lokman-ı Perende'dir." (Coşkun, 2009: 69). Tokat yöresinde görüştüğümüz Hubyâr Ocağı'na bağlı talip ve dedeler hemen Hubyâr Sultan'ın kerametlerini anlatmaya başlıyor. Onun Ahmed Yesevî'nin öğrencisi olduğunu söyleyenler de var. Tokat yöresinde görüştüğümüz Hubyâr Ocağı'na bağlı talip ve dedelere göre; Alevîlik, Bektaşîlik düşüncesinin kurucusu Hacı Bektaş-ı Velî'nin görüşleri ve Pir-i Türkistan olarak anılan Hoca Ahmed Yesevî'nin Allah sevgisi ve güzel ahlakı esas alan yolu. Bu yolun öğretilerini Hubyâr Sultan Anadolu'da yaygınlaştırmış ve bizlere ulaştırmıştır. Sonuç Tokat yöresinde görüştüğümüz Alevîlerin çoğunluğu tarafından dile getirilen Hubyâr Sultan, Hacı Bektaş Velî ve Ahmed Yesevî ilişkisinin, akademik çalışmalar ile paralel şekilde olduğunu görmek mümkündür. Hubyâr Sultan'ın hayatı hakkında kesin bilgiler olmadığından, daha çok menkabevi rivayet sözlü olarak bize ulaşmıştır. Tokat yöresinde görüştüğümüz Hubyâr Ocağı'na

bağlı talip ve dedelerin anlattıkları kerametler, birçok tasavvufi şahsiyetin öğretisinin kaynağını oluşturan Ahmed Yesevî'nin menkabevî hayatında yer alan kerametlerle örtüşmektedir. Hubyâr Dedelerinin bazılarının Hubyâr Sultan'ın Hoca Ahmed Yesevî olduğu yönündeki iddiaları, tarihi gerçeklerle uyuşmayan efsaneler olarak görülebilir; fakat Hubyârlılar daha da ileri giderek Hubyâr Sultan'ın Hoca Ahmed Yesevî olduğunu iddia etmektedirler. Tokat yöresinde görüştüğümüz Alevîlerin çoğunluğu tarafından Hubyâr Ocağının aynı zamanda Ahmed Yesevî Ocağı olarak biliniyor olması, bu iki tarihi şahsiyet arasındaki bağın ne kadar kuvvetli olduğunu göstermektedir. Pîr-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevî, Hacı Bektaş-ı Velî ve Hubyâr Sultan'ın Horasan kaynaklı evliyalar, keramet sahibi büyük zatlar olarak bilinmesi de kanaatimizce bu bağ kuvvetlendirmektedir. Ahmed Yesevî'nin tasavvufi sisteminin merkezinde yer alan dört kapı (Şeriat, Tarikat, Marifet, Hakikat) kırk makam (her kapıda onar madde) anlayışı, Anadolu'da Hacı Bektaş-ı Velî ve Hubyâr Sultan tarafından, hemen hemen aynen devam ettirilmiştir. Hubyâr Sultan'ın yaşam ve inanç felsefesinin ana kaynağının Ahmed Yesevî'nin hayat felsefesi olduğunu söyleyebiliriz. Hubyâr Sultan'ın inanç, ibadet ve ahlaki anlayışının temelinde Ahmed Yesevî'nin tasavvufi neşveden ilham alan sözlü kültüre dayalı İslam anlayışı olduğunu söylersek hata etmiş olmayız. Onun ilkeleri göçebe Türk kavimlerinde bu şekilde sistemleştirilmiştir. Hubyâr Sultan tarafından kurulan Hubyâr Köyündeki kutsal mekanlar, yatır mezarları veya türbe, eski Türk inançlarına bağlı Türk halk dindarlığının açık bir göstergesidir.

KAYNAKÇA

- BAKAN, D.,(2011), Alevi Bektaşî Geleneğinde Hubyâr Sultan, Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Aydın. BAŞ, E., (2011), "Ahmed Yesevî'nin Bektaşîlik, Alevîlik Üzerindeki Etkileri ve Osmanlı Dini Hayatındaki İzleri", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 52: 2, s. 21-53. COŞKUN, H.,

(2009), Sivas'ta Alevilik, Zirve Matbaacılık, I. Baskı, Sivas. DOĞANAY, E., (tarihsiz), Anadolu Evliyası Hubyâr Sultan, Anadolu Matbaa, İstanbul. EVLİYA ÇELEBİ,(2006) Evliya Çelebi Seyahatnamesi, (Haz.: DANKOFF, Robert-KAHRAMAN, Seyit Ali – DAĞLI,Yücel), İstanbul, I, 353; II, 72-73. KARAMAN, F., (2014), İpsile-Tozanlı-Doğanşar Soy Kütüğü, İstanbul. KENANOĞLU, A.; ONARLI .I, (2003), Hubyâr Sultan Ocağı ve Beydili Sıraç Türkmenleri, Hubyâr Sultan Kültür ve Tanıtma Derneği Yayınları: 1, İstanbul. KORKMAZ S., (2001), "Ahmed Yesevî ve Hacı Bektaş Veli Aralarındaki Bağlar, Fikirleri, Tesirleri ve Türk İslâm Edebiyatına Katkıları", Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, S. 11, s. 325-355. KÖPRÜLÜ F., (1993), Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, Ankara. SARIYAR, M., (2008), Hubyâr Sultan Ocağı

Uygulamaları ile Alevî Yolu Erkânı, Hubyâr Sultan Alevî Kültür Derneği Yayınları, İstanbul. SELÇUK, A. (2012), Merkezî Kurumsal Otoritenin Ötekileştirdiği Bir Topluluk: Anşa Bacılılar, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi / s. 169-186 TEMEL, Bektaş A., (1997), Anadolu Evliyalarında Hubyâr Sultan, Ceylan Matbaası, (yer adı yok). TEMEL, H., (2011), Tekeli Semâha Durunca, Hubyâr Eğitim Vakfı Yayınları, İstanbul. ÜÇER, C., (2009), "Alevilik; Yapılar, Grupların Temel Özellikleri ve Bazı Mülâhazalar", Dini Araştırmalar, Ocak-Nisan Cilt: 12, s. 33, s. 63-88. YAMAN, A.,(2009), "Alevilerde Dedelik ve Dede Ocakları", Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayını, Editör: Ahmet Yaşar Ocak, Ankara, s. 178-202.

Ş. TEOMAN DURALI DÜŞÜNÇESİNDE METAFİZİKTEKİ MAKİNAYA BATI MEDENİYETİ

■ Ahmet DAĞ | Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Felsefe Tarihi Öğretim Üyesi,

ÖZET

Bu çalışmada Ş. Teoman Duralı'nın makale ve kitaplarından hareket edilerek metafizik-felsefe-bilim sorunu anlaşılmaya ve açıklanmaya çalışılmıştır. Öncelikle metafizik kavramının ne olduğu ele alınmış, Platon'un metafizik-felsefe-bilim geleneğinin oluşmasında katkılarına değinilmiş sonrasında felsefe-bilimin sistemli hale gelmesini sağlamış olan Aristoteles'in, Kant ve Hume'un felsefe-bilim anlayışına, yer verilmiştir. Duralı'nın akıl-bilgi-iman bağlamında bilgelikten/hikmetten koparmadığı bilim ve vahiyle ilişkilendirdiği ahlak ve sanat tanımlamalarına yer verilmiştir. Düşünürün spekülative ve spekülative olmayan felsefe ayrımına değinilerek felsefe-bilimin önemli kavramları olan "seçmecilik (eklektizm), bağdaştırmacılık (syncretism), birleştirim/sentez, disiplinler arası araştırma ve sistem" açıklanmıştır. Ontoloji, transsendental mantık, ahlak-estetik'den oluşan -üç metafizik alan- numenoloji ve daha sonrasında transsendental ve transsendent ayrımına değinilmiştir. Felsefe-bilimin inşasında iki önemli kurucu unsur olarak ele aldığı teemmül ve tefekkür kavramlarının açıklamaları yapıldıktan sonra felsefe-bilim-sanat bağlamından hareketle bilge ve filozof-bilim adamının niteliklerine ve farklılıklarına değinilmiştir. Kısaca bu çalışma bilge-düşünürün birbirinden kopmayan metafizik-felsefe- bilim-ahlak-

sanat anlayışının kök paradigmalarını anlamaya yönelik bir teşebbüstür.

Anahtar Kavramlar: Felsefe, Metafizik, Felsefe-Bilim, Ahlak, Transsendental,

Transsendent, Spekülative Felsefe, Spekülative Olmayan Felsefe, Bilgelik, Akıl, İnanç

(Western Civilization from the Metaphysics to Machine in Ş. Teoman Duralı's Thought)

ABSTRACT

In this research, moving out from books and articles of Ş. Teoman Duralı, wise thinker, which is an attempt to interpret paradigmatic roots of metaphysics-philosophy-science-ethics-art of him which are closely related, it is tried to be understood and explained metaphysics-philosophy-science problem. Firstly it is mentioned that what is the concept of metaphysics and contributions of Platon's to be formed metaphysics- philosophy-science tradition; after that given philosophy-science conception of Aristotle, who provided philosophy-science to become systematic, Kant and Hume. It is mentioned Duralı's definitions of ethics and arts which are not broke off from wisdom in the context of reason-knowledge-faith and linked to science and revelation. By mentioning thinker's distinction of

speculative and non-speculative philosophy, important concepts of philosophy-science which are eclecticism, syncretism, synthesis, interdisciplinary research and system. Ontology, transcendental logic, ethics-art - three metaphysics field - noumenology and after that distinction of transcendental and transcendant mentioned. After explaining deliberation and contemplation which are two constituent for philosophy- science, starting from philosophy-science-art context, wise and philosopher-scientist's qualities and diversities are mentioned.

Keywords: Philosophy, Metaphysics, Philosophy-Science, Ethics, Transcendental, Transcendent, Speculative Philosophy, Non-speculative Philosophy, Wisdom, Reason, Faith

Giriş

Ş. Teoman Duralı (d. 1947) Cumhuriyet döneminde yetişmiş son dönemil önemli felsefeciler-müfekkirlardan biridir. İstanbul Üniversitesinde felsefe tahsilinin yanında biyoloji tahsili de görmüştür. Klasik mantık, felsefe tarihi, bilgi ve teorileri sahasında çalışmalarının yanı sıra hücre bilimi, klasik genetik, moleküler biyoloji, evrim, çevrebilim insan ve hayvan anatomileri gibi alanlarda çalışmalar yapmıştır. Birçok dil de bilen ve aynı zamanda bir dilbilimci ve kaşif olan Duralı; tarih, medeniyet, coğrafya, sosyoloji, dilbilim vs. alanlarda da okumalar yapan bu okumalarını yazmış olduğu makale ve kitaplarına yansıtmıştır. Bu çalışmada Duralı'nın metafizik, felsefe, bilim, teoloji, insan, ahlak ve uygarlık bağlamında düşüncesi ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Metafizikten Felsefe-Bilime:

Eflatun-Aristoteles ve Kant-Hume

Olgusal malzemeleri "bilimler" temin ederken, bunları sentezleme, soyutlama, genelleme ve en üst raddeye ulaştırma işlemleri –metafiziği, mantığı, bilgi teorisi ve ahlakı içeren- felsefede vuku bulur. Belirli vakıalar öbeğini doğrudan doğruya dile getiren

kavramların anlamını sormak felsefenin işi değil, doğrudan doğruya metafiziğin işidir.¹

İlk defa Andronikos tarafından kullanılan 'metafizik' Aristoteles'in doğa felsefesini ele alan eserlerinden sonra gelen eserleri konu almıştır. Doğa araştırmalarının dışındaki varlık alanına ilk felsefe (prima philosophia) diyen Aristoteles -varlığı var olması bakımından ele alan- metafiziği, varlığı varlıktan yola çıkarak belirlemek çabasıdır. Metafizik; ilk felsefenin/metafizik ve ikinci felsefenin/fizik hem temeli hem çatısıdır. İkinci felsefe var olanları araştıran bilimsel vasfa sahipken, ilk felsefe 'varlığı varlık olarak' ele alır.² Felsefe-bilim-metafizik sahasında zihin işlemlerine eşlik eden metafizik; öznel gerçekliği ele alırken, bilimlerde nesnel gerçekliğe eğilir. Metafiziğin esas sorunu ve görevi, akıl varlığı olarak öznedir.³

Hem var olanın durumlarını hem de onun parçaları ile türleri durumundaki şeyleri inceleyen metafizik sayesinde bilgiye konu olan nesnelerin tespit edilebileceğini, doğa biliminin, matematiğin ve öteki bilimlerin konusunu belirlenebileceğini söyleyen Duralı, -Descartes'e göndermede bulunarak- felsefenin tümünü; kökleri metafizik, gövdesi fizik, dalları ise tıp, mekanik ile ahlak olan bir ağaca benzetir. Descartes'ten farklı olarak ahlaka dikkat çeken Duralı, ahlakı; hem bilgeliğin en üst aşaması hem de öbür bilimlere ait tüm bilgileri öngören bir amil olarak görür.⁴ Ahlak duyusunu doğuştan olmaktan daha çok zihnin faaliyeti olarak gören Kantçı düşünme ile ahlak arasında koşutluk olduğunu söyleyerek de Sokrates'çi/Eflatuncu bir tutum sergiler.⁵

Metafizik-ahlak-teoloji dizgesini birbirinden koparmadan aynı bağlamda ele almaya özen gösteren Duralı, ilk felsefe olan metafizikle Tanrının hakkında bilgi edinen İbn Sina gibi -altı asır sonra- Descartes'in de benzeri bir yaklaşım sergilediğini söyler. Descartes'e göre, gerçek felsefe; Tanrının başlıca sıfatlarına ilişkin açıklamaları, ruhun maddi olmamasıyla ve bizdeki hem açık hem de basit mefhumlarla ilgili bilgilerin dayandığı ilkeleri barındıran metafiziktir.⁶

Bilgi ahlak uğruna vardır ve fizik metafiziğe giden yoldur. Fizik dünya bilgisini öğrenmekte şart metafiziktir. Onun üstündeki mertebe ilahiyattır, oradan aleme seyre dalan hikmet'e ve değişmez gerçekliğe yani hakikatin şahidi olunur. Amaç yaşama sanatındaki bilgelik olan sofia'ya ulaşmaktır. Filozofos, Tanrıya yakın ve onun tarafından sevilendir. Hikmet sever nefsanilikten uzaktır ve cismani zevk düşkünlüğü tanrıdan uzaklaştırır.⁷ Bu bağlamda ilahi ile dünyevi olanı birbirine ontik olarak birbirinden kopmaz. Bilinme seviyelerinin farkına değinen⁸ Eflatun'un zihni etkinliğinin amacı ahlakıdır. O'nun felsefesinde metafizikle ilahiyat birbirine çok yaklaşır ve metafizikle ahlak ilahiyattan neşet etmekle kalmayıp onunla içli dışlıdır. Duralı, Eflatun'da bätinlikle metafiziğin, ilimle bilimin nerede ayrıldığını kestirmenin zor olduğunu ve bu zorluğun üstesinden 'derslerinin aklı' olarak isimlendirdiği Aristoteles'in geldiğini söyler.

İlahiyatla sınır komşusu olan metafiziğin ilahiyat olmadığını söyleyen Duralı'ya göre, Aristoteles'ten daha derin ve sağlam ahlak öğretisi ortaya koyan ve felsefesinde teoloji, metafizik, ahlak ve varlık öğretileri iç içe bulunan Eflatun, 'ilahiyat menşeli metafizik' ortaya koymuştur. O, Eflatun'daki teoloji, metafizik, ahlak ve varlık öğretilerinin içkinliğini şu şekilde özetler;

Filozofta, tanrının ve âlemin varlığı şeklinde birincisine (demirgous) indirgenebilecek iki varlık anlayışı bulunur. İyiliği kendisinde bulunduran birincisine göre her şey iyi olmalıdır ve asla kötü olmamalıdır. Akıllı bulunan ve iyi olan akıllı ruha, ruhu da bedene yerleştirmiştir. Akılla temayüz etmiş hakkaniyet duygusu taşıyan insan yaratılmış olanın mutlak nedeni olan Tanrıya yakarır. Varlığa içkin akıl, akla içkin iyilik yaratmanın veçhesidir. Akıl varlığa iyilik ise akla içkin kuvvetlerdir.⁹

Yalnızca teoloji, metafizik, ahlak ve varlık öğretileri iç içe bulunmayıp, felsefesinde kozmik âlem ile fizik âlem arasında sıkı bir ilişki olan Eflatun'da yapmak/yaratmak biçimlenmiş güzelliştir. Tersine ise kaos, kötülük ve çirkinliktir. Tanrı biçim vererek hiçliğin anlamdaşı olan kaosu kozmos haline getirmiştir. Varlığın esaslarını/idealler kendinde bulunduran ve her şeyi bütünlüğüyle bilen,

zâtı iyilik olan Tanrı evreni düzgün ve ahenkli yapmıştır. Eğer evren ahenkli ve orantılı olmasaydı matematik ve müzik olmazdı. Tanrının varlık zâtı olan ruhundan ihsan olan akıl sahibi insan dış dünyada olanları aklında ışıklandıran uygun kavramlarla buluşturarak keşfederek bilgeliği artırır.¹⁰ Keşfetme gücüne sahip ve bilgeliğini artıran insan ideal bir toplum ve devlet düzeni inşa edebilir. Varlık belirlenimlerini toplumun bağrında kazanan toplum varlığı olan insanın kâmil bir insan olabilmek için müttekâmil bir toplum olan polise ihtiyaç duyar.

Eflatun bilgeliği; ilahiyat, metafizik, ahlak ile toplumsallık çeşidinden iç içe geçmiş dört çember halinde gelişme göstermiştir. O tarihte 'bilgelik'ten 'felsefe'ye felsefenin merkezi durumundaki metafiziğe sıçrayan adımı atmıştır. Bilgelikten, sistemli düşünme sahası metafiziğe intikali gerçekleştiren Eflatun'dur. Ahlakı belirleyip temellendirme gayesinde olan Eflatun'un bu gayesine daha sonra Hristiyan, İslam ile Yeniçağ Avrupa, kısaca klasik batı felsefe yapma tutumları yönelmişlerdir.¹¹ Bilinç-bilgi-ahlak şeklinde üç veçheli bilgelik taşıyan, felsefe-bilimin sorunsallığının yanında batini bilgeliğinin öncüsü sayılan Eflatun'a ya vahyin nasip olduğunu ya da onun Mısır'a gittiği için Musevilikten, Zerdüştlükten ve Mazdeklikten etkilenmiş olabileceğini¹² dile getiren Duralı'ya göre Eflatun, Batılı düşünce geleneklerinde felsefe-bilim ile mistikliğin ayrıştıkları 'yolağzı' konumundadır.¹³ Batı medeniyetinde felsefe- bilimdeki temel kavramların ve bunların oluşturduğu dokuların ilk düzenli ve bilinçli meydana getiricisi Eflatun, hem dini mistiklerin hem de felsefenin bilimin fışkırdığı suyun başıdır.¹⁴

Nasıl efsane çemberinden geçtikten sonra insanlık, felsefe kurmak gücünü gösterebilmişse, aynı şekilde pozitivist felsefeye başka bir deyimle, bilime varmak için de spekulatif felsefe durağını arkada bırakması gerekmiştir. Genelde felsefe, kavram dağarcığını efsaneye borçlu olduğu kadar, alışlagelmiş bilim anlayışı da temel kavram kuruluşu ile ilkelerini felsefede, öncelikle, Aristoteles'in sisteminde bulmuştur.¹⁵ Eflatun'da hakikat; ana ilkelerin bilinmesiyle, Aristoteles'te mantık kurallarının, varsayım ile gerçekliğinin

birbirleriyle uyuşmasıyla sağlanabilir. Zihnin işleyişi ile doğada olup bitenlerin akışı arasında uygunluk olduğunu söyleyen Aristoteles'te düşünceler alemi ile olaylar dünyası arasında uçurum yoktur.¹⁶

Ona göre, ilahi hikmetten ilham alarak felsefeyi tesis eden Eflatunken, felsefeyi sistemli düşünüş (felsefe-bilim) haline getiren Aristoteles'tir.¹⁷ Düşünür, sahaları birbirinden ayırmakta mahir olan Aristoteles'in ilk felsefesi ile ilahiyat (Filosofia Theologike) arasındaki ayrım çizgisinin belirsizliğinin nedeni olarak Aristoteles'in vahiyle muhatap olmamasını gösterir. "Varlık ve onun temel belirlenimleri nelerdir?", "Varlığın ilk sebebi ve hareket ettiricisi nedir?" sorularını sorarak metafiziği/ilk felsefe zamanla teolojiye kaydıran,¹⁸ bilimi fizik bilgilerle sınırlayan Aristoteles bilimin, tarihteki anlamını ilk belirleyen kişidir.¹⁹ Sistemci ve sınıflayıcı aklıyla metafiziğin, mantığın, ahlakın ve bilim araştırmalarının kurucusu²⁰ olan Aristoteles, Sokrates'in bilgece tavırla felsefe yapma üslubu ile usulünü ve Eflatun'un felsefeyi aşarak mistikliğe 'kulaç atma' tutumunu bir yana bırakarak aklın kendine çizdiği sınırlar içerisinde kalmağa özen göstermek suretiyle felsefe-bilim sistemciliğini oluşturmuş ve felsefe-bilim geleneğinin ilk temsilcisi olmuştur.²¹ Felsefeyi mantık çerçevesinde belirleyip bilim kavramını etraflıca tarif etmiş ve Lûkaion/Akademi vücuda getirmiştir.²²

Eflatun'un keşfi olan felsefe binasını şaheser bir mimari yapığa ulaştırma şanı Kant'a aittir.²³ Bilginin düşünce/numen değil olay/fenomen çıkışlı olduğu konusunda Aristoteles'le Kant arasında aykırılık yoktur. "Varlığın öz yurdu neresidir? Duyumlar ile algılar onu gerçekten tanıtmaya yeter mi?" sorularının felsefi metafizik cevabını bir tek Eflatun verirken, Kant ise transsendental felsefeyle iki doğru olan fizik ve metafiziği birleştirmiştir. Aristoteles'ten bu yana felsefeyi araştırmaların sıklet merkezine döndüren Kant, bilginin kaynağını özneye kaydırarak metafizikte Kopernik devrimini gerçekleştirmiştir. İnsan gerçekliğinden hareket ederek biyofizik ve psiko- bilinç üzerinde odaklanan Kant, metafizik-mantık-ahlak sistemi bağlamında insanşümül hakikatleri araştırmıştır.²⁴

Beşeri, insan yapanın akıl olduğunu söyleyen Kant, felsefeyi bilimle bir arada yeniden inşa etmiştir. Aristoteles'ten sonra birlikli, bütünlüklü sistem olarak felsefe-bilimin ikinci inşası olup ilkinden daha sıkıca örülü daha tıkHz bir yapı görünümü arz etmektedir. Kendisini doğuran annesi bilgeliği de yeniden felsefeye baş tacı kılmıştır. Bilgelik ile felsefeyi kişiliğinde mezceden, sisteminin beyni metafizik olan filozof felsefenin bilimle izdivacını yenilemiştir.²⁵

Herakleitos ve Eflatun'dan beri tanınan iki katlı dünya anlayışı tekli hakikate yani gerçekliğe indirgenmiştir. Felsefe-bilim geleneğini oluşturan Aristoteles manevi-dini anlayışı terk etmiştir. Hume'la tek katlı anlayış hâkim olmaya başlamış ve O, bu terki tarihi çığır olarak pekiştirip kesinleştirmiştir. Dini iyiden iyiye bırakan Hume, Aristoteles'in tersine ahlakın bağrında yatan iffeti artık kaale almaz. Onun ahlakı nefis öğretisiyle siyaset ve iktisatla içi içe olup ana hedefi toplum ile devlet düzenini sağlama bağlamaktır. Onun nazarında ahlak, devlet düzeni çerçevesinde teşkilatlanan insanın mezkur nizama ayak uydurma etkinliğidir.

Hume indinde ruh ilahi olmaktan çıkınca geriye beden gibi dünya menşei nefis kalmıştır. Genelde İngiliz deneycilerin özellikle de Hume etkisiyle felsefe-bilim kendini bidayette doğuran annesi bilgeliğe sırt çevirmiş beyni durumundaki metafiziği hasım ilan etmiş bilimlere mesafe koymuştur. Sonuçta bir medeniyet inşa filozofu olan Hume, İngiliz-Yahudi diye adlandırdığımız çağdaş medeniyetin bilahare ideoloji denilecek felsefi arka planının tasarımcısıdır. Tarihte ilk defa din ilkeleri ile kurallarından esinlenip etkilenmeksizin oluşturulmuş tam teşekküllü mezkur felsefe-bilim sisteminde hayatın bütün köşe bucağına müdahale eder bir düzen türetilmiştir. İlk ideoloji "Hürriyetçiliğ'in (liberalisme) felsefi dokusu; çok gevşek dokunmuş ve müphem olup müellifi de kendisinin ardısıra dünyaya gözlerini açıp günümüze değin hükmünü icra edegelmiş sermayeceliğinki gibi, öncelikle Hume'dur. ²⁶ İnsanı hırs ve tutku bağlamında ele alan Hume insanın mekanik ve kapital bir varlık hale

gelmesini sağlayan unsurlar barındıran bir yaklaşım ortaya koymuştur.

Bilgelikten Bilime, Beşer'den İnsan'a

Felsefe-bilim geleneğinin oluşmasında Eflatun ve Aristoteles'in katkılarına değinen Duralı, tecrübe ile inancın omuz omuza vererek bilgi ve hüneri yani felsefe-bilimi oluşturabileceğini söyler. Ona göre bilim; akıl ateşinde 'pişirilip kotarılan' tecrübeden/deney üretilen sistemli bilgilerin getirdiği bir bütünlüktür. Sezgi yolunun ilerisinde sonuç çıkarma kabiliyeti bilgelik ya da hikmettir. Annesi bilgeliğe sırtını çevirmemiş her felsefe ve evladı durumundaki bilim kuruluşu bilgeliğin özsuyu edep tarafından sevk ve idare olunur.²⁷

Duralı'ya göre, insanın iç âlemi ile dış dünyası birbirini gerektirir. İç alem dış dünyanın mazrufu ikincisi de birincisinin zarfıyken uyumlu birliği bilinci meydana getirir. Bilinç; bilgilerin esasıdır ve anlamlandırma merciidir. Bundan dolayı bilgilerin bilgisi olan bilinç insanın tecrübeleri ve yaşantının temerküzüdür.²⁸ Duralı, Tanrının insana vicdan ve vahiyle seslendiğini, dinin iman edenle edilen, iman ile bilgi, dünya ile ahiret hayatları arasında sallantıya yer bırakmazcasına ayırım çizgisi çektiğini söyleyerek kozmik âlem ile duyulur/fizik âlem arasındaki ilişkiye değinir.²⁹

Duralı, dış görünüşçe "beşer"e benzese bile uygulanmayan tefekkür edemeyen şan, şeref, haysiyet, adalet, merhamet ile güzellik duygularından yoksun fabrika yahut laboratuvar ürünü 'ruhsuz' hatta 'nefs'siz "beşer

kopyalarına" yahut kopyalanmış beşerlere 'insan' bir yana 'beşer' bile diyemeyeceğimizi, insanın 'kimliği'yle, 'toplum ortamı'yla 'doğal çevresi'yle bir bütün olarak 'soykırım'a uğradığını iddia eder.³⁰

Filozofu dolayısıyla insanı beşer ve insan olarak iki boyutlu olarak ele alan Duralı'ya göre epistemolojik bir varlık olan filozof bilgiyi konu edinmesi bakımından beşerken/homo ahlak varlığı olması bakımından insandır/humanus. İnsanı bilgi ve imandan müteşekkil varlık olarak düşünen

Duralı'ya göre, kökleri bakımından aynı olan iman ve bilginin amaçları farklıdır. Bilgi de kültürün kurucu unsuru inançlardan doğar. Bilgiye dönüştürülebilir olanlar kanıtlanabilir inançlardır. Kanıtlanmayı beklemeyen iman şüpheyi dışarıda bırakır. Bilimce açıklanmayan manevi âlemi din aydınlatır. Aklın ilkelerine uyan din akıl yürütme ve kanıtlama işlemlerini dışarıda bırakır.³¹

Beşer; bedenini, bünyesini duyumlayan varlıkken, insan ise kendisini anımsayarak başkalarından ayırt edebilen varlıktır. İnsanın tarihi kesintiye uğrar ve tarihliliğini unutursa, 'benliği' sarsılır, giderek çöker. Duyma- düşünme-hatırlama işleyişi, insanın inanç varlığı olmasının zeminini teşkil eder. Geleceğe geçmişinden hareketle hamle yapan ve geçmişteki yaşadıklarıyla yoğrulup 'pişen' kişilikli insan, yaşanacakların nasıl olabileceklerini hep tasarlamakla meşguldür. İnsan, hem birey hem de toplum olarak tarihi varlıktır. Tarih, toplumun benliğine ilişkin bilinci, dolayısıyla, kimliğidir. Geçmişini topyekün unutmuş insan, hafızasını yitirmiştir. R. Descartes'ın 'düşünüyorum, öyleyse, varım" düsturu uyarınca, hafızası silinmiş olan, varlığına -yanı 'benliği'ine- ilişkin bilincini de kaybeder, sonuçta, insanlığından olur. Böyle birine artık insan diyemeyiz. O, salt dirim seviyesine -yanı beşerliğe- rucu etmiş sayılmalıdır; buna ise, 'bitkisel hayat' denir.³²

Duralı'da bilim ve din; kozmik âlem ile fizik âlem arasındaki dengeyi sağlayan iki önemli kaynaktır. Bilim doğayı öğretirken, ahlak duyusunu uyandıran ise din eğitimidir. Epistemolojik ve etik olarak yetkinliğe kavuşacak olan insanın dengeli bir bütünlüğe kavuşması sağlıklı, kâmil insanın varlık sebebidir. Din-doğa bütünlüğünü sağlayan kâmil insan yaratıcılığın tezahürü olan sanat sezgisini yakalar. Bilimi bilgelikten/hikmetten koparmayan bilge- düşünür, bilimi vahiy ekseninden hareketle ahlak ve sanatı kuşatarak doğanın incelemesi olarak tanımlar. Bilime uzanan kesintisiz ve düzenli düşünme- araştırma etkinliğinin kaynağını spekülative olmayan metafizik temelli felsefeye dayandırır.³³

Duralı'ya göre, kendi mantık düzenine dayanarak kendisini sarsıp eleştirebilen sistemler; zamanla bilimlere zemin hazırlayarak üç bin yıllık bir geçmişe

sahip uzun ve tutarlı, çeşitliliği barındıran gelenek olan FELSEFE- BİLİM'i oluşturmuştur. Köklerini tarih öncesi Mezopotamya ile Mısır'a uzatmış, sonra da tek tanrılı vahiy dinlerince biçimlenmiş bulunan, coğrafi saha itibarıyla de aşağı yukarı İndus ırmağı ile Ural-Alтай dağlarının batısında kalan bütün bir dünyanın maddi ve manevi belirleyicisi olmuş Batı Medeniyeti içerisinde gelişen felsefe-bilim, tarihi boyunca Eskiçağ Ege, Ortaçağ İslam- Yahudi-Hristiyan ve nihayet Yeniçağ Avrupa felsefe-bilim gelenekleri şeklinde üç merhaleden geçmiştir.³⁴ Bu geçişlerde bilgelik, ahlak ve hikmetten koparak bilime ve insan doğasından kopartılarak beşere dönüştürülmüştür. Bilgi hikmet ve ahlaktan kopmuş salt bilgiye evrilmiş ve insanın manevi/ahlaki yönü ihmal edilerek mekanik/maddi bir varlığa yani beşere evriltiştir.

Spekülativ Felsefeden Spekülativ Olmayan Metafizik Tür Olan Felsefeye

Felsefeyi, spekülativ ve spekülativ olmayan felsefe diye ikiye ayıran Duralı'nın yeğlediği felsefe işlevsel olan spekülativ olmayan bir felsefedir. Ona göre, sırtını deneysel araştırma alanlarına dayayan felsefe incelemeleri spekülativ olmayan felsefe iken, deneysel alanlara sırtı çeviren felsefe ise spekülativ felsefedir. Spekülativ olmayan metafiziğe dayalı bir felsefe sisteminin en belirleyici özelliği önerdiği cevaplar ile çözümlerin hep yenilebilirlikleridir. Bu felsefe; sürekli tartışma ile gelişmeye dayalı açık olan tek düzen, bir felsefe-bilim sistemidir.³⁵

Ona göre, özel bir felsefe yapma tavrı üslubu ve usulü olan spekülativ metafizikle uğraşmak neticeleri ortaya koymada yeterli değildir. Spekülativ metafizik dışında kalan felsefe yapma tutumlarında genellikle olaylar dünyasına dayalı savlara, önermelere yönelir. Görünümlerle ilgilenen spekülativ olmayan metafizikçi felsefecinin amacı evrene ilişkin çeşitli bilgiler edinmek olup onunla ilgili dile getirme tarzlarını mantık süzgecinden geçirmektir. Spekülativ olmayan meta-fizik, doğrudan doğruya tümüyle evreni bilme denemesi spekülativ metafizikten ayrılır.³⁶ Felsefe-bilim, 'bilimsel' dediğimiz TEORİ'leri üretmiş; spekulativ metafizik

sistemlerin de kimisi, zamanla ÖĞRETİ/doktrin ile İDEOLOJİ'leri doğurmuştur.³⁷

"Havanda su dövmek" olarak algılanan felsefe algısının aksine evrene ilişkin bilgileri düzenleyen işlevsel felsefeye dikkat çeken Duralı, insanın sınırlarını ve haddini bilerek bilimsel faaliyetleri gerçekleştirebileceğini ifade eder;

...Âlemin tümünü bilme cüreti ile had bilmezliğine asla rağbet etmeyip sadece tasavvur ve inanca sahip bulunabileceğimizi; bu tasavvur ile inanç binasını da evrenin şu yahut bu kesimine ilişkin bilgilerle dayayıp döşeyebileceğimizi kabul ederek spekülativ-olmayan metafizik türden felsefe yapmak mümkündür.

Duralı, felsefe-bilim açısından 'felsefe'yi bir dünya görüşü, hayata bakış tarzı, herhangi bir temel meseleyi belli bir bakış açısında 'donduran' bir öğreti olarak yorumlamaz. Statik olmayan dinamik bir niteliğe sahip olan, kendisinden temel meselelerin doğduğu, ama onları hep ilk ve asli kökte birleştiren 'ilk bilim' olan felsefe; bilim doğuran bilimdir.³⁸ Bilge-düşünüre göre, en üstün düşünce mimarisi olan felsefe-bilimi ve batı felsefe tarihini pozitif düşüncenin gelişme süreci olarak kabul etmek yanlıştır. Çünkü tarihte hiçbir olay öncesiz değildir.³⁹ Duralı'daki felsefe-bilim kavramı pozitifleştirilmiş ve sekülerleştirilmiş bir içeriğe sahip değildir. Köken olarak felsefe-bilim; metafizik, ahlak ve bilgi öğretisini barındıran felsefe ile bilimin yoğunlaşması sonucu belirli tarih ve coğrafyada çok özel şartlarda inkişaf etmiştir. Felsefe- bilim 'anne'si bilgelikten farklı bir yapı biçim kazanmıştır.⁴⁰

Felsefe-bilimin en önemli kavramları olarak seçmecilik/eclecticism, bağdaştırmacılık/syncretism, birleştirim/sentez, disiplinler arası araştırma ve sistemi kabul eden Duralı, eclecticism kavramının ilk Galenos'ta (131-201) eklektismos olarak görüldüğünü ve en önemli savunucusunun Leibniz olduğunu söyler. Duralı, Diderot'un "Eclectisme" başlıklı makalesinde "kendi kendine düşünmekten kaçınmayan; taraf tutmaksızın, fark gözetmeksizin irdelenmiş olduğu bütün felsefelerden kendine göre bir şeyler çekip çıkaran" eklektik olanın övüldüğünün ve çığır olarak 19. yüzyılda yaygınlaşmasını

sağlayan düşünürün Victor Cousin olduğu bilgisini verir. Duralı, -Lalande'den iktibasla- seçmecilikte "farklı düşüncelerin bir potada eritilerek farklı yeni bir düşünce üretilmesi" söz konusu olduğunu söyler.41

Bağdaştırmacılık (syncretism) kavramının Plutarkos'un bir metninde geçtiğini ve çılgır ve yöntem olarak kullanıldığı42 bilgisini verdikten sonra üçüncü kavram olan birleştirmenin/sentez felsefe ile bilimde ortaklaşa kullanılan en önemli kavramlardan olduğunu söyler. İsmail Fenni'deki tahlil kavramının tanımı olan "önce kendi başına ayrı kalan benzer unsurların bir araya getirilerek bütünleştirilmeleridir" ve Descartes'in "En basit kavramlardan yahut önermelerden hareketle en karmaşık kavramlara yahut önermelere erişmek" tanımlarına yer verir. Kimyada, biyolojide, psikolojide birleştirmenin/sentezin olduğunu söyler.43

1960'larda ortaya çıkmış olan disiplinler-arası araştırma/inter- disciplinary ise kavram ve yöntemlerin bir araya getirilmelerine ve eşgüdümlü işbirliğidir. Duralı'ya göre geçmişte sistemci düşüncenin felsefedeki temsilcisi "seçmeciliğin" karşıtı bircilik (monism) iken günümüzde bilimlerde disiplinler arası araştırmanın karşıtı ise indirgemeciliktir. Duralı -sistemci ve tümelci-Aristoteles'in temsilcisi olarak biyolog L. Von Bertalanffy'yi kabul eder.44

Örgütlenmiş bir bütünlüğü oluşturacak biçimde karşılıklı olarak birbirlerine bağlı maddi yahut maddi olmayan unsurların tamamına sistem adını veren Duralı, sistemi; felsefe ve metafiziğin demirbaşı olarak görür.45 Düşünce, bilgi, bilim ve felsefenin ne olduğundan hareketle felsefe ile bilim arasındaki ilişkinin önemine değinir. Zihin faaliyetlerinden bir 'düşünme' işi olan yorum ile yargının ürününe 'düşünce' denirken, düşüncenin doğruluğu yahut yanlışlığı başkalarınca tespit ve tahkik olunabilmesine 'bilgi' denir. Bilim ile felsefeye kadar uzanan yolda edinilmeye çalışılan şey bilgidir. Birbirine benzeyen tek tek olayların bilgileri arasında kurulan tutarlı bağlarla "bilim" meydana gelir. Düşünre göre bilgi, bilim ve felsefe arasında nitelik ve kapsam bakımından farklılıklar vardır. Bilgi çok kısıtlı alanın tasviri, bilim komşu sahalara ait bir araya getirilmiş resimlerin terkididir. Felsefe ise çok

geniş bir manzarayı sergileyen tablodur. Sınırlı bir gerçekliği yansıtan deneysel 'yalıncat bilgilerin' 'birleştirim'inden' elde edilen bilimsel bilgi teorikken üst teori konumundaki felsefi bilgi 'sistematik'tir. Temel deneysel bilgi malumat, bilimsel bilgiye götüren düşünüş/teemmül, tasavvurlardan tamamıyla bağımsız salt derin düşünme murakabedir.46

Nitekim ona göre bilim denilen yapılar doğa felsefeleri ya da varlık öğretileri adını verdiği sistemlerin kaplamca daralıp işlemce derinleşmesinden doğmuşlardır. İlkeler çerçevesinde sistemlice işlenmesi gereken bilgi malzemesinin ve fikirlerin kavuşturulması olan sistemi akıl sağlar.47 Kant'a göndermede bulunarak mimariliğe yatkın olan insan aklının bütün bilgileri bir sistemin çatısı altında görme eğiliminde olduğunu dile getirir. Aklın eşyanın mahiyetine ermekte sınırlı gücüne değinen Duralı, düşünmeyi uygulanmalardan tecrit etmiş felsefi aklın karşılaşılının varlıkça aslını, özünü kavrayamadığını akla kalan işin ahlak ile estetik, mantık ile matematik değerleri denetlemek olduğunu söyler.48

Transsendental-Transsendent Ayırımı

Duralı, dedüktif ve endüktif yöntem inşa eden buyurucu, müstebit felsefe-bilimin kalkış noktası olan akıl ile salt aklın birbirinden farklılığına değinir. Salt aklın gerçekliği kuşatan hakikat âleminde olduğunu söyler. Akıl transsendental işlemlerinde derinleşip keskinleştiği ölçüde 'idea'nın manasına ancak kavram kapısından geçerek yaklaşır.49 Duralı, aklın karşılaşmalar dünyasını anlamlandırma yöntemine fenomenoloji onun fikri âlemdeki işlemlerine ise Kant'tan esinlenerek numenoloji adını verir. Öznenin varlık şartlarını ele alan saha ontoloji, transsendantal aklın inceleme alanı transsendental mantık olup değerlerin mıntıkası ise ahlak-estetiktir. Bu üç metafizik alan numenoloji alanında toparlanır. 'Transsendental akıl araştırma ile inceleme sahası' anlamındaki numenoloji tasavvursuz salt sezgiden hareket eder. Onun nesnesi bulunmaz, konusu ise fikirdir. Akıl 'transsendental ben'e ilişkin bir fikre eğilmiyorsa,

ortaya çıkan mantık ve matematikte görüldüğü gibi bilgidir. Eğiliyorsa bilinçtir.⁵⁰ Duralı, nihai müracaat mercii olan akla başvurarak gerçeklik evreni ile onun ötesini hep birlikte kapsayan hakikat âlemi ayrımını yapar. Sühreverdi'nin melekût âlemini, transsendent, salt hakikat âlemi halinde olan Eflatun'un 'idea'sını ise ceberût âlemi olarak yorumlar.⁵¹

Ona göre, insan akli transsendental sınırlarını aşıp transsendent'in kara sularını ihlal etme tutkusunda olabilir. Fenomenolojide aklın meşru zeminde uyguladığı kuralları, yasalar ile yöntemlerin olmasını normal olarak görürken akl'ın numenoloji de tatbik sahasına koymasını anormal görür aklın bu teşebbüsünü yatak kıyafetiyle sokağa çıkmaya benzetir.⁵² Salt akıl, evrene ilişkin sistemler olan transsendental/metafizik âlemde iş görebilirken, evreni aşan transsendent/idealar âleminde Allah dostu olan 'gönül adamı' gezintiye çıkar.⁵³

Düşünce Zincir Halkalarının Çifte İmamesi: Teemmül ve Tefekkür

Duralı'ya göre üç ana seviye; düzayak düşünme, teemmül ve tefekkürdür. Gündelik yaşamdaki malumatlar düzayak düşünme süreçlerinin semeresidir. Görevi transsendental işlemi düzenleyip yürürlüğe koyma olan metafiziğin en önemli düşünüş unsurlarından biri teemmüldür. Teemmül; gerek bir olayın sebeplerini daha ziyade çözümlemek ve daha doğru anlamak gerekse bir hareket tarzının sonuçlarını özellikle de yarar ile sakıncalarını irdelemek maksadıyla oluşturulmuş yargının eleştirilmek üzere askıya alınmasıdır.

Genelleme-soyutlama-birleştirim düzleminde fikirden hareketle idrakin belirlenmesin-de hâkim düşünme süreci teemmüldür. Aklın benzer kabul ettiği duyuları ve olayları belirli bir kavram şemsiyesi altında düşünmek olan teemmülle belirli kavram altında düşünülen duyu ve olaylardan biriyle karşılaşıldığında olaya denk düşen kavram akılda uyandırılır. Olaylar aynı nedene bağlı olsalar da kendi aralarında gayrimütecanis yapı ile biçim sergileyebilirler. Bu da çokluktaki birliğin dünyadaki örneğidir.

Duralı'ya göre teemmülden farklı olan aklın akıl üstüne katlanması olan tefekkür; teorik-sistematik fikri yapılanmanın en üstün raddesi olan metafizik, felsefe ve ahlak alanında kendini gerçekleştirir. İdrakin ötesine işaret eden 'transsendental düşünmeyle elde edilen fikirlerdir, transsendental düşünme düzleminde fikirlerin yakalanmasını sağlayan düşünüş tefekkürdür. Düşünme ediminin doruğu olan tefekkür asıl uğraş alanı olan ahlaka, felsefe sisteminin yüreği konumundaki metafiziğe dolayısıyla felsefe sisteminin sınırlarını aşan mistikliğe dek uzanır. Teemmüllü düşünme malzemesini tecrübeden devşirirken ondan bağımsız olan tefekkür, tecrübe dışı düşünme hüneridir. Tefekkür sonucu fikirler, manaları itibariyle kesin ve açıktırlar. Tali anlamları bulunmadığından bunlar apriori analitiklerdir. Duralı'da hem transsendental hem de transsendent alanda kendini gerçekleştirmeye çalışan tefekkür, felsefe sınırları içinde kaldığı sürece transsendental düşünce sahasında yürürlüktedir. Metafiziği aştığı ölçüde ise transsendent'tir.⁵⁴ Manası bulunan sözler ve onların düşünüş arka planını teşkil eden fikirler üstünde düşünmek teemmüldür. Tefekkür ise felsefe-bilimin yüreği konumundaki düşünüşdür.⁵⁵

Onun düşünce sisteminde teemmül ve tefekkür; bilgi edinmede iki önemli unsurdur:

Seviyesi idrak olan teemmüllü düşünmeden doğan bilgi çeşidi ilimdir. Kavramlı, birleştirimli ve gidimli düşünmenin üstün raddesi olan teemmüllü düşünme bilgiler üstüne eğilerek sınanır, denetlenir ve kanıtlanabilir. Teoriler bilimden meydana gelir, en geniş, en kapsayıcı düşünce yapısını ise felsefenin ürünü sistem oluşturur. Genelleyici-soyutlayıcı-sentezci ile transsendental, demek ki teemmüllü düşünme tarzları, tefekkürle buluşup birlikte iş görmeğe koyulurlar.

Dialektik düşünen/transsendental öznel hem 'tefekkür'ü hem de düşünülen nesnelliği/teemmül kavrayarak yaşar. Anlayan akıl-zihin ile anlaşılan şey arasında kurulan bağlantıya transsendental türden anlama denir. Fikrin dünyada varolanlara yönelik delaleti yoktur. Nesnesi bulunmayan fikir/düşünüyorum transsendental bende iken dünyada karşılaşılan şey/nesne ise deneyseldir.

Tecrübesi olmayan düşünüyorum 'transsendental'dır. Öznel olan karşılaşılan şey transsendentalleşir, transsendental hakikat/felsefi akıl adını alır. Teemmül ve tefekkür birlikteliği taşımayanlar akıl düzleminde mana konumunda kalıp 'anlam' değeri kazanmaz.⁵⁶

Düşünürün felsefesinde teemmül ve tefekkür metafizik-felsefe-bilim- ahlak-sanat zincir halkasını birbirine bağlayan tespih tanelerini tutan imame gibidir. Teemmülü ve tefekkürü hem metafizik-felsefe-ahlak hem de felsefe- bilimde önemli bilgi edinme ve düşünce eylemi olarak gören düşünür Hint ve İran düşüncesinin ilahiyattan bağımsız bir metafizik ve spekülative olmayan bir metafizik felsefe geliştiremediğini söyler.

Hakikate nüfuz etme çabası, felsefe-bilimin beyni yahut yüreği mesabesindeki metafiziğin başat özelliğidir.⁵⁷ Düşünürün göre, vahiy dininden olmayıp da metafizik düşünüşe, böylelikle de ahlak, mantık ile bilim yapılanmalarına ziyadesiyle yaklaşan ama bağımsız bir metafizik geliştirememiş olan Hint tefekküründe metafizik filizlenecekken duyular ve görüşlerin sarmaşığında boğulup kalmıştır. Hint gizlenmiş varlığı değişik yollardan gün ışığa çıkarmağa çaba harcarken, İran sadece genel, bulanık ve uçarı ifadelerle yetinir, nesnelerin özündeki zenginliği teyit ettirebilecek kanıtları ortaya koyma gayretini göstermez. Evrenseli keşfetmeğe uğraşan İranlı düşünce sistemi bunu şiirsel güzelliklerin ötesine taşıyamamış ve metafiziğin tam olarak farkına bile varmamıştır. Brahman ise sistemin temellerini atmış olmakla birlikte, binayı inşa edememiştir. Spekülative olmayan metafizik sistemin gerektirdiği tarzda Bâtını iman heyecanlarından arındırılmış, duru, ayık, akıl yürütme silsilesine dayalı düşünce yapılarını kuramamıştır. Böylelikle de ulaşabildiği son merhale silsilelerine dayalı düşünce yapılarını kuramamış ve felsefeye geçememiştir. Duralı, teemmül ve tefekkürün birlikteliğiyle oluşan sentez yaklaşımını sergileyemedikleri için Hintliler, Sümerliler, Babilliler, Mısırlılar, İranlılar ve Çinlilerin zanaat ve bilgelikte mahir olmalarına rağmen metafiziği ve felsefe-bilimi meydana getiremediklerini ifade eder.⁵⁸

Felsefe-Metafizik-Ahlak bağlamında düşünce etkinliğinde bulunan bilge-düşünür, Felsefe-Sanat-Bilim bağlamında fikirlerine sürdürmeye devam eder. Gidimli düşünmenin en geniş ve üstün "mimari" yapılanışı,⁵⁹ düşünme etkinliğinin en son en üstün yapısı olarak gördüğü felsefe sisteminin kuşatıcı sonuçların tutarlı biraradalığı verme yeteneğine sahip olduğunu söyler.

Metafizik, felsefe ve ahlak alanın da kendini gerçekleştiren nesnesi bulunmayan fikre karşılık gözlemlemeye ve analize açık olan vaka/nesne ise bilimin konusudur.⁶⁰ Felsefe ile bilimin bütünlük oluşturması aynı şey oldukları anlamına gelmez. Bilim evrende olup bitenlere göz dikerken, felsefe onda gösterilemeyen metafizik kavramlarla uğraşır ve felsefe sistemini verir. Bilim, bilgi üretirken felsefe, üretilen üzerine düşünendir. Felsefesiz bilim, bilimsiz de felsefe olmaz.⁶¹ Felsefeye konu olan nesneyi bizlere sunan fiili ne algı ne de sezgi ele verir; onu tanımanın tek yolu, düşünmeye dalmaktır. Felsefi genellemeler, bilimsel araştırma verileri üstüne bina edilmeli ve felsefe mevcut felsefelerden değil, fenomenlerden hareket etmelidir. Aklın kullanımının tarihi olan felsefe sistemleri bilim çeperini kapatmak suretiyle bilim dünyasında düzen ve bağdaşmışlık sağlar.⁶²

Fizik ile meta-fiziğin koşut olduğu gibi felsefe ile bilimin birbirlerine şart koştuğunu, bilim felsefesi ile bilim ilişkisi birbirine dayandığını söyleyen Duralı'ya göre, felsefesiz bilim ilkel ve muğlaktır. Bilimle bağlantısı bulunmayan bilim felsefesi boş bir tasarımdır.⁶³ Bilimsel çalışmaları, mantıkça kuruluşu ile sorunlarını belirlemeyi felsefenin asli kollarından 'bilim felsefesi' ele alıp irdeler. Yasaları ile kuralların belirlenmesi işiye ahlaka düşer.⁶⁴

Bilgi, duyuyu, düşünüş eylemlerinin alanları olan metafizik, felsefe, bilim, ahlak zincirinin beşinci halkası sanattır. Doğada doğal durumda bulunanı somut, beşeri maksatlar için çıkarılmış olanı yapma/suni diye tanımlayan Duralı'ya göre, sanat; doğadan olan bir parçanın doğal olmaktan çekip çıkarılması işlemidir. Doğallıktan çekip çıkarma işlemi "sanat" yolu yordamıysa zihinsel işlem olan 'soyutlama'dır. Ahlak gibi sanat da aşkın manevi

âlemin salt akli-fikri yani numenal cephesinde yer alır.⁶⁵

Aklın ve gönlün işlediği duyulandan yüce bir duygulanışın ortaya çıkışı transsendental estetikdir/sanat. Transsendental estetiğin belirgin timsali olan yüceliği duyuran şiir musiki iki numunedir. Felsefeyi metnin, bilimi deney verisinin; sanatı ise, yalınkat insan-toplum ile doğa olaylarının yorumu olarak gören Duralı'ya göre aşkın yorum'un/transsendentelliğin 'felsefe-bilim' yakası diyalektik iken 'sanat' cephesi ise estetikdir. Sanat, insanın eşsizliğini belgeleyen en belirgin kanıttır.

Felsefe-Bilim Bağlamında Bilgelik ve Filozof-Bilim Adamı

"Fikirlerin oluştuğu düzen ile aralarında kurdukları bağlantılar, nesnelerin düzeni ile aralarındaki bağlantıların aynısıdır."66 diyen Spinoza'ya atıfta bulunan Duralı'ya göre, fizik ile metafiziğin birbirinden koparılamadığının ve iç içe olduğunun göstergesi Newton, Einstein'ın ve Descartes'in ortaya koymuş olduğu bilimsel yasalar ve teoriler ile düşünme-var olma denklemidir.

Fizikte İsaac Newton'un mekanik ile çekim yasaları ve Albert Einstein'ın genel görelilik teorisi ile kütle-enerji denklemi dile getiren $E=mc^2$ belirlenimi ne ise Rene Descartes'in düşünme-var olma denklemine ilişkin bildirdiği de metafizik için odur. Birinciler fizikte ikinciyse metafizikte devrim mesabesindeirler.

Zaman-mekân hatlarında yer alan fizik-kimya kuvvetlerinin doğrudan etkisi ile güdümünde yürümeyen dimağ-zihin işlemleri manevi dediğimiz âlemdedir. İşlenen ise maddi dünyadır. İnsanın maneviyatı ile içerisinde yaşadığı maddi dünya arasında dialektik bir ilişki yürürlüktedir. Maddi dünya ile manevi âlem, sav ile karşısav durumundadırlar.⁶⁷

Var olma ile dış dünyanın nesnel verileri arasında bağ kuran Duralı, var olmayı bilmek suretiyle insanın 'ben'inin fizikle, yani 'bilim'le meşgul olduğunu kendini bilmeğe yönelmesiyle de 'ben'in metafiziğe yöneldiğini⁶⁸ söyleyerek bilgi ve

irfan arasındaki farklığa değinir. Bilgi, dış dünyanın/deneysel verilere dayanan malumat iken irfan ise mistiklikte tefekkürden doğan bilgidir.⁶⁹ Aklın transendental ben'e eğilmesiyle bilincin meydana geldiğini söyleyen düşünür, bilgi ile bilinç arasında ayrım gördüğü gibi bilgin ile bilgelik arasında farklılık olduğunu dile getirir. Filozof-bilgin/bilim adamı eğildiği bilimin aksiyom sistemini belirlemeğe çalıştığı gibi mensup olduğu toplumda çağlar boyunca değişenlerin yahut değişmeğe yatkın olanların ardında gizli duran değişmemiş yahut değişmeyen değerleri daha açık bir ifadeyle temel inançları yakalama çabasıdır.⁷⁰ Filozof-bilim adamı bilginin ne olduğunu, nasıl elde edilebileceğini ele alır ve geçerliliğini tartışır. Bilim adamı vasfıyla da metafizik çerçevede belirlediği bilgi örneğini yahut şablonunu görünenler dünyasına götürüp uygular. Birinci babta 'bilgi'nin kendini kavramağa yönelmişken ikincisinde görünür teklere, bireylere ilişkin olanı derlemek çabasıdır. Filozof bilgiyi inşa etme safhasındayken, bilim adamılığıyla, sahasında yer alan görünür olayların yahut var olanların biçimini, yapısı ile düzenlenişlerini öğrenmeye çalışır.⁷¹

Hakikati sezgi yolundan keşfederek gerçekliği de anında 'anlayan' ve bunu kendine mahsus harfi dil'le anlatan sufidir. Filozof-bilim adamının tersine, hâkim-arifin söze fazla ihtiyacı yoktur. Söz ehli olan Filozof-bilim adamı savını temellendirip kanıtlamak maksadıyla 'konuşma'nın ana unsuru 'söz'e başvurmak zorundadır. Bilge kimsenin dikkat etmediği, etmemesi yüzünden de göremediği kendi gayret, gönül gözü, basireti ve sabrı sayesinde yakalar.⁷²

Tanrısallığın müteala edildiği ilahiyat ile felsefe arasında geçiş evresi ve sıklet merkezi 'sezgi' olan bilgelik evladı felsefenin tersine öğrenilip öğretilemez, yapılmaz yaşanır.⁷³ Bilinçlenme'den farklı olarak 'bilgilenme'; 'eğitim' yerine 'öğrenim' yoluyla gerçekleştirilir. İstidadı olanın 'bilgelik cevheri' eğitim yoluyla işlenip ortaya çıkarılır. Bilgelikte, -iki aksi kutup olan ama birbirlerini tamamlayan- bilinçlenme ile bilgilenmeden bu ikisinden birincisi ağırlık taşır.

Duralı'ya göre, bilge; algılardan idrake, düzayak düşünmeden teemmüle, hele tefekküre asla geçilemeyen sıradan gündelik yaşamdan uzak, ahlak ilkelerine bağlı, 'hay huy'dan kurtulmuşluk anlamında 'sıkıdüzen insanı'dır. İçinde bulunduğu durumdan kendini sıyrarak kuşbakışı bakabilen kişi bilgedir. Akıntıya kapılmayan gündelik hayatın dışına çıkan üstün sezgili insan/bilge, kendini gerçekliğin bin bir çeşit görünüş aynasında faş etmekten sıkı sıkıya 'sakınan' hakikatin perdelerini teker teker açar; ona nüfuz etme cehd-ü gayretini gösterir. 'Bilge' hayat yolunda edindiği tecrübelerden ders çıkararak hayati hataları asgariye indirmeyi başaran dahi şahsiyettir. Bilincin en belirgin göstergesi olan katlanarak düşünmeye yani teemmüle sahip bilge iç dünyasıyla ve dış dünyaya yönelik uyumlu ve anlamlı hayat ortaya koyar. Bilge içkin ve aşkın gerçekliğin kapısından geçmeyi beceren üstün insandır. Aşkınlığın kapısından geçerken temaşa-tefekkür yetisini konuşturur, içkinlik kapısından geçerken teemmül-tefekküre dalar. Bilge ilhamla terbiye-adap kurallarını tesbit ve tanzim ederken, Resul ise vahiy ile tesbit ve tanzim eder. Bilge beraber bulunduklarıyla omuz omuza yaşarken, temaşa-teemmül-tefekkür maksadıyla kenara çekilir.

Duralı, felsefe-bilim adamından daha çok teemmülü ve tefekkürü kendinde barındırdığını düşündüğü bilgeyi daha nitelikli olarak görür. Onun nitelikli sufi-zahid fenomeni kozmik âlemle fizik âlemi birleştiren, toplumun sorunlarıyla uğraşacak denli toplumsallaşmış olan, çok yönlü maharete sahip, malzemesini yaşanılanlardan alan bilgedir. Kozmik âlem ve fizik âlemi birbirinden koparmayan bilge-düşünür insanın dış dünyası ile iç dünyası arasındaki rabıtayı da birbirinden koparmaz. Nitekim ona göre dışa uzanmak, içeriğin anlaşılmasından geçtiği gibi içeriğin gelişmesi de dışa açılmadan olmaz.⁷⁴

Felsefenin annesi bilgelikten felsefeye geçiş döneminin başına geometriyi icat eden Thales'i koyan bilge-düşünür 'bilgelik'ten felsefeye, felsefenin yüreği olan metafiziğe sıçrayan adımı atan ve akademiasının kapısına "geometriden nasipsiz olan buraya girmesin" ibaresini yazdıran filozofun Eflatun olduğunu, aklın devam edemediği

yörelere 'kâşif'i 'gönül'e sahip bilgeliğin İslam kelamı ile felsefesinde göstermeyi devam etmiş olduğunu söyler.⁷⁵

Duralı'nın bilgesi ya da filozofu; doğadan kopmuş, mistik, kendi ağını ören kısır bir örümcek gibi değildir. Onun tanımladığı bilge/filozof adeta Bacon'un karınca metaforuyla izah ettiği felsefe-bilim adamıdır. Bilginin kaynağı olarak bilgi ve inancı gören bilge-düşünür göre inançlarımız yoluyla yorumlanıp zihnimize yoğurup anlamlandırdığımız duyu verilerinin ilkin tecrübe, daha sonra bilgi halini alır. Dışımızdaki somutluklar alanı deneysel bilim ve fen sahasıdır. Hastalığın ya da canlılığın anlamını soran filozof biyoloji, fizik ve kimyadan yardım alacaktır.⁷⁶

Felsefe-Bilimden Makineleşmiş İnsana

Medeniyetin en üst seviyelere ulaştığı her devirde ve yerde baş tacı kılınmış fakat itibarını en çok yitirdiği çağ yirminci yüzyıl olan felsefeye⁷⁷ köklerini hatırlatan Duralı'ya göre, birlikli, bütünlüklü canlı, ruhlı bir evrene ilişkin tasavvurlar geliştiren 'çocuksu' 'animist dünya görüşüne kadar inmiş 'ilim zihniyeti', XV. yüzyıldan sonra git gide gerileyerek yerini kendisine 'maddecî' dünya görüşünü temel almış, 'incelmiş' (raffiné), 'bilgiçleşmiş' (sophistiqué) 'mekanist-objektivist-empirist-pozitivist bilim anlayışa bırakmıştır. İlkini derinlik boyutunu sonrakisi bir yana atarak yalnızca görüneni ('phénoménal olan'ı), uzamlılığı (étendue) kabul etmiştir. Maddeciliğin siyaset- toplum-iktisat yakasını dindışı-liberalist-merkantilist ideoloji, felsefe-bilim yanı sıra mekanistik nedensel sistemler temsil etmiştir. Mekanistik nedensel sistemlerin başını fizik-kimya bilimleri çekmiştir. Bunlar da doğal olarak dindışı-liberalist-merkantilist toplum-siyaset-iktisat ideolojilerini benimsemiş ortamlarda boy atmışlardır. Ancak, sözü edilen ideolojileri benimsemiş devletler, yine bahsi geçen mekanistik nedensel-nesnel-deneyci-positivist fizik- kimya bilimlerinin ortaya koydukları sonuçlardan da yararlanarak tarihte eşî görülmedik bir yayılma ve hâkimiyet sürecine girmişlerdir.⁷⁸

Madde, Aristoteles fiziğinde canlı ilkesince biçim kazanırken, Galileo- Newton fiziğinde ifadeleri

sınırlayan, her çeşit araştırma için kendisinden hareket edilen, sonunda da bütün bulguların kendisine geri götürülen esastır. Felsefe-bilim-kuruluşunun (institution) felsefe yakası gündemden düştü. Bilim ise, Galileo-Newton Mekaniğinin madde anlayışının koymuş olduğu sınırlamaları aştı. Kütlesi ve boyutları tesbit edilebilir şeklinde tarif edilen 'madde' terimi esasına dayalı 'yer-kaplayan-şeyci', yâni «Res Extensa»cı Klâsik mekanik biçimiyle tanıdığımız KLÂSİK Fizik, yerini bir ölçüde, Kuvantum mekaniğini de barındıran, YENİ Fiziğe bırakmıştır.⁷⁹ Dindışı Batı Avrupa Yeniçağına kadar bireyden toplum ortamı ile doğal çevresine ayak uydurması beklenirken şartları temelden değiştirmek ihtirası ise Yeniçağ dindışı Avrupa'sının ve devamı olan Çağdaş-İngiliz Yahudi medeniyetinin homo economicusuna mahsustur. Biçimsel mantık kuralları çerçevesinde düzenlenmiş "sistemleştirilmiş bilgi" yani felsefe-bilim □ fen □ sanayi □ iktisat dizgesiyle kazanca dayalı kapitalist düzen oluşturulmuştur.⁸⁰

1700-1790 arasını geç Yeniçağ olarak isimlendiren Duralı bu medeniyete temayüz etmiş İngiliz kültürü git gide kendi başına medeniyet boyutlarına erişmeğe koyulmuştur. Daha sonrasında selefi Yeniçağ Avrupa medeniyetinin dünya görüşünü alarak Maddecî-Mekanikçi-Hürriyetçi-Positivci-dindışı dünya tasavvuru çerçevesinde hürsermayecilik ideolojisini geliştirecektir. Adı geçen ideoloji ile nihayet Sömürücülük-Sömürgecilik-İmperyalizm saç ayağına dayanacaktır. 1990'a kadar erken devrini yaşayan Çağdaş-İngiliz Yahudi medeniyetinin hala klasik devri yaşanmaktadır. Sermayeci düzen sanayileşmenin yerine teknolojiyi kullanmaktadır.⁸¹

Galileo'dan önce 'bilimsel' teoriler üreten felsefe-bilim, Galileo'dan sonra felsefe boyutunu inkâr ederek yalnızca bilim olarak insanı mekanikleştirmiştir. İnsan ya hepten saf dışı kalmış ya da bütün her şey gibi makine-benzeri kabul olunmuştur. Sanayileşmenin ve ileri teknolojinin gelişmesi ile mekanik bir dünya ve insanın ortaya çıkması söz konusudur. Maddî-mekanik işleyiş düzeni insana ve hayatına hâkim olmuştur.⁸² Bu düzene ilave olarak teknolojik işleyiş insanı

sanallığa mahkum etmiştir. Duralı hakikatten ve hikmetten kopuş tehlikesine dikkat çeker. Küresel şebekeye bağlı bilgisayar aracılığıyla etkinlikler gerçekleştirerek ve yeni tür geçekliğe gömülerek sanal gerçeklik içinde kaybolan insanın gerçekliği duyulara konu olanlardan, algılanmalardan ibaret sayarak "göreliliğe" mahkûm olmaktan kurtulamama tehlikesiyle karşı karşıya olduğu uyarısında bulunur.⁸³ Nitekim, sanal kimliklerin ve gerçekliklerin meydana getirildiğini ve insanın cyborglaştığını iddia eden Baudrillard sanal gerçekliğin dünyasında anlamın buharlaştığını hakikatin sanallaştırıldığını söyler.

Düşünüre göre bu medeniyet 'beşer'e benzese bile duygulanamayan, tefekkür edemeyen, şan, şeref, haysiyet, adalet, merhamet ve güzellik, duygularından yoksun fabrika yahut laboratuvar ürünü 'ruhsuz' hatta 'nefs'siz beşer kopyalarına insan denemez. Kimliğiyle, toplum ortamıyla, doğal çevresiyle bir bütün olarak insan soykırım'a uğramaktadır.

Sonuç

Felsefe yazılarında felsefe-bilimin serüvenini bir biyolog ve anatomist zarafetinde ele alan bilge düşünür, bilgeliğini zirveleştirdiği "Sorun Nedir" adlı eserinde "yön ve yöntemini şaşırılmış felsefi aklı toparlama ve yolu yordamına koymak, kavram ve manaları yeniden tarif etmek" çabasıdır. Kavram ve mananın yarattığı bunalım ve kargaşayı geniş sistem örgüsü kurarak sona erdirmeye gayretindedir. Okyanus'un oluşumu anlatımından hareketle felsefe sisteminin de cılız bir menbadan doğduğunun ifade eden düşünür, mevcut medeniyetin fikri oluşumunu metafiziğin Aristoteles'in felsefe-bilim anlayışıyla sonlandırdığını felsefe-bilimin hususiyetle yeniçağ bilim anlayışını oluşturan Descartes'la farklı bir boyuta sokulduğunu 1790 yılından sonra akılcılık, ideoloji, hümanizm ve sanayileşmeden mürekkep sermayeci ve milli toplumcu Çağdaş-İngiliz Yahudi Medeniyetinin oluşumunun hikayesini anlatır.

"Faydasız ilimden Allah'a sığınırım" nebevi söylemin farkında olan bilge, spekülâtiv metafizik felsefi sistemlerin 'öğreti'ler ile ideolojiyi doğurduğunun farkındadır. İnsanın nesnel/fizik

yönüne değindiği kadar öznel/metafizik yönüne de değinen Duralı, insanın nesnel yönüne hitap eden bilim algısının ahlaktan yoksun ahlak dışı mekanik bir insan ve uygarlık inşa ettiğini dile getirmiştir. Duralı, bireylerinin mekanikleştiği uygarlığı; Mali Sermayeci Çağdaş Küresel İngiliz-Yahudi uygarlığı olarak isimlendirir. Mevcut medeniyet tecrübesinin maddi ilişkiler ağı, üretim-tüketim dengeleriyle dokunmuş olan bir ağ ve bağ sistemi kurduğunun farkında olarak medeniyetin kök paradigmalarını, anlamını, gelişimini ve konumunu 'Çağdaş Küresel Medeniyet' adlı çalışmasında ortaya koymaya çalışır.

İnsanın mekanikleşme süreci yaşadığını iddia eden bilge mekanik gidişattan memnun değildir ve yeni bir felsefeye ihtiyaç duyduğumuzun farkındadır. Bilge-düşünür insana yitirdiği hikmetin yollarını göstermeye ve yitik hikmeti sıfatlandırdığı bilge üzerinden aramaya çalışmıştır. İnşa edilen mekanik dünyada determine edilmeye çalışılan insanın yaratıcısı tarafından mekanik olarak belirlenmediğini söyleyerek insana şükran içinde bulunmasını ve kadir bilir olması tavsiyesinde bulunur.

Duralı'ya göre yaşanan kültür dünyası gönüle 'edebi hayat umudu'nu aşılayabilecek dini itikattan yoksunsa mutlak çözümsüzlüğe saplanmış demektir. Mutlak çözümsüzlüğe düşülmüş olmanın doğurduğu 'yeis' değerlendirme-anlamlandırma yetisine ket vurarak bunalıma ve trajediye yol açmıştır. Genelde insanın özelde ise Batı düşüncesinin hikmeti kaybettiğini bilen bilge, bütün üstün değerlere başkaldırmayı, inkâr ve yıkımı kışkırtan Tanrıtanımazlığı, varoluşçuluğu ve hiççiliği son istasyon olarak görür.

Metafizik-felsefe-bilim-sanat-teoloji-ahlak bütünlüğünü bozma- maya azami gayret gösteren Duralı 'felsefileşmiş medeniyet' kavramı ile hikmetin önemini vurgular. Bir felsefe sisteminin damgasını taşıyan değerleri ve kurumlarıyla makul düzgünlük ve insicamlılık gösteren medeniyete 'felsefileşmiş medeniyet' adını veren düşünür tarihte Müslümanların felsefileşmiş medeniyet tecrübesi yaşadığını söyler. 'Felsefileşmiş medeniyet' çizgisine sahip, ahlak sistemi içerisinde yeniden teşkilatlanabilen toplum

ve millet eleştirici, düzeltici, bütünleyici felsefi düşünüşle elekten geçirilmiş malzemelerden işe yarayanlarla durağanlıktan ve dogmalıktan uzak 'bina'nın inşasına yönelerek yeni bir medeniyet tecrübesi üretebilir.

Ona göre, insan-olma, son aşaması olan "kâmil insan" 'beşerliliğe' ağır basma süreci olan 'erginleşme'dir. Kamil insan felsefileşmiş medeniyette yetişir. İlmin dayandığı sütun tevazu taşıyıcı ise âlimdir. Bu eğitimi tertip eden insani ve meşru siyasi nizam, insanlığı 20. yüzyılın hatalarından koruyacaktır.

DİPNOTLAR

- 1 Duralı, (2006a, s. 52).
- 2 Duralı, (2002, s. 7-8),
- 3 Duralı, (2006b, s. 91).
- 4 a.e, s. 86.
- 5 Duralı, (2006a, s. 23).
- 6 a.e, s. 86.
- 7 Duralı, (2011, s. 16).
- 8 a.e, s. 13.
- 9 Duralı, (2006b, s. 86).
- 10 a.e, s. 87-89).
- 11 a.e, s. s. 126-127.
- 12 a.e, s. 93).
- 13 a.e, s. 143.
- 14 Duralı, (2011, s. 17).
- 15 Duralı, (1984, s. 274).
- 16 Duralı, (2011, s. 39).
- 17 Duralı, (2006a, s. 16).
- 18 Duralı (2010, s. 8).
- 19 Duralı, (2011, s. 15).
- 20 Duralı, (2006b, s. 87).
- 21 a.e, s. 14.
- 22 Duralı, (2011, s. 32).
- 23 Duralı, (2011b, s. 66).
- 24 a.e, s. 93-94.
- 25 a.e, s. 116.
- 26 a.e, s. 106.
- 27 Duralı, (2006a, s. 15).
- 28 Duralı, (2011, s. 14).
- 29 a.e, s. 21).
- 30 Duralı, (2003, s. 27).
- 31 Duralı, (2006a, s. 22).
- 32 Duralı, (1999, 119-120).
- 33 a.e., s. 23-24.
- 34 Duralı, (1986, 92-93).
- 35 a.e., s. 53.
- 36 a.e., s. 82-83.
- 37 Duralı, (1986, s. 92).

38 Duralı, (2006a, s. 84).
39 a.e., s. 97).
40 Duralı, (2006b, s. 127).
41 Duralı, (2006a, s. 28-30). Bkz. Andre Lalende, 'Vocabulaire Teechnique et Critique de la Langue Philosophique" s. 258.
42 a.e, s. 32-33).
43 Duralı, (2006a, s. 32-33).
44 a.e, s. 37-38.
45 a.e, s. 41.
46 a.e, s. 42-43.
47 Duralı, (2006b, s. 94).
48 a.e., s. 90.
49 a.e., s. 98.
50 a.e., s. 92.
51 a.e., s. 100.
52 a.e., s. 111.
53 a.e., s. 98.
54 Duralı, (2006b, s. 110-111).
55 Duralı, (2011b, s. 72-73).
56 Duralı, (2006b, s. 118-119).
57 Duralı, (2011b, s. 63).
58 a.e., s. 107.
59 Duralı, (2006a, s. 24).
60 a.e., s. 66).
61 a.e, s. 49.
62 Duralı, (2006b, s. 88-90).
63 a.e, s. 144.
64 Duralı, (2006a, s. 70-71).
65 a.e, s. 59.
66 Duralı, (2006a, s. 60).
67 Duralı, 1999, s. 117-118.
68 Duralı, (2006b, s. 144).
69 Duralı, (2006a, s. 92).
70 a.e, s. 105.
71 Duralı, (2006b, s. 145).
72 a.e, s. 129.
73 Duralı, (2006a, s. 64).
74 Bkz. a.e, s. 131-132.
75 Duralı, (2006b, s. 131-132).
76 Duralı, (2006a, s. 59).

77 Duralı, (2006a, s. 77).
78 Duralı, (1990, s. 23).
79 a.e, s. 27-28.
80 Duralı, (2010, s. 56).
81 Duralı, (2003, s. 26).
82 Duralı, (2006b, s. 370).
83 Duralı, (2006a, s. 58).

KAYNAKLAR

- Duralı, Ş. Teoman 1984, Metinler Işığında Aristoteles'in Canlıyla Ve Canlının Evrimiyle İlgili Düşüncelerine Problematik Yaklaşım, İstanbul: Felsefe Arkivi, S.24, 257-343.
- Duralı, Ş. Teoman 1986, FELSEFE-BİLİM/ÇIKIŞI, Gelişmesi, Anlamca Sınırları" Samsun: 19 Mayıs Üniversitesi Eğitim Bilimleri Dergisi. S. 1, ss. 76- 100.
- Duralı, Ş. Teoman 1990, Rastlantı ile Zorunluk Açısından Canlılar Bilimi, Felsefe Arkivi, S. 1-44, ss. 1-44.
- Duralı, Ş. Teoman 1999, Tarihin Dayanılmaz Ağırlığı, İlahiyat Fakültesi Dergisi, Necati Öner'e Armağan, ss. 119-120.
- Duralı, Ş. Teoman 2002, 'Metafizik Sorunu' İstanbul: Kutadgubilig Dergisi, s. 7- 46.
- Duralı, Ş. Teoman 2003, Çağımızın Değerler Dizisi (Paradigma) Sorunu, İslami Araştırmalar Dergisi, S. 1, ss. 1-27.
- Duralı, Ş. Teoman 2006a, Felsefe-Bilim, 1.bsk. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Duralı, Ş. Teoman 2006b, Sorun Nedir? 1. bsk. İstanbul: Dergâh Yayınları. Duralı, Ş. Teoman 2010, Çağdaş Küresel Medeniyet, 4.bsk. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Duralı, Ş. Teoman 2011, Felsefe-Bilimin Oluşumu, 1.bsk. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Duralı, Ş. Teoman 2011b, Aklın Oluşumu, 1.bsk. İstanbul: Dergâh Yayınları.

FRIEDRICH NIETZSCHE'DE ERDEMLER

■ Mehmet KARAŞIN | Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Öğrencisi

ÖZET

Friedrich Nietzsche, erdemler hakkında görüşlerinde nelerin erdem olduğuna dair bir şey söylememekte sadece erdemlerin niteliklerinden bahsetmektedir. Yaşadığı çağın hem hayatı hakir görmek anlamında hem de değerlerin değersizleşmesi anlamında nihilist bir çağ olduğunu ileri süren Nietzsche, erdemlerin tanrı buyruğundan ve ortak akıldan değil, kişinin kendi gereksinimlerinden gelmelidir. Ancak onun eserlerinden bilgi, doğruluk, dürüstlük, açık sözlülük, olgunluk, kendini, kaderini ve hayatı sevmeye asillere has birer kişilik özelliği ve erdem olarak karşımıza çıkmaktadır.

SUMMARY

Friedrich Nietzsche does not say anything about what is virtue in his views on virtues, but only about the qualities of virtues. Nietzsche advocates that it is a nihilistic age in the sense that both the meaning of life and the worthlessness of values are the life of the living, the virtues must come not from God's command and common reason but from one's own needs. However, from his works, knowledge, truth, honesty, clarity, maturity, self-esteem, and fidelity as a virtue of personality and virtue emerged as a virtue.

Anahtar Kelimeler: Erdemler, Nihilizm, Asil

I-Giriş

Friedrich Nietzsche'de(1844-1900) veya onun öğretisinde erdemler mevcut mudur? Çoğu kitabında dine, ahlaka, eşitliğe, demokrasiye, işçi sınıfına eleştiriler yönelten hatta zaman zaman hakaret eden ve doğrudan doğruya düşmanlık ederek saldıran bir düşünür gerçekte bazı erdemlere sahip olabilir ve insanların da bu erdemlere sahip olması gerektiğini savunabilir mi? Biz Friedrich Nietzsche'nin kendi içinde bizim her türlü önyargımızdan ve inançlarımızdan arınarak objektif bir değerlendirme yapmamız halinde bu sorunun cevabının evet olduğunu düşünüyoruz.

Friedrich Nietzsche'nin tüm felsefesi bilgi, doğruluk, dürüstlük, samimiyet, açık sözlülük, olgunluk, kaderi ve kendini sevmek ve hayatı evetlemek üzerine kuruludur. Friedrich Nietzsche sahip olduğu bilgi doğrultusunda doğru olduğunu düşündüğü fikirleri dürüst ve samimi bir şekilde açık sözlülükle savunmakta, yanlış olduğunu düşündüklerini de acımasızca eleştirmektedir.

Biz bu makalede öncelikle Friedrich Nietzsche'nin sahip olduğu bilgi ve buna bağlı olarak

din, ahlak, toplum, insan ve erdemler hakkındaki fikirlerini ortaya koyup, gerek onun fikirlerinden gerekse yaşantısından insanoğlunun sahip olması gereken erdemleri çıkarsamaya çalışacağız.

Pek çok makalede olduğu gibi bizim de filozofun hayatı hakkında kısa bilgi vermemiz yerinde olacaktır. Friedrich Nietzsche, 1844 yılında Prusya'da doğmuştur ve 1900 yılında Waimar'da vefat etmiştir. 1869 yılında henüz 24 yaşındayken Basel Üniversitesi Klasik Filoloji Kürsüne profesör olarak atandı, 1879 yılında sağlık sorunları yüzünden görevini bıraktı. 1889'da zihinsel yetilerini tamamen kaybetti. Yaşamının kalanını annesi ve kız kardeşinin bakımı ile geçirdi.

İnsanın Bildikleri

Friedrich Nietzsche'nin yaşadığı ve felsefe ilgilendiği 19. Yüzyılda asıl önemli olan, Hristiyanlığın Tanrısına duyulan inancın sarsılmış, Hristiyan ahlakının dayanağını yitirmiş olmasıdır. Nietzsche'ye göre, Hristiyanlığa duyulan inanç çökerken, insanlar Darwin'in evrim fikrine giderek daha çok inanır olmuşlardır. Çok tehlikeli olan bu gelişme, ona göre, insan ve hayvan arasındaki ayrımı ortadan kaldırmıştır. Nietzsche'ye göre, Tanrı inancının çöktüğü yerde, insanlardan Darwin'in öğretilerine inanmaları bekleniyorsa, gelecekte vahşi ve korkunç savaşların ortaya çıkışının hiç kimseyi şaşırtmaması gerekir.¹

Friedrich Nietzsche'ye göre Bilimin geçen yüzyılda gelişmesinin nedenleri aşağıdaki gibidir²:

1. Tanrının iyiliğinin ve bilgeliğinin en iyi şekilde anlaşılacağı umudu
2. Bilginin mutlak yararına inanılması
3. Bilimde bencil olmayan, zararsız, kendi kendine yeter, insanın kötü dürtülerinin

¹ Ahmet Cevizci, Felsefe Tarihi Tales'ten Baudrillard'a, Say Yayınları, E kitap, sayfa 552

² Friedrich Nietzsche, Şen Bilim Ana Metin 1, Çeviren: Ahmet İnam, Say Yayınları 3. Baskı İstanbul 2011 Sayfa 52

genellikle yer almadığı, gerçekten masum bir şeye sahip olunup sevildiği düşüncesi.

Ancak Friedrich Nietzsche'ye göre bilim masum değildir. Bizim zamanımız bilgilidir³ der o. Bilim hangi amaçla işe başlarsa başlasın vardıgı nokta bambaşkadır. Artık insan, hayvan, tanrı, töz, ve diğer tüm metafizik şeylerin ne olduğu ortaya çıkmıştır.

Nietzsche, kariyerinin özellikle son döneminde, hemen her tür hakikati ama esas metafiziksel hakikati reddederken, doğallıkla her türden tözsel varlık anlayışına karşı çıkar.⁴ Değerli şeylerin kaynağını, onlar için metafiziksel bir dünya yaratmadan açıklamayı başarabilmesi durumunda, böyle bir duyular üstü, ikincil dünyaya ve dolayısıyla metafiziğe yönelik ilginin ortadan kalkacağını, kendisinin de bunu bir şekilde gerçekleştirdiğini söyleyen Nietzsche, bununla kalmayıp, sonrasında doğrudan bir yol izleyerek ayrı ve aşkın bir gerçeklik alanının olmadığını, oluş dünyasının yegâne gerçeklik olduğunu ileri sürer.⁵

Görünenin bilinci. Nedir şimdi görünüş bana! Doğrusu, bir özün zıddı değil, bir öz hakkında görünüşün yüklemelerini adlandırmaktan başka ne diyebilirim! Gerçekten de bir ölü maskesi değil, bilinmeyen X'e giydirilip bilinmeyen X'den çıkarılacak. Ona göre görünüş, etkin olanın ve yaşayanın kendisidir.⁶ Başlangıçta görünüş olan sonunda hemen hemen her zaman öz olur, öz olarak etkili olur! "Gerçek" sayılan "gerçek" denen dünyayı ortadan kaldırmak için, bu bulanık aldanma örtüsünü, bu kökeni göstermenin yeterli olduğuna hangi aptal inanır!⁷ Gerçeğin görünüşten daha

³ Friedrich Nietzsche Deccal Hristiyanlığa Lanet, Çeviren Oruç Aruoba, Hil Yayınları 1995 İstanbul. Sayfa 55

⁴ Ahmet Cevizci, Felsefe Tarihi Tales'ten Baudrillard'a, Say Yayınları, E kitap, sayfa 552

⁵ Ahmet Cevizci, Felsefe Tarihi Tales'ten Baudrillard'a, Say Yayınları, E kitap, sayfa 553

⁶ Friedrich Nietzsche, Şen Bilim Ana Metin 1, Çeviren: Ahmet İnam, Say Yayınları 3. Baskı İstanbul 2011 Sayfa 61

⁷ Friedrich Nietzsche, Şen Bilim Ana Metin 1, Çeviren: Ahmet İnam, Say Yayınları 3. Baskı İstanbul 2011 Sayfa 68

değerli olması bir moral önyargıdan başka bir şey değildir; aslında dünyada en zor kanıtlanan varsayımdır bu.⁸ Bize tehlikeli işler yaptıran Gerçek Arzusu, şimdiye kadar tüm filozofların saygıyla sözünü ettikleri ünlü Gerçeklik, bu Gerçek Arzusu önümüze ne sorular sürmedi ki?⁹ Hayır! Bu kötü beğeni, bu hakikati isteme, ne pahasına olursa olsun hakikati isteme, bu hakikat aşkına gençlik çığılığı, artık bizim için çekiciliğini yitirdi: bunun için çok deneyimli, çok ciddi, çok ateşli, çok yanık, çok deriniz Artık örtüleri çıkarıldığında hakikatin hakikat olarak kaldığına inanmıyoruz; inanamayacak kadar çok yaşadık. Bugün çıplak olan her şeyi görmek istememeyi bir edep meselesi sayıyoruz.... Tanrının her yerde bulunması doğru mu?¹⁰ Der Friedrich Nietzsche.

Friedrich Nietzsche görüşler dünyasını esas kabul eder ve her türlü hakikat arayışını reddederek Darwin'in evrim kuramını da kabul eder. Ona göre bilim insanı tanrısallaştırır, insan bilimsel hale gelince rahiplerin ve tanrıların sonu gelir.¹¹ İnsan aşılması gereken bir şeydir.¹²

Böyle Söyledi Zerdüşt adlı eserinde “İnsan aşılması gereken bir şeydir. Onu aşmak için siz ne yaptınız? Şimdiye dek tüm varlıklar kendilerinden üstün bir şey yarattılar: ama siz bu büyük taşkının cezri olmak ve insanı aşmak yerine hayvana geri dönmek mi istiyorsunuz?”¹³ İnsan bir iptir, hayvan ile üstinsan arasına gerilmiş- bir ip ki uzanır bir uçurumun üzerinde. ... İnsanı büyük yapan onun bir

amaç değil, bir köprü olmasıdır: insanın sevilebilecek yanı bir öteye geçiş ve bir batış olmasıdır.¹⁴ şeklinde düşüncelerini dile getirir Nietzsche. Görünüşler esassa, hakikat yoksa, din uydurmaysa ne yapılmalıdır insanı aşmak için.

Friedrich Nietzsche'nin ona göre durumu sembolik olarak ifade eden “tanrı öldü” deyişi ünlüdür. Tanrı öldü. Tanrıdan geriye bir ölü kaldı. Ve onu öldüren biziz. Hala gölgesi beliriyor uzaklarda. Kendimizi nasıl avutacağız, biz katillerin katilleri? Neydi bıçaklarımızın altında ölümüne kan döken, dünyanın sahip olmuş olduğu bu en kutsal ve en kudretli şey: bu kanı kim silecek üzerimizden? Hangi su var bizi temizleyecek? Hangi teselli şölenlerini, hangi kutsal oyunları icat etmek zorunda kalacağız? Fazla büyük değil mi bize bu davanın yüceliği? Buna layık olmak için birer tanrıya dönüşmeli değil miyiz?¹⁵

Dinler, Nihilizm ve Çürüme

Friedrich Nietzsche'ye göre gerçek ortaya çıktığına göre daha önce buna inanan Batı Dünyası ne yapacaktır. Yukarıda Friedrich Nietzsche'nin insandan bekledikleri ve bunların kendi içindeki çelişkileri ile zorluklarından bahsettik. Şu soruların sorulması gerekmektedir.

1. İnsan görüşünün özün kendisi olduğu, yaşamın sadece bu dünyada olduğu, ölümden sonrasının olmadığı düşünceleri ile nasıl yüzleşecektir?
2. İnsan kendisinin de bir tür hayvan olduğunu nasıl kabul edecektir?
3. İnsan Tanrının olmadığı düşüncesi ile nasıl baş edecektir?
4. İnsan için bundan sonra doğru ve yanlış “ne” olacaktır ve bunun ölçüsü nedir?

⁸ Friedrich Nietzsche, İyinin Ve Kötünün Ötesinde, Çeviren: Enver Günsel, Tutku Yayınevi, Ankara, 2015, Sayfa 52

⁹ Friedrich Nietzsche, İyinin Ve Kötünün Ötesinde, Çeviren: Enver Günsel, Tutku Yayınevi, Ankara, 2015, Sayfa 11

¹⁰ Friedrich Nietzsche, Şen Bilim Ana Metin 1, Çeviren: Ahmet İnam, Say Yayınları 3. Baskı İstanbul 2011 Sayfa 18

¹¹ Friedrich Nietzsche Deccal Hristiyanlığa Lanet, Çeviren: Oruç Aruoba, Hil Yayınları 1995 İstanbul. Sayfa 73

¹² Friedrich Nietzsche, Böyle Söyledi Zerdüşt, Çeviren: Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2011 Sayfa 6

¹³ Friedrich Nietzsche, Böyle Söyledi Zerdüşt, Çeviren: Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2011 Sayfa 6

¹⁴ Friedrich Nietzsche, Böyle Söyledi Zerdüşt, Çeviren: Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2011 Sayfa 8

¹⁵ Şen Bilimden

Elbette bu soruların cevabı kolay değildir ve Friedrich Nietzsche de bunun farkındadır. İşte budur benim öğretim: bir gün uçmayı öğrenmek isteyen önce ayağa kalkmayı ve yürümeyi ve koşmayı ve tırmanmayı ve dans etmeyi öğrenmesi gerekir: uçmak uçarak öğrenilmez birdenbire.¹⁶

Friedrich Nietzsche'ye göre insanların çoğunda entelektüel vicdan eksiktir: böyle bir vicdan ihtiyacı duyan insan bana sık sık kalabalık bir kentte çöldeymişçesine yapayalnız kalan biri gibi görünür.¹⁷ Friedrich Nietzsche felsefesinde "dürüstlük" en önemli erdemdir; hem kişinin kendisine hem de dünyaya karşı. Ona göre dayanılan temellerin bilincine varmaksızın, sonradan bile olsa, bu temelleri kendine dert etmeden şuna ya da buna inanıp inançlarına göre yaşamayı, insanların çoğu aşağılayıcı bulmazlar..... alçak insanları yükseklerden ayıran şey olarak..¹⁸ Fakat Friedrich Nietzsche üstinsana giden yolu açmak için insanları uyarmakta kararlıdır.

Roma İmparatorluğunda Yahudiler insan soyuna karşı nefret beslemek suçundan hüküm giydikleri görülür. İncilin ortaya çıkması Yahudilerin yazınsal kalpazanlığıdır. Dünyanın yarısında üç Yahudi adam ve bir kadın önünde insanlar eğilmektedir.¹⁹ Friedrich Nietzsche'ye göre gerçek güpegündüz ortada olmasına rağmen insanlık nasıl bunu görememektedir. Friedrich Nietzsche, Deccal Hristiyanlığa Lanet adlı eserinde öncelikle Hristiyanlığa ve bu çerçevede dinlerin ve inançların bütününe saldırmaktadır. Üzerinde durduğu iki husus vardır. Bunlardan ilki inancın saçmalığı ve temelsizliğidir. İkincisi ise Hristiyanlığın hayatın

kendisini küçümseyen, zevklerini yasaklayan "nihilist" bir din olmasıdır.

Her büyük olayın psikolojisini, budalaca tanrıya itaat ya da itaatsizlik formülüne indirgemişlerdir. Bir adım daha: tanrının iradesinin yani rahibin gücünün korunması koşullarının, tanınması gerekir, bu amaç için de bir vahiy gereklidir. Türkçesi: büyük bir yazınsal kalpazanlık gereklidir, bir kutsal kitap keşfedilecektir²⁰.... Kilisenin inancındaki çığlıklar kadar Hristiyanlık dışı şeyler yoktur. Kişi olarak tanrı, gelecek olan bir tanrı krallığı, ötede duran bir gökyüzü krallığı, teslisin ikinci kişisi olarak tanrının oğlu. Bütün bunlar deyimim başılsın, dam üstünde saksağandır, hem de ne dam²¹.... Tanrının krallığı kişinin bekleyebileceği bir şey değildir. Onun dünü de yoktur öbür günü de bin yılda gelecek de değildir. O bir yürek yaşantısıdır, her yerde vardır, hiçbir yerde yoktur²².... Nedir Yahudi ahlakı, nedir Hristiyan ahlakı? Rastlantının suçsuzluğun katledilmesi, mutsuzluğun günah kavramıyla kirletilmesi, kendini iyi hissetmenin tehlike ayartı olması, kendini fizyolojik olarak kötü hissetmenin vicdan kurdunca zehirlenmesi²³ Tek bir Hristiyan vardı o da çarmıhta öldü²⁴ Gerçekte Hristiyan diye bir şey yoktur. Hristiyan, iki bin yıldır Hristiyan adını taşıyan şey, psikolojik bir kendini yanlış anlamadan başka bir şey değildir.²⁵ Özetle Friedrich Nietzsche'ye göre Hristiyanlık baştan aşağı temelsiz ve saçmadır.

Friedrich Nietzsche sadece Hristiyanlığı eleştirmez. İslamiyet'i de aynı kefeye koyar. Paulus amacı istiyordu dolayısı ile aracı da istedi. Onun kendi inanmadığına kendi öğretisini aralarına attığı budalalar, inanacaklardı. Onun gereksinimi

¹⁶ Friedrich Nietzsche, Böyle Söyledi Zerdüş, Çeviren: Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2011 Sayfa 195

¹⁷ Friedrich Nietzsche, Şen Bilim Ana Metin 1, Çeviren: Ahmet İnam, Say Yayınları 3. Baskı İstanbul 2011 Sayfa 26

¹⁸ Friedrich Nietzsche, Şen Bilim Ana Metin 1, Çeviren: Ahmet İnam, Say Yayınları 3. Baskı İstanbul 2011 Sayfa 26

¹⁹ Friedrich Nietzsche, Ahlakın Soykütüğü-Bir Polemik, Çeviren: Zeynep Alangoya, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2011 Sayfa 47

²⁰ Friedrich Nietzsche Deccal Hristiyanlığa Lanet, Çeviren: Oruç Aruoba, Hil Yayınları 1995 İstanbul. Sayfa 40

²¹ Friedrich Nietzsche Deccal Hristiyanlığa Lanet, Çeviren: Oruç Aruoba, Hil Yayınları 1995 İstanbul. Sayfa 51

²² Friedrich Nietzsche Deccal Hristiyanlığa Lanet, Çeviren: Oruç Aruoba, Hil Yayınları 1995 İstanbul. Sayfa 52

²³ Friedrich Nietzsche Deccal Hristiyanlığa Lanet, Çeviren: Oruç Aruoba, Hil Yayınları 1995 İstanbul. Sayfa 39

²⁴ Friedrich Nietzsche Deccal Hristiyanlığa Lanet, Çeviren: Oruç Aruoba, Hil Yayınları 1995 İstanbul. Sayfa 56

²⁵ Friedrich Nietzsche Deccal Hristiyanlığa Lanet, Çeviren: Oruç Aruoba, Hil Yayınları 1995 İstanbul. Sayfa 57

güçlülük; rahip, Paulus'un benliğinde yeniden güçlü olmayı istiyordu, Sonradan Muhammed'in Hristiyanlıktan aldığı tek şey neydi? Paulus'un icadı, onun, rahip tiranlığı için, sürü oluşturmak için kullandığı araç ölümsüzlük inancı, yani yargılama öğretisi.²⁶

Friedrich Nietzsche ayrıca inançlı insanları yargılar; onları sorunlu, eksik, bağımlı ve kendine yabancı olarak görür. İnançlı insan, her türden inana, zorunlu olarak bağımlı insandır, kendini amaç olarak koyamayan, genel olarak kendi kendinden hareketle amaç koyamayan biri, "inana", kendine ait değildir, o ancak araç olabilir, onun kullanılması gerekir, kendisini kullanacak birisini gerekser, onun içgüdü, bir kendiliksizleşme ahlakına en büyük onuru tanır: her şey onu bu ahlaka bağlar-kurnazlığı, deneyimi, kendini beğenmişliği, her inancın kendisi, bir kendiliksizleşme, bir kendine yabancılaşma ifadesidir.²⁷

Friedrich Nietzsche'ye göre Kişi yaşamın, her şeyin bir hedefe doğru gittiğinin bir yanılma olduğunu gördüğünde, yani gerçekte var olmayan anlamlar aradığının farkına vardığında hayat tüm anlam ve önemini yitirir. Bu psikolojik durum olarak nihilizmin ilk biçimidir. Tanrıya, birliğe ve hedefe olan inancın çökmesi, doğal olarak bu oluş dünyasının da bir aldanma olarak görülmesine yol açtı; yani artık hayatın anlamı ve önemi kalmadı.²⁸

Friedrich Nietzsche'ye göre yaşadığı dönemde Hristiyanlığın bir yalan olduğu ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda Hristiyanlığı kabul etmiş kitleler için bir Hristiyanlık ve ahlak emeli olmayan ve her an yıkılabilecek bir bina gibidir. Ortada ahlaklı olmalarının bir anlamı olmayan Hristiyanlar ile tek güdüler çıkar olan kapitalist ve sosyalist yığınlar olacaktır. Bu insanlık sonunda nereye varacaktır. Tanrı olmadığına göre din ve ahlakın olmasının bir anlamı yoktur. İnsanlar bir hayvan oldukları,

görünüşün öz olduğu, yaşamın sadece burada olduğu gerçeği ile nasıl baş edeceklerdir. Nihilizm kapıda bekliyor; nereden geliyor bu misafirlerin en tekin olmayı? İnsanlar bildikleri tüm doğruları reddedip bireysel ve psikolojik, somut ve soyut anlamda bir kaos içinde yaşayıp bildikleri her şeyi yok mu edeceklerdir.

Friedrich Nietzsche nihilizmi tarihsel bir süreç olarak görmektedir²⁹. Friedrich Nietzsche bir etik sistem oluşturmamakla birlikte esasen ahlaktan yoksun bir hayat da önermemektedir. Friedrich Nietzsche'nin mücadelesi "neden" sorusunun cevabından yoksun kalan insanoğlunu nihilizmden kurtarmak içindir. Peki bu nasıl mümkün olacaktır.

Nietzsche buradan aktif ve pasif nihilizmden söz etmeye geçer. Kişi, anlam ve değer olmadığı yerde anlam ve değer arayıp bulamayınca; yanlış bir genellemeyle hiçbir şeyin anlamı ve değeri olmadığı sonucuna vardı. Bunun nedeni, kişinin gücünün eksikliği; ruhun gücünün azalmasıdır ve pasif nihilizm olarak adlandırılır. Aktif nihilizm ruhun gücünün artmasıdır yaratıcı olarak kişilerin kendi kendileriyle hesaplaşma, iyileşme dönemleridir, bu nihilizm.³⁰ Nihilizm, ilk anlamı içinde ve temelinde şudur: Yaşamın hiçbir değerini alması, yaşama bu hiçbir değerini veren üstün değerler kurmacası, kendini bu üstün değerler içinde ifade eden hiçbir istenci, ikinci ve daha çok kullanılan anlamında ise nihilizm bir istenci değil bir tepkiyi ifade eder. Burada artık üstün değerler adına yaşamın değersizleştirilmesi, özellikle üstün değerlerin değersizleştirilmesi söz konusudur. Değersizleştirme artık yaşamın hiçbir değeri alması anlamına gelmez; değerlerin, üstün değerlerin hiçbir anlamına gelir.³¹ Nietzsche Hristiyanlığa kayıtsız şartsız hayır demektedir çünkü Hristiyanlık başından beri hayattan yüz çevirmiştir. Be bu yüzden de temelinden nihilistlik hale gelmiştir.³² Hristiyanlık

²⁹ Ahmet Cevizci, Felsefe tarihi

³⁰ Kıvanç Kardeşler, Friedrich Nietzsche Tanrı Öldü, Yason Yayınları, Ankara 2014, Sayfa 63

³¹ Kıvanç Kardeşler, Friedrich Nietzsche Tanrı Öldü, Yason Yayınları, Ankara 2014, Sayfa 15,16

³² Kıvanç Kardeşler, Friedrich Nietzsche Tanrı Öldü, Yason Yayınları, Ankara 2014, Sayfa 64

²⁶ Friedrich Nietzsche Deccal Hristiyanlığa Lanet, Çeviren Oruç Aruoba, Hil Yayınları 1995 İstanbul. Sayfa 62

²⁷ Friedrich Nietzsche Deccal Hristiyanlığa Lanet, Çeviren Oruç Aruoba, Hil Yayınları 1995 İstanbul. Sayfa 83

²⁸ Kıvanç Kardeşler, Friedrich Nietzsche Tanrı Öldü, Yason Yayınları, Ankara 2014, Sayfa 63

hem pasif anlamda nihilisttir hem de aktif anlamda onun getirdiği değerlerin bir temeli kalmamıştır.

Friedrich Nietzsche insanlığın nihilizmden kurtulmasında ve üst insana ulaşma yolunda bir gelişme olarak “çürüme” dönemini tasvir eder. Çürüme bir yerde başladı mı hemen alacalı bulacalı bir kör inanç gücü eline alır, halkın önceki inançları solar gider, bu kör inanç karşısında çaresiz kalır. Kör inanç ikinci derecede özgür ruhtur çünkü, - onun eline düşenler, kendilerine uygun formlar, formüller seçer, kendilerinin seçme özgürlükleri olduğunu düşünürle. Kör inançlı biri, dindar bir insanla karşılaştırıldığında, her zaman bir kişiden çok daha fazlasıdır, kör inançlı toplum, birey oluşundan keyif alan bir çok bireyin olduğu toplumdur. Bu açıdan bakıldığında, kör inanç her zaman bir ilerleme, zihin daha bağımsız olup haklarını talep ettiği bir işaret olarak görülür. Çürümeden yakınlar eski dinin, dindarlığın savunucularıdır, - üstelik, tutar şimdiye dek gelen dilin kullanımını belirlerler, kör inancı en özgür ruhlar arasında bile kötülerler. Bunun bir aydınlanma belirtisi olduğunu anlayalım artık. İkinci olarak çürümenin yayıldığı bir toplum bitmiş tükenmişlikle suçlanır.³³ ... Üçüncü olarak, sanki kör inancı ve bitmiş tükenmişliği ayıplamayı telafi etmek ister gibi, alışkanlıkla denir ki çürüme zamanları daha yumuşak yaşanan zamanlardır, zulüm önemli ölçüde azalmıştır eski, daha çok inanan daha güçlü çağla kıyaslandığında. Zulüm şimdi daha ince yollarla yapılıyor ... sözlerle bakışlarla başkalarını yaralayıp onlara işkence etme sanatı çürüme zamanlarında doruğa ulaşır.³⁴ Dördüncüsü: ahlak çöküntüsü olduğunda tiran dediğimiz insan çıkar ortaya: tiran sanki erken gelişmiş turfanda ürünüdür bireyin, öncüdür.³⁵ ... Kültür en yüksek ve verimli aşamasındadır ama bu, ne tiran sayesinde ne de tiran için olmuş bir durumdur. ... Bu zamanlarda

³³ Friedrich Nietzsche, Şen Bilim Ana Metin 1, Çeviren: Ahmet İnam, Say Yayınları 3. Baskı İstanbul 2011 Sayfa 43,44

³⁴ Friedrich Nietzsche, Şen Bilim Ana Metin 1, Çeviren: Ahmet İnam, Say Yayınları 3. Baskı İstanbul 2011 Sayfa 44

³⁵ Friedrich Nietzsche, Şen Bilim Ana Metin 1, Çeviren: Ahmet İnam, Say Yayınları 3. Baskı İstanbul 2011 Sayfa 44,45

rüşvet ve ihanet doruğa ulaşır. Yeni keşfedilmiş benliğe olan sevgi, artık o eski, kullanıp tüketilmiş öldüğü dedikodusu çıkartılan anavatan sevgisinden daha güçlüdür.³⁶ Gününü yaşar artık insan: Bu ruh hali, oyunu tüm baştan çıkarıcılar için kolaylaştırmıştır, - çünkü bugün baştan çıkartılacak, bugün rüşvet alınacaktır, gelecek ve erdem saklı tutulmaktadır! Bireyler, gerçekten kendilerinde ve kendileri için olanlar.³⁷ Çürüme dönemleri elmaların ağaçtan düştüğü dönemlerdir: bireyleri kastediyorum, geleceğin tohumlarını taşıyanları, manevi sömürünün yeni devletlerin ve toplumların yazarlarını. Çürüme, bir halkın sonbaharı için aşağılayıcı bir sözdür.³⁸

Kendini ve Yaşamı Sevmek ve Evetlemek

Yaşamın hızını kesen, yükselişini engelleyen her şeye “hayır”, yaşamayı hızlandıran, yükselten her şeye “evet” der Nietzsche. Kötü sayılan şeyler kişinin canlılığını artırıyorsa onlara da evet. Yanlışlar, aldanışlar yaşamın gelişmesine yardım ediyorsa onlara da evet. ... en yüce dağlar, en derin denizlerden çıkmıştır; en derin acılardan doğar en derin sevinçler.³⁹

Nietzsche'ye göre yaşam, yalnızca kaosun içinde bir istisna değil aynı zamanda bir hatadır. Evrende tüm güçler mutlak kayıtsızlık içinde yuvarlanıp dururken canlılar varoluşlarını sürdürebilmek için belir bir çaba göstermek durumundadır. Bu da bir güç istenci gerektirir. Yaşama isteği evrenin içinde bulunduğu kaosa bir karşı duruştur. Doğadaki her şey amaçsız, ahlaksız ve değerlere sahip olmaksızın en uzun varoluşu hedefleyen bir güç istenci içerisindeyken biyolojik gelişmişliği sonucu bilinç ve düşünme gibi niteliklere

³⁶ Friedrich Nietzsche, Şen Bilim Ana Metin 1, Çeviren: Ahmet İnam, Say Yayınları 3. Baskı İstanbul 2011 Sayfa 45

³⁷ Friedrich Nietzsche, Şen Bilim Ana Metin 1, Çeviren: Ahmet İnam, Say Yayınları 3. Baskı İstanbul 2011 Sayfa 45

³⁸ Friedrich Nietzsche, Şen Bilim Ana Metin 1, Çeviren: Ahmet İnam, Say Yayınları 3. Baskı İstanbul 2011 Sayfa 46

³⁹ Kıvanç Kardeşler, Friedrich Nietzsche Tanrı Öldü, Yason Yayınları, Ankara 2014, Sayfa 12

sahip olan insan bu güç istencini içine döndürebilir, olumsuzlayabilir, onu işaretlerle inşa edebilir ve hatta bir öteki dünya yaratarak onu ret bile edebilir.⁴⁰

Kişinin hayata evet diyebilmesi için; yeni kurulan yapılarla, yeni başarılarla (yeni değerlerle) her şeyi sürekli olarak, yeniden değerlendirmesi gerekir. Hayata evet demenin bir anlamı da; kişinin kendi hayatına evet demesi, hayatını olduğu gibi tekrar, tekrar aynı hayatı yaşamaya hazır olmasıdır. İşte; kişinin kendi hayatına evet demesi, onu olduğu gibi hep istemesi ve sevesi kişinin amor fati'sidir(kader sevgisidir).⁴¹

Bu noktada kişinin hayata nasıl "evet" diyeceğini, "nasıl bir hayata evet" diyeceğini ve iyinin ve kötünün ötesine nasıl geçeceğini bulmaya çalışacağız.

Erdem ne tanrı buyruğundan gelmeli ne de ortak akıldan.⁴² Friedrich Nietzsche'ye göre erdemler uzun bir yaşam ve sefil bir huzur için olamamalı.⁴³ Yaşamak zordur ve bunun için güçlü ve dayanıklı olmak gerekir(eşekler gibi).⁴⁴ İnsanın erdemlere sahip olabilmesi, iyinin ve kötünün ötesine geçebilmesi için özellikle kendine karşı dürüst olması, kendi ile barışık hatta kendi ile dost olması gerekir. Bir erdem, kendi buluşunuz, kendi kişisel-özel gerekesiminiz ve gerekliliğiniz olmak zorundadır. Yaşamamızın belirlemediği şey ona zarar verir.⁴⁵ Ben ve kendim her zaman çok ateşliyiz konuşurken: nasıl dayanılırdı bir dost olmasaydı. Münzevi için dost her zaman üçüncü kişidir. Üçüncü kişi, iki kişinin konuşmasının derinlere dalmasını

engellenen mantardır.⁴⁶ İnsan kendini öyle sevmeli ve kendi ile öyle dost olmalı ki, yalnızlık, değerler yaratan, kendi erdemlerini bulan üstinsana götüren yolda yaşanabilsin. Friedrich Nietzsche'nin Zerdüş't aracılığı ile insanlara "İnsan aşılması gereken bir şeydir. Onu aşmak için siz ne yaptınız? Şimdiye dek tüm varlıklar kendilerinden üstün bir şey yarattılar: ama siz bu büyük taşkının cezri olmak ve insanı aşmak yerine hayvana geri dönmek mi istiyorsunuz?"⁴⁷ seslenişini hatırlayalım. Ona göre insanın hedefi yoksa eksiktir insan⁴⁸. Nietzsche komşu sevgisinden önce en uzaktaki hedefini Üstinsanı sevmeyi öğütler.⁴⁹

Friedrich Nietzsche eserlerinde "bengi dönüş"ten bahsetmektedir. Bengi dönüş insanın ve tabiattaki her şeyin yok olup, sadece madde olarak başka suretlerde milyonlarca kez hayata katılmasıdır. Bu panteizmi andırmakla beraber, ne külli bir akıl, ne külli bir ruh, ne tabiatın tanrı ve insanların onun parçası olduğu bir sistemi ifade etmektedir.⁵⁰ Kazimierz Adjukiewicz, insanların materyalizme duygusal tepkileri ile ilgili şunları söyler: Bizlerin ve hem cinslerimizin salt bedenler olarak görünmesi, bize öyle görünüyor ki, bizim değerimizi düşürür, bizi yalnızca doğal güçlerin oyununa bağımlı piyonlar düzeyine indirger ve kendilerini amaçlayıp peşlerinden koştuğumuz özerklik, bağımlılık ve özgürlükten yoksun bırakır. Biz insanları doğanın cisimleri arasında görmek, bizde, kendimizle ilgili olarak yüce ve saygıdeğer bulduğumuz her şeyi bir yanılsama olarak dağıtır, en yüksek duygularımızı esinlerimizi ve ideallerimizi yok eder gibi gelir. O bizi

⁴⁰ Kıvanç Kardeşler, Friedrich Nietzsche Tanrı Öldü, Yason Yayınları, Ankara 2014, Sayfa 13

⁴¹ Kıvanç Kardeşler, Friedrich Nietzsche Tanrı Öldü, Yason Yayınları, Ankara 2014, Sayfa 131,132

⁴² Friedrich Nietzsche, Böyle Söyledi Zerdüş't, Çeviren: Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2011 Sayfa 31

⁴³ Friedrich Nietzsche, Böyle Söyledi Zerdüş't, Çeviren: Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2011 Sayfa 33

⁴⁴ Friedrich Nietzsche, Böyle Söyledi Zerdüş't, Çeviren: Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2011 Sayfa 35

⁴⁵ Friedrich Nietzsche, Deccal Hristiyanlığa Lanet, Çeviren: Oruç Aruoba, Hil Yayın İstanbul 1995, Sayfa 21

⁴⁶ Friedrich Nietzsche, Böyle Söyledi Zerdüş't, Çeviren: Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2011 Sayfa 50

⁴⁷ Friedrich Nietzsche, Böyle Söyledi Zerdüş't, Çeviren: Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2011 Sayfa 6

⁴⁸ Friedrich Nietzsche, Böyle Söyledi Zerdüş't, Çeviren: Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2011 Sayfa 54

⁴⁹ Friedrich Nietzsche, Böyle Söyledi Zerdüş't, Çeviren: Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2011 Sayfa 56

⁵⁰ Friedrich Nietzsche, Böyle Söyledi Zerdüş't, Çeviren: Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2011 Sayfa 221

son olarak ölümden sonra yok olup gitmeyeceğim inancından, yitirdiğimiz sevgililerin, her ne kadar bu varoluşları bir cismi olan varlıklar arasında geçmese de, ölümden sonra yine var oldukları, onlardan ayrılışımızın yalnızca geçici bir ayrılış olduğu inancından yoksun bırakır⁵¹. Oysa Friedrich Nietzsche, insanların aşkın bir varlık ile buna bağlı moral değere ihtiyaç duymadan, oluşu ve bengiliği olduğu gibi kabul edip, soylu bir tarz ve bununla yaşama olgunluğunu göstermelerini beklemektedir. Dürüstlük ve doğruluk Nietzsche'nin eserlerinin tanzim edilebilmesi için gerekmektedir. Aktif olarak nihilizm ile başlayacak ve iyinin ve kötünün ötesine geçecek bir yaşamın mümkün olması ancak kişinin kendini ve yaşamı sevmesi ile gerçeği mutluluğun kaynağını bu dünyadan başka bir yerde aramayacak kadar olgunlaşması ile mümkün olacaktır.

Bu olgunluk kişiye beraberinde onun üstinsana giden yolda bir köprü, bir ip olduğu bilincini getirecektir. Zira İnsan bir iptir, hayvan ile üstinsan arasına gerilmiş- bir ip ki uzanır bir uçurumun üzerinde. ... İnsanı büyük yapan onun bir amaç değil, bir köprü olmasıdır: insanın sevebilecek yanı bir öteye geçiş ve bir batış olmasıdır.⁵²

Üstinsana ulaşmak için insanın sırasıyla deveye, aslana ve çocuğa dönüşmesi gerekmektedir.⁵³ İnsanın önce deve misali çok ağır bir yüklenmesi gerekmektedir. Bu yük aşağıdakilerden oluşmaktadır:

Kibrini kırmak

budalılığı ile yüzleşmek,

Sınayarı sınınamak,

hakikat uğruna gönlünü aç bırakmak

⁵¹ Kazimierz Adjukiewicz, Felsefeye Giriş Temel Kavramlar ve Kuramlar, Çeviren: Ahmet Cevizci, Gündoğan Yayınları 3. Baskı Ankara. Sayfa 134

⁵² Friedrich Nietzsche, Böyle Söyledi Zerdüşt, Çeviren: Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2011 Sayfa 8

⁵³ Friedrich Nietzsche, Böyle Söyledi Zerdüşt, Çeviren: Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2011 Sayfa 19, 20,21

hiçbir şeyi hakir görmemek.⁵⁴

Sonra çöldeki bir aslana dönüşmeli ve özgürlük istemeli, kendi çölünde efendi olmak istemeli. Her şeyi yağmalamalı ve "yapılmalı"ları reddetmeli ve değerleri. Her şeyi yağmalamalı, özgürlüğü de.⁵⁵ Yeni değerler yaratmalıdır bunu da ancak bir çocuk gerçekleştirebilir.⁵⁶

Kibrini kıran insanın bir sonraki adımda budalılığı ile yüzleşmesi bir başka deyişle, tanrının olmadığını kabul etmesi gerekmektedir. İnsan budalılığı ile yüzleştikten sonra kendisini sınavanları sınamalı, tanrı, toplum, aile, arkadaş ve daha önceden doğru bildiği sınavıcı ve sorgulayıcı olan ne varsa onları sınavarak bir sonraki aşamaya geçmelidir. İnsan artık hakikat uğruna aç kalacaktır. Sığınacağı ve dayanacağı aşkın bir kuvvet olmadan kendine yeter bir hale gelecektir. Hiçbir şeyin doğru olmadığı dünyada hiçbir şeyi hakir görmeme erdemini gösterdiği zaman deve çöldeki bir aslana dönüşecektir. Aslan özgürlük ve kendi çölünde efendi olmak istemelidir. Bunun için her şeyi yağmalamalı ve "yapılmalı"lar ile birlikte değerleri reddetmelidir. İyinin ve kötünün yaratıcısı olmak isteyen: sahiden, önce bir yok edici olmalıdır ve değerleri paramparça etmelidir. Kişi bir aslan olarak adeta bir çürüme dönemini yaşayacaktır. En büyük kötülük de en büyük iyilikle beraberdir böylece: ama bu yaratıcı iyiliktir. Parçalanabilecek ne varsa, bırakın parçalansın hakikatlerimize çarpıp da! İnşa edilecek pek çok ev var hala!⁵⁷ Aslan her şeyi yağmaladıktan sonra özgürlüğü de yağmalayacak ve yeni değerlerin yaratılması için bir çocuğa dönüşecektir. Her şeyi en baştan ancak masum bir çocuk belirleyebilir. Üstinsan soylu bir bakış açısıyla

⁵⁴ Friedrich Nietzsche, Böyle Söyledi Zerdüşt, Çeviren: Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2011 Sayfa 19,20,21

⁵⁵ Friedrich Nietzsche, Böyle Söyledi Zerdüşt, Çeviren: Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2011 Sayfa 20

⁵⁶ Friedrich Nietzsche, Böyle Söyledi Zerdüşt, Çeviren: Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2011 Sayfa 21

⁵⁷ Friedrich Nietzsche, Böyle Söyledi Zerdüşt, Çeviren: Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2011 Sayfa 113

güç istencini esas alarak bütün değerleri yeniden belirleyecektir. Çocuk masumdur. Onun için iyi, kötü kavramları yoktur. O her şeyden arınarak değerleri ve hayatı, soylu bir tarzda sadece kendine göre inşa edecektir.

İyi-kötü, Asil-Köle

Friedrich Nietzsche, Ahlakın Soykütüğü-Bir Polemik adlı eserinde ahlakın kökenlerine inmek için iyi-kötü ve borçlu-alacaklı-ceza sözcükleri için etimolojik bir inceleme yapar. Friedrich Nietzsche yaptığı incelemede değişik dillerde iyiyi imleyen sözcüklerin aynı kavram dönüşümüne uğradığını, hepsinde de sınıfsal anlamdaki "soylu", "asil" kavramının temel kavram olduğunu, bu kavramdan "asil ruhlı", "soylu", "üstün ruhlı", "seçkin ruhlı" anlamındaki "iyi" sözcüğünün zorunlulukla bu temel kavramdan doğduğu sonucuna ulaşmıştır.⁵⁸ Bu evrim bir diğer evrime, "bayağı", "avam", "aşağı" kavramlarının en sonunda "fena" kavramına dönüşmesine yol açan evrime koşut gidiyor hep.⁵⁹

Friedrich Nietzsche, Almancadaki "Gut" (iyi) sözcüğü de, "tanrısal olan", "tanrı soyundan gelen" adam anlamına gelmektedir ve Got halkının (başlangıçta da Got aristokrasisinin) adıyla özdeşir.⁶⁰

Friedrich Nietzsche'ye göre tüm asil ahlak, utkulu bir kendini "evetleme" den doğarken, köle ahlakı en başından "hayır" der "dışarıdakine", "farklı olana", "kendinden olmayana": ve bu "hayır", onun yaratıcı edimidir.⁶¹

Değer belirleyen bakış açısının bu tersine dönüşü - kendine dönmek yerine bu zorunlu dışa yönelim - hınca özgüdür: köle ahlakı oluşmak için ilkin hep bir karşı ve dış dünyayı gereksinir, fizyolojik bir terim ile söylersek, en ufak bir eylemde bulunabilmek için bile dış uyarımlara gereksinim duyar, - eylemi, temelinde bir tepkidir. Asil değerlendirme tarzında ise durum bunun tersidir: o kendiliğinden eyleme geçer ve gelişir; karşıtını, sırf kendini daha minnetle, daha coşkulu bir sevinçle evetlemek için arar, - onun olumsuzluk kavramı "aşağı", "bayağı", "fena ", onun o iyiden iyiye yaşam ve tutkuyla yoğrulmuş olumluluk temel-kavramı "biz asiller", "biz iyi olanlar", "biz güzel olanlar", "biz mutlu olanlar" ile karşılaştırıldığında sonradan doğma ve soluk bir karşıtlıktır yalnızca⁶²

Friedrich Nietzsche, iyi-kötü kavramlarının esas olarak Soylu-soylu olmayan, Asil ruhlara ait olan ve olmayan anlamına geldiğini, bencil olmayan-bencil anlamına gelmediğini, ifade eder.

Friedrich Nietzsche'nin asil ve soylularla ilgili bazı düşünceleri şöyledir:

Aristokratlar aşağı halk tabakasına mensup olanlara güvenmez, inanmazlar.⁶³

Asil insanlar zavallılara yardım ederler ama bunu acıdıkları için değil – ya da nadiren acırlar-kendilerini çok güçlü hissettikleri için yaparlar.⁶⁴

Onlar (köle erdemleri) burada en yararlı özellikler ve var olmanın yüküne dayanmak için hemen hemen tek yollardır. Köle ahlakı aslında yararlı olma ahlakıdır. Köle ahlak kurallarına göre kötü adam korku salar. Ama efendi ahlak kurallarına göre de,

⁵⁸ Friedrich Nietzsche, Ahlakın Soykütüğü-Bir Polemik, Çeviren: Zeynep Alangoya, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2011 Sayfa 20

⁵⁹ Friedrich Nietzsche, Ahlakın Soykütüğü-Bir Polemik, Çeviren: Zeynep Alangoya, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2011 Sayfa 20

⁶⁰ Friedrich Nietzsche, Ahlakın Soykütüğü-Bir Polemik, Çeviren: Zeynep Alangoya, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2011 Sayfa 23

⁶¹ Friedrich Nietzsche, Ahlakın Soykütüğü-Bir Polemik, Çeviren: Zeynep Alangoya, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2011 Sayfa 29

⁶² Friedrich Nietzsche, Ahlakın Soykütüğü-Bir Polemik, Çeviren: Zeynep Alangoya, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2011 Sayfa 29

⁶³ Friedrich Nietzsche, İyinin Ve Kötünün Ötesinde, Çeviren: Enver Günsel, Tutku Yayınevi, Ankara, 2015, Sayfa 231

⁶⁴ Friedrich Nietzsche, İyinin Ve Kötünün Ötesinde, Çeviren: Enver Günsel, Tutku Yayınevi, Ankara, 2015, Sayfa 232

korkutucu olan iyi adamdır ve kötü adama adi, alçak insan olarak bakılır.⁶⁵

Kölenin ya da alt sınıf insanın fikrine göre iyi adam her halükarda güvenli adam olmalıdır: o iyi huyludur, kolayca aldatılabilir, belki biraz aptaldır, ama iyi adamdır, işte!⁶⁶

Önyargılı olmadan, şimdiye kadar görülen her yüksek uygarlığın nasıl ortaya çıktığı gerçeğini kabul edelim! Doğallıklarını hala muhafaza eden insanlar, yani kelimenin tam anlamıyla barbar, avcı olan, güçlü ve bu gücünü kullanmak isteyen insanlar, daha zayıf, daha ahlaklı ve daha barışçıl (belki tüccar ya da hayvancılık yapanlara) olan ırklara yada akıl ve ahlak açısından zayıf olan toplumlara saldırdılar. Başlangıçta asil toplum her zaman barbar olan toplumdur. Onların üstünlüğü her şeyden önce fiziksel değil, psikik güçlerine dayanıyordu.⁶⁷

Romalılar kuvvetli ve asil olanlardı, öyle ki daha kuvvetlisi ve asili gelmedi yeryüzüne şimdiye dek, hatta düşünmedi bile⁶⁸

Saygı ve sadakat duygularının aristokratik düşünce tarzının belirtileri olması gibi, özgürlük arzusu, mutluluk ve özgürlük duygusu da doğal olarak köle ahlak kurallarına ait duygulardır.⁶⁹

Friedrich Nietzsche asil ve köle kavramları üzerindeki düşüncelerini bunlarla sınırlı olarak değerlendirdiğimizde onun, aristokrasinin hakim olduğu, vahşi bir dünya düşlediğini sanabiliriz. Ancak bu bir yanılgı olur. Onun diğer görüşlerini,

⁶⁵ Friedrich Nietzsche, İyinin Ve Kötünün Ötesinde, Çeviren: Enver Günsel, Tutku Yayınevi, Ankara, 2015, Sayfa 234

⁶⁶ Friedrich Nietzsche, İyinin Ve Kötünün Ötesinde, Çeviren: Enver Günsel, Tutku Yayınevi, Ankara, 2015, Sayfa 234

⁶⁷ Friedrich Nietzsche, İyinin Ve Kötünün Ötesinde, Çeviren: Enver Günsel, Tutku Yayınevi, Ankara, 2015, Sayfa 227

⁶⁸ Friedrich Nietzsche, Ahlakın Soykütüğü-Bir Polemik, Çeviren: Zeynep Alangoya, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2011 Sayfa 47

⁶⁹ Friedrich Nietzsche, İyinin Ve Kötünün Ötesinde, Çeviren: Enver Günsel, Tutku Yayınevi, Ankara, 2015, Sayfa 234

özellikle soylu tarzın yoksunluğu, iş ve can sıkıntısı ile çürüme hakkındaki görüşlerini dikkate almalıyız.

Sıradan yaradılıştaki olanlar, tüm soylu, yüce gönüllükle donanmış duyguları, elverişsiz, dolayısıyla da her şeyden önce inanılmaz bulurlar. Böyle şeyleri duyduklarında ... şöyle söylemek isterler sanki bunlarda kazançlı bir şeyler olmalı Bencil niyetlerin çıkarların olmadığı konusunda ikna edildiklerindeyse soylu bir insanı bir tür budala olarak görürler... Sıradan yaradılıştaki olanların belirgin özelliği, bir an olsun çıkarsız yapamamaları, bu amaç ve çıkar düşüncesinin en güçlü dürtülerden daha güçlü olmasıdır.⁷⁰

İngiliz mutluluğunu sağlamaya çalışmanın, yani konfor ve düzen getirmenin (aynı zamanda Parlamento üyesi olmanın) aynı zamanda erdemli olmanın gerçek yolu olduğu konusunda kendilerini kandırmak istiyorlar.⁷¹

Friedrich Nietzsche açık olarak çıkar ahlakını yadsımakta ve aşağı görmektedir. O soylu tarzın üstünlüğü ile ilgili olarak kapitalistleri aldatıcı ve tüm sıkıntılardan çıkar sağlayan kan emici bir köpek insana benzetmektedir. O Kapitalistleri soylu olmamaları sebebi ile yığınların sosyalizmine yol açmakla suçlamaktadır.⁷²

Friedrich Nietzsche'nin insanların işleri, meslekleri ve çalışma nedenleri ile ilgili görüşleri de dikkat çekicidir. Ekmek parası için iş aramak bugün, bu açıdan uygar ülkelerin bütün insanları benzer durumdadır; hepsi için iş amaç değil araçtır; bundan dolayı iş seçiminde incelmemişlerdir. Kazançlarının yerinde olması yeter onlara. Oysa seyrek de olsa, zevk almadan çalışmaktansa ölmeyi seçen insanlar vardır. Seçicidirler zor beğenirler, yüksek kazançların peşinde değillerdir; işin kendisi

⁷⁰ Friedrich Nietzsche, Şen Bilim Ana Metin 1, Çeviren: Ahmet İnam, Say Yayınları 3. Baskı İstanbul 2011 Sayfa 27

⁷¹ Friedrich Nietzsche, İyinin Ve Kötünün Ötesinde, Çeviren: Enver Günsel, Tutku Yayınevi, Ankara, 2015, Sayfa 176

⁷² Friedrich Nietzsche, Şen Bilim Ana Metin 1, Çeviren: Ahmet İnam, Say Yayınları 3. Baskı İstanbul 2011 Sayfa 53,54

kazançların kazancı değilse. Sanatçılar ve her çeşit derin düşünen insan bu seyrek bulunanlar arasındadırlar, ayrıca bu grupta yaşamını avlanma, seyahat etme, aşk ilişkileri ya da macera ile geçiren, boş zamanı bol olan insanlar da vardır. Bu insanların tümü de zevkle birleştiği sürece iş ve sıkıntı isterler; en ağırından, en zorundan gerekirse. Düşünürler ve bütün yaratıcı ruhlar için, can sıkıntısı, mutlu bir yolculuğu ve sevinçli rüzgarları önceleyen ruhun kabul edilemez sülman halidir.⁷³

Ne soylu kılar insanı? Kesinlikle yaptığı fedakarlıklar değil, şehvet dolu insanlar da fedakarlık yapabilir. Kesinlikle belli bir tutkuyu izlemek değil... kesinlikle bencillik etmeksizin diğer insanlar için bir şey yapmak değil: belki de hiç kimse, soylulardan daha tutarlı bencil olamaz. Aksine soyluları yere çalan tutkular özeldir, oysa onlar bunu anlamazlar. Az bulunur ve bireysel ölçüler ve hemen hemen delilik: Başka herkese soğuk gelen bir şeydeki sıcaklığı hissetmek: Henüz ölçüsünün bulunmadığı değerlerin keşfi: Sunaklarda bulunmayan bir Tanrıya kurban kesmek: onur kazanmak istemeyen bir cesaret... Kuralın savunucusu olmak bu, soylu karakterin yeryüzünde açığa vurduğu en son biçim ve incelik olsa gerek.⁷⁴

Friedrich Nietzsche, üç kötünün Şehvet, iktidar düşkünlüğü, bencillik olduğunu söyler.⁷⁵ Açgözlülük ve aşk aynı dürtünün isimleridir. Ona sahip olanlar dürtünün şiddeti azalınca buna açgözlülük derler henüz doyuma ulaşmayanlar aşk derler.⁷⁶ Yavaş yavaş eskiden bıkıyoruz, güvenle sahip olduklarımızdan; elimizi yeniden açıyoruz sonra; en güzel manzara bile artık aşkımızı güvenli kılmıyor, üç ay yaşadıkten sonra; uzak kıyılar

açgözlülüğümüzü uyandırıyor. Sahip olduklarımız, onlara sahip oldukça azalıyor... Sahip olduğumuzdan bıkmak, kendimizden bıkmak demektir.⁷⁷ Kim az şeye sahipse başkaları da ona daha az sahip olur: şan olsun küçük yoksulluğa.⁷⁸

Bütün bu karmaşık cümlelerden sonra bir kez de biz soralım Nietzsche gibi düşünerek “ne soylu kılar insanı?”. Bir düşününün vahşi bir yaşam tasavvur etmesi ve bunun için binlerce sayfa yazması düşünülemez. Hele bu ömrü hastalık içinde geçmiş bir deha ise. Her zaman istediğini yapın, ama önce isteyebilen birileri olun! Her zaman her zaman komşunuzu da kendiniz gibi sevin aman önce kendini seven birileri olun⁷⁹ der Nietzsche. Sonra da ekler: eğer erdemlerimiz olacaksa, en gizli ve kalbe yakın eğilimlerimizle, en ateşli ihtiyaçlarımızla uyumlu olmalı.⁸⁰ Çıkar ilişkilerini aşağı görür bir soylu. O iyi ve kötüyü kendisi belirler. Onun ölçüsü gizli ve kalbe en yakın eğilimleri olur. Birine yardım etmek acıma duygusundan kaynaklanmaz sadece bunu istediği için hoşlandığı için yapar. Tanrı buyrukları yoktur onun hayatında. O bir tanrının var olduğu düşüncesine katlanamaz. Bir tanrı olacaksa kendisi olmalıdır o. Her şeyi kendisi yaratmalı, değerleri kendisi inşa etmelidir. Yaşamdan keyif almalıdır soylu. Tüm yapıp etmelerinde gücü hissetmelidir. Evetlemelidir hayatı; en coşkun şekilde yaşamalıdır. Sonsuz defa dünyaya gelse, aynı hayatı yaşayacak şekilde yaşamalıdır hayatı. Aşk olmak zorunda değildir. Aşk olursa onun hayatında bu şehvet üzerine değildir. Aşk hayatı daha yüksek sesle evetlemek için olacaktır. Her yaptığında öyle samimi olacaktır ki soylu, tanrısını

⁷³ Friedrich Nietzsche, Şen Bilim Ana Metin 1, Çeviren: Ahmet İnam, Say Yayınları 3. Baskı İstanbul 2011 Sayfa 54,55

⁷⁴ Friedrich Nietzsche, Şen Bilim Ana Metin 1, Çeviren: Ahmet İnam, Say Yayınları 3. Baskı İstanbul 2011 Sayfa 61,62

⁷⁵ Friedrich Nietzsche, Böyle Söyledi Zerdüş, Çeviren: Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2011 Sayfa 188

⁷⁶ Friedrich Nietzsche, Şen Bilim Ana Metin 1, Çeviren: Ahmet İnam, Say Yayınları 3. Baskı İstanbul 2011 Sayfa 36

⁷⁷ Friedrich Nietzsche, Şen Bilim Ana Metin 1, Çeviren: Ahmet İnam, Say Yayınları 3. Baskı İstanbul 2011 Sayfa 37

⁷⁸ Friedrich Nietzsche, Böyle Söyledi Zerdüş, Çeviren: Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2011 Sayfa 45

⁷⁹ Friedrich Nietzsche, Böyle Söyledi Zerdüş, Çeviren: Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2011 Sayfa 170

⁸⁰ Friedrich Nietzsche, İyinin Ve Kötünün Ötesinde, Çeviren: Enver Günsel, Tutku Yayınevi, Ankara, 2015, Sayfa 161

kaybeden papa tanrıtanımazların en dindarı olan ona(Zerdüşt) sığınacaktır teselli bulmak için⁸¹.

SONUÇ

Friedrich Nietzsche, erdemler hakkında görüşlerinde nelerin erdem olduğuna dair bir şey söylememekte sadece erdemlerin niteliklerinden bahsetmektedir. Yaşadığı çağın hem hayatı hakir görmek anlamında hem de değerlerin değersizleşmesi anlamında nihilist bir çağ olduğunu ileri süren Nietzsche, erdemlerin tanrı buyruğundan ve ortak akıldan değil, kişinin kendi gereksinimlerinden gelmelidir. Ancak onun eserlerinden bilgi, doğruluk, dürüstlük, açık sözlülük, olgunluk, kendini, kaderini ve hayatı sevme asillere has birer kişilik özelliği ve erdem olarak karşımıza çıkmaktadır.

KAYNAKÇA

- Ahmet Cevizci, Felsefe Tarihi Tales'ten Baudrillard'a, Say Yayınları, E kitap, sayfa 552
- Friedrich Nietzsche, Şen Bilim Ana Metin 1, Çeviren: Ahmet İnam, Say Yayınları 3. Baskı İstanbul
- Friedrich Nietzsche Deccal Hristiyanlığa Lanet, Çeviren Oruç Aruoba, Hil Yayınları 1995 İstanbul
- Friedrich Nietzsche, İyinin Ve Kötünün Ötesinde, Çeviren: Enver Günsel, Tutku Yayınevi, Ankara, 2015
- Friedrich Nietzsche, Böyle Söyledi Zerdüşt, Çeviren: Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2011
- Friedrich Nietzsche, Ahlakın Soykütüğü-Bir Polemik, Çeviren: Zeynep Alangoya, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2011
- Kıvanç Kardeşler, Friedrich Nietzsche Tanrı Öldü, Yason Yayınları, Ankara 2014
- Kazimierz Ajdukiewicz, Felsefeye Giriş Temel Kavramlar ve Kuramlar, Çeviren: Ahmet Cevizci, Gündoğan Yayınları 3. Baskı Ankara

⁸¹ Friedrich Nietzsche, Böyle Söyledi Zerdüşt, Çeviren: Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2011 Sayfa 262



TÜRK MEDENİYETİ DERGİSİ
ANADOLUSEN KONFEDERASYONU AKADEMİK YAYINIDIR