

FAKELORE KAVRAMI MERKEZİNDE YUNUS EMRE

The Evaluation of Yunus Emre in the Notion of Fakelore

Gökhan TUNÇ*

ÖZET

Milliyetçi, hümanist Alevî, sosyalist ya da Sünni bir bakışa sahip yazarlar, Yunus Emre'yi sahiplenerek kendi düşüncelerinin bir temsilcisi olarak görür ve onu düşüncelerini meşrulaştıran tarihsel bir figür olarak yorumlarlar. Bu noktada şu soruları sorabiliriz: Yunus Emre, gerçekten sözü edilen bakış açılarının hepsinin ya da birinin temsilcisi midir? Eğer temsilcisi değilse, farklı görüşlere sahip yazarlar neden Yunus Emre'ye böyle bir işlev yüklerler? Sözü edilen sorular, Yunus Emre'yi "fakelore" kavramıyla değerlendirmeyi gerektirir. Bu yazıda Richard M. Dorson, Alan Dundes, Eric Hobsbawm ve Terence Ranger'ın fakelore ya da geleneğin icadı kavramları göz önünde tutularak, Yunus Emre'nin fakelorelik özelliklerinin incelenmesine çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler

Fakelore, Milliyetçilik, Sosyalizm, Hümanizm, Alevî, Sünni.

ABSTRACT

Whether they are nationalist, socialist, humanist, Alevi or Sunni, a great many writers embrace and adopt Yunus Emre's views; they look upon him as a representative of their own opinions and make of the poet a historical figure legitimating these opinions. With regard to this status attributed to Yunus Emre, certain questions such as the following emerge: Is the poet indeed a representative of one or all of the perspectives? If not, why do writers of many different stances ascribe to Yunus Emre such a function? A satisfactory answer to these specific questions requires the evaluation of the poet and his works in terms of the notion "fakelore". To this end, this article, wherein the views of Richard M. Dorson, Alan Dundes, Eric Hobsbawm and Terence Ranger on fakelore and on the invention of tradition will be taken into consideration, aims at the analysis of the fakelore status of Yunus Emre.

Key Words

Fakelore, Nationalist, Socialist, Humanist, Alevi, Sunni.

Bu yazıda, "fakelore" kavramı merkezinde Yunus Emre'nin Tanzimat edebiyatından sonra alımlanışının sorgulanması amaçlanmaktadır. Söz konusu edimde, öncelikle "fakelore" ve bu kavramla ilişkili olan geleneğin icadı kavramları, Richard M. Dorson, Alan Dundes, Hobsbawm ve Ranger gibi araştırmacıların görüşleriyle birlikte tartışılacaktır. Bunun yanı sıra Yunus Emre'nin milliyetçi, hümanist, Alevî, sosyalist ve Sünni gibi farklı bakışlarla yorumlanışı sözü edilen kavramlarla değerlendirilecektir.

Richard M. Dorson, fakelore kavramını "Folklore ve Fakelore" adlı yazısında ilk olarak kullanır. Dorson'un bu kavramla kastettiği genel anlam şuydu:

Fakelore, gerçek oldukları iddia edilen sahte ve sentetik eserlerin sergilenmesidir. Bu ürünler, alandan toplanmazlar, ancak sürekli bir tekrarlanma zincirinde evvelki edebî eserlerden ve gazete kaynaklarından yararlanılarak yeniden yazılırlar veya yazımsal sömürsünün başlangıcında en azından sözlü gelenekten alıntılara sahip olan Paul Bunyan figüründe olduğu gibi yazılan muhtelif "halk kahramanları" örneklerinde bütünüyle değişikliğe uğrayarak ortaya çıkmış olabilirler. (92)

Dorson'un, fakelore olarak tanımladığı bu eserlere bakışı olumsuzdur. Ona göre yazarlar, editörler ve yayıncılar bu şekilde halkı yanıltır ve aldatır (92). Söz konusu bağlamda şöyle bir ayrım gider

* Bilkent Üniversitesi Türk Edebiyatı Bölümü Doktora Öğrencisi. (gtunc@bilkent.edu.tr)

Dorson: Folklore iyidir; fakelore kötüdür.

Alan Dundes, “Fakelore Fabrikasyonu” adlı makalesinde, Dorson’un fakelore kavramından yola çıkarak, onun fark edemediğini düşündüğü fakelore’la James Macpherson, Grimm Kardeşler ve Lönnrot ilişkisine değinir. Dundes, James Macpherson’ın (1736-1796) İskoç sözlü geleneginden derlediğini iddia ettiği 1965’te yayımlanan *Poems of Ossian* kitabının bir fakelore ürünü olduğunu, Samuel Johnson’ın *Journey to the Western Islands* adlı eserinde kanıtladığını söyler (93). James, bu kitabında Macpherson’ın “sadece eski şiirlerin parçalarını bulduğunu ve şiirlerin pek çoğunu kendisinin kompozisyon h[â]line getirdiğini ve gelenekten geliyormuş gibi sunduğunu iddia etti” (93). Dundes, Macpherson’ın yanı sıra halkbilimi çalışmalarının öncülerinden ikisi olarak kabul edilen Grimm Kardeşlerin de benzer bir tutum içinde olduklarını savlar (93). Bu savını kanıtlamak içinse, 21 numaralı Grimm masalı 1812’de yayımlanan *Aschenputtal* (Cinderella) versiyonunun 1819’daki versiyonunda, Hesse’ten alınan üç versiyonun ışığı altında genişletilmesini ve yeni bir biçim verilmesini örnek gösterir (94). Dundes, Grimm’lerin köylülerin ağızlarından anlamlı bir şekilde topladıkları hikâyeleri değiştirmekle birlikte kaynak kişi bilgilerini de farklılaştırdığını vurgular (95). Grimm masallarının ortaya çıkışından birkaç yıl sonra Karelia bölgesinde çalışmalara başlayan Elias Lönnrot ise bir diğer fakelore üreticisidir Dundes’a göre (95). Çünkü Kalevala 32 şiir ve 5.052 mısra içeren 1835’teki baskısının aksine, 1949’daki baskı 50 şiir ve 22.795 mısra içerir. Dundes, Kalevala’nın bir fakelore ürünü olduğu yolundaki söz konusu düşüncesini William Wilson’dan aktardığı

şu sözlerle destekler: “Gerçekte sadece Kalevala birleştirilmiş bir destan değil, aynı zamanda bu destanın içindeki şarkılar da birleştirilmiş şarkılardı; hiçbir şarkı Kalevala’daki şekliyle kaynak kişiler tarafından nakledilmedi” (95).

Öte yandan, Dundes son olarak Dorson’un Paul Bunyan anlatılarını fakelore olarak niteleyen yaklaşımına değinir (96). Dundes, tüm bu fakelore ürünlerine değindikten sonra, bu ürünlerin hangi ihtiyacı karşılayacağı sorusuna cevap arar. Bulduğu cevapsa, fakelore ürünlerinin ülkelerin aşağılık kompleksinden ortaya çıktığıdır (97). Dundes’a göre İskoçya’nın 18. yüzyılda İngilizler tarafından sık sık alay konusu edilmesi, aynı yüzyılda Almanya’nın aşağılık kompleksi içinde olması, Finlilerin İsveçleştirilmesi şeklinde geçmişe karşı oluşu, Amerikalıların Avrupa’ya (özellikle Fransa ve İngiltere) aşağılık kompleksi hissetmesi sözü edilen fakelore ürünlerinin ortaya çıkmasına neden olur (97–8). Eric Hobsbawm ve Terence Ranger, fakelore’la doğrudan ilişkili olan “gelenegın icadı” kavramını öne sürmüşlerdir. Hobsbawm ve Ranger “gelenegın icadı”nın üç tipte görüldüğünü vurgularlar:

a) toplumsal birlik-beraberliği ya da gerçek veya yapay cemaatlere grup aidiyetini oluşturan veya sembolize eden gelenekler, b) kurumları, statü ya da otorite ilişkilerini oluşturan veya meşrulaştıran gelenekler, c) ana amacı toplumsallaşma, inançların, değer yargılarının ve davranış temayüllerinin aşılma ve aktarılması olan gelenekler. (12)

Hobsbawm ve Ranger eski şekillerin canlı olmadığı yerlerde gelenegın icat edildiğini vurgulayarak, gelenegın icadının bir ihtiyaç dâhilinde gerçekleştiğini vurgular ve bu şekilde Dorson’un fakelore’u olumsuzlayan tavrından fark-

hlaşır. Bu noktada, söz konusu kavramlar merkezinde, Yunus Emre'nin daha önce belirtilen bağlamda alımlanışının incelenmesine geçilebilir.

Bilindiği gibi Ziya Paşa, “Şiir ve İnşa” adlı makalesinde, “Osmanlı şiiri nedir?” diye sorar:

Necâtî ve Bâkî ve Nefî divanlarında gördüğümüz bahr-ı remel ve hezceden mebûn ve muhbis kasâid ve gazeliyat ve kıt'aât ve mesneviyât mıdır? Yoksa Hâce ve İtrî gibi mûsikîşinâsânın rabt-ı makamât ettikleri Nedim ve Vasıf şarkıları mıdır? (45)

Ziya Paşa, Arap ve Fars şiirinin taklidi olarak gördüğü divan şiirini değil, çöğür şairlerin ürünlerini gerçek Osmanlı şiiri olarak tanımlar. Bu makalede “kitâbet-i millîye”den bahsetmesi önemlidir (49). Ziya Paşa'nın divan şiirini olumsuzlayıp millî şiir olarak halk şairlerinin ürünlerini göstermesi, daha sonra Ziya Gökalp'in aynı tavrı devam ettirmesi, milliyetçi düşüncede güçlü bir halk şairi olan “Âşık Yunus Emre”yi divan şairleri karşısında ön plana çıkarır. Bu tutumda, Yunus Emre mahlasını taşıyan şiirlerde Türkçe sözcüklerin yoğun olması da etkili olmuştur. Bu anlayışın bir örneği olarak Ahmet Kabaklı gösterilebilir. Kabaklı, *Yunus Emre* adlı kitabında Yunus Emre'nin millî birliğin yapımcılarından biri olduğunu dile getirir: “Türk şiirinin kurucusu olduğu gibi millî birliğin de gerçek yapımcılarından. O, yaman coşkunluğuna rağmen, halkı tutucu ve kurtarıcı olan nizam fikrine toz kondurmamıştır” (29). Ayrıca Kabaklı, Yunus Emre'yi kendi döneminin millî birliğinin kurucusu olarak tanımlamasının yanı sıra, onun günümüzde de millî birliği sağladığına inanır:

Bu ölçüde millî sanatçıları ve fikir adamlarını, her millet pek az yetiştirmiştir. Bizde, bütün vatani kuşatan böy-

le kişiler arasında Yunus'tan başka Nasrettin Hoca, Karacaoğlan ve Köroğlu da sayılabilir. (29)

Yunus Emre döneminde, millî veya ulusal gibi kavramlar ve böyle bir bilinç olmamasına karşılık, anakronik bir yaklaşımla Yunus Emre yaşadığı zamanda millî birliğin kurucu figürü olarak alınır. Böylelikle milliyetçi bilincin köken ihtiyacını karşılayan figürlerinden biri Yunus Emre olur. Ayrıca Türk ulusallaşmasının da taşıyıcılarından biri olur.

Milliyetçi görüşün yanı sıra Yunus Emre'nin kurucu bir tarihsel figür olarak alındığı bir diğer çevre, Türkiye'deki Hümanist yönelimdir. Batı kaynaklı olan Hümanizm kavramının Türkiye'de de zaten var olduğunu kanıtlamak için Yunus Emre'nin şiirleri örnek gösterilmiş ve böylelikle hümanist akım Türkiye'de meşrulaştırılmaya çalışılmıştır. Sözü edilen tavrın ilk uygulayıcısı Burhan Toprak'tır. Toprak'ın Yunus Emre'yi önemli bulmasının nedeninin onun Pascal'a benzerliğinin olması önemlidir. Bu şekilde Toprak'ın Batı merkezli oryantalist bir söylemi benimsediği dile getirilebilir. Onun bahsedilen tavrı, hümanist düşüncüyü Yunus Emre'yi temel alarak meşrulaştırma çabasıyla uyumludur. Toprak, sözü edilenlerle koşturarak Yunus Emre divanının “bizim Divina Commedia'mız” olduğunu savlar (18). Toprak'ın Yunus Emre'yi överken, tıpkı Ziya Paşa gibi, divan şairlerine eleştirel bir tutum takındığı gözlemlenir. Ona göre divan şairleri yalakadır (16), samimiyetsiz ve yalancıdır (17). Halbuki Yunus Emre içten ve samimîdir (17). Toprak, Yunus Emre Divanı için seçtiği gazeller hakkında şunları söyler: “Birinci baskıda 1200'den, 350'ye indirdiğim gazelleri, daha aza indirmeye mecbur oldum” (14). Toprak, gazelleri seçerken dini öteleyen ve insan sevgisini

esas alan gazelleri seçer. Öne çıkarttığı mısralar şunlardır: “Cennet Cennet dedikleri birkaç köşkle birkaç Huri / İste-yene ver sen anı bana seni gerek seni!” (18). Gazellerin seçiminde ise iki yol izlenmiştir: 1) Teknik doğru olacak 2) İçerik Yunus’un düşüncesiyle uyumlu olacak (45). Toprak’ın, saf bir metinmiş gibi sunduğu Yunus Emre Divanı’nı, ondan bazı şiirleri eleyip bazı şiirleri öne çıkararak kendi görüşleri doğrultusunda deforme ettiği söylenebilir. Bu şekilde Yunus Emre mahlasını taşıyan dinî-tasavvufî şiirleri görmezden gelir.

Sabahattin Eyüboğlu, *Yunus Emre* adlı kitabında, Toprak’ın yorumlarını devam ettirir. Eyüboğlu’nun toprak hakkındaki değerlendirmeleri şöyledir: “Yunus Emre’yi ilk ciddiye alan, Batılı şiir görüşüyle ilk değerlendiren Türk aydını Burhan Toprak oldu. Ben kendi adıma Yunus Emre’nin büyüklüğünü onun uyarmasıyla gördüm” (9). Eyüboğlu için Yunus Emre “yeni dünyamızın temeli”dir: “Yeniden dönelim Yunus destanına, halkımıza, yeni dünyamızın temeline” (22). Yeni dünyamızın temeli ise insan sevgisidir: “Bu destan dindar olmaya, bu ya da bu peygambere inanmaya değil insan olmaya çağırır bizi” (22). Eyüboğlu, Yunus Emre’de olduğunu düşündüğü insan sevgisini onun hümanist olmasıyla açıklar:

O da insanı insanla barıştırmak, insanı insan etmek gerçekten, kendini bilmek ve başkalarından ayırmamak. Hümanizmin özü de budur işte; hümanistlerin özlemi de insanın bütün insanlığı kendinde bulması, bir insanın insanlarla, bütün insanlıkla kaynaşması, halleşmesi değil mi? (30)

Eyüboğlu’nun, Yunus Emre’yi hümanist olarak ahımlaması, onun hümanizmi ön plana çıkaran Mavi Anadolu-luk düşüncesini meşrulaştırma isteğini

kapsadığı da düşünülebilir. Bir başka ifadeyle, eski Türk toplumlarından beri Anadolu hümanizminin var olduğunu iddia eden Eyüboğlu için Yunus Emre bu düşüncesinin kanıtlarından biri olmaktadır.

Toprak ve Eyüboğlu’nun, Yunus Emre’nin hümanist niteliğine yaptığı vurgulardan sonra 6-7-8 Eylül 1971 yılında yapılan *Uluslararası Yunus Emre Semineri*’nde aynı konuda üç makale yazılır: Gönül Alpay, “Yunus Emre’nin Hümanizmasının Temelleri”; Talât Sait Halman, “Yunus Emre’nin Hümanizması”; Abdülkadir Karahan, “Yunus Emre’nin Hümanizmde İslâmiyet’in Etkisi.”

Gönül Alpay söz konusu makalesinde, Yunus Emre’nin insana duyduğu sevgiyi ve kibir, kin, dedikodu, haksızlık yapma gibi “duyguları” eleştirmesini, onun hümanist niteliğine kanıt olarak gösterir (21). Ayrıca Alpay için, Yunus Emre’nin din adamlarına ısrarla çatması, hümanist niteliğinin bir diğer kanıtıdır (31). Talât Sait Halman ise, diğer araştırmacılardan farklı olarak Yunus Emre’nin Türk hümanizması yarattığından bahseder (113). Bu bağlamda Halman’ın, Yunus Emre’nin Batılı değil, “kendisine ve Türk duyarlılığına özgü” bir hümanizması olduğundan bahsetmesi dikkat çekicidir (113). Öte yandan Yunus Emre’nin din savaşlarının var olduğu bir zamanda, insanlar arasında kardeşliğin ve yeryüzünde barışın değerini belirtmesi önemlidir (114).

Yunus Emre, milliyetçi ve hümanist yönsemenin yanı sıra Alevî görüşçe de sahiplenilmiştir. Sözü edilen bağlamda, anakronik bir yaklaşımla Yunus Emre’nin zamanında da Alevîlik varmış gibi, Alevî bir şair olarak konumlandırılmıştır. Bu şekilde de Alevîliğin ne kadar önemli kişileri yetiştirdiği gösterilerek

köklü bir geleneğe sahip olunduğu kanıtlanmak istenmiştir. Örneğin Alevî konseyi, “her ne kadar bazıları gizlemeye çalışsa da Yunus Emre Alevîdir” (www.alevikonseyi.com) açıklamasında bulunur. Ayrıca “Karacaahmet Sultan Kültürünü Tanıtma ve Türbesini Onarma Derneği” yayımladığı Hacı Bektaş Veli’nin Yunus Emre’ye etkisi adlı yazıda, “Yunus, bir Alevî’dir; hatta ona Alevî propagandasıdır bile diyebiliriz” savını öne sürer. Bu şekilde Alevîlik, sanki Hacı Bektaş’la başlamış gibi davranırlar. Nitekim Hacı Bektaş Veli’nin *Makalat* adlı kitabının, 700 yıl öncesinin Alevî felsefesiyle yazıldığı belirtilerek bu tavır sürdürülür. Derneğe göre Yunus Emre, Hacı Bektaş Veli’nin daha önce dile getirdiği düşünceleri şiirle halka sunmuştur. Bu düşünceleri kanıtlamak için verilen ilk örnek Hacı Bektaş’ın “kâfir ile Müslüman bir damladandır. İnsanlar ateşte yanmayacaktır. O ateş, bilgi ve inanç ışığıdır. Bütün günahların affı için gönülden bir duyuş yeter” düşüncesidir. Derneğe göre bu düşünce Yunus Emre’nin bir şiirinde şöyle anlatılır:

Çatış, kazan, ye, yedir
Bir gönül ele getir
Bin Kâbe’den yeğrekdir
Bir gönül ziyareti.
Bir kez gönül yıktın ise
Bu kıldığın namaz değil
Yetmiş iki millet bile
Elin, yüzün yumaz değil.
Yunus Emre der hoca
Gerekse var bin hacca
Hepisinden iyice
Bir gönüle girmektir.
Gönül, Çalab’ın tahtı
Çalap gönüle baktı
İki cihan bedbahtı
Kim gönül yıkar ise.

Hacın yanı sıra Yunus Emre’nin orucu olumsuzlayan şiirlerini de örnek gösterirler: “Ben, oruç ve namaz yerine

şarap içip sarhoş oldum / Tanrı’ya anış ve secde için ise çalgı dinlerim”. Dernek özellikle Sünni akaidlerle örtüşmeyen düşünceleri içeren mısraları öne çıkarır. Bu bağlamda kanıtlamak istedikleri şudur: “Yunus’un görüşleri, Sünni anlayışla asla bağdaşmaz”.

Abdülbaki Gölpınarlı ise, *Yunus ile Âşık Paşa ve Yunus’un Batıniliği* adlı kitabında, Yunus Emre’nin şeriata değil, batıniliğe dâhil edilmesi gerektiğini söyler. Bu bağlamda da, Hz. Ali ve oğulları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’in geçtiği Yunus Emre’nin şu şiirini örnek gösterir:

Hasan’dür cismüm içre nûr-ı imân
Hüseyin-i sahibü’l irfan benümdür

Tanrı arslamı Ali sağında Muhammed’ün
Hasan ile Hüseyin solunda Muhammed’ün

Muhammed’i yaratdı mahlûka şefkatinden
Hem Alî’yi yaratdı mü’minlere fazlından. (31)

Bunun yanı sıra şiirinde geçen (“Yunus’a Taptuk’tan oldı hem Barak’dan Saltuk’a / Bu nasib çün cüş kıldı ben nice pinhân olam”) Taptuk Baba, Barak Baba ve Sultan Babanın Bektaşi oluşunu, Yunus’un batıniliğinin kanıtı olarak öne sürer (32).

Yunus Emre, Alevîlerin yanı sıra, Sünni çevrelerce de benimsenmiş ve sahiplenilmiştir. Sünni yorumun kanıtlamaya çalıştığı ise, Yunus Emre’nin İslamî akaidleri dile getiren bir şair olduğudur. Böylelikle, Yunus Emre üzerinden, Sünni geleneğin zenginliği ve eskiliği somutlanmaya çalışılmıştır.

Bilindiği gibi Yunus Emre gelenekte dinî-tasavvufî düşüncenin temsilcisidir. Bu alımlayış özellikle “Şol Cennet’in ırmakları” ve “Ne varlığa sevinirim” gibi şiirler üzerinden etkili bir hâle gelir. Bu bağlamda gelenekte Yunus Emre’ye atfe-

dilen şâhiyelerin şerhleri önem kazanır: Şeyhzâde Muhyiddin Muhammed (1544 ?); Niyazi-i Mısrî (1618-1694); Bursalı İsmail Hakkı (1653-1726) ve Ali Nakşibendi (XVII. yüzyıldan sonra)'dır (Çelebioğlu 79). Yunus Emre'nin en çok şerhi yapılan şâhiyesi ise "Çıktım erik dalına anda yedim üzümü / Bostan ıssı kakıdı der ne yersin kozumu" ile başlayanıdır. Yunus Emre'nin şiirlerinin Cumhuriyet'ten sonra da tasavvufi yorumuyla birlikte Sünni boyutuyla da alımlandığını görürüz. Bu alımlamalar, Yunus'un esas kaynağının *Kuran* olduğu ve İslam dininin akaidleri dışında onu düşünmenin yanlış olacağı yönündedir. Örneğin Süleyman Hayri Bolay, "Himmet, Zimmet ve Yunus" adlı makalesinde, Yunus Emre'nin asıl kaynağının *Kuran* olduğunu ve beş vakit namazı kılmayı kendinden saymadığını belirtir (76). Bu noktada dikkat çekici bir karşıtlık ortaya çıkar: Alevî yorum, Yunus Emre'nin namaz kılmamanın önemli olmadığını, asıl iç temizliğinin olması gerektiğini söylediğini savlarken, Sünni yorum, Yunus Emre'nin namaz kılmayı olmazsa olmaz olarak konumlandığını iddia eder. Ayrıca Bolay, Yunus Emre'nin Allah'a ve Hz. Muhammed'e inananla inanmayı ayırdığının da altını çizer (76). Bir diğer araştırmacı Mustafa Tatçı, "Yunus Emre'nin Hazret-i Peygamber Sevgisi" adlı yazısında, Yunus Emre'nin Hz. Peygamber'e yönelik kullandığı isimleri, sıfatları gözden geçirerek şu sonuca varmıştır: "Yunus Emre, Hazret-i Peygamber'in hayatını, hadislerini ve fiilî sünnetini bilen, O'nun yolunu istisnasız benimseyen ve takip eden bir kişiliğe sahiptir" (425). A. Oktay Gürer'se, "Yunus Emre ve Türk'ün Müslümanlığı" adlı yazısında Yunus'un her işinde Allah'ın kendisini gördüğünü, her nefes Rabbine hesap veren imanlı kişilere atıfta bulunduğunu söyler (140). Ay-

rica Güner'e göre dinî hayatı karartan, ehl-i Sünnet'e düşman gelişmelere dur demenin yolu da Yunus'tadır (144).

Yunus Emre'nin Sünni yorumunda, Alevîler tarafından alımlanmasından farklı olarak, "Cennet Cennet dedikleri birkaç köşkle birkaç Hurî / İsteyene ver sen anı bana seni gerek seni" ve "Oruç, namaz, gusül, hac / Hicabdır âşıklara" gibi mısralar dikkate alınmamıştır. Söz konusu yorumda da, diğerleri gibi, Yunus Emre'nin şiirleri belli bir amaç doğrultusunda seçime tâbi tutulmuştur.

Yunus Emre'ye kendi düşüncelerini meşrulaştırmak için başvuran diğer yazarlar grubu Marksistlerdir. Yunus Emre temel alınarak, Marksizmin yerel bir kaynağının olduğu kanıtlanmak istenmiş, böylelikle yeni getirilen Marksist görüşler meşrulaştırılmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda verilebilecek ilk örnek, Kemal Tahir'in *Devlet Ana* adlı romanında Yunus Emre'nin alımlanmış şeklidir. Sözü edilen romanda Yunus Emre, Ozan Âşık Yunus Emre olarak adlandırılmıştır (255). Bu adlandırılmada dikkat çekici olan, âşık ve ozan tanımlamasının bir arada kullanılmasıdır. Halbuki Yunus Emre için âşık tanımlamasının kullanıldığını biliyoruz. Romanda ozan sıfatı getirilerek, Yunus Emre, *Dede Korkut*'un ozan anlayışına yakınlaştırılır. Bahsedilen düşüncenin kanıtı ise, Yunus Emre'nin romanda *Dede Korkut* ağzıyla konuşturulmasıdır: "Yunus Emre, Kaplan Çavuşu sevgiyle kucakladı, ellerini bırakmadan Dede Korkut ağzıyla şakalaştı" (255). Romanda Yunus Emre'nin Marksist bir yönelime sahip olduğuna gönderme yapılması Baba İlyas'la gerçekleşir. Romanda Baba İlyas eşitlikçi bir bölüşümü salık veren bir liderdir, Yunus Emre ise onun takipçisidir. Baba İlyas Marksistlerin sloganlarını çağrıştıracak şekilde şöyle der: "Karılar-

dan gerisini bölüşmeli âdemoğlu” (258). Yunus Emre'nin romanda alımlanışı da paraleldir. O da “mal bölüşümünü” destekler ve Baba İlyas'ın düşüncelerini destekler (258). Yunus Emre'yi benzer bir şekilde, Marksist olarak yorumlayan bir diğer yazar Hilmi Yavuz'dur. Yavuz, daha sonra kitaplarına almadığı “Yunus Emre'nin Sınıfsal Durumu ve Kültürü” adlı yazısında, Yunus Emre'nin sınıfsal durumunu emekçi olarak tanımlar (142). “Yunus, 'kolonizatör Türk dervişlerine ve kırlardaki zaviye sahiplerine terk edilmiş vakıf topraklarında' çalışmıştır” (143).

Görüldüğü gibi Yunus Emre farklı bakış açılarıyla (milliyetçi, hümanist, Alevî, Sünnî ve Marksist) sahiplenilmiş ve düşüncelerin meşrulaştırılmasına yardımcı olan bir tarihsel figür olarak alımlanmıştır. Bu kadar farklı bakış açıları tarafından sahiplenilmesinin gösterdiği ilk nokta, Yunus Emre'nin gelenekte ne kadar önemli bir role sahip olduğudur. Yunus Emre'nin taşıdığı bu kültürel önem, farklı yazarlarca, farklı fikirlerin meşrulaştırılmasında kullanılır. Aslında 13. yüzyıldan başlayarak bir Yunus Emre geleneğinin var olmaya başlaması, Yunus Emre mahlaslı farklı görüşleri içeren şiirlerin bir arada varlığını devam ettirmesine neden olur. Bu durumda, yazarlar kendi düşüncelerini destekleyen şiirleri öne çıkarıp diğerlerinin Yunus Emre'ye ait olmadığını savlayarak kendi anlayışları doğrultusunda bir Yunus Emre divanı oluştururlar. Böylelikle bir fakelore ya da geleneğinin icadıyla karşılaşmış olunur. Bu makalede önerilen düşünce, M. Öcal Oğuz'un “Birincil Sözlü Kültür Çağı ve Karacaoğlan Şiiri”nde öne sürdüğü tip kavramıyla Yunus Emre'nin düşünülmesidir. Yunus Emre'nin her ne kadar 13. yüzyılda yaşadığı kesin olsa da, daha sonra sözlü kültürde özellikle

dini-tasavvufi şiiri temsil eden bir Yunus Emre tipi oluşmuştur. Bu bağlamda, Yunus Emre mahlasını taşıyan şiirlerde nasıl karşıt düşüncelerin dile getirilebildiği daha anlaşılabilir olur.

KAYNAKLAR

Alpay, Gönül. “Yunus Emre'nin Hümanizmasının Temelleri”. *Uluslararası Yunus Emre Semineri İstanbul 6, 7, 8 Eylül 1971 Bildiriler*. İstanbul: Akbank Yayınları, 1971. 7-34.

Bolay, Süleyman Hayri. “Himmet, Zimmet ve Yunus”. Hüseyin Özbay ve Mustafa Tatçı. *Yunus Emre: Makalelerden Seçmeler*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2001. 75-8.

Dundes, Alan. “Fakelore Fabrikasyonu”. Çev. Ash Uçar ve Selcan Gürçayır. *Milli Folklor 70* (Yaz 2006): 92-102.

Eric Hobsbawm ve Terence Ranger. *Geleneğin İcadı*. İstanbul: Agora Yayınları, 2006.

Eyuboğlu, Sabahattin. *Yunus Emre*. İstanbul: Cem Yayınevi, 1976.

Gölpınarlı, Abdülbaki. *Yunus ile Âşık Paşa ve Yunus'un Bâtınlığı*. İstanbul: Kenan Basımevi, 1941.

Kabaklı, Ahmet. *Yunus Emre*. İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı, 2006.

Sait Halman, Talât. “Yunus Emre'nin Hümanizması”. *Uluslararası Yunus Emre Semineri İstanbul 6, 7, 8 Eylül 1971 Bildiriler*. İstanbul: Akbank Yayınları, 1971. 111-9.

Oğuz, M. Öcal. “Birincil Sözlü Kültür Çağı ve Karacaoğlan”. *Milli Folklor 58* (Yaz 2003): 31-9.

Tahir, Kemal. *Devlet Ana*. Ankara: Bilgi Yayınları, 1971.

Tatçı, Mustafa. “Yunus Emre'nin Hazret-i Peygamber Sevgisi”. Hüseyin Özbay ve Mustafa Tatçı. *Yunus Emre: Makalelerden Seçmeler*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2001. 412-26.

Toprak, Burhan. *Yunus Emre*. İstanbul: Eskişehir Odunpazarı Belediyesi, 2004.

Yavuz, Hilmi. “Yunus Emre'nin Sınıfsal Durumu ve Kültürü”. *Felsefe ve Ulusal Kültür*. İstanbul: Çağdaş Yayınları, 1975. 131-5.

Ziya Paşa. “Şiir ve İnşa”. Haz. Mehmet Kaplan ve diğerleri. *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi II*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1993.