

Türkçede Felsefi Düşüncenin Kaynaklarına Dair Bir Çalışma Yunus Emre’de Aşk Kavramından Akıl Kavramına Geçişin Felsefi Anlamı¹

An Essay on the Sources of Philosophical Thought in Turkish The philosophical Meaning of Yunus Emre’s Transition from the Concept of Love to the Concept of Reason

Doğan Göçmen

Olgun adam odur ki, düşüncesiyle bulur
En iyi olanı bugün de yarın da.
Odur doğru insan ki doğru söze kulak verir.
Hesiodos

Cümleler doğrudur sen doğru isen
Doğruluk bulunmaz sen eğri isen
Yunus Emre

Deyor Dadal’ım da sen seni tanı
Dadaloğlu

1 Bu çalışmanın aktif yazım süreci neredeyse bir yıl sürdü. Bu zaman içinde birçok kişi farklı vesilelerle ve değişik bağlamlarda yorumlarıyla yazının geliştirilmesine katkıda bulunmuş-
tur. Somut olarak yazı üzerine olmasa dahi genel olarak konu üzerine düşüncelerini paylaşıp
yazıyı yazmam konusunda cesaretlendirenler oldu. Hepsine ayrı ayrı teşekkür ederim. Fakat
özellikle “Sofist – Uluslararası Felsefe Dergisi”nin hakemlerine çok teşekkür ederim. Yazının
yazım sürecinde düşüncelerini paylaşmaktan geri durmayan ve konuya dair birkaç yıldan
beri benimle sürekli tartışma içinde olan ve Dergi’nin editörlüğünü de yürüten Prof. Dr.
Hakan Poyraz’a şükranlarımı sunarım.

Özet

Yazının genel amacı, Türkçede felsefi düşüncenin kaynaklarına ve temellendirilmesine dair araştırmaya katkıda bulunmaktır. Yunus Emre, ‘Türkçeyi yaratan’ bir düşünür olarak kabul edilir. Bu, Türkçede düşünmeyi temellendirmenin olmazsa olmazıdır. Bu nedenle çalışmamızın konusu, bir, birlik, aşk ve akıl kavramlarını odağa yerleştirerek, Yunus Emre'nin külliyyatında felsefi düşüncenin izlerini sürmek, felsefi düşüncenin nasıl temellendirildiğini, düşüncesinin gelişimini de dikkate alarak incelemektir. Çalışmada Yunus Emre'nin külliyyatının sistematik bir yorumu sunulmaya çalışılmıştır. Yunus, Türkçede felsefi düşüncenin temellendiricisi olarak ele alınmıştır. Yazıda, Risâlet'ün Nushiyye adlı geç dönem eseri temel ve çıkış noktası olarak alınarak şimdiye kadar pek denenmemiş bütünlüklü sistematik bir yorum önerilmiştir. Yunus'un “Değiştiriben ikiliğim birliğe bitmeye geldim” ve “Ben gelmedim da'vî için benim işim sevi için” dizeleri çerçeve olarak alınarak, onun ontolojisi, epistemolojisi, ahlak ve toplum felsefesi bütünlüklü olarak ortaya konmuştur. Araştırmada Yunus'un düşünür olarak dar İslami, hatta dini çerçevede değil, tüm insanlığı kapsayan bir bakış ile

Abstract

The overall aim of the paper is to contribute to the research on the sources and the foundation of the philosophical thought in Turkish. Yunus Emre is accepted as the ‘creator of Turkish’. This is absolutely necessary for the foundation of thinking in Turkish. Because of this the subject of this essay, by focusing on the concepts of one, entity, love and reason, is to follow the trace of philosophical thinking; and by taking into account the development of his thought to investigate how Yunus Emre founds philosophical thought. In this work there has been attempted to provide a systematic interpretation of Yunus Emre's work. Yunus has been taken the founder of philosophical thinking in Turkish language. In this essay, by taking Risâlet'ün Nushiyye, his work of later period, as foundation and starting-point there has been suggested a systematic interpretation of his whole work, which has not been attempted yet. By taking Yunus' verses “Değiştiriben birliğe bitmeye geldim” and “Ben gelmedim da'vî için benim işim sevi için” as providing the frame, there has been presented his ontology, epistemology, moral and social philosophy as whole. Instead of a narrow Islamic or even religious reading, there has been proposed an interpretation with a view to comp-

okunması önerilmiştir. Bu yaklaşımın Yunus'un *Divan*'ında ve *Risâlet'ün Nushiyye*'sinde sağlam temellerinin olduğu gösterilmiştir. Empedokles'in dört unsur ve varlık kuramı temel alınarak, Yunus'un vahdet-i vücüt yani varlığın birlik teorisi sergilenmiştir. Yazıda Yunus'un *Divan*'ında akıl ve aşk kavramlarını yan yana ve eş anlamda kullandığı belirtilmiş ve *Risâlet'ün Nushiyye*'sinde ise aşk kavramına hemen hiç rastlanmadığı, bunun yerinde artık sadece akıl kavramının kullanıldığına dikkat çekilmiştir. Bu onun düşüncesinin temeli olarak algıdan ontolojiye geçiş olarak görülebilir. Yunus'un akıl kavramına dair bir anlam kazanmak için onun akıl kavramı Hegel'in akıl kavramına başvurularak karşılaştırılmalı okunarak ortaya konmuştur. Son olarak Yunus'un, ontolojik ve epistemolojik kuramları temel alınarak bunlarla uyumlu olarak tüm insanlığı kapsamayı amaçlayan bir ahlak ve toplum felsefesi olduğu gösterilmiştir

Anahtar Kelimeler: Yunus Emre, Empedokles, Mevlana, Hegel, Aşk, Akıl, Bir, Birlik, Felsefe, Dostluk

rehead the whole humanity. It is shown that in Yunus's *Divan* and *Risâlet'ün Nushiyye* there are good foundations for this approach. By referring to Empedokles' four elements, Yunus' theory of "vahdet-i vücüt", that is, his theory of the unity of the whole being. There has been shown that in Yunus' *Divan* the concepts of love and reason are used side by side and in the same meaning. In his *Risâlet'ün Nushiyye*, on the contrary, as has been shown, there is hardly any reference to the concept of love, but yet, there is usage made almost only from the concept of reason. This may be seen as move from perception to ontology as the foundation of his thought. To gain a meaning of Yunus' conception of reason there has been referred to Hegel's conception of reason and it is presented by a comparative reading. Finally, by taking Yunus' ontology and epistemology, there has been presented his moral and social philosophy as attempting to comprehend the whole humanity.

Keywords: Yunus Emre, Empedocles, Mevlana, Hegel, Love, Reason, One, Entity, Philosophy, Friendship

Giriş

Yunus Emre, 13. ve 14. yüzyılda yaşamış Anadolu'lu bir Türk şairidir.¹ Türkçe düşünce tarihinde en güzel şiirleri yazan ve bugüne kadar şairlere ve Türkçe düşün emekçilerine kaynaklık eden birkaç şairden birisidir kuşkusuz. Şükrü Erbaş'ı takiben Yunus'u, Karacaoğlan, Pîr Sultan Abdal ve Nazım Hikmet'in yanında Anadolu Türkçe şiir sanatının kurucu ve taşıyıcı dört sütunundan birisi olarak görmek elbette mümkündür. Fakat Yunus, yedi sekiz yüz yıllık çağları kapsayan Türkçe şiirin kurucusu, taşıyıcı bir sütunu değildir sadece. Yunus Emre, Türkçede düşünmenin de kurucusudur aynı zamanda. Düşüncelerini ifade etmek için şiir formunu seçmiş olsa da onun öncelikli amacı şiir yazmak değildir. Onun amacı daha çok Anadolu'da insanlığı ilerletmek için bir düşünce ve bakış açısı geliştirmektir. Mustafa Özçelik (2016), bir belirlemesinde "Yunus Emre, güçlü bir şairdir; ama derdi şiir söylemek değildir. O, bir şairden çok bir ahlâkçı tavrıyla hareket eder" (34) diyerek bunu açıkça ifade eder. Özçelik (2016) şöyle devam ediyor: "Çağının problemlerinin farkındadır. Dert belli olduğu gibi derman da bellidir. Savaş varsa bunun panzehiri barış, kin varsa yerine sevgi, düşmanlık varsa yerine kardeşlik ikame edilmelidir." (34)

Talât Sait Halman (2003), Yunus Emre'nin, geç dönem eseri olan *Risâlet'ün Nushiyye*'de, düşünceyi ifade etmek için, şiir formundan düzyazı formuna geçmeye başladığına dikkat çekmiştir. Şiirden düzyazıya geçiş, fikrin ağırlıklı olarak retoriğin yardımıyla sunulmasından mantığın yardımıyla ortaya konmasına geçiş anlamına gelmektedir. Zira *Risâlet'ün Nushiyye*'de "bir kısa düzyazı parça da vardır." (33) Yunus Emre'nin 20. yüzyılda bir şair ve düşünür olarak yeniden ciddiye alınmasını sağlayan Burhan Toprak olmuştur. (Eyuboğlu, 1981, s. 9) Toprak, şairin, problemler karşısında bir duruş sergilemesi ve bir görüş ortaya koyması nedeniyle zorunlu olarak felsefe de yaptığına dikkat çekmiştir. Şair ve şiir sanatçısı olarak Yunus hakkında şöyle bir betimleme sunuyor:

1 Çalışmada, başka derlemeler de dikkate alınmış olsa da, Abdülbâki Gölpinarlı'nın (2006) yapmış olduğu derleme en kapsamlısı olduğu için temel alınmıştır.

Türk edebiyatında Yunus Emre'ye bu üstünlüğü sağlıyan eleman, ben-
ce, onun ilk önce gerçek bir artist, sonra da “problemliler bir artist” ol-
masıdır. Çünki güzel sanatlar –eğer belirli bir düzeyi aşar durumda
iseler- insanciler ve Tanrısal bütün problemliler karşısında, bir görüşü, bir
durumu gerektirir. Çünki sanat ile düşünce arasında blmliler yoktur.
Kuvvetli bir yaratıcı kimi vakit haberi olmaksızın ve kimi vakit de bi-
linle, bir hayat anlamının yayılmasına hizmet eder yani felsefe yapar.
(Toprak, 1966, s. 1)

Öyleyse, Yunus Emre'yi yalnızca bir şair, ozan olarak değil, aynı zamanda
büyük bir düşün insanı olarak yorumlamanın yeterince nedeni vardır.

Yunus Emre genellikle tarihsel olarak okunur ve ancak tarihselliği bağla-
mında çağımızla ilişkilendirilir. Ben bu yazımda Yunus'u sanki ağdaşımız-
mış gibi daha çok sistematik olarak yorumlamak istiyorum. zelik'in de
gözlemlerinde ifade ettiği gibi Yunus'un aynı zamanda praksisi yanıyla yani
dünyayı değiştirip dönüştürmek ve böylece onu insanileştirmek ve insanciler-
laştırmak isteyen yanıyla da ele alınıp işlenmesi gerekmektedir. Zira son yıl-
larda moda olan posthmanist veya daha doğrusu antihmanist eğilimlerin
tersine Yunus Emre Türkçe düşünceyi hümanizm ilkesi üzerine inşa etmiştir.
Bu bakımdan antihmanizm Türkçe düşünme geleneğinde kaynağı ve temeli
olmayan bir yaklaşımdır. Bu yazıda Yunus'un şiir aracılığıyla ortaya koyduğu
eleştirel düşüncesinde formüle ettiği felsefi görüşün nasıl bir görüş ve amaç-
ladığı dünyanın nasıl bir dünya olduğu, öncelikli olarak felsefenin araçlarıyla
ele alınıp yorumlanacaktır. Bu ise ancak tarihselliği yadsımayan sistematik
bir yaklaşımla mümkündür. Sunacağım yorumda Yunus'un “Değiştiribiler
ikiliğim birliğe bitmeye geldim” dizesi ile aynı şiirde geçen “Ben gelmedim
da'vi için benim işim sevi için” (Gölpınarlı, 2006, s. 391) dizesi arasındaki
sistematik ilişki kurularak, tüm büyük filozoflarda gördüğümüz şekliyle onun
ontoloji, epistemoloji ve ahlak felsefesini aynı zamanda kapsayan sistematik
bir düşünür olduğu ortaya konacaktır. Yunus'un aynı zamanda büyük bir sti-
list, hitap ve üslup sanatçısı olduğu biliniyor. Fakat onun estetikçi yanı başka
bir yazıya konu edilmek üzere dikkate alınmayacaktır.

Yunus Emre'nin Külliyatına Bir Yaklaşım Önerisi

Yunus Emre'nin ortaya koyduğu külliyatı bütünlüklü bir bakış ve tutarlı bir görüş ile yorumlamak için başvurulacak yöntem son derece yaşamsaldır. “Yunus Emre Divanı” adı altında farklı derlemeler vardır. Bunların en kapsamlısı, Abdülbâki Gölpinarlı'nın, neredeyse tüm ömrünü vakfederek yaptığı derlemesidir. Eş deyişle Yunus Emre'ye ilişkin temel ve kapsamlı bir bakış olanağına ancak 20. yüzyılda sahip olunmuştur. Onun şiirlerini tarihlendirmek pek mümkün gözükmemektedir. Bu durum onun şiirlerini sistematik bir okumaya davet etse de; eserleri arasında mantıksal bütünlük kurulamaması durumunda, bu, daha çok eklektik bir okumaya sevk edebilir. Ne var ki böyle bir okuma Yunus'un öğretisini keyfileştirecek ve onun eserine dair yorumun temellendirilmesini olanaksız kılacaktır. Ona hemen her düşünce atfedilebilecektir ve bugün olduğu gibi, bağlayıcı herhangi bir kıstas geliştirilemediği için hepsi aynı oranda geçerli olacaktır. Yunus Emre'nin görüşlerine ilişkin iddiaların, doğru bile olsalar temelsiz kalmasının nedeni belki de budur. Fakat Yunus'un eserlerinin 21. yüzyıldaki okuru bu durumdan çıkışsız değildir. Onun *Risâlet'ün Nushiyye*'sinin takriben ne zaman yazıldığını belirleyebiliyoruz ve bu bizi eklektik okumanın zorunluğuna dair yanıltıcı izlenimden kurtaracaktır. Mehmet Kaplan (1973), bu eserin, Yunus'un kendi sözlerinden de hareketle, 1307-8 yılında, ölümünden 13 yıl önce tamamlanmış olduğuna dikkat çekmiştir. (65) Dolayısıyla *Risâlet'ün Nushiyye* Yunus'un bir geç dönem eseridir. Onun en olgun çağında kaleme alınmıştır. Yunus'un tüm külliyatına bu olgunluk dönemi eserinden hareketle bakmak, tüm eserlerinde ilk bakışta yokmuş gibi görünen mantıksal bütünlüğün yakalanmasına yardımcı olabilir.

Bu eserin başında Antikçağ Yunan felsefesinden ve kendi çağının dini öğretilerinden, özellikle İslam öğretisinden esinlenen bir ontoloji vardır. Eserde temel alınan ontolojik bakış, bütün bir “Sokrat öncesi” felsefeyi sentezlemeyi amaçlayan Empedoklesçi ontolojiden ve bulunduğu coğrafyada yaygın olan yaradılış mitoslarından esinlenmiştir. Yunus'un Empedoklesçi çoğulcu bakışı sahiplenmesi, tüm antik Anadolu geleneklerine bu bakış ile bakması ve bunun temeline “Allah” kavramını yerleştirmiş olması, onun, zamanında örneğin Hesiodos'un yaptığı gibi, tüm insanlık tarihini kapsayan bir çeşit Doğu-Batı sentezi denemesine giriştiğini gösteriyor. Eserde, önceki şiirlerinden farklı olarak

“aşk” ve “gönül” kavramı değil, akıl kavramı hâkimdir. Akıl kavramına dayanan diyalektik, eş deyişle zıt ikiliklerin birliğini ve bu ilişkinin gelişimini göstermeyi amaçlayan bir bakış ile sunulan bütüncül bir epistemoloji hâkimdir. Eserde aynı zamanda bir insanlık hali betimlemesi yapılmaktadır. Kaplan’ın da (1973) dikkat çektiği gibi bu eserinde “şair, umumiyetle insanoğlunun halini ortaya koyuyor.” (65) Bundan anlaşılacağı üzere Yunus’un dünyaya olgunluk dönemindeki bakışı, çokluğu gözeten bütüncül insanlık bakışıdır. Eserde bundan hareketle bir ahlaki dünya görüşü formüle edilmiştir. Aşağıda bunu ayrıca ayrıntılı bir şekilde gerekçelendireceğim. İnsanlık bakışı onun olgunluk dönemine öngelen tüm şiirlerinde de hâkimdir. Yazının girişinde, Yunus’a attettiğim insanlık bakışının onun *Divanı*’nda olduğunu, hiçbir şekilde dar İslamcı veya tarikatçı bir bakışa indirgenemeyeceğini ileri sürmek istiyorum.

Yunus genellikle dar tasavvuf geleneğinde görülmektedir. Şiirleri yaygın olarak “Ehl-i Sünnet” diye sunulan hâkim ortodoks İslami bakış ile gizem ve mitos dolu şiir geleneği içine yerleştirilmeye çalışılmaktadır. Öyle ki Yunus Emre’ye sanki İslamcı misyonerlik görevi yüklenir. Nurettin Topcu (2016), “Yunus Emre’de Vahdet-i Vücûd” başlıklı yazısında Yunus Emre’nin Anadolu’nun “üç asırlık Müslüman sahipleri” için “gerçek sahip, bir kurtarıcı, bir mehdi” olarak okunmasını öneriyor. Hatta Topçu, ağaçlardan yükselen kolları, dimdik duran kavakları, dalını delip fırlayan yaprağı, kısacası doğada olup biten her şeyi İslam’ın Tanrı kavrayışına dayalı olarak açıklamaya girişerek doğayı bile İslami inanişâ göre düzenlemeye çalışıyor (57-66). Son yıllarda Yunus’u dar tarikat geleneği içine sıkıştırıp onun genel olarak insanlık için anlamını görmezden gelen yayınlar da az değildir (Tatçı, 2018, s. VII-XII). Hatta Yunus Emre hakkında kaleme alınan popüler kitaplarda Şair’e devletçi politik misyonlar dahi yüklenmektedir. Örneğin bir iddiaya göre Yunus, “Anadolu’nun büyük acılar içinde çalkalandığı bir devirde” yaşanan “taht kavgaları”, “Türk-Bizans çatışmaları”, “Moğol saldırıları” dolayısıyla iyice zayıflayan “devlet otoritesi” nedeniyle “iç isyan çıkmamasında” yani devlet otoritesinin halk arasında güçlenmesi için “büyük görevler” üstlenmiş dervişlerden birisidir (Yorgancı, 2013, s. 17).

Yunus Emre’de elbette “Nefsin Müslüman etsin var ise kerameti” (Gölpınarlı, 2006, s. 418) ve “Nefsin Müslüman eden Hak yolun doğru varır” (Göl-

pınarlı, 2006, s. 418) gibi mısralara beklenildiği sıklıkta olmasa da rastlanır. Hatta bir şiirinde “Yarattı yetmiş iki türlü dili”/“Arada üstün kodı Müslümanı” (Gölpınarlı, 2006, s. 252) bile demektedir. Bu konuda Yunus’un duruşu açıktır. Onun öncelikli derdi, insanlığın parçalanmışlığına bir çare bulmaktır, İslam misyonerliği yapmak değildir. Bu nedenle onun bu dizeleri sıkça Müslümanların da durumunun eleştirisi olarak yazılmıştır. Zira Şair insanlık halini Müslümanların durumundan hareketle eleştirir: “Müslümanlar zemâne yatlı oldu”/“Helâl yenmez haram kıymetli oldu”/“Okuyan Kur’an’a kulak tutulmaz”/“Şeytanlar semirdi kuvvetli oldu”. (Gölpınarlı, 2006, s. 420) Burada Yunus, Müslümanlığın kendine yabancılaşmış durumuna dair bu eleştirel betimlemesinden sonra tüm insanlık haline bakar ve şöyle der: “Harâm ile hamir tuttu cihâni”/“Fesat işler eden hürmetli oldu”. (Gölpınarlı, 2006, s. 420) Müslümanların kendine yabancılaşmış durumu ile haramın ve hamirin (kendini bilmezliğin, kötülüğün) hâkim hale geldiği tüm dünyada hüküm süren durum arasında büyük bir benzerlik vardır. Bu dizelerinde Yunus, tikel ile tümel arasındaki diyalektik ilişkiyi görür ve bunu bilinçli bir şekilde epistemolojik olarak da kurar.

Yunus, Mevlana yorumuna dayanan İslamcı bakışı, bulunduğu coğrafyada insanlığın ulaştığı en üst düşünme ve inanma biçimi olarak görmektedir, çünkü ünlü putları kırma mitosunda da ifade edildiği gibi İslam da kaybolan birliği aramaktadır. Yukarıda dikkat çektiğim şiirinde, var olan inanç sistemleri arasında İslam’ı üstün gördüğünü belirtmesinin nedeni budur. Fakat Yunus, her durumda eleştirel bakışını muhafaza etmeye özen gösterir. Öyle görünüyor ki Yunus, İslam’ın birlik fikrini tek başına yeterli bulmamaktadır. Şiirlerinde, Anadolu’da “Allah” kavramından başka mevcut ne kadar farklı Tanrı kavramı varsa özellikle kullanmaya çalışması, farklılığı gözetmeyen birlik fikrinin tek tipleştirici etkisinden kaçınmak istemesinden kaynaklanmaktadır. Yunus, Mevlana’nın İslam yorumunu destekleyip, birçok bakımdan sürdürse de onun yorumunu da tam olarak üstlenmez. Hatta onun bakışını çoğu kez tersine çevirir. Örneğin Mevlana iyilik için kötüyü öldürmeyi pekâlâ mümkün görürken, Yunus’ta bilebildiğim kadarıyla öldürmeyi öven tek bir sözcük veya cümle bulunmaz. Mevlanada seçkici bir bakış hâkimdir. Örneğin Nietzsche gibi halkın eğitim düzeyinin düşüklüğünden kaynakla-

nan bakıştaki “sığlığı” aşılmaz mutlak olarak alır ve seçkinin ve soylunun temsilcisi olarak kavradığı saraya karşı övgüler dizer. (Göçer, 2021, s. 31-39) Yunus ise halkın eğitim düzeyinin düşüklüğünü ölçü olarak alır, fakat onu küçümseyip saraya yanaşmak yerine, örneğin Rousseau gibi bunu vesile bilip, iyi bir öğretmen gibi halkın eğitim seviyesini yükseltmeye yönelir. Bu bakımdan Yunus’un bakışı daha çok modern 18. yüzyıl Aydınlanmacılarını andıran eşitlikçi ve özgürlükçü bir bakıştır. (Irmak, 2016, s. 339) Bu nedenle kendisini Mevlana gibi sanki bir peygambermiş gibi yani “üstün insan” olarak sunmaz. (Mevlana, 2018, s. 43-54) Yunus kendisini daha çok “âlim” olarak tanımlamayı tercih eder. (Gölpınarlı, 2006, s. 379) Yunus, halkçıdır ve bu nedenle halkı eğitmek için “Halka Taptuk ma’nîsin saçtık elhamdü lillâh” (Gölpınarlı, 2006, s. 261) diyor ve halka yük olan din adamlarını da, halka dürüst davranmayan şahısları da ağır bir şekilde eleştiriyor. Bir şiirinde şöyle anlamlı bir dize ile karşılaşırız: “Uslu değildir halka sâlûsluk satan” (Gölpınarlı, 2006, s. 418). Yunus burada halka karşı ikiyüzlü davrananları akla aykırı davranmakla suçlar. Başka bir şiirinde şöyle devam eder: “Peygamber yerine geçen hocalar”/“Bu halkın başına zahmetli oldu” (Gölpınarlı, 2006, s. 420). Onun Kuran’dan başka kutsal metinlere ve diğer inanç topluluklarına dair hoşgörü aşılamak isteyen, hatta onları eşit olarak tanımaya çağıran bir şair olduğu bilinmektedir. Bu, onu İslam’ı koşulsuz kabul etmeyişinden kaynaklanmaktadır. Bir şiirinde örneğin “Yetmiş iki milletin sözünü ârif bilir” derken, anlayışı ve kavrayışı güçlü, dünya ve insanlık meselelerinde doğru yargılayan insan olmanın koşulunu formüle eder. Hatta Şair’in kendisini insanlığa adanmış olduğunu gösteren şu dize en çok da bugün öğreticidir: “Yetmiş iki millete kurban ol âşik isen” (Gölpınarlı, 2006, s. 398).

Fakat Yunus eşitlikçi hümanist düşüncesine yalnızca dört kitaba inananları çerçeve olarak belirlemez. O çok daha kapsamlı bir çerçevede düşünür. Yunus, çokluğun bütününe ilişkin diyalektik bakışı oluştururken dindar olmaya, bir dine ve diyanete bağlı olmaya dahi bakmaz. Onun için kıstas, akıl ve aşktır, gönül ve hümanizmdir, dindarlık değil. Talât Sait Halman’a (2016) göre, “hümanist düşünce” onun “sanatındaki en önemli ve en güçlü unsurlardan biri”dir (342). Halman (2016), Yunus düşüncesinde merkezi öneme sahip iki kavrama dikkat çeker. Bunlar “insan değeri” ve “insanlık” kavramlarıdır.

Bu kavramlar, İslam öncesi Türklerde hâlihazırda mevcut olan “Türk hümanizmasının temelleridir” (342). Halman’a göre (2016), “Türk hümanizmasının” temellerini oluşturan bu iki kavram aynı zamanda “dil, din, ırk, mezhep bölüntülerini inkâr eden” yani yadsıyan “evrensel bir nitelik taşımaktadır.” (342) Yunus’un temel aldığı insanı dünyanın ölçüsü olarak gören “hümanist düşüncenin kökleri” Halman’a göre, Antik Yunan’da aydınlanmacı Sofist hareketin kurucusu Protagoras’a dayanır. Halman, Yunus’un hümanist düşüncesini, Konfüçyus, Buda ve Sokrates’in geleneğinde görür. “Hıristiyanlık ve İslamlık da, dinsel hümanizmanın belli başlı kavramlarını” getirmiştir. Fakat bu dinler birer kurumsal dine dönüştükçe yeni yorumcular “hümanist değerleri çiğnemeye kalkıştılar” (342). Halman, söz konusu yeni din yorumcularını, Yunus’un hoşgörü dolu çoğulcu yorumundan farklı olarak “bağnaz” olarak, eş deyişle tek boyutlu ve dar bakışlı bir yorumlama tarzı olarak tanımlıyor. Yorumun tek boyutluluğu doğal olarak inanç farklılıklarına karşı baskıcı bir tutum almayı beraberinde getirmiştir. Bu nedenle Halman söz konusu yeni din yorumcularını aynı zamanda “yobaz” olarak tanımlıyor. Burada söz konusu olan dinsel yozlaşmaya karşı gelen ve özellikle Anadolu’da yaygın ve etkin olan Yunus Emre’nin de içinden geldiği hümanist “Sufî” tarikatı geleneği vardır. Fakat Yunus’un hümanizması dar bir tarikat geleneği içine sıkıştırılamaz. Tersine, onun hümanizması her ne kadar “yeni ve eksiksiz doğmuş bir felsefi sistem” olmasa da; Anadolu’da ve Anadolu’yu çevreleyen bütün bu coğrafyada ilk defa denenen büyük bir sentezdir:

“Doğunun ve Batının yıllar boyunca geliştirdiği hümanist düşüncelerin bir sentezidir. Yunus’un şaheseri olan bu sentezi, önceki hiçbir peygamberde, düşünürde, sanatçıda, şairde bulmak mümkün değil... Türk ozanı, eski Yunan’dan ve Roma’dan Doğu dinlerinden, eski Türklerin insancı düşüncesinden, İslâmiyetin öz değerlerinden içinde yaşadığı bölgedeki sufîlerden aldığı hümanist kavramları birleştirerek bir Türk hümanizması yaratmış ve onu Anadolu’nun yaşayan Türkçesiyle ve şairsele boyutlarla işleyerek Türk toplumuna ve Türk kültürüne sürekli ve etkili bir ahlâk olarak armağan etmiştir.” (Halman, 2016, s. 343)

Yunus Emre, bir şiirinde bu konuda şöyle diyor: “Din ü millet sorar isen âşıklara din ne hacet”/“Âşık kişi harâb olur harap bilmez din diyânet” (Gölpınarlı, 2006, s. 193). Öyle anlaşılıyor ki, Yunus’un aşk kavramı bu bağlamda kilit bir anlama sahiptir ve bu kavram bizi onun evrensel birlik veya onun “cümle vücut” (Gölpınarlı, 2006, s. 329) dediği vahdet-i vücut kavramına götürmektedir.

Yunus’un “Bir” Kavramına Getirdiği Yenilik

Yunus Emre bir şiirinde “Değiştiriben ikiliğim birliğe bitmeye geldim” demektedir (Gölpınarlı, 2006, s. 391). Bu mısraın çıkış noktası olarak alınmasını öneriyorum. Zira bu mısradaki dile getirilen birlik düşüncesi, Yunus’un yaşamına anlam katan, onun hayatta var olma nedenini açıklayan, ortaya koyduğu eserine içerik ve anlam kazandıran bir düşüncedir. Birlik düşüncesini bazen doğrudan kavramı kullanarak ifade etmektedir, bazen de farklı bağlamlarda örneğin “can”, “gönül” “aşk”, “dost”, “cümle”, “cümle vücut”, “kamu” ve “dirlik” vb. kavramları kullanarak. Yunus’un ortaya koyduğu eserine içerik kazandıran ‘bir’ ve ‘birlik’ kavramlarıdır. Kendi çağında Müslümanlığı üstün görmesinin nedeni onda olan bir ve birlik kavramıdır. Yazının bu bölümünde Yunus’un ‘bir’ kavramının felsefi derinliği Hegel ve Empedokles’e başvurarak yakalanabilir.

Yunus, ikilikleri değiştirip aşmak, birlikleri yeşertmek ve birliklerde yeşermek istemektedir. Yaşamın içeriği ve anlamı olarak önerdiği birliklerde yeşerme ereğini yalnızca kendisi için düşünmez, bunu aynı zamanda herkese önerir, hatta ödev olarak yükler. Gölpınarlı’nın (2006) derlemesinde kronolojik sıralamada son olarak alıntılığım şiirinden önce gelen bir şiirinde: “İkiliği terk etgil birlik makaamın tutgıl” (243) demektedir. Yunus’un birliği “makam” olarak belirlemesi yani yer veya *topos* olarak ele alması ilginçtir. İkiliği yani düalist bakışı bırak, birlikçi bakışı sahiplen diye buyuruyor. Burada söz konusu olan perspektifsel birlik bakışıdır. Bu bakış, ister ontolojik ister teleolojik olsun her zaman sentezleyen yani yapıcı bir bakıştır. Peki, Yunus’un bu sözlerini yakından anlamlandırmamız mümkün müdür? İşte bunun en iyi bir şekilde Hegel’e dönülerek yapılabileceğini ileri sürmek istiyorum.

Yunus, Hegel'den yüzyıllarca önce bambaşka bir coğrafyada, Hegel gibi 18. ve 19. yüzyılda Avrupa'da değil, 13. ve 14. yüzyılda Anadolu'da yaşamış bir şairdir. Yunus'un, Hegel'in geliştirdiği spekülâtif veya diyalektik düşünmeyi bilmesi mümkün değildir denebilir. Yunus, Hegel'in "spekülâtif" kavramını diyalektik kavramıyla benzer bir anlamda kullanmaktadır. Yunus zamanında diyalektik Anadolu'da canlı bir şekilde varlığını sürdüren bir Antik Yunan düşüncesidir. Miletoslu Thales'in sorusu, 'bir nedir?' sorusudur. Ephesoslu Herakleitos'un sorusu, ikiliğin veya zıtların rasyonel birliği nasıl mümkündür? sorusudur. (Vamvacas, 2006) Hegel, spekülâtif düşüncenin en büyük ustası olarak Aristoteles'e işaret eder. Yunus'tan yarım yüzyıl sonra doğmuş olan Şeyh Bedreddin, Klasik Alman Felsefesi'nin birçok düşüncesini kendi çağında önceden düşünmüştür. Şeyh Bedreddin'in insanlığın birliğine dair fikri Yunus'tan devralınmıştır denebilir. Şeyh Bedreddin'in Yunus'tan çok etkilendiğine dikkat çekmişlerdir. Bu bakımdan Şeyh Bedreddin'in hümanist düşüncelerinin temelinde Yunus'un Anadolu'da kurduğu hümanist düşüncenin olduğu iddia edilebilir vardır ve bu düşüncenin kökeninde elbette Anadolu'da her zaman yaygın olmuş Stoacı bütünlüklü insanlık anlayışı yatmaktadır.² Stoacı düşünme tarzı diyalektiktir ve bu bakımdan spekülâtif bir düşünme tarzıdır ve Anadolu'da hep yaygın ve canlı olmuştur. Yunus da Şeyh Bedreddin de kendi dönemlerinde ikilikleri aşmanın düşün araçlarını araştırmıştır. Hegel ise bu düşüncüyü Antik Yunan kaynaklarına dönerek yeniden geliştirmiş ve modernleştirmiştir.

2 İsmet Zeki Eyuboğlu (2004), Yunus Emre'nin Şeyh Bedreddin üzerindeki derin etkiye dikkat çekmiş ve bu konunun ihmal edildiğinden ve yeterince araştırılmadığından yakınmıştır.(181-182) Eyuboğlu'nun da alıntılacağı Bezmi Nusret Kaygusuz (2005), Şeyh Bedreddin'in, müritlerinden, Yunus Emre'nin, içinde "Dem urmaz idi Mansur tevhid-i Ene-el Hakdan" dizesinin de geçtiği şiirini defalarca okumalarını istediğine ve bunu büyük bir hayranlıkla dinler imiş. (76-77 ve 164). Kaygusuz'un aktardığı şiir, Abdülbâki Gölpinarlı'nın (2006) derlemesinde CLVIII sayısı ile yayınlandı. (240) Gölpinarlı'nın derlemesinde yayınlandığı şekliyle şiir, Kaygusuz'un aktardığı şiirden farklıdır. Fakat bu fark, konumuz bağlamında iddiamızı değiştirmemizi gerektirecek bir anlam farklılığına yol açmamaktadır. Kaygusuz'un aktardığı şiirde ifade edilen "Ene-el Hak" fikri, Gölpinarlı'nın derlemesinde yayınlandığı şiirde de şu dizede hala mevcuttur: "Adım sorar olursan sultana benem sultan". (240) Yunus'un dilinde "sultan" Tanrı'nın adlarından biridir ve Yunus, "benem sultan" diyor. Bu, "Ene-el Hak" fikrinin farklı bir ifadesidir. Gölpinarlı'nın şu açıklamayı verir: "Simavna Kadısı oğlu Bedreddin'in bu şiiri okuduğu, güzel sesli bir müridine okutup dinlediği, torunu Halil b. İsmail b. Bedreddin tarafından yazılan 'Manâkıb-ı Şeyh Bedreddin' de geçer; orada şiir de alınmıştır." (240)

Yunus'un araştırdığı bir ve birlik sorusu, çokluğu içeren bir birlik sorusudur. Onun sorusu, tam olarak 'çokluğun birliği nasıl mümkündür?' sorusudur. Bu soru, kendi tabiri ile "muhtelif" olanların birliği sorusudur. Yunus, ilgili şiirinde "Dört muhtelif nesneden bu dört dıvarım" demektedir. (Gölpınarlı, 2006, s. 251) Bununla o, birliğin çokluk ürettiğini ve çokluğun da ancak birlik olarak kavranabileceğini göstermek istemektedir. Fakat İslami tevhid kavramı çokluk kavramını içermez ve bu nedenle Hegel tarafından ağır bir şekilde eleştirilir. *Dünya Tarihinin Felsefesi Üzerine Dersler*'inde şöyle demektedir:

"Sabah Ülkesi'ndeki Hıristiyanlığın, dogmatik zihin kurcalamalarında tikelliğe dair sunmuş olduğu tablo iğrenç olanı andırmaktadır. Bu durumda Sabah Ülkesi'nde bir din ortaya çıkar; bu din güçlüdür ve saftır ve Yahudilik gibi kendisini tüm tikelliklerden koparan basit bir tin tarafından yaratılmıştır. Orada yalnızca Bir olan, mutlak olan bilinmektedir. Bu Bir olanın bilinmesi ve ona tapılması, Müslüman için hakikatte yükümlülüktür. Bire bakış tek tanınan ve hükmeden olmalıdır; yalnızca bu Bir geçerli olduğu ve gerçekleştirildiği için, tüm farkların yıkılması sonucu oluşmaktadır ve bu fanatizmi belirlemektedir. Zira fanatizm şudur: Yalnızca tek bir belirlemeyi sabitlemek, tüm tikelliği, diğer tüm sabitleri atmaktır ve hakikatte yalnızca söz konusu teki koymak istemektir. Nesnel olan, bir somut olandır; somut olan kendisini bölüp çoğaltabilir; buna karşın fanatizm onda tüm belirlenimlerin negatif olduğu soyut birşey ister. Eğer bu soyut olan histe ise, böylece bu his nesnel olana karşı fanatik olur; fakat yalnızca his değil, tersine tasavvur da, eğer o, Birin soyutuna hakikat kazandırmak isterse. Bu nedenle Muhammedçilik tikel olanı açıkça yok etmek için ortaya çıkmaktadır; bu kapsam, bu güç içinde tüm bağlar yok olur. Onda kastlar yoktur, soylular yoktur, doğuma ve soya dayalı pozitif hukuk, bireylerin politik sınırlaması bulunmamaktadır; mülkiyet ve sahiplenme geçersizdir. Kurumların ne nedenleri ne de sonuçları vardır: Her şey aynıdır, yalnızca Bire inanç kalmaktadır. Bu nedenle bu din, devşirmenin, fethetmenin ve yağmalamanın nedeni olmaktadır." (Hegel, 1955, 790)

Hegel, İslam'ın burada söz konusu olan birlikçi yönelimini tüm bağımlılıklardan kurtarma girişimi olduğuna dikkat çeker. (Hegel, 1955, 790) Yu-

nus'un "muhtelif" kavramı bilinçle seçilmiştir ve onun vahdet-i vücud (onun tabiriyle "cümle vücud") kuramına giriş kavramı olarak alınmalıdır. Bu kavramı ile o, birlik kavrayışının ancak çokluk ile birlikte alınması durumunda düşünülebileceğine işaret etmektedir. Yunus, İslam'ın bir kavramına getirdiği yorum ile insan pratiklerinde dünyada artık "devşirmenin, fethetmenin ve yağmalamanın" mümkün olmadığı yeni bir düşünsel temel yaratmak istemektedir. İslam'ın tevhid düşüncesinde görülen kendinde çokluğu barındırmayan "basit" "bir" kavramının bilinçli bir eleştirisidir. Bu bakımdan Yunus aynı zamanda büyük bir din reformcusu olarak görülebilir. Muhtelif kavramı çoklukta birlik sorusuna birçok farklı açıdan bakmayı mümkün kılmaktadır. Bunlar; çokluğun birliği, parça bütün ilişkisi ve farklı olanların farklılığı ve özdeşliği sorularıdır. Ayrıca Yunus, varlığı, Herakleitos gibi sürekli hareket halinde olarak betimler ki bunların hepsi onun spekülâtif düşünceye yabancı olmadığını, tersine, onu büyük bir ustalıkla uyguladığını göstermektedir.

Yunus, Hegel ve Felsefeye Gereksinimin Kaynağı Olarak "İkilik"

Hegel (1970), "ikiye ayrılma/çatallanma *felsefeye olan gereksinimin kaynağıdır*" diyor (20). Burada "ikiye ayrılma" olarak çevirdiğim sözcük "Entzweiung"dur. Vurgu bana aittir ve sözcükte vurguladığım kısım ("zwei") iki anlamına, sözcükteki "ent" öntakısı karşıt anlamına gelmektedir. Öyleyse "Entzweiung", ikinin ikileşip karşıtlaşması anlamına gelmektedir. Diğer bir deyişle bir veya birlik olanın ikiye ayrılması ve birbirinden ayrılanların birlikleri, aralarındaki ilişkisellik ve akışkanlık kaybolduğu için birbiriyle çatışan karşıtlar durumuna gelmesi anlamına gelmektedir. Hegel bu durumu felsefeye olan gereksinimin kaynağı olarak tanımlamıştır. Onun ortaya koyduğu felsefi sistem bu gereksinime yanıt vermeyi amaçlar. Hegel'e göre felsefenin görevi ikiye ayrılma veya kaybolan birlik sonucu kemikleşen ilişkileri canlı ve akışkan kılmaktır. Böylece ilişkinin kendisi akışkan kılınırsa yani bilinçle kurulup işletilirse kendisinde potansiyel olarak var olan çözümü perspektifsel-tarihsel olarak kendisini ortaya çıkaracaktır. Hegel'in, kendi tabiriyle, bilim sisteminin ilk kısmını oluşturan *Tinin Fenomenolojisi*, bilimsel bakışın yakalanmasını sağlamak istemektedir. Bu bakış, Yunus'un talep ettiği birlik makamının bakışıdır. Hegel, sisteminin

ikinci yarısı olan *Mantık Bilimi*'nde, “varlık”, “hiç” ve “oluşum”, “öz” ve “görünüm”, “birşey” ve “çokluk”, “nitelik” ve “nicelik”, “temel”/“Tanrı” gibi kavramlar dolayısıyla varlığa bakılmasını önermektedir. Sisteminin ilk yarısının sunduğu birlikçi bakış ve ikinci yarısının sunduğu kavramlar, insana zihninde kâinata dair genişliğine ve derinliğine, her şeyin her şeyle ilişkilendiği bir birliğin nasıl mümkün olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır.

Yunus'un “aşk” kavramı ilişkisellikle ilgilidir ve aşık ile maşuk ve aşıklar arasında oluşan karşılıklı çekim anlamında alınmalıdır. Empedokles de doğada karşılıklı çekim ilişkisini yani birliği açıklamak için aşk kavramına başvurur. Yunus, bir şiirinde, Hegel'in ilişkilerde kemikleşme belirlemesini andıran bir fikir ileri sürer. Şöyle diyor ilgili şiirinde: “İşitin ey yârenler aşk bir güneşe benzer”/“Aşık olmayan kişi misâli taşa benzer”. (Gölpınarlı, 2006, s. 116) Güneş burada evrensel hareket ettiren olarak alınıyor. Taş ise ne hareket ettirme ne de hareket etme kabiliyetine sahiptir. Yunus, yalnızca bu şiirinde değil, tüm şiirlerinde dostluğu ve içte sentezci bütünleştirici işlevi olan gönül kavramını merkeze almakla Hegel'in felsefeye olan gereksinimin kaynağı olarak işaret ettiği dünya halinin bir eleştirisini yapmaktadır. Bir ilişki biçimi olarak aşk, ezeli ve ebedidir yani tüm zamanları kapsamaktadır: “Aşk makaamı âlidir aşk kadim ezeldir.” (Gölpınarlı, 2006, s. 130) Fakat aşk aynı zamanda evrende tüm varolanları var ettiği ve tüm ilişkileri kapsadığı için ontolojik ve bu nedenle evrenselidir de. Her şeyi var eden ve her şeyi her şeyle ilişkilendirmektedir aşk: “Evvel yer gök yoğiken var idi aşk bünyâdi”/“Aşk kadimdir ezeli aşk getirdi ne varım” (Gölpınarlı, 2006, s. 159). Yunus, bu dizelerde aşka tüm varlıkta, Hegel'in *Mantık Bilimi*'nde “temel” (*Grund*) dediği işlevi yüklemektedir ve aşk, eş deyişle ilişkisellik ve akışkanlık tüm varlığın ezeli-ebedi temeline yerleştirilmektedir. Modern felsefenin ve bilimlerin yeniden keşfedip bilimsel olarak temellendirdiği hareket, ezeli ve ebedidir. Bu nedenle Gölpınarlı yorumunda “her vara varlık veren aşktır, aşk” demektedir. Fakat yukarıda Yunus Emre'nin *Divanı*'ndan aktardığım şiiri ile bu konuda geç dönem eseri olan *Risâlet'ün Nushiyye*'de bu konuda yeniden ifade ettiği düşünce arasında önemli farklar vardır. Bu konuya aşağıda döneceğim.

Aşk kavramı, vahdet-i vücud kuramı bağlamında ele alınır ve genellikle İslam filozofları tarafından, tasavvuf ve kelim geleneğine indirgenir. Bu

kaynakların araştırılması, Yunus'un düşünce dünyasını anlamak için çok verimli olacaktır kuşkusuz. Fakat örneğin Hasan Hüseyin Adalıoğlu'nun önerdiği gibi bunu sadece İslami gelenekle sınırlamak Yunus'un düşün dünyasını daraltacaktır. Adalıoğlu (2016), Yunus'un "vahdet-i vücûd düşüncesinin... İslam filozofları, kelimacılar ve tasavvuf erbabınca oluşturulan nazari gelenekteki kaynakların" da araştırılmasını önermektedir (124). Yunus'un "bir" kavramını yorumlayan Şenol Korkut (2016), onun bazı şiirlerinde olan bir kavramının "Pisagorcular", "Yeni-Platoncular" ve İhvânü's s-Safa'nın" geleneğinden çok İbn Arabî, Sadreddin Konevî ve Dâvûdi Kayserî'nin "nazari olarak sistemleştirdiği vahdet-i vücûd" düşüncesi geleneğinde görülmesi gerektiğini ileri sürmüştür (124).

Buna karşın Yunus'un kaynakları, yukarıda Halman'dan hareketle gösterdiğim gibi Anadolu'da oluşmuş olan tüm kültürlerin, bilim ve felsefe geleneğinin bir sentezi olarak alınmalıdır. Sabahattin Eyuboğlu (1981), Yunus Emre'de büyük sentezci yaklaşımın iki farklı kaynağına dikkat çekmiştir. Bunlardan birisi, onun sürdürdüğü derviş geleneği ile ilgilidir. Eyuboğlu'na göre, dervişliği bir "ahlak okulu, bir insanlık disiplini"dir. Eyuboğlu, dervişliğin "[a]na ilkesini kendini bilmek ve yenmek" olarak özetliyor ve kaynaklarının "Hıristiyan, Yunan ve Hint felsefesine kadar" dayandığını ileri sürüyor. (44) Düşünsel sentez olarak tanımlayacağımız birinci kaynaktan farklı olarak ikinci kaynak daha çok kültürel ve kavramın geniş anlamında Yunus'un yaşadığı coğrafyayı da kapsamaktadır. Eyuboğlu (1981), Yunus'u "bir Türkmen kocası", "bir Anadolu" köylüsü olarak tanımlıyor. O, "bu topraklarda, bizim topraklarımızda yaşamış bütün insanların, Hitit, Pagan, Hıristiyan, Müslüman bütün yurttaşlarımızın sözcüsüdür." (51) Burada elbette Musevileri de açıkça anmak gerekmektedir. Yunus Emre'nin kaynaklarının çokluğuna ve bağlamının genişliğine örnek olarak yine kaynakları İslam geleneğiyle sınırlandırılmaya çalışılan vahdet-i vücud kavramına bakalım. Bilindiği gibi Empedokles, İyonyalı doğa filozoflarının doğaya ilişkin monist açıklamalarını reddeder ve onların bir sentezini dener. (Störig, 2011, s. 128-129) Empedokles'in kavrayışına göre varlık, doğanın dört temel unsuru olan ateş, su, toprak ve havadan oluşmaktadır. (Vamvacas, 2006, s. 234-274) Burada söz konusu olan sentez, Pisagor'da da vardır. Bu bakımdan Yunus'un Pisagor ile

de ilişkilendirilmesi kaçınılmaz görünmektedir. Yunus, hem *Divan*'da hem de *Risâlet'ün Nushiyye*'de İyonyalı filozoflar gibi dört unsur ile çalışmaktadır. *Divan*'da bir şiirinde şöyle diyor: “Niteliğim soran işit hikâyet”/“Su vu toprak od u yel oldu sûret”. (Gölpınarlı, 2006, s. 251) Buna göre her “sûret” yani her bir varolan dört elementin sentezi/birliği olarak vücuda gelmektedir. *Risâlet'ün Nushiyye*'de oluşumu açıklarken: “Pâdişâhın kudreti gör neyledi”/“Od u sù topırâğ u yele söyledi”/“Dört muhtelif nesneden bu dört dıvarım” diyor. (Gölpınarlı, 2006, s. 3 ve 251) Yunus'un konuya ilişkin yazdıklarından seçip aktardığım bu dizeler, onun düşüncelerinin bir Anadolu okulu olan İyonya rasyonelitesi ve bir bütün olarak Antik Yunan düşüncesi dışarıda bırakılarak tam olarak anlaşılamayacağını göstermektedir.

Hegel, Yunus Emre ve Akılla Düşünme

Yunus Emre, varlığın birliğine dair düşüncesini temellendirirken İyonyalı filozofların dünyada çokluğu açıklamak için başvurdukları dört elementin zıtlıklarından yararlanmıştı. Empedokles bir taraftan Herakleitos gibi her şeyin durmaksızın hareket ve sürekli değişim halinde olduğunu kabul eder. Diğer taraftan Herakleitos'un varlığı sadece duysal olarak algılanabilir yani fenomenolojik olanlarla sınırlamasını eleştirir. Fakat Yunus'a göre hakikat duysal olarak algılanabilir olanlarla sınırlanamaz. Her şeyi var eden bir güç vardır, bu güç onlara içkindir ve ezeli-ebedidir. Bu nedenle Empedokles, Parmenides ile varlığın yaratılmadığı, ölümsüz ve ebedi olduğu konusunda hem fikirdir. Fakat Parmenides'i varlığı sadece teklik ve hareketsiz olarak kavradığı için eleştirir. Anaksimandros, sonsuz, sınırsız ve bu nedenle belirsiz olarak tanımladığı ilk maddenin (*apeiron*) hareket gücünü ona içkin olan çelişkili yapıdan hareketle açıklamıştır –ki Yunus'un bazı Tanrı betimlemeleri Anaksimandros'un “apeiron” kavramını andırmaktadır. Buna göre algılanabilir dünyada hareket, adalet ile adaletsizlik arasında sürekli gidiş ve gelişler dolayısıyla olmaktadır. Örneğin kış yaza karşı adaletsizdir, çünkü sıcak ile kıyaslanınca kendinde daha fazla soğuk barındırmaktadır. Böylece denge sıcaklığın lehine değişmeye başlayacaktır. Benzer bir düşünce ile Empedokles de çalışmaktadır. Varlıkta hareketi açıklamak için Empedokles, aşk ve nefret kavramlarına başvurur. Varlığı hareket halinde tutan ona içkin bir nitelik olan çekme (aşk) ve itme (nefret) gücüdür.

Yunus’un *Divan*’ı ile *Risâlet’ün Nushiyye*’si arasında şimdiye kadar hemen hiç dikkate alınmayan önemli farklar olduğunu belirtmişim. Bu her şeyden önce aşk kavramının Yunus’un şiirinde sahip olduğu kurucu statüsü ile ilgilidir. Akıl ve aşk doğru olana yönlendirilme konusunda benzer işlevlere sahiptir. Yunus, *Divan*’ında aşka tüm varolanlara *bünyâdı* (temel) oluşturma anlamını yüklerken, *Risâlet’ün Nushiyye*’de “bünyâd” işlevini toprak ile suya atfetmektedir: “Toprağ ile sûyu bünyâd eyledi”. (Gölpınarlı, 2006, s. 3) Burada eyleyen “Pâdişâh”tır. Yunus, Pâdişâh kavramını Tanrı/Allah kavramıyla eş anlamda kullanmaktadır. Yaratıcı güç olarak tanımladığı Allah’ı, aynı zamanda aklın kıstası olarak belirlemektedir. Hegel’e göre bu güç ancak akıl ile görülebilir. Yunus, *Risâlet’ün Nushiyye*’de bunu “can gözü” olarak kavramlaştırır. (Gölpınarlı, 2006, s. 46) İskoç filozofu Adam Smith Yunus’un can gözü olarak adlandırdığını vicdan anlamında Tanrı/yarı-Tanrı veya içimizdeki insan olarak kavramlaştırmıştır. (Smith, 2018, 198-226) Vicdan içimizdeki yargıçtır. Akıl aynı zamanda Yunus’un kapsayıp aşmak istediği ikilikler için de tek kuramsal çaredir. Zira dünya meselelerine akıl ile yaklaşmak, sorunları kişiselleştirmek yerine birer varlık sorunu olarak alma olanağı vermektedir. Aşk ve sevgi kavramı, evrensel olarak tanımlanmış olsalar bile, sorunları kişiselleştirme tehlikesini içinde barındırmaktadır. Yunus’un aşk kavramından akıl kavramına geçişini, ontolojik bir dönüş olarak belirlemek mümkün. Yunus, hem *Divan*’da hem de *Risâlet’ün Nushiyye*’de eş anlamda kullandığı us ve akıl kavramını saçma veya onun tabiriyle “deli” olanın karşıtı olarak kullanmaktadır. *Risâlet’ün Nushiyye*’de “Ne ussun var ne had bellü delîsin”/“Ne bundâ dîri ne sinde ölüsün”/“Bu hâl ile kalsan biçaresin”. (Gölpınarlı, 2006, s. 15) Akıl iç birliği, bütünlüğü, düzeni ve böylelikle tutarlılığı sağlamaktadır. Böylelikle akıl biçarelikten kurtarıp, insana eyleme gücü kazandırmaktadır. Yunus’un akıl kavramı pekâlâ Anaksagoras’ın “nus” ve Herakleitos’un “logos” kavramıyla kıyaslanabilir. İç birliğin oluşması aynı zamanda bir belirliliğin (haddin) kazanılmasını da beraberinde getirmektedir. Yunus, *Divan*’ında ise, modern felsefede Descartes’tan Hegel’e kadar geliştirilmiş olan akıl kavramını andırırçasına “Bir dem uslu ise her dem delidir” diyor. (Gölpınarlı, 2006, s. 126) Akıl ve aklın yolu birdir.

Hegel’e göre, çokluğun birliğinin nerede yattığını görmek, ikiliği oluşturan karşıtlara içkin olan potansiyel üçüncüyü kavramak ve onun aktüel

güce dönüşebilmesi için perspektifsel-tarihsel bir gidiş önermek ancak akılla mümkün olabilir. Hegel, ikiye ayrılmayı, “görünümünün” mutlak olandan/özden ayrılması ve kendisini sabitlemesi olarak tanımlıyor. İkiliği oluşturan tarafların kendilerini öz ve diğer görünümler karşısında mutlaklaştırmasını, “çokluğun” (*Mannigfaltigkeit*) “kendi sınırlılıklarını bir bütün olarak kurma” olarak da ele alıyor. (Hegel, 1955, s. 20-21) Burada “görünüm” kavramını “çokluk” anlamında almak gerekir. Hegel’in bu yaklaşımı, Empedokles’in Herakleitos eleştirisini andırmaktadır. Benzer bir şekilde Yunus da varlıkta hep bir temel olduğundan ve bu temeli hareket ettiren gücün içkin olduğundan hareket etmiştir. Bu bakımdan Nurettin Topçu, Yunus açısından Allah’ı “kâinat dışına esirgemek” mümkün değildir, “Allah ve Kâinât diye bir olan varlığı ikiye bölüp iki görme halı” iddia edilemez, demekle haklıdır. (Topçu, 2016, s. 65) Topçu, Yunus’un da haklı olarak talep ettiği gibi çokluğu kendine içkin birliğinde görmek gerektiğini söylemektedir. Fakat Topçu, Yunus açısından, Allah’ın bilinmesinin hiçbir şekilde akılla değil, ancak sezgi ile mümkün olduğunu ileri sürmekle yanılmaktadır. (Topçu, 2016, s. 65) Bilal Kemikli (2016), Yunus’un akıl ile gerçek bilgi ve ahlak arasında kurduğu sistematik ilişkiye vurgu yapmakla bu konuda daha isabetli gözlemlerde bulunmaktadır (69). Yunus, *Risâlet’ün Nushiyye*’de “Akıl adl ıssı bir ulu kişidir” (Gölpınarlı, 2006, s. 16) diyor ve bu ulu kişiyi, örneğin Hegel’in, *Din Felsefesi Üzerine Dersler*’inde “Gott” bağlamında yaptığı gibi, Allah ile özdeşleştiriyor: “Akıl bir kişidir Allâh’a bâkar”. (Gölpınarlı, 2006, s. 37) Hegel ise şöyle diyor:

“Akıl (*Vernunft*) mutlak olana yalnızca bu parça-varlıkların dışına çıkmakla ulaşır; anlama yetisinin (*Verstand*) binası ne kadar sabit ve parlak olursa, onda parça olarak hapis olan yaşamın, kendisini onun dışına özgürlüğe çekip çıkarması çabası o kadar çok telaşlı olur. Mutlak olan, akıl olarak (çokluk karşısında -DG) mesafe kazanmakla aynı zamanda sınırlı olanların (parçalı -DG) bütünlüğü yok olur; bu yok oluşta (sınırlı olanlar -DG) mutlak olanlar ilişkilendirilmiştir ve böylelikle aynı zamanda sadece görünüm olarak kavranmıştır ve konmuştur; mutlak olan ile sınırlı olanların (parçalı -DG) bütünlüğü arasındaki ikiye ayrılma yok olmuştur.” (Hegel, 1955, s. 20-21)

Akıl parçalı bütünlüğe içkin olan ve parçaları birbiriyle içkin-özel olan (Hegel'in tabiriyle "mutlak olan") olarak ilişkilendiren "üçüncüyü" açığa çıkarır ve görünür kılar. Aslında içkin-özel olan akıldır, eş deyişle logostur. Yunus'un şiirlerine dair önermiş olduğum bu Hegelci-felsefi bakışa karşı, Yunus tasavvufçu gelenekten geldiği için itirazlar olacaktır. Fakat burada Hegel'in düşünme tarzına dair sergilediğim bakış açısının birçok unsuru Yunus'da zaten hâlihazırda vardır. Hegel'in "mutlak olan" (*das Absolute*) dediğine Yunus "öz" diyor ve bunu bir şiirinde dostluk kavramı ile ilişkilendiriyor: "Dost isteyen gelsin bana göstereyim dostu ona"/"Budur sözüm önden sona ben bilirim kend' özümü". (Gölpınarlı, 2006, s. 362) Dostluk düşmanlığa içkin olan ve ancak akıl ile görünür kılınabilecek ve gerçekleştirilebilecek "üçüncü" olandır.

Peki, tasavvufçu gelenekten gelen Yunus'u Hegel'in temel aldığı Aydınlanmacı akıl kavramıyla ilişkilendirmek mümkün müdür? Yunus, akılla düşünmeye çağırılmaktadır. Sevgiye, dostluğa çağrı, akılla olana çağrıdır: "Aklımı başa devşirdi hayrı şerden seçer oldum". (Gölpınarlı, 2006, s. 393) Burada akıl ile düşünmek, doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden ayırma kapasitesi ile eş anlamda kullanılmaktadır. Bir başka şiirinde dostluk ile doğruluk arasında sistematik ilişki kurar: "Dosta giden kişinin doğruluktur çaresi". (Gölpınarlı, 2006, s. 417) Burada doğruluk yani akılla düşünmek dostluğa giden yoldur. Düşmanlıklar, çokluğun, Hegelci tabirle sınırlı olanların kendilerini bütün veya mutlak olarak koymaları anlamına gelmektedir. Bunun karşısında dostluk, düşmanlıkları aşır gerçek bütünlüğü kuracaktır ve bu ancak akıl veya doğruluk yoluyla kurulabilecektir. Yunus, aklın gidilen yol olarak yitirilmesi durumunda ulaşılan sonucu şöyle betimliyor: "Görmeden deli oldum yanıldım günah kıldım"/"Usum aklım aldıldım esridim ayılmazın". (Gölpınarlı, 2006, s. 403) Ayılmazlık, bilinçli olmama, usla/akılla eylememe durumudur. Bu deli olmanın, yanılmanın ve sonunda günah işlemenin, kötülük yapmanın öznel nedenidir. Öyleyse çokluk olarak parçalanmanın ve bunun sonucu yaşanan ikiliklerin, düşmanlıkların aşılmasının koşulu akılla veya usla düşünmektir.

Yunus Emre'nin Davası Olarak Anadolu'nun Evrensel Hümanizması

Yazının girişinde Yunus'un "Değiştiriben ikiliğim birliğe bitmeye geldim" dizesi ile aynı şiirde geçen "Ben gelmedim da'vî için benim işim sevi için" dizesi arasındaki sistematik bağı açığa çıkarmak istediğimi belirtmiştim. Yukarıda Yunus'un külliyatının anlamı, Yunus'un kendi yöntemi ve geride bırakmış olduğu esere yaklaşım sorunları, Yunus'un düşünsel gelişimi ve buna uygun olarak çalıştığı kavramların sistemi içindeki yerinin, birbiriyle ilişkilerinin ve onlara yüklediği anlamın değişmesi üzerine söylediklerimizden sonra bu iki dizeye daha yakından bakabiliriz. Bu, Yunus Emre'nin teorik felsefesi ile pratik felsefesi arasında tutarlı bir bütünlük olduğunu da gösterecektir. Yunus'un "Değiştiriben ikiliğim birliğe bitmeye geldim" mısraı genellikle aşırı tasavvufi bir bakışla yorumlanmaya çalışılır. Fakat Yunus'un çoğu şiirleri son derece dünyevi konularda herhangi bir dini kaygıdan uzak yazılmıştır. Bu şiir, dünyada hüküm süren ve ister bireysel bağlamda düşmanlıklar olsun, ister daha geniş insan toplulukları bağlamında savaşlar olsun, insanlar arasındaki ikiliklerden kaynaklanan düşmanlıklara ve savaşlara son derece dünyevi sözcüklerle ve dünyevi araçlarla son vermeyi amaçlamaktadır. Şiirde "Değiştiriben ikiliğim birliğe bitmeye geldim" dizesinden üç mısra yukarıda "Ben gelmedim da'vî için benim işim sevi için" diyor. Şimdi ilgili dizeye tekrar bakalım. Yunus, oluşmuş olan ikilikleri ve düşmanlıkları aşır, onların yerine sevgiyi ("sevi") inşa etmek, birliği yeşertmek ve elbette birlikte yeşermek istemektedir. Burada "Ben gelmedim da'vî için..." ve "...birliğe bitmeye geldim" derken Yunus, dünyada kendi varlığına, bir bütün olarak yaşamına bir anlam vermektedir. Dünyada varlığına böyle bir amaç biçerken, "gelmedim" ve "geldim" sözcüklerini kullanırken, sanki bu misyonun önceden belirlendiğini, sanki Tanrı'dan olduğunu ima etmek ister gibidir. Eğer Yunus'un bu şiirinde gizemli olan bir şey varsa, o da Stoacıları andıran bu önceden belirlenim düşüncesidir. Fakat amaç son derece dünyevidir ve dünyada akıl yoluyla bulunacak olan iyinin hâkimiyeti sağlanmak istenmektedir.

Dünyada ikiliklerin ve düşmanlıkların kaynağı nedir? Bu sorumuzun yanıtı Yunus'un "Ben gelmedim da'vî için..." sözlerinde saklıdır. Mehmet Fuat

(1976), Yunus'un savaşlarla, çöküşlerle, saldırılarla dolu, insanların derilerinin canlı canlı yüzüldüğü, Anadolu'da hâkimiyet için birbirlerine karşı sürekli savaş halinde olan beyliklerin olduğu çağı şöyle özetliyor: "İşte Yunus Emre böyle bir dönemde, kargaşalar, kan dökmeler, kıyımlar, açlıklar içinde, insanların çok acı çektiği bir dünyada yaşadı." (10) Yunus'un ikilikler dünyası olarak betimlediği, davaların güdüldüğü durum; düşmanlıkların yaşandığı ve öç almanın çok yaygın bir şekilde bir erdem olarak kavrandığı bir çağın durumudur bu. Yunus, aşağıda bir mısradaki "Bilişiben hocam ile halim arz etmeğe geldim" diyor. Burada "halim arz etmeğe" sözleri ile sunulmak istenen insanlık hali, dünya halidir. Yunus, "Ben gelmedim da'vi için..." derken, kendi çağında yaygın olan savaşı yücelten ahlakı, düşmanlık gütmenin, öç almanın kısacası kindarlığın erdem olarak alındığı anlayışı eleştiriyor. Bunlar insan yaşamını ve toplumsal ortak varlığı parçaladığı için, kendisinin davası olamayacağını, kendi çağının yaygın ahlakının kendi varlığına ve yaşamına anlam vermediğini, yapıcı (gönül) olmadığını ve bir içerik (dostluk) kazandırmadığını belirterek eleştiriyor. Bu bakımdan Yunus'un birçok başka şiirinde olduğu gibi bu şiirinde de bir insanlık hali betimlemesi ve eleştirisi vardır.

Fakat Yunus "Ben gelmedim da'vi için..." derken insanlığın içinde bulunduğu durum karşısında ilgisiz, kaygısız, şüpheli, karamsar veya kötümser bir yaklaşım sergilemez. Yunus, insana ve topluma düşman davalar karşısında insanlık, dostluk ve sevgi davası gütmektedir. Sevginin yeşerdiği yer gönüldür. Öyleyse Yunus'un davası gönül davasıdır. Gönül dostluğun evidir. O halde Yunus'un davası dostluk davasıdır. Diğer bir deyişle Yunus'un davası vardır ve bu dava herkesin güttüğü düşmanlık davası değildir. Onun davası insanlığın mutluluk davasıdır.

Yunus "Ben gelmedim da'vi için..." derken, dünya ve insanlık hali karşısında büyük acılar çekmektedir. O, dünya ve insanlık haline dair gözlemleri nedeniyle, son derece mutsuzdur. Dünyada güdülen ve insan yaşamı için yıkıcı olan davalar karşısında, tam da Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi'*nde "mutsuz bilinç" olarak tanımladığı duygu ve bilinç halini yaşamaktadır. Hegel açısından mutsuz bilinç durumu insanın dünyayı değiştirmesi için nesnel bir iç itidir. Bu iti insanın eleştirel aklıyla kurduğu ve kendisini gerçekleştirmek isteyen bilinç ile bunu engelleyen dünya hali arasında oluşan gerilim do-

layısıyla oluşur. Yunus'u hareket ettiren bu bilinçtir ve bu bakımdan amacı dünyayı tersine çevirmektir. Eyuboğlu (1981), Yunus'un: "Biz dünyadan gider olduk"/"Kalanlara selm olsun" mısralarında "Anadolu Hümanizması" olarak tanımladığımız hümanizmanın aynı zamanda tüm dünyada tüm insanlığı kucaklayan bir kozmopolitizm olduğunu gösteriyor. Halman (1989), Türklerde bu hümanizmanın, Anadolu'ya gelişlerinden önce olduğunu ve bu coğrafyada verimli bir toprağa düştüğünü ileri sürmektedir. (1-21) Yunus'un bu mısraları insanlıktan çok daha fazlasını kapsamaktadır. Bu selamlamasında Yunus'un tüm dünyayı, tüm evreni, tüm varolanları, kısacası tüm kinatı kuşatan bir bakış vardır. Eyuboğlu, Yunus için "Sevgiyi, insanlığı yücelten, tanrılaştıran, Tanrıyı alakgnlllere, insanlığa, sevgiye indiren" der (5-7) bu nedenle.

Yunus, tüm geride kalanlarla helalleşmektedir. Bunu yalnızca kendisine iyiliği dokunmuş olanlarla yapmaz: "Hasta iken halimizi"/"Soranlara selm olsun"/"Bizim halimizden haber"/ "Soranlara selm olsun". Ölümünden sonra arkasından iyi konuşanlarla da helalleşmez sadece: "Bizim için hayır dua"/"Kılanlara selm olsun". Hatta ölümünden sonra ölüsüne karşı insan onuruna yakışır bir şekilde davranıp gmenlerle de yetinmez: "Bizi bir san vehile"/"Yuyanlara selm olsun"/"Namaz için üstümüze"/"Duranlara selm olsun". Eyuboğlu'nu daha çok etkileyen ve bildirdiğine göre, başka dillere çevrildiğinde tlımını yitirse bile uluslararası alanda da herkesi çok etkileyen: "Biz dünyadan gider olduk"/"Kalanlara selm olsun" mısralarıdır. Burada Yunus yalnızca kendi halkıyla, kendi coğrafyasında yaşayan başka kültür ve inanç sistemine ait insanlarla da sınırlamaz helalleşmesini. Hiçbir ayırım yapmadan tüm dünyayı kucaklar. Bu bakımdan Eyuboğlu (1981), Yunus için "Anadolu'nun orta yerinden, Türkiye halkının bağrından dünyaya seslenmiş"tir demekle çok haklıdır (5).

Kaynakça

- Adaloğlu, H. H. (2016). Yûnus Emre'de Vahdet-i Vücûd Düşüncesi. Ejder Okumuş (Yay.), *13. Yüzyıldan 21. Yüzyıla Yunus Emre* (ss. 115-135). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Eyuboğlu, İ.Z. (2004). *Şeyh Bedreddin: Varidat*. İstanbul: Derin Yayınları.
- Eyuboğlu, S. (1981). *Yunus Emre*. İstanbul: Cem Yayınevi.
- Fuat, M. (1976). *Yunus Emre: Yaşamı, Sanatçı Kişiliği, Yapıtları*. İstanbul: De Yayınevi.
- Göçer, K. (2021). *Yunus Emre Aslında Ne Dedi?*. İstanbul: Lejand Kitap.
- Gölpınarlı, A. (2006). *Yunus Emre – Hayatı ve Şiirleri*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Halman, T.S. (2016). Yunus Emre'nin Hümanizması. Ö. Andaç Uğurlu (Yay.), *Uluslararası Yunus Emre Bilimsel Bildirileri* (ss. 340-349). İstanbul: Örgün Yayınevi.
- Halman, T. (2003). *Ağan Z'ye Yunus Emre*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Halman, T.S. (1989). Yunus Emre's Humanism. Talât Halman (Yay.), *Yunus Emre – and His Mystical Poetry* (ss. 1-21). Bloomington: Indiana University Turkish Studies.
- Hegel, G.W.F. (1980). *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, c. 4, Georg Lasson (yay.). Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Hegel, G.W.F. (1970). Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie. Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel (yay), *Werke in Zwanzig Bänden* (c. 2, s. 7-138). Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag.
- Irmak, S. (2016). Yunus'un Hümanizması ve Mevlânâ-Yunus İlişkileri. Ö. Andaç Uğurlu (yay.), *Uluslararası Yunus Emre Bilimsel Bildirileri* (ss. 334-339). İstanbul: Örgün Yayınevi.
- Kaplan, M. (1973). Yunus Emre'nin İnsan ve Ahlak Görüşü - Risalat al Nushiyya'nın tahlili. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* (cilt 21(1973), ss. 65-82).
- Kaygusuz, B.N. (2005). *Şeyh Bedreddin*. İstanbul: İleri Yayınları.
- Kemikli, B. (2016). Yûnus Emre ve Akıl: 'Vücûd Kalasında Bir Sultan'. Ejder Okumuş (Yay.), *13. Yüzyıldan 21. Yüzyıla Yunus Emre* (ss. 67-73) İstanbul: İnsan Yayınları.
- Korkut, Ş. (2016). Yûnus Emre'de "Bir" Kavramı. Ejder Okumuş (Yay.), *13. Yüzyıldan 21. Yüzyıla Yunus Emre* (ss. 21-30). İstanbul: İnsan Yayınları.

- Mevlana (2018). *Mesnevî* (Adnan Karaismailoğlu, ev.). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Özçelik, M. (2016). Yûnus Emre’de Birlik Fikri. Ejder Okumuş (Yay.), *13. Yûzyıldan 21. Yûzyıla Yunus Emre* (ss. 31-36). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Smith, A. (2018). *Ahlaki Duygular Kuramı*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Störig, H. J. (2011). *Dünya Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları.
- Tatçı, M. (2018). Szbaşı. Mustafa Tatçı (Yay.), *Yunus Emre ile Aşk Yolculuğu - Hayatı ve Seçme Şiirleri*, (ss. vii-xii). İstanbul: H Yayınları.
- Topçu, N. (2016). Yunus Emre’de Vahdet-i Vûcut. Ejder Okumuş (Yay.), *13. Yûzyıldan 21. Yûzyıla Yunus Emre* (ss. 57-66). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Toprak, B. (1966). *Yunus Emre Divanı*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kùltür Yayınları.
- Vamvacas, C.J. (2006). *Die Geburt der Philosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Yorgancı, O. (2013). *Yunus Emre*. İstanbul: Anonim Yayıncılık.