

Türk Mistisizm Geleneğinde Yunus Emre'nin Sırta Ermesi

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Surur ÇELEPİ

Pamukkale Üniversitesi,
Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
mcelepi@pau.edu.tr

Öz

Türklerin kültürel bellekleri ve abide şahsiyetleri, köklü medeniyete ulaşmalarında geleneklerinin devamlılığını sağlarlar. Yunus Emre, bu medeniyetin en önemli temellerinin atıldığı 13. yüzyılda, varlığı doğruya ve birlikteliğe çağrı olan, İslam'ın gereklerini bireysel tecrübeye dönüştüren, Türk mistisizminin öncüsü âlim ve mutasavvıflardandır. Yunus Emre, Türklerin kültürel belleklerindeki önemli hatırlama figürlerindedir. Menkıbevi hayatında ve şiirlerinde Türklerin kültürel sürekliliğini belirginleştiren birçok ortak değer yer alır. Onun tasavvuf bilgilerini içselleştirip sırta erme süreci Türk mistisizm geleneğinde gerçekleşir. Türk mistisizmde sırta erme sürecinde şamanların ve Yunus'tan önceki diğer mistiklerin maddi ve manevi yolculukları, beden terbiyesine yönelik uygulamaları, Yunus Emre'de gariplik, maddi ve manevi yolculuklar ve ızdırıp olarak devam eder. Türk mistisizmde Yunus'tan önce var olan bu sırta erme süreçleri Yunus Emre'de evrilerek devam etmiş, Yunus'tan sonra da var olmuştur. Bu süreç, Türk mistisizm geleneğindeki kültürel belleğin ve taşıyıcılarının, farklı zaman dilimlerinde evrilerek farklı adlandırma, işlev ve ritüellerde karşımıza çıktıklarını gösterir.

Anahtar Kelimeler: Türk Mistisizmi, Sırta Erme, Yunus Emre

The Initiation of Yunus Emre in Turkish Mysticism

Abstract

Their cultural memories and monument personages provide Turks to preserve their traditions continuity to reach a rooted civilisation. Yunus Emre, when this civilisation's important foundation were founded in 13. century, is one of the pioneer scholars and mystics of Turkish mysticism whose existence evokes truth and togetherness, converting the necessities of Islam to personal experience. Yunus Emre is one of the important remembering figures in cultural memories of Turks. In his legendary life and poems, a lot of shared values that make explicit cultural continuity of Turks take place. The process of initiation by internalising his mystic knowledge takes place in Turkish mysticism. In Turkish mysticism, initiation process of shamanists, tangible-spiritual trips of other mystics before Yunus Emre, practises towards physical training, continue as strangeness, tangible-spiritual trips and misery in Yunus Emre's life. In Turkish mysticism, process of coming secret which existed before Yunus Emre went on by evolving during Yunus Emre's life. This process shows that cultural memory and its

conveyers confront us in different period of time,different denotation,function and rituals by evolving.

Key Words: Turkish Mysticism, Initiation, Yunus Emre

Giriş

11-13. yüzyıllar arası, Atayurtlardan göçlerin hızlandığı, maddi ve manevi fetihlerle Anadolu topraklarının Türkler tarafından benimsendiği, içselleştirildiği dönemlerdir. Vatanlaştırma olarak kabul edilebilecek bu sürecin gelişiminde asker, devlet adamı, sanatçı ve âlimlerin birlikteliği ve dünyaya bütüncül bakmaları, dönemin mutasavvıflarının da evreni doğru algılamaları ve evrensel değerleri içselleştirip yaygınlaştırmaları çok etkili olmuştur.

Yunus Emre, bu dönemde varlığı toplumsal bütünlüğe, birlikteliğe çağrı olan evrensel değerleri yaygınlaştıran hâkim karakterdir. Dönemindeki Türk toplumu, akıncı bir medeniyetten ikinci bir medeniyete (Tuna 2016: 44) geçmeye çalıştığı için, şiirleri kaotik ortamdaki insanlar için müjde niteliğindedir. Bu müjde kurtuluş için kolektif bir şuur ve hareket alanı yaratmaya yöneliktir. Bu durum onun mutasavvıf kimliğiyle yakından ilgilidir. Verdiği evrensel mesajlar ancak tasavvufun Türk mistisizmi ile harmanlanmasıyla verilebilirdi. Gölpınarlı'ya göre Yunus okumuş, zamanın bilgilerini hazmetmiş, zahiri bilgi kendisini tatmin etmediği için de tasavvuf yoluna girmiştir (Gölpınarlı 1960: 11).

Yunus Emre'nin hakikati ve varlığı algılama ve içselleştirme sürecine "sırta erme" adı verilebilir. Sırra ermenin karşılığında, erginlenme, kemal erme, tekâmül, insan-ı kâmil olma, bireyleşme gibi kavramlar kullanılsa da "sırra erme" en doğru olandır. "Er" kelimesinin Türkçede birbirinden farklı anlamları vardır. Zamanı ifade etmek için kullanılabileceği gibi asker, kahraman, erkek, koca, işini iyi yapan kişi anlamlarına gelir. "Er" kelimesi "ermek" fiili olarak ise kavuşmak, yetişip dokunmak, olgunlaşmak anlamlarına gelir. "Sırra ermek" tabirinde ise bilgilerle donanma, yetilere sahip olma, insanüstü kutsal bir aşamaya geçmek anlamları ortaya çıkar. Burada "sır" kelimesi "er" kelimesinden daha önemlidir. "Sır" kelimesinin niteliği ve kavram alanı aynıyken, sırrın somutlaştırılarak aktarımında ve adlandırılmasında dönemler arasında farklılıklar belirginleşir.

"Sır", hakikatin kendisidir. Hakikat İslam öncesinde ve sonrasında aynıdır. Fakat hakikatin ve sırrın adlandırılmasında terminoloji olarak dönemler arası farklılıklar vardır. İslamiyet öncesi Türk kültüründe hakikat, Gök Tanrı'da ve onun yarattığı evren tasarımı gizlidir. Bu tasarıma göre evren birbirini tamamlayan üç katmandan oluşur. İdeal yasa ve düzenin temel kaynağı olan

gök, düzene uymayanların mekânı “yeraltı” ve diğer iki katmana ait özelliklerin yer aldığı ve mücadelelerin devam ettiği geçici dünya olarak adlandırılan yeryüzü bu üç katmanı oluşturur (Arslan 2005: 73). Bu evrenin kaynağı Gök Tanrı’dır. Türklere ait yaratılış mitlerine bakıldığında her üç katman da onun eseridir. Yani hakikatin kendisi de vahdette gizli olan Tanrı’ya aittir. Her şey Tanrı’nın bir parçasıdır ve her şey Tanrı’nın verdiği bir ruha sahiptir. İslamiyet öncesinde bu sırta vakıf olanlar, ruhlarla iletişim halinde olanlar Kamlardır. İslamiyet sonrasında ise “Sır” ve hakikat, vahdet-i vücûd ve fenafillahta gizlidir. Bu görüşlere göre hakikatin kaynağı vahdettir, tekliktir. Dünyadaki her şey Allah’ın tecellisidir. Dünyadaki her şey Allah’ın isteğiyle yaratılmış ve düzenlenmiştir. Bu sırta vakıf olanlar ise benlik baskısından kurtulabilenler yani benliğini yok sayıp Allah’ta yok olanlar, fenafillaha ulaşan mutasavvıflar ve din ulularındır.

Görüldüğü üzere Türk düşünce geleneğinde tek bir sır vardır. Türklerin İslamiyet’e geçiş sürecini hızlandıran bu “sır”, yaratıcının tekliği ve kurduğu dünya düzenidir. Sırrı edinmenin amacı ise Gök Tanrı’ya ve Allah’a ulaşmak, onun varlığını benimsemek ve onunla iletişime geçebilmektir. Sır iki dönem arasında aynı amaca hizmet etse de nicelik ve adlandırmada farklılıklar görülebilir. Ama sırrın mahiyeti aynıdır. Sır” her ne kadar yaratıcı ile ilgili olsa da bunu insanlık yararına evirmek ve faydayı gözetmek gerekir.

Tanrı’nın ve Allah’ın sırrını arayanlar ve vahdetini çözenler, iç aydınlanmalarını sağlayarak hakikati görürler. Bu iç aydınlanma, dış beden ve ruhun belirli aşamalarla sağlayacağı uyuma bağlıdır. Bu aşamaların ilki tefekkürdür. Tefekkür, kalbin akıl ve zihinle muhakeme sürecini idrak ederek harekete geçmesi ve böylelikle iyiyi kötüden ayırt edebilecek vicdanın devreye girmesidir (Uludağ 1995: 518). Tefekkür, meselenin özünü, hakikati düşünmek ve içselleştirmektir. Tefekkürle iç dünyası aydınlanan birey haz ve mutluluğu yaşar. Bu uyum, mutluluk, farkındalık bireyin toplumla ilişkilerini düzenler, kişinin süfli taraflarını azaltıp ulvi taraflarını artırmasını sağlar. Tefekkür aşamasından sonra tezekkür aşaması gelir. Tezekkür, bireyin içselleştirdiği davranışlar gereğince davranması, hatırlaması anlamlarına gelir. Zihni bir faaliyet olarak başlayan tefekkür, daha sonra kalbi ve ruhi bir fonksiyon hâline gelir. Bir zihin eylemi olarak yaşanan ve değerlendirilen tefekkürü, bir kalp ve beden eylemi olan tezekkür takip eder (Yılmaz 1998: 5). Tezekkür, bireyin düşünme, akıl ve tefekkürle edindiği ve içselleştirdiği hasletleri zamanı gelince hatırlaması, buna uygun davranması ve hayatına tatbik etmesidir. Birey, tefekkür ederek olgunlaştırdığı iç dünyasını daha sonra tezekkürle, hayatına tatbik etmeli, dışa yansıtmalıdır.

İç aydınlanmasını tamamlayıp dengeyi kuran kişi “erdem” olgusuyla nitelendirilir. Tinsel ve ruhsal yetkinliğini ifade eden “erdem”, bilgi ve hakikatle birleştiğinde ahlaki üstünlüğü sağlar. Bilgi, akıl ve ahlakın bir bireyde toplanması doğal olarak adalet, alçak gönüllük, doğruluk, hoş görü, yiğitlik, fazilet, kararlılık, paylaşımcılık gibi hasletleri doğurur. İhtiyaç hissedilen bireysel denge ve uyum böylelikle genişleyerek aile ve toplum uyumuna evrilecektir.

Türklerde İslamiyet öncesinde ve sonrasında bu sırta ancak belirli kişiler erebilirler. “Sır” ortak kodları içeriyorsa sırta erenlerin ve erme yöntemlerinin de benzerlikler göstermesi gerekir. Çünkü Türk kültür tarihinde kültürel bellek ve taşıyıcıları, farklı zaman dilimlerinde evrilerek farklı adlandırma, işlev ve ritüellerde karşımıza çıkarlar. Türkler hangi dönemde olursa olsun, kültürel belleklerini ve kodlarını merkeze alarak Tanrı, evren, insan üçlüsünü hep aynı şekilde anlamlandırmışlardır. Bu noktadan hareketle Yunus Emre’nin tasavvuf anlayışı, erginlenme ve sırta erme süreçleri incelendiğinde Türk Mistisizmin ortak kodlarının olduğu gözlemlenebilir. Bu çalışmadaki temel soru ve hareket noktası da Yunus Emre’nin İslam mistisizmi anlayışının ve erginlenme sürecinin, geleneksel Türk mistisizminden ve bu çerçevedeki erginlenme süreçlerinden taşıdığı izlerdir. Diğer bir deyişle Yunus Emre’nin tasavvuf anlayışının ve erginlenme sürecinin geleneksel Türk mistisizmindeki yeri incelenecektir. Bu bakımdan öncelikle mistisizm ve Türk mistisizm geleneği hakkında bilgi vermek gerekir.

1. Mistisizm

Temelinde ilahi bilgi ve gizli tutulması gereken sırlar olan Mistisizm kelimesi, Latince kökenlidir ve gizli olmak, dilsiz olmak, dudakları ve gözleri kapamak anlamlarında kullanılır (Kara 1998: 11). Genel olarak “insanın görünen nesnelere ardındaki gerçeklik, sonsuzluk ve birliğe ulaşma yönündeki ruhî tecrübesi ve bu tecrübeyi ifade eden doktrin” olarak tanımlanır (Kutluer 2005: 188). Mistisizm, insanın akıl yoluyla ulaşamadığı bir yüceliğe, sezgi yoluyla doğrudan ulaşması, onunla herhangi bir aracı olmadan temas kurması anlamına gelir (Güngör 1982: 17-18). Mistisizmde amaç hakikati bulmak, Tanrı’ya ulaşmak, ruhen tatmin olmak, kurtuluşa ermektir. Bu gayeye ulaşmak için her toplum, her mistik kendi düşüncesi doğrultusunda birtakım prensipler ortaya koymuş, zamanla bunlar ekol haline gelmiştir (Kara 1998: 12). Mistisizm dinî tecrübenin tarihte çok öne çıkan bir biçimidir. Çeşitli doktrinlerin terimleriyle ifade edilmeye çalışıldığında farklılıklar olsa da tecrübi hikmet, aşkın yönlendirmeye ruhun Tanrı’ya doğru teveccühü; ilâhî aşk sayesinde ulaşılan tecrübi bilgi gibi ortak kodları vardır (Kutluer 2005: 188).

Bir bilgi kaynağı olan ve iç aydınlanmayla elde edilen mistisizmin ortak kodlarının yanı sıra temel bazı ortak özellikleri vardır. Bunların başında gizlilik gelir. Her konu herkese söylenmez. Yokluğa kavuşma olan mistisizmin en önemli ikinci özelliği, maddeye karşı tavır içermesidir. Dünyaya ve malına karşı tavır almak, manayı, içi, batını aramaktır. Daha sonra seyru sülûk özelliği öne çıkar. Belirli terbiyeler belli bir eğitimle verilerek insan, arzulanan noktaya ulaşır. Bu bağlamda belirli merhalelerden bahsedilir (Kara 1998: 13-14).

Bütün bu özellikler dinler öncesi ve dinî birçok anlayışta olduğundan mistisizm medeniyet ve kültürler arası ortak yorumlar içerir. Bu yüzden mistisizmi “dinler içinden akan büyük ruh nehri” olarak nitelendiren A. Schimmel, asıl amacın tecrübe ve iç yaşantıyla gerçekliğe kavuşma olduğunu ifade eder (Schimmel, 2000: 13-15). “Dinler içinden akan büyük ruh nehri” olan mistik tecrübenin en karakteristik yönü, Tanrı ile vasıtasız bir temas kurmak için çeşitli pratiklerinin olmasıdır. Hinduizm, Budizm, Taoizm, Konfüçyanizm gibi Doğu dinleri, Grek-Helenistik mistik dinleri ve felsefeleri, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm gibi semavî dinlerle ilgili araştırmalar neticesinde ulaşılan sonuç, bütün büyük dünya dinlerinde mistisizmin ifade edilmiş biçimleri arasında bir hayli fark bulunduğu, ancak aynı zamanda tecrübe ve anlayışta belirgin şekilde birlik görüldüğüdür. Buna göre farklı dünya dinlerindeki mistik tecrübelerin mutlak hakikat, ilâhî varlığın içkinlik ve aşkınlığı, benliğin Tanrı ile bir olması, evrendeki kötülüğün mahiyeti gibi ortak mesajları vardır (Kutluer 2005: 189).

Mistisizm hem bilgi kaynağıdır hem de bilgiyi yorumlamadır. İlk mistikler, yazı öncesi dönemde, sözlü kültür ortamında “varlık nedir?” sorusunun peşine takılırlar. Çevresini anlamlandırmaya çalışan insan, sorduğu bu soruya cevabı yine kendisi verir. Bu cevaplara ve gerçeklere ulaşmak için bir sisteme muhtaçtır. Gerçeklere ulaşma sistemi olan mistisizmin bir metodolojisi vardır. Mistik metodoloji, objektif ve sübjektif alanların birleşimiyle oluşur. Görünen yani zahir olan akıl ile algılanır ki bu objektif alanı yaratır. Asıl görünenin ardına erişmek ise ancak gönül veya kalple gerçekleşir ki bu da sübjektif alanı oluşturur. Sübjektif bilginin içselleştirilmesi gerekir. Objektifliği ve sübjektifliği yani akıl ve kalbi birleştirenler iç aydınlanmalarını sağlamış olurlar. Bu metodolojide dinlemek, görmek, kaydetmek ve algılamak aşamaları birbirini takip eder. Varlığı anlamaya çalışan insan yazı öncesinin bilgi aktarım ortamı olan sözlü kültür ortamında öncelikle bir dinleyicidir. Dinlenenler, sözlü ortamın bir diğer bilgi aktarımı olan görmekle pratikleşir ve tecrübe pekişir. Dinleme ve görmeyle bilgileri kaydeden bireyin bunları algılaması ve gerçekliği, görünen gerçekliğin ardını bu algılamayla içselleştirmesi gerekir. Bu aşamaya gelenler “varlık” problemini ilk çözenlerdir. Varlık dünyasını

algılayabilenler, iç dünyayı yaratmayı becerirler. Bu iç aydınlanma olarak kabul edilebilir. Varlığın peşinden koşanlar, ilk soruları soranlar, diğer boyuttaki gerçekliği ilk görenler, ilk cevapları verenler ilk mistiklerdir.

Tasavvufun ve sufiliğin de temel metodolojisi bu yöndedir. Bir bütün halinde olan İslami ilimlerin fıkıh, tefsir, kelim gibi bölümlere ayrılmasının sebebi metodoloji farklılığıdır. İleriki yüzyıllarda selefiye, kelamiye ve sufiye gibi farklı metotların sınırları belirginleşir. Selefiyeciler meselelere sadece Kuran ve hadis temelli yaklaşırken, kelamîyeciler buna ek olarak akli da bir unsur olarak devreye sokarlar. Sufiye bütün bu akıl ve nakil temelli bilgilere kalbin de eklenmesi gerektiğini savunur (Kara 1998: 21). Nakli bilgilerin, aklın ve kalbin birleşimi İslam mistisizmini, tasavvufu oluşturur.

2. Geleneksel Türk Mistisizmi ve Sirra Erme

Doğa ve evren algısı atlı göçebe kültüre dayalı Türklerin sosyal, siyasi, ekonomik ve dinî yaşamlarını şekillendirmiştir. Evrenin üç katmanlı olduğuna ve animist düşünce çerçevesinde her katmana ait bütün unsurların ruhları olduğuna inanılır. Ruhların bazıları insanın faydasını gözetirken, bazıları insanlara felaketler, hastalıklar, kötülükler göndererek insanların sağlığını ve hayatlarını tehdit ederler. Ruhların bazıları insanların ulaşamayacağı kadar büyük ve güçlüyken, bazıları ise pek de önemsenmeyecek kadar küçük ve güçsüzdür. İnsanlar özellikle büyük, güçlü ve kötü ruhlardan çekinirler ve onlara ulaşamadıklarından birer aracıya ihtiyaç hissederler. Bu yüzden doğaya ve animist düşünceye bağlı olan Türkler ruhlara, insanlar ve Tanrı arasında iletişimi sağlayan elçilere muhtaçtırlar.

Türklerde tanrı, ruhlara ve insanlar arasında iletişimi sağlayan elçilere “kam” adı verilir. Bu kamlar, İslamiyet öncesi Türk kültüründe iç aydınlanmayı sağlayarak tanrıyı, varlığı, evreni ve gerçekliği ilk içselleştirenlerdir. Bu bağlamda Türklerin ilk mistik hareketi Kamizm / Şamanizm olarak kabul edilebilir. Şamanizm, göçebelerin farklı sosyal grup ve tabakalarının dinî ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik toplumsal ve bireysel dua törenlerinin düzenlenip yapılmasını içeren bir inanç sistematiğidir (Potapov 2012: 165).

Kamlar sihribazlık, rakkaslık, musikîşnaslık, hekimlik gibi birçok özelliği kendilerinde toplarlardı. Kurban sunmak, ruhlara iletişime geçmek, ölü ruhlara gökyüzüne göndermek kötü ruhlardan halkı korumak, hastaları tedavi etmek gibi görevleri vardı. Bu görevleri belirli mekânlarda ve belirli zamanlarda yaparlardı. (Köprülü 1999: 58-64). Bu amaçlar için düzenlenen törenlerin Tanrı ilhamıyla gerçekleştiğine inanılırdı. Kamların bu görevlerinin çoğu dinî yaşam ile ilgiliydi ve bazıları bütün boyu ilgilendirirken bazıları bireysel olaylarla ilgili görevlerdi. Örneğin kurban ayinleri, ziyafet törenleri, kehanet törenleri kabileyi ilgilendirirken, hastalıkları sağaltmak, kaybolan ruhu geri çağırarak bireysel

olaylarla ilgili görevlerdi. Bu toplumsal ve bireysel görevler onun kendi bölgesinde tek adam olmasını sağlardı. Beklenmedik olağanüstü bir gelişme olmadığı takdirde, doğum, evlenme ve cenaze gibi durumlarda veya törenlerde şamanın bir ilgisi yoktur. Şamanın yardımına ancak doğumun gerçekleşmemesi, zor olması veya çiftin çocuklarının olmaması, ruhlarla iletişime geçmenin şart olduğu hallerde başvurulurdu (Harva 2014: 427).

Şamanizm, Gök Tanrı merkezli ve onun etrafında şekillenmiş orijinal sistemin köklü ve kalıcı arke-tiplerinin dış etkilerle birleşmesi sonucunda, Türk toplumunun sosyokültürel bağlamında “dinî-mistik-sihri” bir sistem şeklinde oluşurdu (Akarpınar, Arslan 2015: 350). Sistem insanın, Tanrı ve onun emrindeki ruhlara bağımlı olduğu inancı üzerine kuruluydu. Bu bağımlılık, tanrı ve ruhlara yönelik ayinlerde veya bireysel dualardaki istek ve dileklerde de görülürdü. Bütün dualarda sağlık, bereket, hasadın bereketli; avın başarılı ve bol geçmesi, üretkenlik ve hayvan sayısının artışı gibi dilekler olurdu. Duaların karşılık bulmasının anahtarı Şamanların iletişim kurabildiği ruhlarla tanrıların elindeydi. Şamanların görevleri çerçevesindeki faaliyetleri, ruhlara ve tanrılara bağımlı olduklarını kabul eden, güç ve iradelerine boyun eğen insanların, yaşamlarını bereket ve refah içinde sürdürmelerini sağlamaya yönelikti (Potapov 2012: 48).

İslamiyet öncesi Türk mistisizmi Kamlık ve Kamlar üzerinden şekillenirdi. Bilgi kaynağı olan Kamizmde hakikat, Tanrı'nın bütün evrenin yaratıcısı ve kurgulayıcısı olduğu ve animist çerçevede kurguladığı her şeye bir ruh vermiş olduğuna yönelikti. Tanrı hizmetindeki bu ruhların bazıları insanın faydasını gözetirken bazıları tehlike saçan, yer altında yaşayan büyük ruhlardı. Kamın bu bilgi kaynağından öğrendiği bilgiler Tanrı'ya ulaşma arzusu ve bu ruhları kontrol altına alabilme yetisine sahip olmaya yönelikti. Bunun için Tanrı'nın yarattığı ve herkesin gördüğü dünyanın ardına, sadece kendisinin gördüğü ruhlara âlemine seyahatler gerekirdi. Bu durum iki dünyanın da anlaşılması ve içselleştirilmesine bağlıydı. Bunu beceren Kamın Tanrı kutunu aldığına inanılırdı. Tanrı kutunu almak, Tanrı'ya ulaşıyor olabilmenin, mistik olmanın belirtisiydi.

Bütün mistik hareketlerde olduğu gibi Kamizmde de herkes hakikati çözemeydi. Her ne kadar seçkin bir statü olsa da şartların ve eğitim sürecinin ağırlığından dolayı kam olmak isteyenlerin sayısı azdı. Bunun yanında esrime / trans esnasındaki çeşitli fiziksel ve psikolojik rahatsızlıklar aday sayısını doğal olarak azaltırdı. Herkesin kam olamayacağı, bu bilgilere vakıf olamayacağı gerçeği geleneksel Türk Mistisizminin belirginleşmesinin ilk örnekleriydi. Zira mistisizmin ana özelliklerinden olan herkesin mistik olamayacağı kısmı, herkesin kam / şaman olamayacağı şeklinde karşımıza çıkar.

M. Eliade, Şamanın mistik eğitim ve seçilme metodolojisini, “sırma erme” olarak adlandırır. Şaman olabilmenin iki belirgin şartı vardı. Birincisi şamanlık mesleğinin kalıtsal aktarımı (babadan oğula geçmesi), ikincisi ise kendiliğinden gelen bir iç çağrı ya da seçilmeydi. Bu iç çağrı “Mistik çağırılma” olarak kabul edilebilir ve iç aydınlanmaya denk gelir. Böylelikle de mistisizmin alanına girer. Bu sırma erme eğitimi belirli tören ve ayinlerle gerçekleşirdi. Törenler adeta bir göreve çağrılmaydı ve bütün esrime olay ve yaşantıları acı çekme, ölme, dirilme ritüellerini içerirdi. Çekilen bazı fiziksel acılar, sırma ermenin koşullarıydı. Bütün bunlar ilk mistik çağrılmalardı (Eliade 2014: 23-64).

Sırma erme törenleri, sıradan bir kimliğe sahip olan kişinin bu bilgilerle donandıktan sonra kutsal alana geçmesini sağlardı. Şaman olacak kişi, bütün mistik hareketlerde olduğu gibi herkese söylenmeyen, gizli olan, hâl ilminin bilgilerini resmî ve düzenli olmayan fakat belirli ritüelleri içeren bir eğitim sistemiyle kazanırdı. Bunun için hem mistisizm de hem tasavvufta olduğu gibi bir rehber, rahibe, mürşide muhtaçtı. Şamanizm’de bunun karşılığı ata şamandı. Seyru sülûk benzeri bu eğitim süreci, adayın erginlenmesini, sırma ermesini yani bir nevi batın bilgilerle donanıp iç aydınlanmayı sağlamasını sağlardı. Fakat bu sırma erme eğitiminin metodu farklılıklar gösterebilirdi.

Bedenin terbiyesine yönelik uygulamaların ve ruhsal yolculukların öne çıktığı sırma erme törenleri kompleks bir yapıya sahipti. Bu törenlerde beden parçalanması ve ardından tüm iç organların yenilenmesi, göğşe çıkış ve ruhlarla veya Tanrı’yla konuşma, yeraltına iniş ve orada da yine ruhlarla konuşma, bu arada ölmüş şamanların ruhlarıyla konuşma, çeşitli dinsel ve şamancıl açıklamalara muhatap olma temalarından biri veya birkaçı mutlaka yaşanırdı (Eliade 2014: 62). En zor olanı şamanın ölümü ve yeniden dirilişi olan sırma erme töreniydi. Burada çeşitli işkencelere maruz kalırdı ki bu sırma ermenin bir yöntemiymiş. Anlatılanlara göre “Şaman, parçalanması için dağlara inzivaya çekilir ve doğuran kadın veya ölü biri gibi yeni kesilmiş akağaç üzerinde yatar. Bir başka şaman adayı da bu töreni kenardan izler. Ruhlar, demir kancalarla onun bedenini parçaladıktan sonra bütün eklemlerini, ayrırlar ve kemikleri etten arındırarak beden suyunu çekerler. Parçalama bittikten sonra kemikler yeniden birleştirilir ve demir iplerle dikilir. Böylece yenilenme sürecinden geçen ölümlü insan, yeni bir statüye kavuşmakta ve kâhine dönüşmektedir. Ruhlar tarafından seçilen ve fiziksel acı çekerek manevî olarak yenilenen şaman, bütün zamanların ve halkların Mesihleriyle benzer özellikler taşımış olur” (Lvova, vd. 2013: 110). Bu ölüp-dirilme, Şaman adayı için bir çile seansı olarak kabul edilebilir. Bu aşamayı başarılı bir şekilde geçen şaman, artık sırma ermiş yani psikopatolojik deneyimlerinin kuramsal içeriğine vakıf olan biri

haline gelmiş kabul edilir. Bu tasavvuf geleneğindeki el alma ritüeline benzer özellikler gösterir (Uğurlu 2012: 2510).

Yaygın bir diğer sırta erme töreni birçok Doğu mistisik hareketlerinde görülen bedenün uzun süre hareketsiz kalmasıydı. Şamanlar, üç gün bilinçsiz, ölü gibi yatabilirlerdi. Etraftakiler onları öldü sayıp gömmeye dahi götürebilirlerdi. Bu bir sırta erme yöntemi idi. Ruhlarla bir araya gelinir ve ruhlar tarafından eğitilirdi (Eliade 2014: 68). Bunun dışında ağaca tırmanma, gökyüzüne çıkma gibi sırta erme metotları da vardı. Bunların tümü kompleks ve çok katmanlı törenlerdi. Örneğin Türk dilli Sibiryâ haklarında insanın şaman oluşu, tef ile tören giysinin hazırlanması ve şamanlığa geçiş töreni olmak üzere bir dizi ritüelle gerçekleşirdi (Aleksyev 2013: 142). Bu ritüellerde Gök Tanrı'nın katına çıkmak, yer altına girmek gibi bazı olayları canlandırır. Bunun için de davulunu bir binit olarak kullanabilirdi. Bu törenlerde Gök Tanrı'ya ulaşma gayesi çok önemliydi. Bunu kendine bir görev olarak kabul ederdi. Kestiği kurbanların ruhunu Gök Tanrı'ya bizzat kendisi ulaştırırdı.

Sırta eren kâmin uyanışındaki ve daha sonraki yönettiği törenlerdeki vecd halindeki esrimeleri ve gösterileri çok önemliydi. Bu vecd hali onların Tanrıyla iletişimde olduklarının işaretiydi. Olağanüstü sesler, hırlamalar, danslar sergilerlerdi. Bu törenler hem bir görsel şölen hem de kavmin ilk güzel sanat üretimleriydi. Törende giydiği kıyafet modanın, ilahileri ilk şiirlerin, hareket figürleri ilk dansların, törenin tümü ilk tiyatronun ürünleriydi. Trans haldeki bir kâmin bu gösterileri, Mevlana'nın semasından Hacı Bektaş'ın semahından farksızdı. Bu gösteriler üçünde de sırta ermişliğin somut işaretiydi. Bu gösterilere bütün mistik hareketlerde rastlanır. Kendi benliğini yok edip fenafillaha ulaşma yolundaki müridin zikri ve vecd halindeki dansları, Nirvanaya ulaşmaya çalışan Hindu'nun gösterileri tamamen benzerdir.

Kamlar, sırta erdikten, kutsal alana geçtikten sonra kendi gruplarının, boylarının dışında bu özelliklerini sergilerlerdi. Büyük toylar, törenler için bölge bölge gezebilirlerdi. Bu onların tecrübelerini ve bilgi kaynaklarını artırmalarını sağlardı. Bu durum da ister istemez akla dervişleri getirir.

Bu törenlerde dikkati çeken birkaç unsur makalenin ilerleyişi açısından belirtmekte fayda vardır. Şamanizm'de sırta erme metotlarında ruhun yolculukları ve bedenün maddi ve manevi terbiyesine yönelik uygulamalar öne çıkar. Maddi beden yok sayılarak ruha değer verilir ve ruh eğitilir. Hareketsiz kalınarak ruhun gezmesi sağlanır. Çeşitli iç ve dış yolculuklar düzenlenir. Bedene çeşitli işkenceler uygulanır. Bununla metafizikle ilgili bilinmezler aşılmasına, maddi ölüm sağlanarak manevi ebediyet sağlanmaya çalışılır. Bunların tümü sıradan bir kimlikten kutsal bir kimliğe, mistik olmayandan mistik olana geçişte, bir sırta erme sürecinde zorunludur. Kam olma yetisine

sahip birey, bu sırra erme törenleriyle, dünya unsurlarının yok sayılıp aslı yaşamın devam ettiğine inanılan ruhlar âlemine seyahatler düzenler. Seyahatlerin en büyüğü ise Gök Tanrı'ya ulaşma arzusudur. Bu erme sürecinde bir ata şamanın yardımına muhtaçtır. Bu sırra erme törenlerinin sonunda iç aydınlanmayı sağlamış olur. Kamın sırra erme metotlarıyla, tasavvuftaki seyru sülûk eğitimi çerçevesinde tekkeye yeni katılan müridin, mürşit eşliğinde manevi ebediyete ulaşmak için bu dünyadan / masivadan uzaklaşarak, gerçek ve ebedi yaşamın kaynağı olan Allah'ı ve onun varlığını fark edip, ona ulaşma arzusunda vird ve zikirlerle fenafillahı yaşamasıyla birebir eşdeğerdir. Her ikisi de bu süreçte benzer özel danslara, özel kıyafetlere, özel sözlere / zikirlerle yani bütünüyle benzer metotlara sahiptirler. Bütün bu bilgi ve metot benzerlikleri İslamiyet sonrası Türk mistisizminin ve seyru sülûk'un benimsenmesini kolaylaştırır.

Din adamı olmayan kamları rahip, büyücü, tabip, musikişinas kategorisinde değerlendirmek gerekir (Köprülü 1999: 58-64). Bunun sebebi teoriden ziyade pratiğe yönelik olmalarıdır. Dolayısıyla, İslamiyet'ten önceki Türk-sosyo-kültürel yapısında önemli işlevler üstlenen şamanların İslami dönemde ortaya çıkan derviş-veli tipiyle ortaklıkları bulunduğu kabul edilmelidir (Akarpınar, Arslan 2015: 351). Nitekim tasavvuf Türkistan'da yayılmaya başladığı zaman, Fergana'da Türkler kendi şeyhlerine Bab unvanını veriyorlardı. Hatta kendilerine yeni bilgileri aktaran bu Babları eskiden dinî kutsiyet verdikleri kamlara, ozanlara benzeterek söylediklerini kabul ediyorlardı (Köprülü 1993: 19). Fuad Köprülü, Anadolu Türkleri arasında yedi yüz yıldır yaşayan Yunus Emre'nin, sekiz yüz yıldır bütün Türk dünyasında hatıraları saklanan Ahmed Yesevi'nin, 19. yüzyılda Türkmenler arasında büyük bir şöret kazanan Mahdum Kulu'nun ve diğer nicelerinin İslamiyet'ten önceki eski Türk rahip-şairlerinin, kamlarının İslamlaşmış halleri olduklarını ifade eder (Köprülü 1999: 67).

3. Yunus Emre'nin Sırra Ermesi

Türk tasavvuf anlayışı birden fazla unsurun bir araya gelmesiyle oluşur. Türkler İslamiyet'i, varlığı algılama-bilgiyi yorumlama metotlarını, İslamiyet öncesi mistisizm anlayışlarını harmanlayarak tasavvuf anlayışlarını şekillendirmişlerdir. Bu harmanlayıştan ortaya çıkan ise İslamiyet sonrası Türk mistisizmi yani "Halk İslamı"dır.

Türk tarihinde, İslam'ın sosyo-kültürel yaşantısının yönleri "Yüksek İslam" olarak adlandırılan ve kitabi esaslara bağlı olan, seçkin bir kültür ve sanatı ortaya koymuş olan "Şehirli İslam"ı ve tarihsel kökeni itibarıyla sosyal taban olarak daha çok kırsal kesime dayanan, kısmen mitolojik inanç ve kültürlerle karışık "Halk İslam"ı olmak üzere iki yönlüdür (Ocak 2002: 15-16).

İslamiyet sonrası Türk Mistisizminin ve Tasavvufunun kurucusu Ahmed Yesevî, “Yüksek İslam”dan uzak göçebe Türk boylarının oluşturduğu sosyal ve kültürel çevreyi esas alarak, eski geleneksel inanç ve âdetlerin geniş ölçüde yeni İslami kalıplar içinde yaşatıldığı heterodoks bir anlayışı sistemleştirdi. İslam’ı İran sufiliğinin süzgecinden geçirerek, Orta Asya’daki Budist, Şamanist ve Maniheist mistik kültürün içinden gelen göçebe ve yarı göçebe Türk boylarının anlayabileceği ve hazmedebileceği bir hale getirmişti (Ocak 2002: 32-35). Görülüyor ki Türkistan ve Anadolu’daki tasavvuf, Arap ve Farslardan etkilenmişti. Fakat değişmeyen şey, geleneksel olan evreni ve varlığı algılama metotları yani Türk Mistisizmiydi.

Yunus Emre, temelleri Türkistan’da atılmış Türk tasavvufunun Anadolu’daki zirve ismidir. Menkıbevi hayatı, eserleri ve çağları aşan mesajlarıyla İslamiyet sonrası Türk mistisizmini şekillendirmiştir. Tasavvufu ve mistisizmi seçiş Yunus Emre için zorunlu değil bilinçli bir tercihtir. Evreni ve varlığı algılamada görünenin ardını ve asıl olanı ancak bu yolla bulabileceğinin farkında olduğundan tasavvuf, yani İslam mistisizmi onun iç aydınlanmasının, sırra ermesinin anahtarıdır. Mistisizm, Yunus Emre’de bir yaşam tarzı, bir üslup, bir tavırdır. Mistiklik zaman zaman üzerine geçirdiği bir hırka değil, bir oluşumdur (Araz 1994: 28). Şiirlerinde bu anlayış daha da belirginleşir. Tasavvuf için “ilm-i ledün” veya “ledünni” tabirlerini kullanır. Bunun yanında “ilm-i batın, ilm-i hüner” gibi terkiplere de şiirlerinde yer verir. Örneğin; aşağıdaki mısralarda bunu açıkça ifade eder ve batın ilimlerle donandığını belirtir.

Levh ü kalemde yazılan tertib-i tevhid okuram

İlm-ledün seyr ü sülûk güftâr iden gelsün berü (Tatçı 1990: 218).

Hem bâtnam hem zâhirem hem evvelem hem âhirem

Bu cümlesini yaradup hem tertibi kılan benim (Tatçı 1998: 214).

İlk insanın yaratılışında dahi batın, gizli, mistik bir yönün olduğunu, dünyanın bu sistem üzerine kurgulandığını ama herkesin, mistik olmayanın bunu göremeyeceğini açıkça ifade eder.

Zâhir gördi Âdem ’ün bâtnına bakmadı

Bilmedi kim Âdem ’i halka server eyledi (Tatçı 1998: 313)

Mistik hareketlerde insanın ruhunda mevcut daha derin ve üstün bir anlayışla, tabiatının normal sınırlarını aşarak Tanrı ile bir olabileceği, yücelebileceği vurgulanır. Buna göre insanda iki “ben” vardır. Bunlardan süflî ve egoist olanı söz konusu tecrübeyi mümkün kılma yolunda bir engeldir ve

aşılmalıdır. Ulvî ben ise süflî âlemdeki yaşantıların ürettiği hayalî benden ayrı olarak evrenin iç yüzündeki birliği kavrama ve mutlak varlıkla bir olma istidadındaki derinlerde olan bendir (Kutluer 2005: 189). Yunus Emre, “Ben” arayışı yolunda mistisizme bağlanır. Mistik tecrübe, Yunus’a vahdet sırrını çözdürür ve ilahi varlığı gerçek benliğin yerine koydurarak kör benliği bertaraf eder. Bu tecrübeyle, egoist benliğini yok ederek onun yerine Allah adıyla vecdin yerleştiği, varlığın bütününe içine alan mutlak benlik geçer (Tuna 2016: 89). Yunus için “Ben”i bulmak sırta ermenin ilk koşuludur. “Ben” arayışında *Beni bende demen bende değılem / Bir Ben vardır bende benden içerü* mısralarıyla vahdet sırrını ifşa eder. İslam Tasavvufunu veya Vahdet-i Vücûd öğretisine ait engin mistik bilgiyi, bu bilgi içinde insanın yeri ve önemini felsefi bir cümleyle açıklar. Akla ait olan ve vücudu ifade eden görünen ben ile kalbi, örtük olanı, batın olanı ifade eden iç ben Yunus’taki mana sırrının ilk görünendir.

Yunus Emre kâinatın sırrını da ifşa eder. Kâinatın sırrı, tabiatta değil, insanda tecelli eder. Tabiatı fark eden insan şuurudur. Düşünen insan “dış âlemin varlığı bana bağlı olduğuna göre, ben neyim veya bende tecelli eden nedir?” diye sorar. İnsanda kendi kendisini aşan bir şey vardır. İnsan ne vücudunu ne de ruhunu bizzat yaratmamıştır. Karl Jaspers’in deyimi ile “İnsan kendi kendisine hediye edilmiştir. Jaspers bunun kimin tarafından hediye edildiğini söylemez ama Yunus; *Tanrı beni veribidi / Var dünyada bir gör dedi* mısralarıyla bu sırrı ifşa eder (Kaplan 1994b: 279).

Yunus iki büyük Türk mutasavvıfının olduğu çağda yaşamıştır. O dönemde Mevlana, kurduğu düzenli ve yerleşik sistemle şehirli İslamının mutasavvıfıdır. Hacı Bektaş ise bir Horasan ereni olarak Türkmenlerin, halk İslamının mutasavvıfıdır. Bu iki abide şahsiyet arasında Yunus Emre’nin var olması, iki görüşün sentezini yapmış olmasına bağlıdır. Mevlana’nın Türk Mistisizminden faydalanmadığı ya da Hacı Bektaş’ın Arap ve Fars mistisizminden faydalanmadığı iddia edilemez. Ama Yunus Emre diğer ikisinden farklı olarak bu ikisinin sentezini yaparak Türk tasavvuf anlayışını kemale erdirerek Türk tasavvufunun zirve ismi olmuştur.

Vahdet sırrını çözen Yunus Emre’nin, erginleme, sırta erme süreci Türk Mistisizm geleneğinin metodolojisiyle gerçekleşir. Bu mistik gelenek Yunus Emre’den ve İslamiyet’ten çok daha önce şekillenmeye başlamıştır. Türk mistisizm geleneğinin ilk formu daha önce belirtildiği üzere Kamizm’dir. Kamizm’de sırta erme süreci belirli aşamalarla sağlanırdı. Kamların sırta erme süreçlerinde ilk aşama ruhun, Gök Tanrı’ya ulaşma arzusuyla yolculuğa çıkarak iç aydınlanmayı sağlamasıydı. Bu süreçte ruhun maddi “ben”den sıyrılarak, manevi / iç “ben”in sırta erdirilmesi amaçlanırdı. Bunun için Gök Tanrı’nın

yanına, yer altına, ruhların yaşadıkları yerlere yolculuklar yapılırdı. Bu yolculuklar trans / vecd halinde düzenlenirdi. Bunun için ata şamanlara ihtiyaç hissedilirdi. Bu süreçte dış “ben”in işkencelerle yani beden terbiyesiyle işlevi azaltılırdı. Sırta eren kişi kutsal alana geçmiş sayılırdı. Yunus Emre’nin sırta erme sürecinde benzer aşamalardan geçtiğini gösterebilmek için şiirlerini ve menkıbevi hayatını belirli başlıklarla incelemek gerekir.

3.1. Yunus Emre’nin Garipliği ve Yolculuğu

İslamiyet’te ve onun mistisizmi olan Tasavvufta gurbet ve yolculuk temlerinin önemli yeri vardır. Bu temlerin şekillenişinin kaynağı *A’raf* Suresindeki “ezeli sözleşme”dir. 172. ayette “Hani Rabbin Âdemoğullarından bellerindeki zürriyetlerini aldı, onları kendi nefislerine şahit yaptı. Ben Rabbiniz değil miyim? diye sordu. Onlar da; Evet, Rabbimizsin, (Kâlu belâ) buna şahit olduk dediler.” Mutasavvıflar, ilgili ayetteki sözleşmeye “Kâlu belâ”, “Elest Bezmi” şeklinde isimler verirler. Mutasavvıflar ruhların yaratıldığı “Elest Bezmini” asıl vatan, bu dünyayı ise gurbette olduğumuz vatan olarak nitelendirirler. Kavuşma anı ölümden sonra ruhun yaratıcısına kavuşmasıyla mümkün olacaktır. Bu yüzden ölüm hadisesine sevgiliye kavuşulacak gün olarak baktıklarından o günü arzuladıklarını ifade ederler. Gurbette oldukları bu dünya ızdıraplarını artırırken, asıl vatana gitmek anlamına gelecek ölüm ise düğündür.

Dünyadaki insan sürekli olarak yolculuk halindedir. Maddi ve manevi yolculuklarla hakikati bulmaya çalışır. Manevi yolculuklarla gerçekliğe kavuşma hedeflenir. Tasavvuf öğretilerinin aktarıldığı sürecin ismi olan seyru sülûk da buradan gelir. Süluk, bir yola, bir mesleğe girmek demektir. Meslek kelimesi de aynı kökten gelir ve gidilen yol anlamına gelir. Yola girene de “salık” denir. Tasavvuftaki önemli kavramlardan biri de tarikattır ki bunun da kökeninde “yol” kelimesi mevcuttur. Anlaşıldığına göre hem adlandırma da hem felsefe olarak “yol” ve “yolculuk” terimlerinin tasavvuf öğretilerinde önemli bir yeri vardır.

Yunus Emre de gurbet, garip ve yolculuk temlerini sıklıkla işler. Onun şiirlerinde üç farklı seyahatinin olduğu görülür. İlki lâmekân gidişleridir. Bunlar kendinden, nefisten kaçmak ve Allah’a yaklaşma için manevi yolculuklarıdır. Bu tür yolculuklar tasavvuf öğretilerinde salık verilen yolculuklardır. İkincisi teferrüçleridir. Bunlar tefekküre hayale dalarak yaptığı seyahatlerdir. Yunus’un çevreden, şehirden kaçıp tabiatla, zikirler müşahede ile baş başa kalışının yolculuklarıdır. Üçüncüsü de irşat seyahatleridir ki bunlar daha çok Yunus’un daha çok yaşlılık, ermişlik çağında çıktığı tahmin edilen maddi seyahatleridir (Kabaklı 1972: 57). Bu bağlamda Yunus Emre’nin sırta erme sürecindeki yolculuklarını manevi ve maddi olarak ayırmak gerekir.

Maddi ve manevi seyahatlerini anlattığı şiirlerinde “yol” mecazının önemli bir yeri vardır. Yunus, soyut düşüncelerini ve tasavvurlarını somutlaştırarak anlatabilmek için şiirlerinde kurgu bir mekân yaratır. Bir tarikat ehli olarak “yol” mecazından yararlanır. Tanrıya ulaşma iki cins seferle gerçekleşebilir: Tanrı’ya sefer, Tanrı’nın evi olan “gönül” e sefer. Buna bağlı olarak Yunus Emre’nin şiiri bütün halinde bir yolculuğun şiiri olur. Kısaca, bu kurgu “yol” aslı mekân haline gelir (Filizok 1991: 27). Kendini bu dünyada gurbette görür. Yunus’a göre gerçek vatan “Elest Bezmi”, “mülk-i ezel” yani Tanrı’dır. Dönüş tekrar onadır. Yunus’un vuslattan; fenafillahtan, dervişlikten ve sülûktan gayesi “Elest sırrına vakıf olmak ve yine geldiği yer olan Elest’e dönmektir. Aşağıdaki mısralarda bu düşünceye yer verir.

Bu Dünyaya gelen kişi âhir yire gitse gerek

Misâfirdür vatânına birgün sefer itse gerek (Tatçı 1990: 302).

Gönlün makamı “elest bezmi” iken, Allah’ın buyruğu ile bu vatandan ayrılmış, dünyaya gelmiştir. Yunus Emre’ye ait aşağıdaki *Yaşname*’de “Gönül”ün asıl yurdundan ayrılarak ata belinden bir zaman rahme düşmesi; et, kemik ve kan olup can bulması ve burada aktarılmayan diğer aşamalardan geçişi anlatılır;

Ata belinden bir zaman anasına düşdi gönül

Anda beni cân eyledi et ü sünüük kân eyledi

Dört on günü diyicegez degirtmeye düşdi gönül

Yüriridüm anda pinhân Hak buyruğu virmez aman

Vatânımdan ayurdular dünyaya düşdi gönül (Tatçı 1990: 239).

Yunus’a göre ruhun durmadan kendi kendini ve dünyayı aşmak istemesinin sebebi, asıl vatanına olan derin özlemidir. İnsan hayatında sürekli olan değişikliğin yöneldiği istikamet Tanrı katıdır. İnsan kendisini aşan edebî varlığı bulmak ve onun aşkı ile yaşamak suretiyle hayatına bir mana verebilir ve mesut olabilir. İnsanın asıl vatani “öte”dir. Oradan gelmiştir ve tekrar oraya gidecektir. Yani insan hayatı ezel ile ebed arasında yapılan seyahatle ilgilidir (Kaplan 1994c: 306-309). Bunun için, uğrunda çaba sarf edilmesi gereken biricik hedef Tanrı’ya varmaktır. Bu, Maşuka daha fazla yaklaşma çabasıdır. Yunus için Tanrı’ya ulaşma yolunda Tanrı dışındaki bütün görece hedefler, gerçek hedef olan Tanrı karşısında birtakım aracı hedeflere dönüşür. Bu nedenle Yunus, âşık olmadan önce kime âşık olacağını da bilincindedir. Amaç, âşık olmaksızın, sıradan bir acı çekme olmamalıdır (Yasa 2008: 14-15). Bu durumun doğumundan beri olduğunu, kendini bu dünyada gurbette gördüğünü, çektiği acıları

Doğalı bağrımı doğradı gurbet

Sızar tamar ciğer kanı damardan (Gölpınarlı 2013: 263).
mısralarıyla açıklar.

Yunus'a göre, bu yolculuğun başında insan ruh sahibi olarak, hayvan olan bedeninin üstünde hâkimiyet kurar. Bedenin ihtiraslarına hükmeder. Ruhun burada gayesi Allah'a doğru yolculuktur. Bu yolculuk ruhun zaferle dolu yürüyüşüdür. Ebediyet ülkesinin fethidir (Topçu 2014: 58). Bu fetihde büyük dost ile dost olabilmenin şartı feragattir; fena dünyasından geçmek, ahiretten geçmek, varlığından geçmek. Tam feragat yolu ile ruh, nefis ve şehvet bağlarından sıyrılınca insan Allah'a yaklaşır (Topçu 2013: 165). Yunus Emre "Ben" arayışında çıktığı maddi ve ruhî manevi yolculukta nihayetinde yokluğa varacak, hakikatin orada olduğunun farkına varacak ve varlığı yoklukta bulacaktır. Bulunan varlık ise tam varlıktır.

Yunus Emre'nin manevi yolculuklarının bir kısmı "Terk etmek" olgusuyla ilgilidir. Yunus'un "Terk" i masivayı, nefsi, dünyayı ve maddi olan her şeyi terk edip uzaklaşmaktır. Hayatın derin manasını Tanrı'ya ulaşmakla bulur. Bunun için bütün maddi âlemi hiçe sayar. En üstün değer Tanrı'dır. Yunus'un mal ve mülk ihtirasına karşı ileri dürdüğü değer, cömertlik iyilik ve bunun en on şekli olan "Terk"dir (Kaplan 1994a: 260). Maşuku bulanlar, onun yüzünü görebilecek olanlar ancak ondan gerisini terk edenlerdir. Ebedî olmayanlar bunu beceremez.

Âşık lâ-mekân olur dünyâ terkini urur
Dünyâ terkin uranlar didâr göregen olur (Tatçı 1998: 129).
Yûnus cânunu berk it bildüklerini terk it
Fenâ olmayan suret şâhına vâsıl olmaz (Tatçı 1998: 138).

Yunus'a göre dünya terki ibadetlerin başıdır. Aşka düşüp menzile yetmek için dünyayı terk etmek gerekir. Hz. Peygamberin şefaatine mazhar olanlar yine terk edenlerdir.

Terk idesin taht u tâcı bilesin itdüğün göçi
Muhammed Hak yalvarıcı şefâ'atçimiz andadur (Tatçı 1998:

93)

Yunus Emre'nin manevi seyahatlerinin bir kısmı "Teferrüc"dür. Teferrüc dünyaya gelen bir ruhun bir zaman burada oyalanıp tekrar Allah'a dönmesi demektir. Bu kavram Yunus Emre'nin şiirlerinde onun tefekkür ve tezekkürleriyle ilgilidir. Yunus Emre bu kavramı iki anlama gelecek şekilde kullanır. Öncelikle dünyadaki her şey dikkatle incelenerek tefekkür aracı olarak kullanılır. Dünya nimetleri teferrüc edilip bir tefekkür malzemesi olduktan sonra ruhun yolculuğa çıkarak bunları vecd halinde tezekkür etmesi gerekir.

*Biz bunun neligün bildük dünyenün nesine kalduk
Arzumuz nefsiçün degül dünya teferrücündeyüz* (Tatçı 1990:

304).

Yunus'un maddi yolculukları, onun irşat görevini yerine getirdiği kendince zorunlu yolculuklarıdır. Yunus Emre, kendi dönemindeki diğer mutasavvıflardan farklı olarak gezgin bir dervıştır. Mevlana veya Hacı Bektaş kurdukları medrese ve tekkelerde irşat görevlerini yerine getirirken onu benzer bir kuruma bağlamak zordur. Tasavvufa göre gezmek, gurbeti tatmak, sıkıntıya göğüs germek bakımından bir terbiye vasıtasıdır. Manevi yolculuğa çıkan bireye maddi destektir. Yolunu yaymak, inancını sunmak bakımından da bir hizmettir (Gölpınarlı 2013: 259). Manevi yolculuklarında edindiği ve onu sırra erdiren hikmetleri, kaotik ortamdaki Türkmenlere anlatmayı kendine vazife bilmiştir. Aşağıdaki mısralarda bu anlayış belirginleşir;

*Vardığımız illere, şol safâ gönüllere
Halka tapduk ma'nisin saçtuk elhamdülillah*

Yunus Emre, çıktığı maddi ve manevi yolculuklardan, terk edişlerinden ve teferrüclerinden dolayı garip bir insandır. Onun garipliği tıpkı yolculukları gibi maddi ve manevi anlamı olan garipliktir. Manevi anlamda garip, Allah'a yakın (kurbiyet sahibi) kişi anlamında zikredilir, tevhit ehli karşılığında kullanılır. Garipler, ferdaniyet makamı sahibidirler. Vücutlarını terk ettikleri için dünyada kendilerine benzeyen kişi kalmamıştır. Hz. Peygamber, “gariplere ne mutlu” derken bunlara işaret eder (Tatçı 1990: 26). Onun garipliği başta yalnızlığıdır. Eylemlerinde bile yalnız bir insandır. Fakat kendisi bu durumdan şikâyetçi değildir. Yakındığı durum kendisi gibi gurbete düşmüş birini aradığı halde bulamamasıdır. Bu sebeple de umutsuzluk içindedir. Bunu anlatan şiiri bu duygularını açıkça belirginleştirir.

*Aceb şu yerde var m'ola şöyle garip bencileyin
Bağrı başlı gözü yaşlı şöyle garip bencileyin
Gezerim Rûm ile Şam'ı Yukarı İller'i kamu
Çok istedim bulamadım şöyle garip bencileyin
Kimseler garip olmasın hasret oduna yanmasın
Hocam kimseler olmasın şöyle garip bencileyin
Bir garip ölmüş diyeler üç günden sonra duyular
Soğuk su ile yuyalar şöyle garip bencileyin* (Gölpınarlı 2013:

265).

Yukarıdaki şiir Yunus Emre'nin garipliğinin en güzel anlatımıdır. İlk mısradan itibaren Yunus Emre'nin gurbet acısının ve yalnızlığının anlatımı ızdırıp duygusu verilerek anlatılmaktadır. Yunus bu denli bir acıyı kimsenin

çekmesini de istemez. Ölümünden kimsenin haberdar olmayacağı ölüm tarzı temenni ettiği “ideal derviş” ölümünü ifade eder (Kabaklı 1972: 9). Burada aynı zamanda insan davranışlarının en asili olan tevazu vardır (Emil 1994: 96). Batı ve Doğu mistisizminde çilecilikte ön plana çıkan bazı mistikler olsa da hiçbiri Yunus’un ulaştığı son bölgeye kadar gidememişlerdir. O bu sırrı belki de yukarıdaki şiirde ifade etmiştir (Topçu 2013: 170). Garip kelimesinin anlam dünyası değişken olsa da garipliğin lütfu sonsuzdur. Yunus her şeyden önce, bütün varlıklardan ayrıldığı için gariptir. Bu garip insan, bir olanı kazanmak için her şeyi kaybetmiştir. Büyük Yalnız’a kavuşmak, onda kendini bulmak için bütün insanları, sonsuz sevdası ve eşyası ile dünyamıza bırakmıştır. Yunus asıl olanla birleşmede kurtuluşunu aramıştır (Topçu 2013: 173). Aşağıdaki beyit buna güzel bir örnektir.

Ne var söylenen dilde varlık Hakk’undur kulda

Varlığum hep ol ilde ben bunda garib geldüm (Tatçı 1998: 197)

Türk mutasavvıfları bu dünyada gurbette olduklarını, garip olduklarını, asıl vatanlarından uzak oldukları için sürekli acı çektiklerini doğaya ait unsurları kişileştirerek verirler. Mevlana, “Dinle Neyden” adını verdiği şiirinde bu dertten muzdarip olduğunu belirtir. Bu çerçevede Yunus Emre’nin gurbetliğini, garipliğini ve ilk yurdunu anlattığı en güzel şiiri “Dertli Dolap” adlı şiiridir. Sezai Karakoç bu şiiri Yunus’un poetikası olarak kabul eder. İnsan, Dağdan yani tabiattan hezeni (nefsi, vücudu) getirilen, buraya uymadığı için “türlü düzeni bozulan”, bir türlü bu dünyaya alışamayan, bu şartlarla uyşamayan, ona daima yabancı, dertli bir dolaptır. İnleyen bir dolaptır (Karakoç 1994: 321). Şiirde bir ağacın kendi özünden ayrılarak işlendikten sonra dolaba dönüştürülüşü ilk haline duyduğu özlem anlatılmaktadır. Bu özlem bir inilti halindedir. Bu yüzden kendi adını dertli dolap koyar ve bunun Allah’ın emri olduğunu söyler.

Yunus Emre’nin şiirlerinin yanısıra, menkıbevi hayatında da sırra ermede yolculuklarının önemli bir yeri vardır. Hacı Bektaş’a gidişi, orada Hacı Bektaş’ın onu Taptuk Emre’ye göndermesi maddi yolculuk olarak görülse de “varlık” arayışındaki Yunus Emre’nin belki de ilk manevi yolculuklarıdır. Yunus Emre’nin uzun yıllar kaldığı Tapduk Emre tekkesini çeşitli nedenlerden dolayı terk edip bir mağarada yeni arkadaşlar edinmesi ve orada başından geçen hikmet dolu olaylar, başta olumsuz görünen maddi “terk”i sırra erme yolculuğunda olumluya çevirir. Tekkede kendini yalnız görmesi yine onun garipliğiyle açıklanabilir.

Yunus Emre’nin yolculukları, insan-ı kâmil olma yolunda karşılaştıklarını içselleştirmesini, tefekkür etmesini sağlar. Manevi yolculukları tam anlamıyla birer ruh yolculuklarıdır ve bu yolculukların gayeleri, gurbette

olunan ve görünen bu dünyanın ötesini yani görünmeyen, beklenen, arzulanan asıl vatani algılayabilmektir. Çıktığı yolculuklar “varlık” sorununu çözmesi için kendisine tecrübe kazandırmış ve vahdet-i vücudun sırrını bu tecrübelerle içselleştirerek iç aydınlanmasını tamamlamıştır. Bütün bunlardan dolayı kendisini garip olarak nitelendirir. Birer vird ve zikir olarak kabul edilebilecek bu ruhi yolculuklarıyla asıl ve tek arzusu Allah’a ulaşmayı hedefler. Bu yolculukların ikisi de Türk mistisizm geleneğinde sırta erenlerin Yunus’tan önce kullandıkları metotlarla benzer özelliktedir. Kam olma yolundaki bireyin, bu statüyü kazanabilmesi, iç aydınlanmasını tamamlayabilmesi için ruhlar âlemine manevi yolculuklarda bulunması gerekirdi. Kamın asıl hedefi Gök Tanrı’ya ulaşmaktı. İç aydınlanmasını bitiren ve Kam olan kişinin gezerek diğer boylara bunları göstermesi bir nevi kimliğini ve ermişliğini göstermesi gerekirdi. Kamlar da kimlik olarak önemli bir statüde olsalar da yalnız insanlardı. Herkesin kam olamayacağı gibi olma yetisine sahip olanlar da çok gönüllü olmazlardı. Anlaşıldığına göre İslamiyet öncesi ve sonrası Türk mistisizminde “sır” yaratıcıya ulaşmak, benliği onun benliğinde yok etmektir. Tanrı’ya ve Allah’a ulaşma arzusu Türklerin hem dini hem de mistik hayatlarını şekillendirmiştir. Bu sırta ulaşma arzusunda, Kamın ve Yunus’un manevi ve maddi yolculukları, yalnızlıkları ve garip olmaları, ata şamanlar ve mürşitler tarafından eğitilmeleri Türk Mistisizm geleneğinde hem İslamiyet öncesi hem de İslamiyet sonrasında sırta erenlerin aynı metodolojiye sahip olduklarını gösterir. İslamiyet öncesinde Kamın ayrıcalığındaki Tanrı’ya ulaşma ve ruhlarla iletişim kurma sırrı, İslamiyet sonrasında evrilerek Yunus gibi mistiklerin ayrıcalığında Allah’a ulaşma ve onda yok olma düşüncesindeki vahdet-i vücûd ve fenafillah sırrına dönüşür.

3.2. Yunus Emre’nin İzdırapları

Mistik hareketlerin ve semavi dinlerin çoğunda, maddi ve manevi ızdıraplar gerçeği kavramak için bir aşamadır. İzdırap ve çile çekmek olumsuz anlam dünyasına sahip olsa da mistisizmde ve semavi dinlerde ızdırap ve çile çekmek kalbi kötileyen katılaştıran beşeri hasletlere savaş açmadır. Bu ızdıraplar maddi ve manevi beden ile ilgilidir. Filozoflar ve düşünürler ızdırapın zarardan çok faydasına işaret ederler. İnsanlığın büyük hareketlerini ızdırapın yarattığını, dinlerin ve sanatların, tarihin kaydettiği parlak medeniyetlerin ızdırapın şaheserleri olduğunu söylerler. Bu şahsiyetlerin sahip olduğu büyük ilahi imtiyaz onların ızdıraplarıdır. İzdırap hepsinin yaratıcılıklarının dokunulmaz beratıdır. İzdıraplarına sarınarak onu kutsallaştırdıklarından, ebedî hayatlarına dünyada başlamış olurlar (Topçu 2014: 84-85).

Mistisizm geleneklerinde maddi ve manevi ızdırap çekmekle sırta erileceği yaygın bir görüştür. Bedenin maddi ve manevi ızdırap çekmesi

Türklerin İslamiyet öncesi ve sonrası mistisizmlerinde sırra erme metotlarından biridir. İlk mistik hareket sayılan Şamanizm’de de sembolik olarak beden parçalanıp tekrar bir araya getirilmesiyle, büyük acılar çekilmesiyle sırra ereceğine inanılırdı. Bunun dışında kamlar, günlerce hareketsiz, aç susuz kalarak bedenlerini terbiye edip ruhlarla iletişime geçerlerdi.

İslamiyet sonrası Türk mistisizminde insanın ızdırabı, Tanrı’nın var oluşunun en büyük delilidir. Bu ızdırıp mutasavvıflara Allah’ın hediyesidir. Bu ızdırıplar manevi ve maddi cihet de olabilir. Burada erginlenme ve sırra erme yolundaki bireye düşen görev bu ızdırıplara lütuf gözüyle bakmak, bunlara sabretmektir. Bunun için beden inzivaya çekilerek, çilehanelerde uzun zaman geçirerek terbiye edilirdi. Bazı tarikatların zikir törenlerinde bedenlerine işkence etmeleri yine bu amaca yönelikti. Türk tasavvufunun kurucusu Ahmed Yesevî’nin Hz. Muhammed’in sünnetine riayet etmek amacıyla 63 yaşından sonra kazdırıp içinde yaşamaya başladığı mezar, İslamiyet sonrasındaki Türk mistisizminde beden terbiyesine yön vererek çilehaneler üzerinden beden terbiyesini sistemli hale getirmiştir. Masiva sayılan ve maddi olan vücuttan, geçilerek gerçekliğe ulaşılmaya çalışılırdı.

Yunus Emre, erginlenme yolunda ızdırabı en çok yaşayan kişidir. Yunus Emre Tanrı’nın varlığının şuuruna varınca, aradığına kavuşur, yalnızlık ve fanilik duygusundan kurtulur. Vahdet-i vücûd çerçevesinde Tanrı’dan bir parça olduğunu içselleştirir. Yunus ızdıraba rağmen ve hatta ızdırıp sayesinde Tanrı’nın varlığını keşfeder (Kaplan 1994b: 278). Bu keşifle beraber derdin de dermanın da bu varlığın lütfu olduğunu fark ederek aydınlanır.

Ben derd ile âh iderdüm derdüm bana dermânımış

İsteridüm hasret ile dost yanumda pinhânımış (Tatçı 1998: 147)

Yunus Emre, özellikle coşkulu şiirlerinde yürüdüğü yoldaki çilelerini, nefesine ve benlik kuruntularına karşı açtığı çetin iç savaşı anlatır (İlaydın 1983: 519). Bunu yaparken aşağıdaki mısralarda olduğu gibi, daha önce çektikleri ızdırıplarla tanınanlara telmihte bulunur. ızdırabın kaynağının yine Tanrı olduğunu bildiği için şikâyetçi değildir.

Eyyûb oldum tenüme cefâ kıldum cânumâ

Çağurdum Sübhân’uma kurtlar toyurup geldüm (Tatçı 1998: 197).

ızdırabın ve çilenin gerektirdiği gereksinimlerden biri “fakr”dır. Fakr, her türlü nefsi ve dünyevi arzuları kalpten çıkarmak, varlığın mutlak varlığa ait olduğunu bilmek demektir. Yunus’a göre fakrın makamı gönüldür. Fakra ancak marifet ehilleri ulaşabilir (Tatçı 1990: 345).

Ma’rifet gönül şehri makâmun bulur fakrı

Bahrî gerekdür bahrî bu ma’rifet içinde (Tatçı 1998: 270).

Yunus Emre’de gariplik ve ızdırıp sırra ermenin aşamalarıdır. ızdırabın merkezinde garip olma vardır. Garip olmak, sorgulamayı getirir. Bu aynı zamanda tefekkürle iç içedir. Tefekkürle gerçeği gören Yunus Emre, bir iç yangınına yaşamaya başlar. Bu iç yangın ızdıraba dönüşür. Bu hakikatin getirdiği bir ızdıraptır. En büyük ızdırıp bu dünyada olmak, Allah’tan ve asıl vatandan uzak olmaktır. İnsan hayatında ızdırıp maddi ve manevi farklılıklar gösterebilir. Sırra erme yolundaki Yunus her ikisini de yaşar. Maddi ızdırapları onun erginlenmesinin ilk aşamasıdır. Döneminde çektiği sıkıntılar, tekkedeki uzun seyru sülûk aşamaları, bu seyru sülûk da çektiği sıkıntılar, merkezi bir medrese veya tekke kurabileceken gezgin bir derviş olarak kalma seçimi tamamen maddi ızdıraplardır. Bunların tümü sırra erme döneminde etkin rol oynarlar.

3.3. Yunus’un Nefis Mücadelesi

İslam dünyasında nefsin ne olduğu konusunda farklı düşünceler vardır. Kelamcılar nefsi ruh olarak kabul etmişlerdir. Mutasavvıflar ise nefsi ruhtan farklı değerlendirerek zaafı, hileleri, kötülükleri, hastalıkları, bunları tedavi etmenin yollarıyla kötülüklerinden korunmanın çareleri ve nefis terbiyesi gibi konular üzerinde durmuşlardır. Mutasavvıflar, önlerinde en büyük engel olarak şeytani ve nefsi, yani nefsin süflî, aşağı arzularını görmüşler, bazen nefisten içimizdeki şeytan diye söz etmişlerdir. Bu sebeple sürekli olarak nefse muhalefet etmek ve hiçbir şekilde onunla barışık olmamak esas alınmış, hayra ve kurtuluşa ermek için onu alt etmenin ve aşmanın gereğine inanılmıştır (Uludağ 2006: 527).

Tasavvufta olduğu gibi mistik hareketlerin çoğunda nefsin benliği yok ettiğine inanılır. Mistik olmanın ve sırra ermenin ilk koşulu benliği beden emrinden ve kötü nefisten korumaktır. İslamiyet öncesi Türk mistisizm geleneğinde de beden ve nefis terbiyesinin manevi olgunluk getireceğine dair algılayış mevcuttur. İlk mistikler, bu göreve gelme aşamalarında birçok maddi ve manevi ızdıraba maruz kalarak nefislerini kontrol altına almaya çalışırlardı. Bu durum maddeye karşı tavır olarak algılanmalıdır ki mistik hareketlerin ortak özelliklerindedir.

Yunus Emre’de kendisinden önceki Türk Mistisizm geleneği çerçevesinde maddeye karşı tavır olarak manevi olgunluğa erişmeye çalışmıştır. Yaşadığı dönemde, devlet yöneticileri onun gibi âlimlere, karmaşanın yatışması için muhtaçtı. Bu yüzden tekkeleri her anlamda desteklemişlerdi. Fakat Yunus Emre, bir tekke kurmayarak bunlara itibar etmemiş, menkıbede Taptuk Emre’nin attığı asanın peşinden giden fakir, gezgin bir derviş olarak kalmayı yeğlemiştir. Bu cihetle de beden ve nefsin arzularından uzak kalmayı başarmıştır.

Tasavvufta nefis azgın bir ata benzetilir. Bu azgın ata hâkim olabilenlerin onu kullanarak gökyüzünde gezebildiğine, mekânda anlık zaman dilimi içerisinde uzak mesafelere ulaşabildiğine inanılmaktadır. Nefis ata benzetilirken tövbe ise dizginlere benzetilmektedir. Nefis atına hükmedenler iç aydınlığa ulaşanlar, sırta erenlerdir. Yunus Emre de aşağıdaki beytinde nefisi kızgın bir ata benzetir ve üzerine binerek onu aşk meydanında hâkimiyeti altına aldığı, bu uğurda başıyla çevgan oynanmasına razı olduğunu belirtir.

Niçe bir aşk meydânında nefs atın seğırtdürem

Ya niçe bir başımı top eyleyüp çevgân olam (Tatçı 1998: 205).

Yunus'un bu ve benzer diğer beyitlerinde nefsin benzetildiği bir binit üzerinde gökyüzüne çıkma fikri sıklıkla işlenmiştir. Sembolik olarak nefsin dizginlerini ellerinde tutanlar Allah'a ulaşırlar. Bir sembolik binit üzerinde yaratıcıya ulaşma fikri İslamiyet öncesi Türk mistisizminde kamların davullarında sembolize edilmiştir. Kamların sırta-erme ritüelinde davul, önemli bir yere sahiptir. Kamlar, katmanlar arasındaki ruh yolculuklarında davullarını bir binit olarak kullanırlardı. Bir diğer metotta ise ağaca tırmanırlardı. İki yöntemde de Tanrı'ya ulaşmaya çalışırlardı. Bu ulaşma arzusu hem maddi hem de manevi öğeler içerir. Davul ve ağaç maddi öğelerdi. Kamların davulu, İslamiyet sonrası Türk mistisizmindeki nefsin karşılığıdır (Uğurlu 2012: 2510-2511).

Beden ve ruh ızdıraplarıyla nefsin hâkimiyet altına alan Yunus Emre, Allah'a ulaşma yolunda iç yangınına tutulur. Bu iç yangınla beraber sırta ermede büyük mesafeler kaydeder ve bunu "pişmek" olarak nitelendirir. İç yangın sembolizmiyle aktarılan iç ısı, İslamiyet öncesi Türk mistisizminde kamların gerçeğe ulaşmada ulaştıkları bir mesafedir. Ateşe hâkim olmak kamların bir özelliğidir. Bu özellik mistik ısı kavramının bir yan anlamı olarak var olmuştur. Sırta erme, şamanın kendisine kozmik olarak yeniden gerçeklik kazandırdığı bir boyuttur. Bu boyuta ulaşan şaman artık içsel ısıya da hâkim olmuştur. Bu hâkimiyet gerçek bir ateşe egemenlik kavramını da içeren sırta erme ritüelleriyle birlikte gider. Geleceğin sihirbazlarının geçirildiği birçok başka sınama da, aksi yönde, bu ateşe egemenliği tamamlar. Mistik sıcaklık sayesinde soğuğa dayanmak ya da ateşten etkilenmemek gibi güçlerin her ikisi de insan üstü bir duruma erişildiğini gösterir (Uğurlu 2012: 2509). Yunus Emre'nin aşağıdaki beyti de bu tür bir sırta ermenin aynı içsel (mistik) ısıyla, İslam tasavvufunda da gerçekleşmekte olduğuna bir delildir.

Tapdug'un tapusunda kul olduk kapusunda

Yunus miskin çiğidük pişdük el-hamdüli'llah (Tatçı 1998: 267).

Kamların törenleri sırasında esrimeyi sağlayan iç ısıları onların sırta erdiklerinin bir işaretiydi. Yunus Emre'nin de "pişmek" fiilini özellikle kullanması bununla ilintili olabilir.

Sonuç

Kültürel bellek, milletlerin dünyayı algılamalarında ve onların medeniyet seviyesine ulaşmalarında son derece etkilidir. Kültürel belleğin gelişimi yüzyıllar içinde ve her yeni gelenekte evrilerek devam ettirilir ve gelecek yüzyıllara aktarılır. Bu aktarım sayesinde, milletlerin tarihi süreçte dünyayı nasıl tasarladıkları hakkında bilgi sahibi olunur.

Türklerin kültürel bellekleri, İslamiyet öncesi mistisizm geleneklerindeki sırta erme süreçlerini, evirerek yeni bilgi sayılan tasavvuftaki sırta erme süreçlerinde devam ettirir. Bu çerçevede Türk tasavvufunun zirve ismi Yunus Emre'nin sırta erme süreci İslamiyet öncesinin mistikleri sayılan kamlarla benzerlikler gösterir. İkisinde de ortak sayılabilecek fakat adlandırma ve nicelik farklılığı gösteren "sır"ra erebilme süreçlerinde, ruhun ve beden maddi / manevi yolculukları, çekilen ızdıraplar, nefse hâkim olma süreçleri, maddeye karşı alınan tavırlar ortaktır. Bu durum Türk mistisizm geleneğinin, İslamiyet öncesi ve sonrasında hakikati anlama ve yaratıcıya ulaşma sürecinde ortaklıklar içerdiğini gösterir. Bu ortakları bireysel tecrübeyle İslamiyet'te yaşayan Yunus Emre, Türk kültürünün abide şahsiyetlerinden biri olmuş ve Türklerin kültürel belleklerini gelecek yüzyıllara taşımıştır.

Kaynakça

- AKARPINAR, R. B. ve ARSLAN, M. (2015). Tekke-Tasavvuf Edebiyatı. Türk Halk Edebiyatı El Kitabı (s.345-398). Ankara: Grafiker Yayınları.
- ALEKSEYEV, N. A. (2013). Türk Dilli Sibiryalı Halklarının Şamanizmi. (Çev. Metin Ergun). Konya: Kömen Yayınları.
- ARAZ, N. (1994). Ballar Balını Bulan Şair Yunus Emre-Makaleler, Seçmeler. (Hzl. Hüseyin Özbay, Mustafa Tatçı). (s.26-30). İstanbul: MEB Yayınları.
- ARSLAN, M. (2005). Türk Destanlarında Evren Tasarımı. Prof. Dr. Fikret Türkmen Armağanı (s.65-75). İzmir: Kanyılmaz Matbaası.
- ELİADE, M.(2014). Şamanizm. (Çev. İsmet Birkan). Ankara: İmge Kitabevi
- FİLİZOK, R. (1991). Yunus Emre'nin Şiirlerinde Mekân. IV. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri-Yunus Emre Seksiyonu Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- GÖLPINARLI, A. (1960). Yunus Emre. İstanbul: Varlık Yayınları.

- _____.(2013).Yunus Emre-Hayatı, Bütün Şiirleri. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- GÜNGÖR, E. (1982). İslam Tasavvufunun Meseleleri. İstanbul: Ötüken Yayınları
- GÜZEL, A. (1991). Değerlendirmeler: Yunus Emre’de İnsan Kuramı. Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi, C:1991/II. S:480, s.483-492,
- HARVA, U. (2014). Altay Panteonu (mitler, ritüeller, inançlar ve tanrılar). (Ç. Ömer Suveren). İstanbul: DoğuKütüphanesi Yayınları.
- İLAYDIN, H. (1983). Yunus Emre. Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi, C:XLVII, S:384. s.514-522.
- KABAKLI, A. (1972). Yunus Emre. İstanbul: Toker Yayınları.
- KAPLAN, M. (1994a). Yunus Emre’nin İnsan ve Ahlak Görüşü. Yunus Emre-Makaleler, Seçmeler. (Hzl. Hüseyin Özbay, Mustafa Tatçı). (s.239-268). İstanbul: MEB Yayınları.
- _____. (1994b). Yunus Bir Haber Verir İşitenler Şad Olur. Yunus Emre-Makaleler, Seçmeler. (Hzl. Hüseyin Özbay, Mustafa Tatçı). (s.277-281). İstanbul: MEB Yayınları,
- KARA, M. (1998). Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- KARAKOÇ, S. (1994). Şiir. Yunus Emre-Makaleler, Seçmeler. (Hzl. Hüseyin Özbay, Mustafa Tatçı). (s.312-326). İstanbul: MEB Yayınları.
- KÖPRÜLÜ, F. (1993). Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- _____.(1999). Edebiyat Araştırmaları Ankara: TTK Yayınları.
- KUTLUER, İ. (2005). Mistisizm. İslâm Ansiklopedisi, TDV Yayınları, C.30, s.188-190.
- L’VOVO, E. L. ve diğerleri. (2013). Güney Sibirya Türklerinin Geleneksel Dünya Görüşleri, Simge ve Ritüel.(Ç. Metin Ergun). Konya: Kömen Yayınları.
- OCAK, A. Y. (2002). Türk Sufiliğine Bakışlar. İstanbul: İletişim Yayınları.
- POTAPOV, L. P. (2012). Altay Şamanizmi. (Ç. Metin Ergun). Konya: Kömen Yayınları.
- SCHIMMEL, A. (2000). Tasavvufun Boyutları İstanbul: Kırkambar Kitaplığı.
- TATÇI, M. (1990). Yunus Emre Divânı-İnceleme. Ankara: KB Yayınları.
- _____. (1998). Yunus Emre Divânı. Ankara: Akçağ Yayınları.
- TİMURTAŞ, F. K. (1972). Yunus Emre Divanı. İstanbul: Tercüman Yayınları
- TOPÇU, N. (2013). İslâm ve İnsan-Mevlana ve Tasavvuf. (Hzl. Ezel Erverdi-İsmail Kara). İstanbul: Dergâh Yayınları.

- _____. (2014). Var Olmak. (Yayına haz. Ezel Erverdi-İsmail Kara). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- TUNA, S. T. (2016). Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatında “İnsan”-XIII. Yüzyıl Anadolu’sunun Başlıca Mutasavvıfları Üzerine Bir Deneme. Konya: Çizgi Yayınları.
- UĞURLU, S. (2012). Türk Kültüründe Gelenek Bağlamında “Sırra Erme” ve “Vecd” Ritüellerinin Fenomenolojik Diyalektiği. Turkish Studies, V7/3, s. 2505-2514.
- ULUDAĞ, S. (1995). Tasavvuf Terimleri Sözlüğü. İstanbul.
- _____.(2006). Nefis. İslam Ansiklopedisi, C. 32, s.526-529.
- YASA, M. (2008). Din Felsefesi Açısından Yunus Emre’de Aşk-Yaratılış-Kendi Olma. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- YILMAZ, H. K. (1998). Tefekkür ve Tezekkür. Altınoluk Dergisi, 144, s.5.