

# Avrupa Merkezci (Eurocentric) Yaklaşımın Türkoloji Çalışmalarına Yansıması: Yunus Emre Örneği

Zekeriya Başkal\*

## Avrupa Merkezci (Eurocentric) Yaklaşımın Türkoloji Çalışmalarına Yansıması: Yunus Emre Örneği

Bu makale, Avrupa merkezci yaklaşımın Yunus Emre üzerine Batıda yazılmış eserlerdeki etkisini tahlil etmektedir. Yunus Emre üzerine Batıda yazılan üç eser temel alınarak, özellikle Batıdaki sosyal bilimlerde egemen olan ve belli bir kültürü merkez alan bakış açısı tahlil edilmiştir. Makalede ulaşılan sonuçlara göre özelde bu üç eserde, genelde Türkoloji çalışmalarında Batılı bakış açısı, gerçeğin tek ve değişmez ölçütü olarak ele alınmış ve bu nedenle Batılı olmayan kültürlerle ait ürünler, Batılı standartlardan farklılık gösterdikleri zaman gayr-i tabii, tahrif edilmiş veya ilkel olarak nitelendirilmişlerdir.

*Anahtar Kelimeler:* Yunus Emre, Avrupa Merkezçilik, Türkoloji, Annemarie Schimmel, J. Kingley Birge, Eduardo Roditi.

## Eurocentric Approach in Turkish Studies: The Case of Yunus Emre

The article examines how Eurocentric approach has been affective on the works on Yunus Emre. The hegemonic and ethnocentric worldview dominating the social studies has been analyzed in three works written on Yunus Emre. The article demonstrates that a Western view has been accepted as the sole criteria of truth and the products of non western cultures are labeled as unnatural, corrupted or primitive when they differ from Western norms.

*Key Words:* Yunus Emre, eurocentricism, Turkish studies, Annemarie Schimmel, J. Kingley Birge, Eduardo Roditi.

---

\* Gaziosmanpaşa Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi. zekeryabaskal@yahoo.com

Batı'nın coğrafi, kültürel, ve siyasî anlamda dünyayı kendine göre tanımlaması, tıpkı Türkçede de kullanılan egosentrik insan tamlamasındaki insan gibi, dünyanın merkezine kendisini koyması, olaylara ve olgulara oradan bakması ve bu bakış doğrultusunda değer yargıları üretmesi Avrupa merkezilik (Eurocentricism) olarak adlandırılır.<sup>1</sup> Hemen yanibaşımızdaki ülkelerin Orta Doğu, ya da Orta Asya diye adlandırılması,<sup>2</sup> kültürel anlamda estetik ölçülerimizin Batı'ya göre ölçeklenmesi, belli bir gelişme gösteren yazarlarımızı Batılı yazarlarla karşılaştırma, uluslararası ya da evrensel dediğimiz zaman Batılı ülkeleri kastetmemiz<sup>3</sup> Avrupa merkezci tutumun sadece bir kaç yansımasıdır. Yurtdışında yapılan Türkoloji çalışmaları da Edward Said'in *Oryantalizm*<sup>4</sup> adlı eserinde ayrıntılı bir şekilde tartıştığı gibi, gerek emperyalizmin bir kontrol vasıtası olması, gerekse Batılı ülkelerin siyasî eylemlerine kendi kitleleri nezdinde bir meşruiyet oluşturması ihtimali her zaman söz konusudur. Ancak söz konusu çalışmalar olumlu amaçlara da hizmet edebilir. İlber Ortaylı'nın ifade ettiği gibi “[m]illetlerin karşılıklı tetkiklerinin artması tarih ve toplum bilimlerini bir emperyalist kontrol vasıtası değil, bir anlaşma ve tanışma aracı haline getirir.”<sup>5</sup> Bu cümlede “karşılıklı” ifadesi hayatidir ve bir anlamda bu yazının geniş amacını da ifade eder.

Bu makalede Yunus Emre (1240?-1320?) üzerine yazılan üç eserde Avrupa merkeziliğin yansımalarını tartışacağım.<sup>6</sup> İlk eser *Bektaşî Derviş Tarikatı (Bek-tashi Order of Dervishes)*'nin yazarı J. Kingley Birge'in “*Yunus Emre, Türkiye'nin*

<sup>1</sup> Avrupa merkeziliği (Eurocentricism) kısa, ama özlü bir şekilde özetleyen bir kaynak için bkz: *Post-Colonial Studies, Key Concepts*, Edited by Bill Ashcroft, Gareth Griffiths and Helen Tiffin, London and New York: Routledge, 2002, s.90-92.

Bu kavrama çok yakın başka bir kavram da özellikle tarih alanında tarihin gaf (teleological) yorumudur. İlber Ortaylı bu yorumun Aydınlanmayla başladığını, daha önce her kültürün kendi içinde değerlendirildiğini ve evrensel (universal) bir doğru veya tarih anlayışı olmadığını ifade eder. Bu yazı için bkz: İlber Ortaylı, *Tarih Nedir? Türkiye Günlüğü*, sayı:73, 2003, ss. 5-22 (Bu yazının ilk neşri için bkz: *Türkiye Günlüğü*, sayı 39 Mart-Nisan 1996, ss. 152-159).

<sup>2</sup> Haritacılıkta Avrupa merkeziliği tartışan ve çok aydınlatıcı bilgiler sunan bir kitap için bkz: Jose Rabasa, *Allegories of Atlas Inventing A-M-E-R-I-C-A: Spanish Historiography and the Formation of Eurocentricism*, Norman Oklahoma and London: University of Oklahoma Press, 1993. Türkçe'de bu konuda benim bildiğim en iyi eser için bkz: Mustafa Armağan, *İnsanlığın Son Adası*, İstanbul: Ufuk, 2003.

<sup>3</sup> Türkiye'de yapılan ulusal bir karşılaştırmalı edebiyat sempozyumunda karşılaştırma yapılırken Batılı ülkelerin dışında sadece iki bildirinin olması bu tezin güçlü bir delilidir. Ulusal Karşılaştırmalı Edebiyat Sempozyumu, 06-08 Aralık 2001, Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, 2002.

<sup>4</sup> Edward Said, *Oryantalizm*, çev.: *Selahaddin Ayaz, İstanbul: Pınar, 1991 (ilk baskı: 1978)*

<sup>5</sup> İlber Ortaylı, “Türk İncelemeleri Yapan Kuruluşlar” *Osmanlı Barışı*, yayına hazırlayan, Mustafa Armağan, İstanbul: Ufuk Kitapları, 2004, s. 115.

<sup>6</sup> Bu üç eser yurtdışında Türkoloji çalışmalarında ve Türk kültürüyle ilgili yayınlarda önemli bir yere sahip olan akademisyenlerin ve yazarlarındır. Bunlardan birincisi hala Bektaşilik üzerine önemli bir eserin sahibi olan J. Kingley Birge'dir. İkincisi Yaşar Kemal'in *Ince Memet* adlı romanını İngilizce'ye çeviren ve bir anlamda Yaşar Kemal'i İngilizce konuşan dünyaya tanıtan Eduardo Roditi'dir. Üçüncüsü de gerek Türkoloji gerek diğer Doğu çalışmalarında en önemli isimlerden biri olan Annemarie Schimmel'dir.

*Büyük Halk Şairi*” (Yunus Emre, Turkey’s Great Poet of the People) adlı yazısıdır.<sup>7</sup> Birge Yunus Emre hakkında o dönemde (1933) bilinen birtakım genel geçer yargıları tekrarlar. Ona göre Yunus Emre “dilde sadeleşmenin bir öncüsü” “şeytani geleneklere ve doktrinlere karşı açıkça ve kahramanca mücadele eden bir ruhsal kahramandır.”<sup>8</sup> Bu yargılardan birincisi o zamanın Türk aydınları arasında genel geçer bir görüştür. Ancak ikinci yargı henüz İsmet Zeki Eyüboğlu ve Sabahattin Eyüboğlu Yunus Emre üzerine eserlerini yayınlamadıkları için doğrusu Türk aydınınca çok telaffuz edilmeyen bir yargıdır. Bu yargıyı İngilizcedeki *evil-* şeytanî kelimesinin çağrıştırdığı kültürel ve tarihsel bir yorumla yakın okumaya (*close reading*) tabi tutmak – yani Batı’nın kabul ettiği semavi geleneğin dışındaki her semavi geleneklik iddiasını şeytani kabul etmek- okuru, doğrusu Birge’nin metnin devamında serdedeceği yargılara hazırlar. Birge “onun [Yunus] Muhammediliği” başlığı altında şunları söyler: “Yunus’un tabiatı şeffaf inançlardan biri olması, ve onun Tanrı aşkının o kadar gerçek olması yönüyle Yunus’un dinî tecrübesini ne dereceye kadar Muhammed’e ve şekli İslam’a borçlu olduğunu sorgulamak tabiidir.”<sup>9</sup> Birge bu yargısında İslamı semavî bir din olarak görmediğini ve dolayısıyla Yunus’ta iyilik, güzellik adına ne varsa onun bunları başka bir yerden almış olacağını, bunu sorgulamanın da çok doğal (natural to ask) olduğunu ifade ediyor. Bu bakışta kendi kaynaklarının ve doğrularının dışında hiçbir doğru görmeme, yani Avrupa merkezci bir bakışın etkisi açıktır.

Bu satırları okuyan, yazardan Yunus Emre’nin mistik tecrübesini Batı’da yaygın olduğu şekilde hümanizme vermesini bekleyecektir. Ancak Birge bu tecrübeyi açık bir şekilde Hıristiyanlığa, ya da kendi ifadesiyle İsa’nın öğretisine bağlar. Yunus Emre’nin “dört kitabı okudum” mealindeki mısraını alıp,<sup>10</sup> bunun mecazi bir ifade olabileceğini, Müslümanların, Kuran’ın aslında kendisinden önce gönderilen kitapları da mündemiç olduğuna inanmaları gerçeğini hiç hesaba katmadan, Yunus Emre’nin İncil’in hangi çevirisini okumuş olabileceğinden bahseder. Çeviri konusunda belli bir sonuca varmadan Yunus’ta kuvvetli bir şekilde İsa etkisi olduğunu belirterek ve aslında her dinde hatta semavi olsun ya da olmasın her ahlaki sistemde var olan bir örneği, insanın dışından önce içini temizlemesi gereğini, Hıristiyanlığın tipik bir yansıması imiş gibi sunarak tartışmasını bitirir.

Bütün bunlar, şüphesiz Hıristiyanlığı daha iyi bilen bir okur kitlesi için yazılmış ve dini bir okuldaki bir Tevrat profesörünün anısına hazırlanmış bir kitapta basılmış bir yazı olduğu için yazılan öğeler değildir. Bu bakış açısının arkasında Avrupa merkezçiliğin, iyilik güzellik doğruluk adına ne varsa bir şekilde

<sup>7</sup> J. Kingsley Birge, “Yunus Emre, Turkey’s Great Poet of the People,” *McDonald Presentation Volume*, Princeton: Princeton University, 1933, s. 45.

<sup>8</sup> Birge, s.49.

<sup>9</sup> Birge, s.54.

<sup>10</sup> Bu beyit şöyledir:

*Dort kitabın manisin okudum tahsil kıldım*

*İskı gelecek gordüm bir ulu heceyimis* (Yunus Emre Divanı, II, Hz. Mustafa Tatçı, Ankara: Kültür Bakanlığı, 1990, s. 133)

bunun kaynağının Avrupa ya da Avrupai öğeler olduğu veya olması gerektiği şeklindeki kanaattir.

Yunus Emre'yi tartışma amacıyla yola çıkmış ikinci eser Eduardo Roditi'nin Güzin Dino'nun katkılarıyla hazırladığı *Yunus Emre, Gezgin Derviş, 13. Yüzyıl Dervişinin Sufi Şiirleri (Yunus Emre, The Wondering Fool: Sufi Poems of a 13<sup>th</sup> Century Dervish)*,<sup>11</sup> adlı kitaptır. Bu eser Yunus Emre'yi "Selçuklu statükosuna karşı olan, İran ateşperestlerinin dualistik inançlarını ve Şaman dininin belli adet ve inançlarını muhafaza eden bir sapkın (heretic) derviş" olarak sunar. Yunus Emre'nin eserlerinin genellikle pek okuyup yazmayan göçebeler, köy aşıkları ve özellikle de feodal zulme karşı isyan eden Kızılbaş derviş tarikatının mensupları tarafından okunduğunu iddia ederek tartışmasına devam eder.

Bu eserde göze çarpan bir başka iddia da Yunus Emre'yi dünyadaki diğer -yazarın ifadesiyle- sapkın isimlerle ilişkilendirmektir. Roditi'nin Yunus Emre değerlendirmesinde Kaygusuz Abdal, sapkın Yahudi mistikler, İslam'a ihtida eden ve Hindu bir oğlana aşık olduğu için öldürülen ve aslen İran Yahudisi olan Sarmad ve hatta bir noktada Sbetey Zvei bile devreye giriyor. Roditi, Sufismin ateşperestlik ve Manikeizm gibi İslam öncesi inançların bir yansıması olduğunu ve Yunus'un kenhisini saçma görünen tekerlemelerle ifade ettiğini iddia ediyor.

Bütün bu iddialarda aslında Batı'daki sosyal bilimlerin çok güçlü bir yanı olan metinsel dayanak yönü eksiktir. Örneğin Yunus Emre'nin çok küçük bir grup tarafından okunduğu tezi, 1933'te yayımlanan Fuat Köprülü'nün *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*<sup>12</sup> adlı eserinden günümüze kadar pek çok yerli ve yabancı araştırmacı tarafından çürütülmüştür. Bu eserlerin sahipleri arasında Abdülbaki Gölpınarlı'yı<sup>13</sup> Mustafa Tatçı'yı<sup>14</sup> ve belki de şiirin performans bağlamını ele aldığı için en ilginç olan Walter Feldman'ı<sup>15</sup> sayabiliriz. Söz konusu araştırmacılara göre Yunus Emre'nin okur ya da daha doğru bir tabirle dinleyici kitlesi sadece aynı sosyal tabaka içinde yatay bir zenginlik değil, çok farklı sosyal çevreler içinde dikey bir zenginlik de arz eder. Roditi'nin metinsel dayanak sunmadığı başka bir örnek de Yunus Emre'nin kendisini tekerlemelerle ifade ettiği iddiasıdır. Yunus Emre'ye ait olduğu kabul edilen yaklaşık 400 kadar şiir vardır ve bunlardan sadece birkaçı Roditi'nin söz konusu ettiği kategoriye dahil edilebilir.<sup>16</sup>

Roditi'nin kitabı kaleme alırken takındığı Avrupa merkezci tavır ve bunun getirdiği yanlı bakış, Yaşar Kemal romanlarının mütercimi, aynı zamanda Türk edebiyatının en önemli isimlerinden biri hakkında eser yazma yetkisini kendisinde

<sup>11</sup> Eduardo Roditi, *Yunus Emre, The Wondering Fool: Sufi Poems of a 13<sup>th</sup> Century Dervish*, San Francisco: Cadmus Editions, 1987.

<sup>12</sup> Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1976 (İlk baskı 1919)

<sup>13</sup> Abdülbaki Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, İstanbul: Remzi, 1961.

<sup>14</sup> Mustafa Tatçı, *Yunus Emre I, II, İnceleme, Tenkitli Metin*, Ankara: Kültür Bakanlığı, 1990.

<sup>15</sup> Walter Feldman, "Didacticism and Authority in the Liturgical Poetry of the Halveti Dervishes of Istanbul," *Edebiyat*, V.NS4, s.254.

<sup>16</sup> Bu şiirler arasında en meşhuru "Çıkdum erik talına anda yidüm üzümü" mısrayla başlayan şiirdir. Bkz.: *Yunus Emre Divanı*, s. 405-406.

gören birinin Türkoloji çalışmalarına ya da Türk kültürünün aktarılmasına katkısı konusunda insanı ürkütecek bir boyuta ulaşmaktadır. Yazar, Yunus Emre'nin "İsmail gibi yoluna kurban olayım"<sup>17</sup> anlamındaki bir şiirini alır ve buradaki İsmail'in kurban edilmesi ifadesini tartışmaya başlar. Konuyu bilmeyen okurda 13. yüzyıl şairinin şiirlerinin Türkçe orijinalini denetleyecek bir bilgiye sahip olduğu izlenimini uyandıran yazar, orijinal Türkçe metindeki İsmail kelimesinin "bozulmuş, tahrif edilmiş" (corrupted) olduğunu ve bu durumda İshak'ın daha anlamlı olacağı için doğrusunun İshak olması gerektiğini" söyler. Doğrusu Avrupa merkezliği çok küçük olmasına rağmen bu kadar güzel yansıtan başka bir örnek bulmak oldukça güçtür. Avrupa merkezilik, Avrupa'nın doğrularına uymayan o doğrulara ters gelen her şeyi bozulmuş, düzeltilmesi gereken, arınması gereken bir öge olarak gören bir anlayıştır. Bu anlayışın kültürlerle ya da tarihlere uzanan yansıması, başka kültürlerin ya da tarihlerin de Batı'nın geçtiği aşamalardan geçerek Batı'nın ulaştığı seviyeye ulaşması gerektiği şeklindedir. Roditi'nin, bırakın Türk kültürü üzerine kitap yazan birini, her hangi bir Batı üniversitesinde İslam'a giriş ya da Doğu medeniyetlerine giriş dersi alan herhangi bir öğrencinin bilmesi gereken bir konuyu, Judeo Hıristiyan gelenekle İslamî gelenek arasındaki temel bir farkı bilmemesinin ardında ancak onun kendi bulunduğu konumu tek doğru olarak alması ve kalan her şeyi o doğruya endeksli değerler bütünü olarak görmesi yatar.

Yunus Emre'yi tartışan üçüncü eser, Annemarie Schimmel'in eseridir. Çeşitli eserlerde değişik şekillerde yayınlansa da içerik itibarıyla fazlaca değişmeyen Schimmel'in Yunus Emre değerlendirmesi Batıdaki en objektif Yunus Emre değerlendirmelerinden biridir. Bu objektifliği Schimmel'in diğer eserleri için de bir çekince koyarak söyleyebiliriz. Türkçe'ye haklı nedenlerden dolayı iki kez çevrilen

<sup>17</sup> Roditi'nin tartıştığı şiir Yunus Emre Divanı'nda aynen yoktur. Ancak Yunus Emre aynı konuya, yani İsmail'in kurban edilmesi konusuna, pek çok şiirinde yer verir. Bkz: Yunus Emre Divanı, I, s.107. Burada sözkonusu olan bu şiirin Yunus Emre'ye ait olup olmadığı değildir. Roditi İsmail'in kurban olarak sunulmadığını onun yerine İshak'ın olması gerektiğini iddia ediyor. Eğer Roditi Yunus'un başka şiirlerini de okumuş olsaydı onun İshak'tan hiç bahsetmediğini ancak İsmail'den defalarca bahsettiğini görebilirdi. Aşağıda sözkonusu beyitler verilmiştir:

Dost oldu bize mihman bunca yıl bunca zaman  
Gerçek İsmail gibi kurban olasım gelir (*Yunus Emre Divanı, II, s.63*)  
İsmail'e çaldım bıçak bıçak ona kar etmedi  
Hak beni azad eyledi koç ile kurbandaydım (*Yunus Emre Divanı, II, s. 176*)  
Şimdi adum Yunus durur ol demde İsmail idi  
Ol dost için Arafata kurban olup çıkan benem (*Yunus Emre Divanı, II, s.199*)  
Gayet hor u hakir ol başda Halil olasın  
İsmail gibi sen de kurbana irişince (*Yunus Emre Divanı, II, s.316*)  
Kurban olmayınca İsmail gibi  
Kimse için gökten koç indirmeye (*Yunus Emre Divanı, II, s.332*)  
İbrahim Halil geldi Kabe'ye bünyan urdu  
Ogluna bıçak çaldı İsmail kurban kanı (*Yunus Emre Divanı, II, s.395*)

*İslam'ın Mistik Boyutları (Mystical Dimensions of İslam)*<sup>18</sup> adlı eserinde “Türk Popüler Mistisizmi” başlığı altında konuyu tartışan Schimmel, Yunus Emre ile ilgili gerek getirdiği bakış açısı gerekse ilmi titizliği ile gerçekten kayda değer bir yaklaşım ortaya koymuştur.

Schimmel haklı olarak Yunus Emre’yi klasik Sufi gelenek içinde, Rumi, Ahmet Yesevi ve Sultan Veled’le ortak bir çizgide inceliyor.<sup>19</sup> Aynı zamanda bazı çağdaş yorumcuların Yunus Emre’yi sapkın bir öğretinin temsilcisi olarak yansıtmasını eleştiriyor. Schimmel’in getirdiği yorumun en ilginç yanlarından biri Yunus’un kendisini bazen İsa, bazen Musa hatta bazen Tanrı olarak nitelemesini “cosmic consciousness” kavramıyla açıklamasıdır. Bu kavram aslında mutasavvıfların “fenafillah” dedikleri kavramın Batı terminolojisindeki karşılığıdır. Schimmel’e göre kendisini yok sayan, kendisiyle ilgili hiçbir varlık iddiası taşımayan bireyin, ya da salikin kendisini kolaylıkla evrendeki herhangi bir varlıkla özdeşleştirmesi olarak nitelenebilir, bu durum.

Bu noktaya kadar Schimmel’in Yunus değerlendirmesi nesnel ve betimsel (tasviri, descriptive) bir karakter taşır. Bu noktadan sonra Schimmel yorum ve tahlil kısmına geçer. Bu bölümde Yunus’u afyon kullanıcı olduğunu söylediği Kaygusuz Abdal’la aynı kategoriye koyar. Hemen ardından Konya’ya giderken bir arabanın içinde yaşadığı bir anekdotu verir ve “otomatik yazma” kavramını bu tür Sufi şiirleri oluşturan önemli bir terimmiş gibi devreye sokar. Aynı bölümde kaynak vermeden yüksek zümrelerde zaman zaman yapılan ruh çağırma seanslarından ve Yunus Emre’yle ilişkisini tam olarak açıklamadan “görünüşte Müslüman olmuş Yahudi muhtediler”den bahseder.<sup>20</sup> Schimmel Yunus’un Bektaşî şiirinin en önemli temsilcilerinden biri olduğunu iddia eder. Buna ek olarak “Allah’ın, Muhammed’in ve Ali’nin bir tür teslis oluşturduklarını” ve “bu edebiyatta Muhammed, Ali ve Şii İslam’ın on iki imamı[nın] ön sırada yer al[dığını]” ifade eder.<sup>21</sup>

Schimmel’in Yunus Emre değerlendirmesinde nesnel yönler kadar, problemler de vardır. Bunları sırayla tartışalım: Schimmel Yunus Emre’yi Bektaşî şiirinin tipik bir temsilcisi olarak sunar. Yunus Emre’yi Bektaşî şiirinin tipik bir temsilcisi diye nitelemek hem bir tarih dışılığıdır (anachronism), hem de herkesin üzerinde anlaştığı tek bir Bektaşilik olduğu iddiasını ileri sürer. Yunus Emre’nin aşağı yukarı 1240-1320 tarihleri arasında yaşamış olduğunu bir genel kabul olarak ele alır ve 15. yüzyıla kadar Anadolu da Şiiğin etkisinin kayda değer olmadığı gerçeğini göz önünde bulundurursak Yunus Emre’yi Bektaşîliğin temsilcisi olarak kabul etmenin yaklaşık bir yüzyıldan fazla bir zamanı atlamak demek olacağını

<sup>18</sup> Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of İslam*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975. Schimmel’in *İslamın Mistik Boyutları* adlı eserinin çevirileri için bkz: Annemarie Schimmel, *Tasavvufun Boyutları*, çev. Ender Gürol, İstanbul:Adam Yay., 1982. Annemarie Schimmel, *Tasavvufun Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık, İstanbul: Kabcacı, 2001.

<sup>19</sup> Schimmel, 323.

<sup>20</sup> Schimmel, 336.

<sup>21</sup> Schimmel, 338.

görebiliriz. Daha sonraki Bektaşilikte görülen birtakım uygulamaların Hacı Bektaş'ın hayatında yer almadığını tarihi kaynaklardan biliyoruz. Örneğin Hacı Bektaş'ın büyük oğlunun adı Ömer'dir, en önemli öğrencilerinden birinin adı Osman'dır. Bu isimler, Şiilerin, ikinci ve üçüncü halifenin isimleri olduğu için kullanmadığı isimlerdir.<sup>22</sup>

İkinci olarak daha sonraki yüzyıllarda Bektaşî şairlerin benzer şiirler kompoze etmesi Yunus Emre'nin Bektaşiliğinin kanıtı değildir. Araştırmacıların değişik zamanlar ve şahıslardan defalarca örnek vererek gösterdikleri gibi Yunus Emre mutasavvıf çevrelerin hemen hepsinde sevilen, taklit edilen bir şahsiyettir. Niyazi Mısrî ve Hacı Bayramı Velî gibi şahsiyetlerin Yunus Emre'nin şiirlerine benzer şiirler yazmaları ya da onun şiirlerini şerh etmeleri bu yaygın algının en açık örnekleridir.<sup>23</sup>

Schimmel'in değerlendirmesindeki üçüncü ve en problemli yan onun Bektaşî düşüncesini bir üçleme olarak yansıtması ve bu düşüncenin Yunus Emre'nin şiirlerinde yansıdığını iddia etmesidir. Bu iddia her iki yönüyle de temelsizdir. Bir kere tarihsel olarak tek bir formu olan bir Bektaşilik söz konusu değildir. Tanrı, Muhammet ve Ali'yi Hıristiyanlıktakine benzer bir teslis inancıyla yansıtmak belli tür ve marjinal bir Bektaşiliğin karakteristiği olabilir, ama kesinlikle bu genele teşmil edilemez. Daha da önemlisi Yunus Emre'nin şiirlerinde Schimmel'in bahsettiği bir teslisin metinsel dayanakları söz konusu değildir. Yunus Emre'nin en fazla nüsha karşılaştırılarak yapılan tenkitli basımında (Mustafa Tatçı'nın hazırladığı basım) bu konuda şüpheye yer vermeyecek şekilde bir birlik vurgulanmış, ve Ali ancak tasavvufi çevrelerde çokça görülen ve fütüvvetin temsilcisi olma yönüyle öne çıkmıştır. Hatta Yunus Emre *Divan*'ında Ali'nin bahsedildiği hemen her yerde Hazreti Muhammed ve Şiiliğin kabul etmediği üç halifeden defalarca bahsedilmiştir.<sup>24</sup>

Schimmel'in değerlendirmesinin ortaya çıkardığı iki temel kategoriden biri Doğu'yu değerlendirirken çokça düşülen o yaygın paradigma, yani belli başarıları ve gelişmeleri kültürel birikimle, insanın aklıyla ve iradesiyle gerçekleştirdiği düşüncesinden çok, daha mistik, akla, iradeye, çalışmaya bağlı değil de daha çok tesadüflerin ortaya koyduğu ve ne olduğu açıklanamayan bir olgu olarak görme eğilimidir. Durum böyle olunca örneğin ince bir zevkin, gelişmiş bir dilin, yerleşik hayata, tarım hayatına geçişin, İslam'ın Türk kültürüyle sentezlenişinin ve belli bir kültürel birikimin sonucu olarak ortaya çıkan Yunus Emre'nin eserlerinin benzerleri Doğu'da her zaman her yerde görülebilir.

Schimmel'in Yunus Emre değerlendirmesinde görülen ikinci bir problem de belli bir organizasyonun içinde, belli bir gruba ve tarihsel döneme ait bir

<sup>22</sup> Irene Melikoff, *Efsaneden Gerçeğe*, trans. Turan Alptekin (İstanbul: Cumhuriyet, 1998); Ahmet Yaşar Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar* (İstanbul: İletişim, 1996)

<sup>23</sup> Yunus Emre şerhleri için bkz: Pekolcay, A. Necla, and Sevim, Emine. *Yunus Emre'nin Şahsiyeti ve Yunus Emre Şerhleri Yunus Emre'nin Bir Eseriyle İlgili Şerhin Yazmaları*. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1991.

<sup>24</sup> *Yunus Emre Divanı*, II, 48, 100, 155, 176, 260, 381 ve 395.

karakteristiği, o organizasyonun bütünü ve toptan bir tarih için genelleştirilmesidir. Yani teslis akidesi Bektaşî geleneği içinde belli bir döneme ve belli bir gruba ait olabilir. Ancak bunu genele teşmil etmek tarihi ve metinsel dayanakların rağmına hareket etmek demektir. Çok benzer bir tutum Bektaşîlerin devletle olan ilişkilerinde de takınılmakta ve 1826 sonrası, bütün bir tarihi temsil eder bir halde sunulmaktadır.

Bu üç eserde gerek metinsel dayanak ve analizlerde gerek metne dayanmayan yargılarda daha çok Batı'nın Türkiye ve Doğu hakkındaki önyargılarını görüyoruz. Adeta bu yazılar yazının başında ifade edilen "bir anlaşma aracı olarak" ya da olması için değil de tartışılan konunun ya da şahsın, bu durumda Yunus Emre'nin, ait olduğu coğrafyadan, tarihten ve kültürden farklı ve bağımsız olduğunu ifade etmek için yazılmış. Yani Yunus Emre'yi bu yazılardan tanıyan birinin Türk kültürünü olumlu anlamda tanimasından çok, bu kültürle ilgili birtakım önyargılarını pekiştirmesi çok daha muhtemeldir. Bu eserlerde Yunus Emre'nin olumlu yanları, başarısı adeta Türk kültürü adına bir artı değer olarak değil de, istisnanın yarattığı anlam örgüsünün gücüyle, Batılıların Türk kültüründe ve tarihinde zaten var olduğuna inandıkları baskıcılığı, bağnazlığı, samimiyetsizliği öne çıkarmak, bunlara vurgu yapmak için yazılmışa benziyor. Şüphesiz bu durumda bu tür eserlerin olumlu bir amaca hizmet etmekten çok olumsuz amaçlara hizmete edeceği ve yazının başında sözü geçen anlaşma ve tanışma aracı haline gelemeyeceği açıktır.