



ANKARA

HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

**ÇOK MEKÂNLILIK BAĞLAMINDA YUNUS EMRE
MEZARLARI**

Hilal ERDOĞAN AKSU

**Tez Danışmanı
Prof. Dr. Pervin ERGUN**

**DOKTORA TEZİ
TÜRK HALK BİLİMİ ANABİLİM DALI
TÜRK HALK BİLİMİ BİLİM DALI**

AĞUSTOS 2021



ÇOK MEKÂNLILIK BAĞLAMINDA YUNUS EMRE MEZARLARI

Hilal ERDOĞAN AKSU

DOKTORA TEZİ

TÜRK HALK BİLİMİ ANABİLİM DALI

TÜRK HALK BİLİMİ BİLİM DALI

ANKARA HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

AĞUSTOS 2021

ETİK BEYAN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada; tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi, kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı, bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu, bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

Hilal Erdoğan Aksu

24.08.2021

ÇOK MEKÂNLILIK BAĞLAMINDA YUNUS EMRE MEZARLARI

(Doktora Tezi)

Hilal ERDOĞAN AKSU

ANKARA HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

Ağustos 2021

ÖZET

Halk bilimi disiplininde çok mekânlılık, anlatı kahramanlarının birden çok yerde doğduğuna veya öldüğüne inanılmasını ifade eden bir kavramdır. Sözlü kültürün bir yaratımı olan pek çok anlatı kahramanı ile ilgili yeteri kadar bilgi bulunmaması, hayatlarıyla ilgili bilginin daha çok sözlü kültür içinde varolması, bu şahsiyetleri belli bir mekâna yerleştirmeyi zorlaştırmaktadır. Anlatı kahramanlarının biyografilerini oluşturan efsane ve menkıbe türü, anlatı kahramanlarının birden fazla yerde doğduğuna veya öldüğüne inanılmasını kolaylaştırmaktadır. Türk kültür tarihinde tarihî ve menkıbevî kişiliği içiçe geçerek akademik tartışmaya konu olmuş çok sayıda çok mekânlı anlatı kahramanı vardır. Bunlardan belki en dikkat çeken 13. yüzyılda yaşadığı bilinen Yunus Emre (1240-1320)'dir. Hayatı hakkındaki yazılı kaynaklar yetersiz olan Yunus Emre, hakkında üretilen biyografiler ve şiirlerle bir anlatı kahramanıdır. Yunus Emre'nin biyografisi ve şiirlerindeki varyantlaşma mezar yerlerinde de görülmektedir. Türkiye'de 14 yerde mezarı tespit edilen Yunus Emre, çok mekânlı bir anlatı kahramanıdır. Yunus Emre'yi bir anlatı kahramanı olarak kabul edip, mezarları örneğinde halk bilimsel yaklaşımlarla incelemek gerekli ve önemlidir. Bu tezde Yunus Emre, çok mekânlılık kavramı açısından incelenmiş, çok mekânlılığı oluşturan dinamikler Yunus Emre mezarları örneğinden hareketle ortaya konulmuştur. Yunus Emre'ye ait olduğuna inanılan 14 mezar yerinde 2017, 2018 ve 2019 yıllarında yapılan alan çalışmasıyla mekânlarda oluşan Yunus Emre belleği tespit edilmiştir. Daha sonra alandan elde edilen bilgiler, çok mekânlılık bağlamında halk bilimi yaklaşımlarıyla değerlendirilmiştir. Buna bağlı olarak çok mekânlılığı ortaya çıkaran dinamikler, anlatı ve fakelore temelinde gelişme göstermektedir. Mekân ve anlatı ilişkisinde yerelleşme, bellek aktarımı ve rüya anlatılarının etkili olduğu ve çok mekânlılığa olanak sağladıkları görülmüştür. Mekânın fakelore, icat edilmiş gelenek ve folklorizmle olan ilişkisinde ise mezar yeri üzerine yapılan tartışmalar ve mekânlardaki uygulamalarda bu kavramların etkili birer unsur oldukları tespit edilmiştir. Bu çalışmada çok mekânlılık kavramı Yunus Emre mezarları özelinde halk bilimsel bir bakışla değerlendirilip, anlatı ve fakelore eksenindeki ilişkilerin söz konusu olgunun sebeplerini oluşturduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu tez aynı zamanda, çok mekânlı anlatı kahramanları ve Yunus Emre üzerine çalışma yapmak isteyen araştırmacılara halk bilimi perspektifinden yeni ve çok yönlü bakış açıları sunmaktadır.

Bilim Kodu : 31003

Anahtar Kelimeler : Halk bilimi, Yunus Emre, çok mekânlılık, yerelleşme, kültürel bellek, fakelore.

Sayfa Adedi : 179

Tez Danışmanı : Prof. Dr. Pervin ERGUN

TOMBS OF YUNUS EMRE WITHIN THE CONTEXT OF MULTI-SPATIALITY

(Ph. D. Thesis)

Hilal ERDOĞAN AKSU

ANKARA HACI BAYRAM VELİ UNIVERSITY

THE INSTITUTE OF GRADUATE STUDIES

August 2021

ABSTRACT

Multi-spatiality is the concept in the folklore discipline that expresses the belief that narrative heroes are born or killed in multiple places. There isn't enough information about many narrative heroes created by the verbal culture, and the information about their lives exists in culture mostly through verbal narratives, making it difficult to place these personalities in a particular space. Legend and epic types, consisting of the biographies of narrative heroes with their high credibility characteristics, make it easy to believe they were born or died in more than one place. Many heroes with multi-spatial narratives have been the subject of academic research in Turkish culture history by intertwining their historical and legendary personalities. Perhaps the most notable of these is Yunus Emre, known to have lived in the 13th century. Yunus Emre is a narrative hero about whom biographies and poems are produced, and on whose life the written sources are insufficient. The variation in the biography and poems of Yunus Emre can also be seen in his burial place. Yunus Emre, whose tomb was found in 14 places in Turkey, is a multi-spatial narrative hero. It is necessary and important to accept Yunus Emre as a narrative hero and to examine the tombs with folklore approaches. This thesis examines Yunus Emre in terms of the multi-spatiality concept, and the dynamics that create multi-spatiality have been revealed, taking the Yunus Emre tombs as the epitome. The memory of Yunus Emre constructed in the spaces was determined with different aspects during the field studies conducted in 2017, 2018 and 2019 on 14 tombs believed to belong to Yunus Emre. Then, the information obtained from the field study was evaluated in the context of multi-spatiality with the approaches of folk science. The dynamics revealing the multi-spatiality in the thesis are discussed in the axis of multi-spatiality with narrative and fakelore. In the relationship between space and narrative, localization, memory transfer and dream narratives are effective and enable the multi-spatialism. In the relationship of the place with fakelore, invented tradition and folklorism, the discussions on the burial place and the practices in the spaces are effective elements. In this study, the multi-spatiality concept has been evaluated with a folk-scientific point of view in the epitome of Yunus Emre tombs, and the reasons for this phenomenon were questioned. This thesis also offers new and versatile perspectives from the perspective of folklore to researchers who plan to study multi-site narrative heroes and Yunus Emre.

Science Code : 31003
Key Words : Folklore, Yunus Emre, multi-spatiality, localization, cultural memory, fakelore.
Page Number : 179
Supervisor : Prof. Dr. Pervin ERGUN

TEŞEKKÜR

Tezimin şekillenme sürecinde verdiği tavsiye ve akademik hayatımda hissettirdiği manevi destek için kıymetli danışman hocam Prof. Dr. Pervin Ergun’a teşekkür ederim. Tez izleme komitesi üyeleri olarak bu sürecin başından itibaren yapıcı eleştiri ve yönlendirmeleriyle bakış açımı zenginleştiren ve tezin tamamlanması için beni teşvik eden, öğrencileri olmaktan gurur duyduğum saygıdeğer hocalarım Prof. Dr. M. Öcal Oğuz ve Prof. Dr. M. Muhtar Kutlu’ya müteşekkirim. Tez savunma jürimde yer alan titiz inceleme ve önerileriyle tezime katkı sağlayan değerli hocalarım Prof. Dr. Ali Duymaz ve Doç. Dr. Selcan Gürçayır Teke’ye teşekkür ederim. Tezimle ilgili bütün süreçlerimde yanımda olan, akademik katkı ve manevi desteğini esirgemeyen arkadaşım Dr. Öğr. Üyesi Emine Çakır’a minnettarım.

Ayrıca alan araştırmamda bilgilerini paylaşan ve misafirperverliklerini esirgemeyerek çalışmamı kolaylaştıran kıymetli kaynak kişilerime sonsuz teşekkür ederim. Teşekkürün en büyüğü eğitim hayatım boyunca maddi ve manevi desteklerini her zaman arkamda hissettiğim sevgili annem ve babama. Alan araştırmamda beni yalnız bırakmayan ve tez yazım sürecimin başından itibaren verdiği destekle çalışmamı kolaylaştıran sevgili eşim Tayyar’a ve varlığından güç aldığım sevgili oğlum Yiğit Alp’a minnettarım.

2211-A Yurtiçi Genel Doktora Burs Programı kapsamında çalışmama sunduğu maddi destek için TÜBİTAK’a teşekkür ederim.

İÇİNDEKİLER

	Sayfa
ÖZET.....	iv
ABSTRACT.....	v
TEŞEKKÜR.....	vi
İÇİNDEKİLER	vii
RESİMLERİN LİSTESİ	ix
1.GİRİŞ	1
2. ÇOK MEKÂNLILIK VE YUNUS EMRE	11
2.1. Çok Mekânlılık Nedir?	11
2.2. Anlatı Kahramanı Olarak Yunus Emre	17
2.3. Anlatı Ortamının Yunus Emre Mezarları	28
3. ÇOK MEKÂNLILIK VE ANLATI.....	71
3.1. Mekân, Anlatı ve Kahraman Ekseninde Yerelleşme.....	71
3.2. Bellek Aktarımı ve Mekân İlişkisi	89
3.3. Kutsal Mekânın İnşasında Rüya Anlatıları.....	108
4. ÇOK MEKÂNLILIK VE FAKELORE	121
4.1. Ulusaldan Yerele Yunus Emre ve Mezar Yeri Tartışmaları	121
4.2. Mekân Tasarımında Fakelore Uygulamaları	135
5. SONUÇ	151
KAYNAKLAR	161
EKLER.....	169
Ek-1. Kaynak Kişi Listesi.....	170
Ek-2 Türkiye’deki Yunus Emre Mezarlarının Haritası	175
Ek-3. Aksaray İlindeki Yunus Emre Mezarlarının Haritası	176
Ek-4. Isparta İlindeki Yunus Emre Mezarlarının Haritası.....	177

ÖZGEÇMİŞ	178
----------------	-----



RESİMLERİN LİSTESİ

Resim	Sayfa
Fotoğraf 2.1. Sandıklı'daki Yunus Emre mezarı	31
Fotoğraf 2.2. Sandıklı'daki Tapduk Emre mezarı.....	32
Fotoğraf 2.3. İhsaniye'deki Yunus Emre Tekkesi iç görünümü	34
Fotoğraf 2.4. İhsaniye'deki Yunus Emre Tekkesi dış görünümü	34
Fotoğraf 2.5. İhsaniye'deki Yunus Emre Tekkesi dış görünümü - 2	35
Fotoğraf 2.6. Tapdık Köyü'ndeki Yunus Emre ve Tapduk Emre mezarları.....	37
Fotoğraf 2.7. Tapdık Köyü'ndeki sofa taşı	37
Fotoğraf 2.8. Ziyarettepe'deki Yunus Emre mezarı.....	39
Fotoğraf 2.9. Bursa'daki Âşık Yunus, Yunus Emre ve Tapduk Emre mezarları..	41
Fotoğraf 2.10. Eskişehir'de Yunus Emre'nin ilk mezar yeri	43
Fotoğraf 2.11. Eskişehir'de Yunus Emre'nin ikinci mezar yeri	44
Fotoğraf 2.12. Eskişehir'de Yunus Emre'nin anıt mezarı.....	44
Fotoğraf 2.13. Eskişehir'de Yunus Emre Çeşmesi	45
Fotoğraf 2.14. Erzurum'daki Yunus Emre ve Tapduk Emre mezarlarının genel görünümü.....	47
Fotoğraf 2.15. Erzurum'daki Yunus Emre ve Tapduk Emre mezarlarının iç görünümü.....	47
Fotoğraf 2.16. Keçiözü'deki Yunus Emre mezarının iç görünümü	50
Fotoğraf 2.17. Gönen'deki Yunus Emre ve Tapduk Emre mezarının dış görünümü	52
Fotoğraf 2.18. Gönen'deki Yunus Emre ve Tapduk Emre mezarının iç görünümü	52
Fotoğraf 2.19. Güneykent'teki Yunus Emre mezarı	53
Fotoğraf 2.20. Karaman'daki Yunus Emre ve Tapduk Emre mezarının dış görünümü	57

Resim	Sayfa
Fotoğraf 2.21. Karaman'daki Yunus Emre ve Tapduk Emre mezarının iç görünümü.....	57
Fotoğraf 2.22. Konya'daki Tapduk Emre mezarı	59
Fotoğraf 2.23. Konya'daki Yunus Emre mezarı	60
Fotoğraf 2.24. Manisa'daki Tapduk Emre ve Yunus Emre mezarlarının dış görünümü	63
Fotoğraf 2.25. Manisa'daki Yunus Emre mezarı	64
Fotoğraf 2.26. Manisa'daki Tapduk Emre Türbesi'nin iç görünümü	64
Fotoğraf 2.27. Ordu'daki Yunus Emre Türbesi'nin dış görünümü.....	66
Fotoğraf 2.28. Ordu'daki Yunus Emre Türbesi'nin iç görünümü	66
Fotoğraf 4.1. Tapdık Köyü'ndeki Yunus Emre'nin dağdan odun getirdiğine inanılan yol	142
Fotoğraf 4.2. Tapduk Emre'nin müritleriyle yemek yediğine inanılan sofra taşı.	143
Fotoğraf 4.3. Manisa'daki Yunus Emre mezarının konumlanışı	144
Fotoğraf 4.4. Erzurum'daki Tapduk Emre'nin mezar taşı	145
Fotoğraf 4.5. Erzurum'daki Yunus Emre'nin mezar taşı.....	145
Fotoğraf 4.6. Güneykent'teki Yunus Emre mezarı	146
Fotoğraf 4.7. Manisa'daki Yunus Emre mezar taşı	147

1.GİRİŞ

YUNUS EMRE'YE

*Bir yerde ölüp, bes, niye min yerde doğuldu?
Aşkında yanırken yeniden bir de doğuldu
Şiirindeki hikmetli satırlarda doğuldu
Bir yerde ölüp, bes, niye min yerde mezarı?
Hergün kazılır çünkü gönüllerde mezarı
Otlarda, çiçeklerde ve gönüllerde mezarı
Efsane mi, gerçek mi? Bu insan nece insan?
Varlık sesidir, kopmuş o, Türk'ün kopuzundan
Bahtiyar Vahapzade*

Yunus Emre Türk kültür tarihinin yazılı ve sözlü kültür daireleri içinde adından önemle bahsedilen bir isimdir. *Risalet'ün-Nüşhiyye* ve *Divan* eserleriyle yazılı kültür içinde yer alan ve tarihî bir kişilik olduğu kabul edilen Yunus Emre, edebiyat tarihçisi tarafından incelenmesi gereken bir isimdir. Birden çok Yunus'un olması, biyografisi ve şiirlerinin birçok varyantının bulunması, hakkında anlatılan menkıbe ve efsanelerle nesilden nesile aktarılması Yunus Emre'yi sözlü kültür içinde anlatı kahramanı olarak değerlendirmeyi gerektirir. Biyografisi ve şiirleri çok varyantlı olan Yunus Emre'nin mezarları da çok mekânlıdır. Bu çok varyantlı ve çok mekânlı özellikleriyle yazılı kültür çerçevesinde tarihî bir kişilik olarak incelenmeye çalışılan Yunus Emre, araştırmacılarını çıkmaza sürüklemektedir. Sözlü kültür dairesinin bir çıktısı olan varyantlaşma ve çok mekânlılık özellikleriyle Yunus Emre'nin anlatı kahramanı olarak halk bilimciler tarafından incelenmesi daha doğru sonuçlar verecektir. Yunus Emre'nin çok mekânlı bir anlatı kahramanı olarak değerlendirildiği bu çalışmada, Yunus Emre'nin Türkiye'deki mezar yerleri çok mekânlılık bağlamında halk bilimsel bakış açısıyla ele alınmıştır. Dünden bugüne Yunus Emre çalışmalarının değişmez sorusu “Yunus Emre'nin gerçek mezarı nerededir?” olmuştur. Bu yaklaşım, her araştırmacının iddialarını dayandırdığı farklı bilgi ve belgeler ışığında “gerçek mezar” kabul ettiği yerlerin olmasına ve buna bağlı olarak tartışmaların yaşanmasına sebep olmuştur. Oysa sorulması gereken soru “Yunus Emre niçin çok mekânlıdır?” olmalıdır. Yunus Emre'nin çok mekânlı olmasını sağlayan dinamiklerin neler olduğu Yunus Emre çalışmaları açısından önemi göz ardı edilmiş bir konudur. Yunus Emre'nin mezar yerlerinde yaşayan bellek, hayatını anlatan menkıbelerde ve mezar yerlerinde yaşanan değişim, dönüşüm ve uygulamalar halk bilimsel yaklaşımlarla incelenmeye değerdir.

“Anlatı kahramanı” yazılı kültürden ziyade sözlü kültürde varlığını sürdüren haklarında anlatılan menkıbe ve efsanelerle kuşaktan kuşağa aktararak günümüze ulaşan isimleri ifade etmektedir. Anlatı kahramanlarının hayatları hakkındaki bilgiler tarihî belgelerden çok anlatılan destan, efsane ve menkıbelere dayalıdır. Bazılarının ise haklarında az da olsa var olan tarihî kaynaklı bilgilerin kahraman hakkındaki anlatılarla birbirine karıştığı söylenebilir. Dolayısıyla tarihî bir gerçeklik olarak var olup olmadığı bilinmeyen veya tarih kayıtlarında yaşadığı bilinen tarihî şahisîyetlerin sözlü kültürde efsane ve menkıbe gibi anlatılarla nesilden nesile aktarımlarının sağlanmaları bu isimleri “anlatı kahramanı” olarak da değerlendirmeyi gerektirir. Halk bilimi disiplini içinde anlatı kahramanı olarak nitelendirilen bu özellikteki kişilerin hayatları, haklarındaki anlatıları ve eserleri varyantlı olduğu gibi doğdukları, öldükleri veya memleketleri olduğuna inanılan yerler de çok çeşitli olabilmektedir. Anlatı kahramanlarının sözlü kültür dairesi içinde yaşatılmaları, hayatları hakkındaki tarihî bilgi ve belgelerin yetersiz oluşu, eserlerinin varyantlı oluşu gibi özellikleri çok mekânlılığın oluşması için uygun ortamı sağlamaktadır.

Türk kültür tarihinde gerekçeleri birbirinden farklı olmak üzere çok mekânlı anlatı kahramanı olarak nitelenebilecek isimler oldukça fazladır. Dede Korkut, Nasreddin Hoca, Tapduk Emre, Köroğlu, Pir Sultan Abdal, Karacaoğlu (Oğuz, 2017a:47), Sarı Saltık (Ocak, 2016a), Veysel Karani (Ocak, 2002), Karaca Ahmed (Şahin, 2001), Hızır ve İlyas (Ocak, 2012), Somuncu Baba, Koyun Baba, Battal Gazi, Hüseyin Gazi, Abdülvahap Gazi, Şeyh Şüca (Ocak, 2016a; Şahin, 2017), Yedi Uyurlar (Uğureli, 2017) gibi pek çok isim çok mekânlı şahsiyetler arasındadır. Bunlardan biri olan Yunus Emre hayatı, eserleri ve mezar yeri gibi pek çok konuda hakkında görüş birliği sağlanamayan bir isimdir. *Divan* ve *Risaletü'n-Nüşîyye* isimli eserlerin yazarı olması konusunda hemfikir olunan Yunus Emre'nin hayatı ve şiirlerinde olduğu gibi mezar yeri üzerine de pek çok farklı görüş mevcuttur. M. Öcal Oğuz'un ifadesiyle, “Bağlam gerek inanma ve tarih algısı gerekse 20. yüzyılda oluşan “folklorizm” etkisiyle “gerçek” Yunus Emre'nin kendi yerleşimlerinde olduğunu, öldüğünü ve yattığını söylüyor” (2011a: 6). Bağlam tarafından Yunus Emre'nin mezarı olarak kabul edilen birden fazla yer karşımıza çıkmaktadır ki; Yunus Emre'nin Anadolu'nun pek çok yerinde kendisine atfedilen adına mezar, kabir, metfen, türbe veya makam denilen mekânları bulunmaktadır. “[...] kalın bir sis perdesi ardındaki hayatı ve şiirlerinin her türlü yoruma elverişli derinliği, düne kadar, Yunus'un adı ve

eseri etrafında ideolojik kavga vermeyi kolaylaştırıyordu.”(Ayvazoğlu, 2014: 196). Aynı şekilde Yunus Emre’nin hayatı ve şiirleri hakkındaki bilinmezlikler nedeniyle tarihî bir şahsiyetten çok anlatı kahramanı olması ona ait pek çok mezarın ortaya çıkmasını ve bu mezarlar etrafında tartışmaların yapılmasını kolaylaştırmıştır.

Yunus Emre M. Fuad Köprülü’nün 1913 yılında *Türk Yurdu* dergisinde yayımlanan iki makalesiyle¹ ilim âlemine bir diğer deyişle yazılı kültüre tanıtıldığından bugüne akademik dünyada üzerine çokça yazılan, söz söylenen ve tartışılan isimlerden biri olmuştur. Birçok araştırmacı tarafından pek çok çalışmaya konu edilen Yunus Emre, farklı tartışma odaklarında karşımıza çıkmıştır. Yunus Emre üzerine yapılan akademik çalışmaların büyük bir çoğunluğu Yunus Emre’nin mezar yerinin nerede olduğu üzerine yoğunlaşmaktadır. Bu çalışmalardan kitap yayınlarının bazıları şunlardır: M. Çağatay Uluçay (1943). *Yunus’un Mezarı*. Manisa: Gediz Basımevi, Abdülbaki Gölpınarlı (1963). *Yunus Emre ve Yattığı Yer*. Eskişehir: Güzeliş Matbaası, Necmeddin Dinçer (1965). *Büyük Halk Şairi Yunus Emre’nin Hayatı ve Hakiki Mezarı*. İstanbul: Sulhi Garan Matbaası, Halim Baki Kunter (1966). *Yunus Emre Bilgiler ve Belgeler*. Eskişehir Turizm ve Tanıtma Derneği Yayınları, Cahit Öztelli (1971). *Yunus Emre Yeni Belgeler-Bilgiler*. Ankara: Ayyıldız Matbaası. Cahit Öztelli (1971). *Yunus Emre Bütün Şiirleri*. Milliyet Yayınları. Cahit Öztelli (1977). *Belgelerle Yunus Emre*. Ankara: Ayyıldız Matbaası. Refik H. Soykut (1982). *Emrem Yunus Ahiliği Kültürü Yurdu*. Ankara: Bas-Yay Matbaası. İ. Hulusi Güngör (1991). *Devlet Arşivlerindeki Belgelerle Yunus Emre*. Karaman: Karamanın Sesi Matbaası, Ahmet Talat Duru (1993). *Yunus Şeyhliği*. Ankara: Yeni Aydoğdu Ofset, M. Fuad Köprülü (2009). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Akçağ Yayınları, Yaşar Arğan (2012). *Bir Yunus Emre De Ünye’de*. İstanbul: Ünye Kent Araştırmaları, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu (2016). *Erzurum’da İz Bırakanlar Yunus Emre*. Hazırlayan: Dilaver Düzgün, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, Yusuf Yıldırım (2012). *Yunus Emre Belgeler-Bilgiler*. Ankara: Gökçe Ofset Matbaacılık, Yusuf Yıldırım (2021). *Yunus Emre’nin Karaman’daki Kültürel Mirası*. Karaman Belediyesi Kültür Yayınları. Kitap çalışmalarının yanında yüzlerce makale ve bildiri de Yunus Emre’nin mezar yeri konusunda görüş bildirmektedir. Yunus Emre

¹Köprülü, M. F. (1913a). “Yunus Emre”, *Türk Yurdu*, C. IV, nr. 43, 27 Haziran 1329 (10 Temmuz 1913) ve Köprülü, M. F. (1913b). “Yunus Emre-Âsârı”, *Türk Yurdu*, C. V, nr.51, 13 Teşrinievvel 1329 (30 Ekim 1913).

bibliyografyasında oldukça geniş bir alanı kapsayacak olan bu çalışmalar özellikle tek bir mezarın gerçek olduğunu kanıtlamaya yöneliktirler. Genellikle bu çalışmalarda Yunus Emre mezarı olarak bilinen yerler hakkında genel bir bilgi verildikten sonra gerçek olduğu düşünülen mezar yerinin çeşitli bilgi, belge, menkıbe, şiirlere başvurularak sahicliğı ispatlanmaya çalışılmaktadır. Edebiyat tarihçiliğı bakış açısıyla kaleme alındıkları açık olan bu çalışmaların, genellikle Yunus Emre'nin mezarı hakkındaki tartışmaların bir sonucu olarak ortaya çıktıkları söylenebilir. Hangisinin Yunus Emre'nin gerçek mezarı olduğunu soruşturan araştırmacılar, Yunus Emre'nin niçin birden çok yerde mezarının bulunduğunu araştırma ihtiyacı hissetmemişlerdir. Bu bakımdan Yunus Emre'nin niçin çok mezarlı bir şahsiyet olduğu sorunsalının halk bilimsel yaklaşımlarla değerlendirildiğı bu tezin Yunus Emre çalışmalarının eksik bir yönünü tamamladığı kanaatindeyiz. M. Öcal Oğuz, “Çok Mekânlı Ve/Veya Çok Mezarlı Anlatı Kahramanları: Yunus Emre” (2011) başlıklı makalesiyle Yunus Emre'nin birden çok yerde mezarının olmasını halk bilimci gözüyle değerlendiren ilk araştırmacıdır. Ayrıca Oğuz, bu yazısıyla Türk halk bilimi çalışmalarında “çok mezarlı/çok mekânlı” kavramlarını ilk defa kullanarak alana yeni bir terim olarak kazandırmıştır. Oğuz'un makalesini kendine bir sıçrama tahtası olarak gören ve bağlam tarafından Yunus Emre'nin mezarı olarak kabul edilen 14 yerde yapılan alan çalışmasından elde edilen veriler doğrultusunda çok mekânlılığın oluşmasının sebeplerini halk bilim yaklaşımlarıyla değerlendiren bu tezin özelde Yunus Emre araştırma ve çalışmalarına, genelde ise halk bilimi bakış açısıyla çok mekânlılık konusunda yapılabilecek yeni çalışmalara katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Tezin probleminin tanımlandığı, çok mekânlılık ve Yunus Emre ilişkisinin açıklandığı, Yunus Emre mezarı olarak kabul edilen yerlerin literatürdeki ve güncel durumlarının değerlendirildiğı ilk bölümde literatür tarama tekniğı kullanılmıştır. Bu yöntemle elde edilen bilgiler alan çalışmalarından elde edilen verilerle birlikte yorumlanmış ve çıkarımlarda bulunulmuştur. Tezin tamamında kullanılan Yunus Emre'nin mezar yerleriyle ilgili örnekler nitel araştırma yöntemiyle elde edilmiştir. Belkıs Kümbetoğlu *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma* adlı yapıtında niteliksel araştırmanın “insanların ve kültürlerin ayrıntılı, derinlemesine bir tanımını yapmak, insanların gerçekliğe yükledikleri anlamı, olayları, süreçleri, kavrayış ve anlayışlarını ortaya koymak için yapılan bir eylem” olduğunu ifade eder

(2017: 47). Bu araştırma yönteminin veri oluşturma aşamasında görüşme ve kısmi katılımlı gözlem yöntemi kullanılmıştır. Araştırma alanı Yunus Emre'nin mezar yerleriyle ilgili literatürün taranması sonucu elde edilen bilgilerin ilgili belediye, valilik, il kültür turizm müdürlükleri gibi resmî kurumlarca teyit edilmesi sonucu oluşturulmuştur. Literatürde Yunus Emre'ye ait bir mezar yerinin bulunduğu kayda geçen yerler şöyledir: Afyon'un Sandıklı ve İhsaniye ilçeleri, Aksaray'ın Ortaköy ilçesinin Reşadiye köyü ve Tapdık köyü, Balıkesir, Bolu, Bursa, Eskişehir, Erzurum, Isparta'nın Keçiborlu, Uluborlu ve Eğirdir ilçeleri, İzmir, Karaman, Konya, Manisa, Ordu ve Sivas. Bunlardan Balıkesir, Bolu, Isparta'nın Keçiborlu, Uluborlu ve Eğirdir ilçeleri, İzmir ve Sivas'ta Yunus Emre'ye ait bir mezar yerinin bulunmadığı bilgisi resmi kurumlardan edinilmiş, bunun sonucu olarak bu iller alan çalışmasından çıkarılmıştır. Isparta Büyükşehir Belediyesinden Gönen ve Güneykent ilçelerinde Yunus Emre'ye ait mezar yerlerinin bulunduğu dair bilgiye dayanılarak araştırma alanına bu iki ilçe de dâhil edilmiştir. Isparta'nın Uluborlu ilçesiyle ilgili yetkililerden daha önce burada bir mezar olmadığı bilgisi edinilmiş, sonra ise 2020 yılında buradaki bir mezarın varlığı öğrenilmiştir. Ancak alan çalışmalarının tamamlanmış olması ve Covid-19 küresel salgın süreci nedeniyle Uluborlu'da alan çalışması gerçekleştirilememiştir. Uluborlu belediyesinin yetkili olarak yönlendirdiği kişiyle bir kaç kez görüşme yapmak için anlaşılmasına rağmen başarılı olunamamıştır. Böylece araştırma alanı olarak Afyon'un Sandıklı ve İhsaniye ilçeleri, Aksaray'ın Ortaköy ilçesinin Reşadiye köyü ve Tapdık köyü, Bursa, Eskişehir, Erzurum, Isparta'nın Gönen ve Güneykent ilçeleri, Karaman, Konya, Manisa ve Ordu'dan oluşan 13 Yunus Emre mezarı belirlenmiştir. Alan çalışması esnasında Isparta'nın Keçiborlu ilçesinde tespit edilen Yunus Emre mezarı da çalışmaya dâhil edilmiş, böylece 14 Yunus Emre mezarında alan çalışması sürdürülmüştür. 2017-2019 yılları arasında yapılan alan çalışması sırasıyla şu tarihlerde gerçekleştirilmiştir: 21-23 Ekim 2017 Eskişehir, 19-23 Nisan 2018 Bursa, 3-6 Mayıs 2018 Eskişehir, 9-13 Mayıs 2018 Karaman, 10-15 Haziran 2018 Manisa, 16-20 Haziran 2018 Isparta (Güneykent), 27-31 Temmuz 2018 Afyon (Sandıklı), 1-5 Ağustos 2018 Afyon (İhsaniye), 6-10 Ağustos 2018 Konya, 25-29 Ağustos 2018 Ordu, 13-16 Eylül 2018 Aksaray (Reşadiye ve Tapdık köyü), 11-13 Temmuz 2019 Isparta (Gönen ve Keçiborlu), 1-5 Ağustos 2019 Erzurum. Alan çalışmalarında süre, alandan elde edilebilecek verilerin yoğunluğuna bağlı olarak 3-5 günle

sınırlandırılmış olup, sadece Eskişehir’de iki kere alan çalışması yapılmıştır. Bunlardan ilki keşif amaçlı olup 2017 yılında, diğeri ise Yunus Emre Anma Günü’ne katılmak için 2018’de yapılmıştır. Hangi ile hangi tarihte alan çalışması yapılacağı Yunus Emre Anma Günü etkinliklerine göre belirlenerek hem kaynak kişi bulmayı kolaylaştırmak hem de etkinliklerdeki uygulamalara katılımlı gözlem yapmak amaçlanmıştır.

Alan araştırması sırasında belirlenen kaynak kişiler mezar yerini ziyarete gelenler, mezar yerinden sorumlu olan veya ilgili belediyeden yetkili isimler ve mezar yerinde meskun yerli halktan oluşmaktadır. Yarı yapılandırılmış görüşme soruları kaynak kişilerin dâhil olduğu gruba göre değişkenlik göstermiştir. Mezar yerini ziyarete gelenlere sorulan sorularda bu mezar yerini nereden öğrendiklerine, diğ er mezar yerlerinden haberdar olup olmadıklarına, Yunus Emre’nin çok mezarlı bir şahsiyet olmasını nasıl değerlendiklerine, Yunus Emre hakkında neler bildiklerine, ziyaret esnasında neler yaptıklarına ve ziyaretten önce ve sonra mekânla ilgili düşüncelerine odaklanılmıştır. Mezarın bulunduğu yerin ilgili belediye çalışanları veya mezardan sorumlu yetkililere yöneltilen sorularda ise Yunus Emre’nin çok mekânlılığı konusundaki görüşlerine, bu mezar yerini niçin ve nasıl sahiplendiklerine, diğ er Yunus Emre mezarları ve yapılan uygulamalar konusundaki görüşlerine, Yunus Emre’yi ve mezarını tanıtmak için ne tür uygulamalar yaptıklarına dikkat edilmiştir. Yunus Emre’nin mezarının bulunduğu ilde meskun olan halkla yapılan görüşmelerde ise Yunus Emre hakkında neler bildikleri, Yunus Emre’yle ve mezarıyla ilgili hangi anlatıların olduğu, mezar yeriyle ilgili ritüellerin olup olmadığı, anma günlerinde ne tür uygulamaların yapıldığı, diğ er Yunus Emre mezarları hakkında ne düşündükleri, Yunus Emre ve mezarını nasıl sahiplendikleri, yönetimden bu konuda neler beklediklerine yer verilmiştir. Görüşmelerin yanı sıra özellikle Yunus Emre Anma Günü Etkinliklerinde kısmi katılımlı gözlem yoluyla da bilgi edinilmiştir. Çalışmanın objektifliğini sağlamak adına Yunus Emre mezarı olarak kabul edilen her mekâna aynı mesafede durulmuş, halkın kabulü ve inancı araştırmacının da kabulü ve inancı olarak yansıtılmaya çalışılmıştır. Görüşülen kaynak kişilerin bilgilerine ise EK-1’de yer verilmiştir. Bu listede yer alan kaynak kişilerin bazılarının doğum yeri ve tarihi, eğitim durumu, mesleği gibi bilgileri paylaşmak istemediklerinden dolayı bu bilgiler boş bırakılmış, ismini paylaşmak istemeyen kaynak kişiler ise “ismini vermek istemeyen kaynak kişi” olarak kaydedilmiştir. Metin içinde kaynak kişinin verdiği

bilgiler alıntılama şekilde yazılmış olup parantez içinde kaynak kişinin bilgileri paylaşılmıştır. Tez boyunca bazı mezar yerlerinden diğerlerine oranla daha çok bahsedilmesi, konuyla ilgili verilerin o mezar yerlerinde daha yoğun elde edilmesiyle ilgilidir. Alan araştırmasında görüşme ve kısmi katılımlı gözlem yoluyla elde edilen bilgiler çok mekânlılık bağlamında halk bilimi yaklaşımlarıyla çözümlenmiştir. Tez, “Giriş”, “Çok Mekânlılık ve Yunus Emre”, “Çok Mekânlılık ve Anlatı”, “Çok Mekânlılık ve Fakelore” olmak üzere üç ana bölümden ve “Sonuç” kısmından oluşmaktadır.

Tezin “Çok Mekânlılık ve Yunus Emre” başlıklı birinci bölümü “Çok Mekânlılık Nedir?”, “Anlatı Kahramanı Olarak Yunus Emre” ve “Anlatı Ortamının Yunus Emre Mezarları” olmak üzere üç alt başlığa ayrılmıştır. Çok mekânlılığın bir kavram olarak halk bilimi disiplini içinde neyi ifade ettiği, çok mekânlı şahısların ortak özelliklerinin ne olduğu ve çok mekânlılığın olası sebepleri hakkında kimlerin görüş bildirdiği “Çok Mekânlılık Nedir?” başlığı altında incelenmiştir. “Anlatı Kahramanı Olarak Yunus Emre” isimli ikinci başlıkta Yunus Emre’yi tarihî bir şahsiyet olarak kabul eden edebiyat tarihçiliği bakış açısının Yunus Emre biyografisi yazmada karşılaştığı sorunları, hayatı ve şiirlerindeki belirsizliklerin bulunması ve hakkında bilinenlerin çoğunluğunun sözlü kültür kaynaklı olması nedeniyle meydana gelen birbirinden farklı Yunus Emre biyografileri ortaya konularak, sözlü kültürde yaşatılan Yunus Emre’nin çok mekânlılığı üzerine yapılacak bir çalışmada halk bilimi yaklaşımlarıyla değerlendirilmesi gerektiği ve anlatı kahramanı olarak kabul edilmesinin daha doğru sonuçlar vereceği ifade edilmiştir. Çalışmanın yapıldığı dönemde bağlam tarafından Yunus Emre mezarı olarak kabul edilen yerler “Anlatı Ortamının Yunus Emre Mezarları” kısmında ele alınmıştır. Literatür taramasında tespit edilen mezarlarla ilgili yazılı kaynaklarda yer alan bilgiler paylaşarak, alan çalışmasından elde edilen veriler doğrultusunda mezarların güncel durumu ortaya konulmuştur. Ayrıca literatürde yer almasına rağmen varlığı tespit edilemeyen ve literatürde yer almayıp tarafımızdan tespit edilen Yunus Emre mezarları bu başlık altında incelenerek güncel bir Yunus Emre mezarları haritası ortaya konulmuştur. Buna ilişkin haritalandırma EK-2, EK-3 ve EK-4’te yer almaktadır.

Tezin temelde mekân ve anlatı ilişkisine bağlı olarak çok mekânlılığın sorgulandığı “Çok Mekânlılık ve Anlatı” başlıklı ikinci bölümü “Mekân, Anlatı ve Kahraman

Ekseninde Yerelleşme”, “Bellek Aktarımı ve Mekân İlişkisi” ve “Kutsal Mekânın İnşasında Rüya Anlatıları” olmak üzere üç alt başlığı içermektedir. “Mekân, Anlatı ve Kahraman Ekseninde Yerelleşme” isimli kısımda mekân ve anlatı arasındaki ilişki Carl Von Sydow’un (2014) aynı masalın farklı coğrafyalardaki şekillerini açıklamak için ortaya koyduğu “ekotipleşme” veya “yerelleşme” kavramı açısından değerlendirilmiştir. Mekânın anlatı üzerindeki etkisi, Yunus Emre’nin biyografisinin ve hakkında anlatılan menkıbelerin mekândan mekâna yaşadığı değişim ve dönüşümler, mekânın kendine özgü ürettiği yeni anlatılar yerelleşme açısından alan çalışmasından elde edilen veriler doğrultusunda incelenmiştir. Ayrıca yerelleşmenin mekânda, anlatıda ve Yunus Emre’nin biyografisinde gerçekleşen boyutlarıyla çok mekânlılığı nasıl etkilediği tartışılmıştır. “Bellek Aktarımı ve Mekân İlişkisi” isimli ikinci kısımda belleğin halk bilimiyle ilişkisine belleğin aktarımı ve yaşatılmasında mekânın rolü açısından bakılması ve mekânın bir kültür yani bellek aktarım aracı olarak kullanılması üzerinde durulmuştur. Bir bellek oluşturmak için mekânın gerekliliği, mekânın varlığının belleğe etkisi, mekânın bellek aktarımındaki rolü ve aktarımın şekli, Yunus Emre mezarları ve belleği açısından incelenerek bellek ve mekân ilişkisinin çok mekânlılık üzerindeki etkileri ortaya konulmuştur. Son olarak dinî bir şahsiyetin mezar yerinin rüya yoluyla bulunduğuna ilişkin rüya anlatıları “Kutsal Mekânın İnşasında Rüya Anlatıları” başlıklı kısımda Yunus Emre’nin mezar yerlerinin rüya yoluyla bulunduğu örneklerden hareketle çok mekânlılığa etkileri bakımından değerlendirilmiştir.

Çalışmanın üçüncü ve son bölümü “Çok Mekânlılık ve Fakelore” başlığını taşımaktadır. Bu bölümün “Ulusalda Yerele Yunus Emre ve Mezar Yeri Tartışmaları” isimli ilk kısmında Türk aydınlarında oluşan Yunus Emre ilgisi folklorun bir bilim dalı olarak Türk akademik camiasına girişi ve kabul edilişiyle açıklanmış, halk biliminin yarattığı gündemin Yunus Emre’yi nasıl ulus devlet inşasının bir figürü hâline getirdiği tartışılmıştır. Ulusal bir aktör iken yerelde mezar yeri tartışmalarına konu olan Yunus Emre’nin folklorizm kaynaklı hemşehrilik propagandalarının çok mekânlılığa etkileri incelenmiştir. “Mekân Tasarımında Fakelore Uygulamaları” başlıklı ikinci kısımda ise Yunus Emre’nin mezar yerlerinde fakelore, icat edilmiş gelenek ve folklorizm olarak değerlendirilebilecek uygulamalar incelenmiştir. Yunus Emre mezar yerlerinde yaşanan mahalle, ilçe isimlerindeki değişimler, türbe ve mezar yerinin mimari tasarımları, anma günü etkinlikleri, mekân

etrafında oluşan anlatı ve ritüeller fakelore yaklaşımlarıyla değerdendirilip bunun çok mekânlılıktaki rolü ortaya konulmuştur.

Netice itibarıyla, Yunus Emre'nin çok mekânlılığının halk bilimsel bakış açılarıyla değerdendirildiğı bu tez, Oğuz'un “ok Mekânlı Ve/Veya Mezarlı Anlatı Kahramanları: Yunus Emre” (2011a) makalesinde gündeme getirdiklerine derinlik kazandırma girişimi olarak görülebilir. Çok mekânlılığın Yunus Emre mezarları örneklerinden yola çıkılarak anlatı ve fakelore temelinde halk biliminin farklı yaklaşımlarıyla değerdendirildiğı bu çalışma ile çok mekânlılığın halk bilimsel bir temelde incelenmesi hedeflenmiştir. Tezin hem Yunus Emre alışmaları için yeni bakış açılarının oluşturulmasına katkı sağılayacağı hem de çok mekânlılık konusunda yapılabilecek başka çalışmalara ilham kaynağı olacağı dūřünölmektedir.



2. ÇOK MEKÂNLILIK VE YUNUS EMRE

2.1. Çok Mekânlılık Nedir?

“Olmak, meydana gelmek, sonradan olmak, zamansız ve devamlı olmak, belli bir şekle girmek ve varlık” anlamlarını taşıyan Arapça “kevn” kökünden türeyen mekân, herhangi bir şeyin var olduğu yer anlamına gelmektedir. Her bir disiplinin kendi bakış açısından tanımlama ve kavramlaştırma çabasına girdiği mekân, sosyal bilimlerde bir araştırma alanı olarak karşımıza çıkar. Konusu insan ve insanla ilişkili her şey olan sosyal bilimlerde insan her yönüyle ele alınmaktadır. Zaman ve mekândan bağımsız düşünilemeyen insan, özellikle zaman ve mekân kavramları ekseninde pek çok çalışmaya konu edilmiştir. Zaman konusuyla ilgili dikkat ve çalışmaların çok daha önceleri başladığı ve mekânın, zamanın yanında bir unsur olarak değerlendirildiği bilinen bir gerçektir. 20. yüzyıla gelindiğinde ise mekânın önemi fark edilmiş, yapılan çalışmalarla zaman ve mekân eş zamanlı çalışılmaya başlanmıştır. Mekân, özellikle insanla olan ilişkisi bağlamında ele alınmasının yanında kendisi de başlı başına bir araştırma konusu olmuştur. Çalışmada mekânla ilgili geniş bir literatür teşkil eden tanımlama ve görüşler bir kenara bırakılarak araştırmanın asıl konusu olan çok mekânlılık olgusuna dikkat çekilecektir. “Çok mekânlılık” kavram olarak neyi işaret etmekte, halkbilimsel açıdan “çok mekânlılık” denilince ne anlaşılmalıdır sorularına cevap aranarak tezin kavramsal alt yapısının ortaya konulması amaçlanmaktadır.

“Çok mekânlılık” ve “çok mekânlı” tanımları halkbilim çalışmalarında anlatı kahramanlarının doğduğu ve/veya öldüğü yerlerin birden fazla olması durumunda kullanılan kavramlardır. Kelime bu anlamıyla, ilk defa M. Öcal Oğuz’un 2011 yılında yayımlanan “Çok Mekânlı ve/veya Çok Mezarlı Anlatı Kahramanları: Yunus Emre” isimli makalesinde kullanılmıştır. Oğuz, “çok mezarlı” tanımını da kullanarak konuyu daha çok, mezar yerinin fazlalığı olarak ele almıştır. Anlatı kahramanlarının öldüğü yer dışında doğduğu yer veya çeşitli sebeplerle farklı zamanlarda bulunduğu yerleri de içine alacak şekilde “çok mekânlılık” kavramı genişletilebilir. Kahramanın “sembolik mezarı” anlamının yanında kahramanın herhangi bir uygulamada bulunduğu (namaz kılmak, keramet göstermek vb.) yerleri de ifade eden “makam”ları da “çok mekânlılık” tabiri içinde değerlendirmek daha doğru olacaktır. Ayrıca kahramanın ürettiğine inanılan eserlerde geçen yer isimlerine dayanarak o

yerde yaşayanlar, kahramanı kendi memleketlisi olarak kabul etme eğilimindedir. Kahramanı kendi hemşehrisi olarak gösteren birden fazla yerin olması da “çok mekânlılık” konusunda değerlendirilebilecek bir başka olgudur. Türk halkbilimi çalışmalarında ilk defa “çok mezar” açısından Oğuz’un (2011a) kullandığı ve bir çalışma sahası olarak gündeme getirdiği “çok mekânlılık” kavramı, çok mezar, çok makam ve çok memleket olgularını da kapsayacak şekilde genişletilebilir.

Türk kültüründe çok mekânlı anlatı kahramanları epey fazladır. Dede Korkut, Nasreddin Hoca, Tapduk Emre, Köroğlu, Pir Sultan Abdal, Karacaoğlu (Oğuz, 2017a: 47), Sarı Saltık (Ocak, 2016a), Veysel Karani (Ocak, 2002), Karaca Ahmed (Şahin, 2001), Hızır ve İlyas (Ocak, 2012), Somuncu Baba, Koyun Baba, Battal Gazi, Hüseyin Gazi, Abdülvahap Gazi, Şeyh Şüca (Ocak, 2016b; Şahin, 2017), Yedi Uyurlar (Uğureli, 2017) gibi pek çok isim çok mekânlı şahsiyetler arasındadır. Bunlardan Sarı Saltık’ın Balkanlar ve Anadolu’nun pek çok yerinde (Ocak, 2016a), Veysel Karani’nin Yemen, İran, Hicaz, Horasan, Hindistan, Anadolu’da ise Bursa, Manisa, Mardin, Kurtalan, Diyarbakır ve Siirt’te (Ocak, 2002: 85) mezarları, Karaca Ahmed’in İstanbul, Afyon, Manisa, Aydın, Sivrihisar, Göynük, Makedonya’da türbesi; Akhisar Karaköy, Eşme-Karaca Ahmed ve Manisa Horoz köylerinde üç makamı (Şahin, 2001: 374-375), Hz. Hızır’ın Seylan Adası, İran, Azerbaycan, Türkistan, Irak, Suriye, Lübnan, Kudüs, Mısır, Cezayir, Fas, Türkiye’de ise Afyon, Bingöl, Çorum, Denizli, Edirne, Hatay, İstanbul, Kütahya, Lâdik, Merzifon, Sivas’ta makamları (Ocak, 2012), Şeyh Şüca’nın Anadolu’da üç türbesi, Somuncu Baba’nın Gebze, Malatya ve Aksaray’da türbeleri (Şahin, 2017: 101), Koyun Baba’nın İstanbul, Ankara, Edirne, Denizli, Konya ve Yugoslavya-Kalkandelen’de mezarları (Şahin, 2017: 176), Battal Gazi, Hüseyin Gazi, Abdülvahap Gazi’nin her birinin Ankara, Seyitgazi, Alaca, Sivas ve Malatya’da (Ocak, 2016b: 53) mezarları bulunmaktadır. Yedi uyurların ise dünyada pek çok yerde Türkiye’de ise Afşin, Lice, Tarsus ve Efes’te mağaraları bulunmaktadır (Uğureli, 2017: 23).

Bu isimlerin en bariz ortak özelliği her birinin birer anlatı kahramanı olarak öne çıkmasıdır.

Geçmişte hayatlarını ve eserlerini günümüz biyografi anlayışına göre belgeleyemediğimiz pek çok tarihî şahsiyet bulunmaktadır. Bu şahsiyetlerin bir bölümü haklarındaki küçük bir bilgi, yaşadıkları dönemi kanıtlayan tarihî bir belge veya kendileri tarafından üretildiği tartışma götürmeyen bir eserle

günümüze ulaşırken bir bölümü de menkıbelerin veya hikâyelerin kahramanı olarak günümüze ulaşmaktadır (Oğuz, 2017b: 16).

“Anlatı kahramanı” menkıbelerin ve hikâyelerin kahramanı olarak günümüze ulaşan isimleri ifade etmektedir. Anlatı kahramanlarının hayatları hakkındaki bilgiler tarihî belgelerden çok haklarında anlatılan destan, efsane ve menkıbeye dayalıdır. Bazılarının ise haklarında az da olsa var olan tarihî kaynaklı bilgilerin kahraman hakkındaki anlatı kaynaklı bilgilerin dahi gölgesinde kaldığı söylenebilir. Dolayısıyla tarihî bir gerçeklik olarak var olup olmadığı bilinmeyen veya tarih kayıtlarında yaşadığı bilinse dahi sözlü kültürdeki efsane, menkıbe ve hikâye gibi anlatılarla yoğun bir şekilde aktarılan ve yeniden üretilen şahısların “tarihî şahsiyeti”nden ziyade “anlatının kahramanı”na dönüştüğü söylenebilir. Halk bilimi disiplini içinde anlatı kahramanı olarak nitelendirilen bu özellikteki kişilerin hayatları, haklarında anlatılan menkıbeleri, hikâyeleri ve eserlerinin varyant oluşturmaya meyilli oldukları kadar söz konusu isimlerin doğdukları, öldükleri ve memleketleri olduğu iddia edilen yerlerin de değişmeye ve çeşitlenmeye müsait olduğu söylenebilir. Anlatı kahramanlarının sözlü kültür dairesi içinde yaşamaları, hayatları hakkındaki tarihî bilgi ve belgelerin yetersiz oluşu, eserlerinin varyantlı oluşu gibi özellikleri, çok mekânlılığın oluşması için uygun ortamı sağlamaktadır.

Bir şahsın birden fazla yerde mezar veya makamının olması üzerine çeşitli araştırmacılar fikir beyan etmişlerdir. Derinlemesine bir araştırmaya dayanmayan bu fikirler çok mekânlılığın sebebi üzerinedir. İbrahim Hakkı Konyalı, “Fatıha okuyarak, dua ederek Tanrının rahmetini çekmek için bazı ölümlere başka başka yerlerde taş (anıt) dikmek, mezar ve türbe yapma”nın (1966: 145) İslam diyarında yaygın bir gelenek olduğunu belirtir. Çok mekânlılığı bir “gelenek” olarak değerlendiren Konyalı’nın “bazı ölümler” tanımlaması Abdülbaki Gölpınarlı’da “yaşayışı efsaneleşmiş din uluları” (1963: 3) şeklindedir. Böylece Konyalı’nın bir sebep göstermeden “gelenek” olgusuna bağladığı çok mekânlılık, Gölpınarlı için “yaşayışın efsaneleşmiş” olmasına bağlanmıştır. Sadece öldükleri yer belli olmayan kişiler değil; mezarları belli olan büyük zatların bile birden fazla yerde medfen ve makamları bulunduğunu belirten M. Fuad Köprülü (2009: 259), bu durumu halkın çevrelerinde ruhaniyet ve kutsiyetinden yardım beklenilecek büyük mutasavvıflar bulunmasını istemelerine bağlamaktadır.

Frederick William Hasluck'un doğrudan çok mekânlılık konusuyla ilgili ortaya koymadığı "çift taraflı ziyaretgâhlar" (1995) olarak adlandırdığı farklı din mensuplarının ziyaretine açık olan mekânlar açısından da konuya bir açıklama getirilebilir. Hasluck, fethedilen yerin fethini meşrulaştırmak amacıyla dini önderlerin mezarlarının rüya yoluyla veya mucizevi bir şekilde keşfedilmesi veya fethedilen yerdeki o dinin önder isimlerinin mezarlarını İslam dinindeki isimlerle eşleştirme çalışmalarının "çift taraflı ziyaretgâhları" ortaya çıkardığını belirtir. Her ne kadar politik bir amaçla yapılıyor olsa da aynı zamanda fethedilen yeri yerelleştirme işlevi de gören bu uygulama dinî efsaneleşmiş isimlerin birden fazla mezarının bulunmasının olası sebepleri arasında sayılabilir.

Abdülbaki Gölpınarlı diğer dinlerdeki efsaneleşmiş din ulularının da birden fazla yerde ziyaretgâhlarının bulunmasını farklı nedenlere bağlayarak açıklar:

Bunların bir kısmı "Makam ve Nazargâh" denilen yerlerdir. Buralarda, Aziz'in hatıraları yaşar, yaşanır, herhangi bir kerametinin eseri vardır. Bir kısmı, bir başka yerde yatan bir azize, bir dosta fâtiha yollamaya vesile olmak için yapılmış mezarlardır ki bunlarda, çok defa pehle ve ayaktaşı yoktur; yalnız şahıs, ad benzerliğinden, adın aynı oluşundan birinci azizle birleşmiştir, onda yok olmuştur. Bir kısmıysa açıkgoz istismarcıların, yahut pek sâf inançların mahsulüdür. Ya mevki, şeref, para elde etmek için icad edilmiştir, yahut bir rüya, uydurma bir rivayet, mistik bir hayal, bu mezarı meydana getirmiştir (Gölpınarlı, 1963: 3).

Buna göre efsaneleşmiş dinî bir şahsiyetin birden fazla yerde makam/mezarının bulunmasının üç şekli mevcuttur: Birincisi yazının girişinde de bahsedilen çok mekânlılık kapsamı içinde yer alan makam olgusunun meydana getirdiği durumdur. İkincisi isim benzerliğinden dolayı iki ismin bir mezarda birleşmesi sonucu ortaya çıkan durum ki buna çift taraflı ziyaretgâhlar (Hasluck, 1995) da dâhil edilebilir. Sonuncusu ise farklı sebeplerle mezar icat etme şeklinde meydana gelenlerdir. Çok mekânlılığı oluşum şekilleri açısından değerlendiren Gölpınarlı, aynı zamanda bunun sebepleri üzerine de görüş bildirmiş bulunmaktadır.

Sarı Saltık'ın birden fazla yerde mezarının bulunmasının ihtimalleri üzerinde duran Ahmet Yaşar Ocak, birinci ihtimal olarak eski Türklerde hükümdar mezarının gizlenmesi geleneğine değinir. J.P. Roux bu geleneğin eski Türkler arasında hükümdarın mezarını düşmanlar veya kötü niyetli insanların yağmalaması ve tecavüzünden korumak amacıyla uygulandığını belirtmektedir (1999: 252-254). Buna göre ya definden sonra mezarı işaret eden hiçbir iz bırakılmaz ya da asıl

mezarın dışında farklı yerlere sahte tabutlar gönderilerek sahte mezarlar inşa edilir (Ocak, 2016a: 89). Hükümdarlar için uygulanan bu gelenek, din büyükleri için de uygulanmış olabilir. Gerçek mezarın birden fazla yerde inşa edilen mezarlarla gizlenmesi çok mekânlılığın sebeplerinden biri olarak değerlendirilebilir.

Yine çok mezarlı bir isim olan Veysel Karani hakkındaki kitabında Ocak, Karani'nin birden çok yerde mezarının bulunmasını İslam memleketlerinde benimsenip sevilmesinin bir göstergesi olarak yorumlamıştır (2002: 85). Birden fazla yerde mezarının olmasını ona hayran olan ülke halkının kendi memleketlerinde ona ait bir mezarın bulunmasını istemelerine bağlamıştır. Buna benzer bir yorumu Mustafa Tatcı, Yunus Emre için yapar. Halkın Yunus Emre'nin kutsiyetinden feyz almak için birçok makam icat ve ihdas ettiğini belirten Tatcı buna ek olarak birden fazla yerde mezarının olmasını Yunus Emre'nin destan halesi hâline gelen yaşamı ve fikirlerine de bağlar (2008: 57). Tatcı, “destan halesi” ifadesi ile Yunus Emre'nin efsaneleşmiş hayatını kastetmekte ve bunun çok mezarlı olmasında payının olduğunu belirtmektedir. Yunus Emre'nin çok mezarlı oluşu üzerine görüş bildiren bir diğer isim M. Öcal Oğuz'dur. Yunus Emre'nin çok mezarlı oluşunun sebepleri üzerine araştırmacıların verdiği yanıtları yetersiz bulan Oğuz'a göre “Yunus Emre'nin birden çok yerde mezarının bulunması onun ne denli sevildiğinden çok ne denli anlatıldığını göstermektedir” (2011: 6). Çok mekânlı şahısların durumu için yaygın olarak benimsenen “çok sevilme” açıklaması Oğuz'a göre yetersizdir. Çünkü “çok sevilme” bir ölçüt olsaydı; mezarı sadece bir yerde bulunan şahısların sevilmediği bu yüzden birden fazla mekânlarının bulunmadığı sonucu çıkarılabilecekti (2011: 6). Yunus Emre'nin çok mekânlı oluşunu “çok anlatılma” üzerinden okuyan Oğuz ile Yunus Emre'nin “destan halesi” hâline gelen yaşam öyküsünü çok mekânlı oluşuna sebep gösteren Tatcı'nın görüşleri “anlatı ve anlatılmak” bakımından benzerlik göstermektedir. Ancak Oğuz, “çok anlatılmak” olgusunu halkbilim kuramları çerçevesinden okumaya çalışarak analitik bir bakış geliştirmiştir. Oğuz'a (2011a) göre çok mekân ve çok varyant meselesi folklorda çok anlatılanı işaret eder ve bu durum halkbilim kuramları açısından sorgulanmalıdır.

Özkul Çobanoğlu, Kuzey Kıbrıs'ın Serdarlı köyünün manevi önderi Durmuş Dede'nin mezarının taşınması sonucu her iki mezar yerinin de kutsal kabul edilip ziyarete devam edilmesi olayını incelediği yazısında bu durumu “türbe ikizleşmesi”

olarak adlandırmaktadır. Buna göre ilk mezar yeri Dede'nin kanının döküldüğü ilk yer olarak, ikinci mezar yeri de kemiklerinin bulunduğu yer olarak kutsanıp ziyaret edilmektedir. Çobanoğlu'na göre, "küçük halk gruplarının özellikle bağlı bulundukları tarikat pirleri veya yatırırlarının kabirlerini veya ruhani varlığını havi olduğuna inandıkları bazı kısımları taşımış olabilecekleri ihtimali" (1998: 9) Anadolu ve Rumeli'de erenler adına yapılmış birden fazla mezar ve türbenin ortaya çıkışında üzerinde durulması gereken bir konudur.

Çok mekânlılık konusunda farklı bir yaklaşım da Nebi Özdemir'e aittir. Ona göre Yunus Emre, Dede Korkut, Nasreddin Hoca gibi şahsiyetlerin farklı yerleşim birimleriyle ilişkilendirilmesinde kültür ekonomisinin de etkisi vardır. Buna dayalı olarak gelişen rekabet içerikli faaliyetler bu gibi şahsiyetlerin birden fazla makam mezarının bulunmasına neden olmaktadır (2012: 195-196).

Halkın bir kimseyi çok sevmesi, benimsemesi veya kutsiyetinden yararlanmak istemesi, halk için önemli isimlerin mezarlarının gizlenmek istenmesi, fethedilen bir topraktaki azizi kendi dininin aziziyle birleştirip o yer üzerinde hak iddia etmek istenmesi, dinî şahsiyetlerin mezarlarından bazı parçaların gidilen yere götürülerek yeni bir mezarın oluşturulması, kişinin efsaneleşmiş bir hayatının olması, politik birtakım amaçlarla mekân icat edilmesi, kültür ekonomisine bağlı olarak rekabetçi faaliyetlerin gerçekleşmesi ve kişinin halk arasında çok anlatılıyor olması gibi sebeplere bağlanan çok mekânlılık bu çalışmada Yunus Emre mekânları merkeze alınarak halk bilim perspektifinden değerlendirilmiştir. Buna göre "Hangi mezar Yunus Emre'nin gerçek mezarıdır, hangileri değildir?", "Yunus Emre'nin gerçek memleketi neresidir?", "Hangi mekân tarihî bilgilere daha uygundur?" gibi sorular yerine "Yunus Emre niçin çok mekânlıdır?", "Çok mekânlılığı meydana getiren dinamikler nelerdir?", "Mekânlarda üretilen kültür nedir ve çok mekânlılığa katkısı nedir?", "Mekânlarda halkın belleğinde nasıl bir yer edinmiş ve bunun çok mekânlılık üzerine etkisi nedir?" gibi halk bilimi bakış açısını yansıtan sorulardan hareket edilmiştir. Bu sorular ekseninde çok mekânlı bir isim olan Yunus Emre'nin Türkiye'deki mezarları araştırmanın konusu olmuştur. Araştırmanın gerçekleştirildiği 2017-2019 yılları arasında Yunus Emre'ye ait mezar yerlerinin sayısının 14 olduğu tespit edilmiş olup bunlar şöyledir: Afyon (Sandıklı), Aksaray (Ortaköy ilçesi Tapdık köyü ve Ziyarettepe), Bursa, Eskişehir, Erzurum, Isparta

(Keçiborlu, Uluborlu, Gönen ve Güneykent ilçeleri), Karaman, Konya, Manisa ve Ordu. Söz konusu yerlerde yapılan alan çalışmaları ile yukarıda sorulan soruların cevabı aranmaya ve halkbilim kuramları açısından bir değerlendirme yapılmaya çalışılmıştır.

2.2. Anlatı Kahramanı Olarak Yunus Emre

Yunus Emre M. Fuad Köprülü'nün 1913 yılında *Türk Yurdu* dergisinde yayımlanan iki makalesiyle² ilim âlemine tanıtıldığından bugüne akademik dünyada üzerine çokça yazılan, söz söylenen ve tartışılan isimlerden biri olmuştur. Birçok araştırmacı tarafından pek çok çalışmaya konu edilen Yunus Emre, farklı tartışma odaklarında karşımıza çıkmıştır. Hayatı hakkındaki bilgilerin yetersiz oluşu, şiirlerinin ideolojik görüşlere göre farklı yorumlara müsait olması gibi sebeplerden Yunus Emre, her bir ideoloji savunucusu için kendi düşüncelerini yüceltici bir araç hâline gelmiştir. Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasından sonra başlayan uluslaşma sürecinde Yunus Emre'yi kullandığı saf Türkçe ile Türk edebiyatının önemli bir ismi olarak gören aydınlar yeni ulusun yeni edebiyatı için yeni bir isim keşfetmişlerdir. Uluslaşma sürecinde aydınların sıkı sıkıya bağlandıkları Yunus Emre, hayatı hakkındaki bilgi ve belgelerin yetersizliğine rağmen sözlü kültür ortamının ürünü olan menkıbelerden yola çıkılarak biyografisi yazılmaya çalışılan bir isim olmuştur. Edebiyat tarihçiliği bakış açısıyla Yunus'u hayatı; ailesi, yetiştiği çevre, doğduğu ve öldüğü yer, eserleri ve edebî kişiliği kavramları çerçevesinde açıklamaya çalışanlar, bugün dahi tam ve eksiksiz bir Yunus Emre biyografisi yazabilmiş değillerdir. Üstelik her bir araştırmacı kendi ideolojisinden çizdiği Yunus Emre portresiyle Yunus'u tarihî ve coğrafi bir yere yerleştirip bunun savunuculuğunu yapmıştır. Böylece herkesin kendince bir Yunus Emre'si oluşmuştur. Hayatı hakkındaki bilgilerin yaşadığı dönemden sonraki yüzyıllarda yazılmış eserlerde yer alan menkıbelere dayanması Yunus Emre'nin tarihî kişiliğini ortaya koymakta güçlük yaratmaktadır. Doğum ve ölüm tarihleri ve yerleri, ailesi, eğitimi, tarikatı, eserleri konusunda yazılı kesin bilgiler bulunmadığı için "edebiyat tarihçiliği" bakış açısından Yunus Emre'nin hayatı, "tarihî" ve "menkıbevî" olmak üzere iki başlık altında tartışılmalıdır. Yunus Emre'yi tarihî bir şahsiyet olarak değerlendiren ve bunu yaparken de halkın gerçek kabul ettiği anlatıları kullanan bu bakış açısının yaşadığı birtakım zorluk ve

²Köprülü, a.g.m., (1913a) ve Köprülü, a.g.m., (1913b).

çıkılmazlar vardır. Burada “edebiyat tarihçiliği” bakış açısından ortaya konan Yunus Emre biyografisine temel hatlarıyla yer verilecek, sonra bu durumun yarattığı sorunlar ele alınacaktır. Söz konusu sorunların çözümü hususunda ise halk bilimi disiplinin sunduğu önerilerden bahsedilecektir. Çok mekânlılık bağlamında Yunus Emre üzerine yapılacak bir çalışmada Yunus Emre’ye nasıl bir bakış açısından bakmanın yerinde olacağı yazının temel sorununu oluşturmaktadır.

Yunus Emre’nin “menkıbevî” hayatını, ilgili bilgileri bulunduğu eserleri ve mahiyetlerini en güncel şekilde yer vermesi nedeniyle Mustafa Tatcı’nın (2008: 9-23) çalışmasından özetlemek yerinde olacaktır. Buna göre, Firdevsî’nin *Vilâyetnâme-i Hacı Bektaş-ı Veli* adlı eserinde Yunus Emre’nin Hacı Bektaş Veli’ye gelip buğday istemesi, buna karşılık himmet teklif edilmesi daha sonra Yunus’un Tapduk Emre’ye gönderilip ona intisap etmesi ve kırk yıl dergâha odun taşıması anlatılmaktadır. Aziz Mahmud Hüdâyi (ö.1628) hocası Üftâde’den (ö.1580) Yunus Emre hakkında dinlediği menkıbeleri *Vâkıât* isimli Arapça eserine kaydetmiştir. *Vâkıât*’ta yer alan menkıbelere göre Yunus Emre dergâha otuz yıl odun taşımış ve şeyhin kızıyla evlenmiştir. Eserde Yunus Emre’nin şeyhine küsüp dergâhı terk etmesi ve yolda karşılaştığı dervişlerle yaşadığı sofrâ kerametinden sonra dergâha dönüp kendini şeyhine affettirmesi hadiseleri de anlatılmaktadır. Burada anlatılan menkıbelerin başka bir varyantı da İbrahim Has *Tezkiresi*’nde anlatılmaktadır. Buna göre Yunus Emre ilim sahibi bir müftüdür. Tapduk Emre’yle tanışması Yunus Emre’nin Tapduk’un dervişlerinden birine verdiği fetva sebebiyle olmuştur. Odun taşımanın yanında dergâha su da taşıyan Yunus Emre’nin sırtında oluşan yara için bir dervişten yardım istemesi şeyhinin kulağına gidince şeyhinin Yunus Emre’yi dergâhtan kovması, bunun sonucunda Yunus’un sofrâ olayını yaşaması ve dergâha dönüp kendine “Bizim Yunus” dedirttiği hâdis *Tezkire*’de anlatılmaktadır.³ Bolulu Himmet Efendi’nin (ö.1684) *Âdâb-ı Hurde-i Tarikat*’ı, Pir Mehmed Âşık Çelebi’nin (ö.1571) *Meşâirü’ş-Şuarâ*’sı ve Köstendilli Şeyhî Süleyman Efendi’nin (ö.1819) *Bahrü’l-Velâye*’si Yunus Emre menkıbelerinin yer aldığı diğer kaynaklardır. Bu kaynaklara dayanarak, Yunus Emre’nin menkıbevî hayatını genel hatlarıyla Tapduk Emre ile karşılaşması, dergâha hizmet etmesi ve bu hizmet esnasında gösterdiği kerametler,

³İbrahim Has *Tezkiresi* hakkında ayrıntılı bilgi için bakınız: Tatcı, M. (2008). *Yunus Emre Divânı İnceleme*. İstanbul: H Yayınları.

dergâhtan ayrılışı, yolda dervişlerle yaşadığı sofra hadisesi, dergâha dönüp kendini şeyhine affettirmeye çalışması ve irşat için şeyhi tarafından görevlendirilmesi şeklinde özetleyebiliriz.

Yunus Emre'nin “tarihî” hayatı hakkında pek çok araştırmacı çeşitli görüşler ortaya koymuştur. Kronolojik olarak dahi sıralanmaya kalksa bir hayli yekûn teşkil edecek görüşlere yazının sınırları ve kapsamı gereği burada yer verilmesi gerekli görülmemiştir. Bu nedenle Yunus Emre'nin tarihî hayatının doğum ve ölüm tarihleriyle ilgili kısımlara derli toplu bir şekilde yer vermesi nedeniyle Adnan Sadık Erzi'nin (1950: 85-88) makalesi esas alınacaktır:

Erzurumlu İbrahim Hakkı, Erzurum'un Tuzcu köyünde bulunan Yunus Emre ve Tapduk Emre mezarlarına 1779'da diktirdiği mezar taşlarına H. 797/M. 1394-5 yıllarını yazdırarak Yunus Emre'yi Yıldırım Bayezid devri şairlerinden biri olarak göstermiştir. Hammer ise Kanuni Sultan Süleyman zamanında yaşadığını, Flügel de 10. yüzyıl şairlerinden biri olduğunu kabul etmiştir. Öte yandan *Risâletü'n-Nushiyye*'nin sonunda yer alan “Söze târif yidiyüz yidiyidi/Yûnus cânı bu yolda fidîyidi” beytine dayanan Gibb'e göre Yunus Emre, H. 7. asrın son ve 8. asrın ilk senelerinde yaşamıştır. Bursalı Mehmet Tahir de Gibb ile aynı fikri paylaşırsa da Melioransky tarafından bu fikre itiraz gelmiştir. Ona göre beyitte belirtilen tarihler yani H. 707/M. 1307-8 tarihinin Yunus'un doğum veya Tapduk Emre'ye intisap ettiği tarih olabileceğidir. Buna karşın M. Fuad Köprülü, Burhan Ümit, H. Duda ve Abdülbaki Gölpınarlı M.1307-8 tarihinde bir eser yazan Yunus Emre'nin ölüm tarihinin bu tarihten sonra olması gerektiğine inanmakta ve Yunus'un yaşadığı çağın 13. yüzyılın son yarısı ile 14. yüzyılın ilk yarısı olduğunu düşünmektedirler. Buna ek olarak Kamil Kepecioğlu'nun yayımladığı bir belgede Yunus Emre'nin 1319'dan önce tahta geçtiği bilinen Karamanoğlu I. İbrahim Bey'den toprak aldığı bilgisi yer almaktadır. Böylece 13. yüzyılın son yarısı ile 14. yüzyılın ilk yarısı tahminleri kuvvetlenmiştir.

Yunus Emre'nin doğum ve ölüm tarihleriyle ilgili tartışmalar 1950 yılında Adnan Sadık Erzi'nin yayımladığı makale ile farklı bir boyuta taşınmıştır. Bayezid Umumi Kütüphanesi'nde bulunduğu bir mecmuada yer alan “Vefât-ı Yunus Emre/ Sene 720-Müddet-i ömr 72” (Erzi, 1950: 88) kaydını akademik camiaya duyuran Erzi, bu kayıt sayesinde Yunus Emre'nin ölüm ve doğum tarihleri üzerine yapılan tartışmalara yeni

bir soluk getirmiştir. Söz konusu mecmuanın kendisini görüp inceleyen Gölpınarlı, Erzi'nin makalesinde “müddet-i ömr 72” ifadesinin yanlış olduğunu, mecmuada “müddet-i ömr 82” yazdığını belirtmektedir (2003: 72). Gölpınarlı'nın bu dikkatini pek çok araştırmacı kabul etmiş görünüyor. Buna göre Yunus Emre'nin H. 638/M. 1240-1 yılında doğup, 82 yıllık ömrünün sonunda H. 720/M. 1320-1 yılında vefat ettiği bilim dünyasında yaygın bir kabul görmektedir⁴. Bu durumda *Şakâyiğ-ı Numaniyye* yazarının Yunus'u Yıldırım devri şairleri arasında göstermesi ve Âşık Paşazâde'nin Orhan devri ile I. Murad zamanlarında yaşadığını bildirmesi doğru değildir. Yunus Emre'nin eserlerinde çağdaşları Mevlana, Ahmed Fakih ve Geyikli Baba'dan bahsetmesi ve *Risâletü'n-Nushiyye*'nin sonunda H.707 yılını vermesi Erzi'nin ilan ettiği mecmuayı geçerli kılmaktadır (Tatçı, 2008: 26-27). Buna karşın Yunus Emre'nin ölüm tarihi konusunda başka fikirler ileri sürenler de olmuştur. Cahit Öztelli, Erzi'nin yayımladığı mecmuanın güvenilirliğini sorgulamakta ve Yunus Emre'nin ölüm tarihinin 1320'den sonra aranması gerektiğini belirtmektedir (1977: 7; Tatçı, 2008: 56). Benzer görüşte olan Hikmet İlaydın da Yunus'un 1307'de tarikata girdiğini, 1272-82 yıllarında doğduğunu ve 1352-62 yıllarında vefat ettiğini kabul eder (İlaydın, 1983'ten aktaran Tatçı, 2008: 56). Bu karşıt görüşlere rağmen akademik camiada Erzi'nin bulduğu kayıt ve buna bağlı olarak H. 638/M. 1240-1- H. 720/M. 1320-1 tarih aralığı Yunus Emre'nin yaşamını sürdürdüğü zaman olarak yaygın bir şekilde kabul görmüştür.

Yunus Emre'nin doğum yeri hakkında çeşitli belgeler ve görüşler mevcuttur. Onun nereli olduğu sorusuna verilen cevaplar çoğu kez mezar yerinin nerede olduğuyula da ilişkilidir. Yunus Emre'nin doğduğu ve öldüğü yerle ilgili görüşler, Afyon (Sandıklı ve İhsaniye ilçeleri), Aksaray (Tapdık köyü ve Ziyarettepe), Bandırma, Bolu, Bursa, Eskişehir, Erzurum, Isparta (Keçiözü, Uluborlu ve Eğirdir ilçeleri), İzmir, Karaman, Konya, Manisa, Ordu ve Sivas illeri etrafında toplanmıştır. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgiler tezin “2.3. Anlatı Ortamının Yunus Emre Mezarları” isimli bölümünde yer aldığı için burada tekrar etmeyi uygun görmedik. Gerek menkıbevî gerek bilgi ve belgelere dayalı olsun Yunus Emre'nin doğum ve ölüm yeri hakkında üzerinde henüz uzlaşılammış görüşler bulunmaktadır.

⁴Yunus Emre'nin doğum yılının M. 1240-1 olmasına uygun olarak UNESCO, 25. Genel Konferansında kabul edilen Anma ve Kutlama Yıldönümleri arasında 1991 yılını “Yunus Emre'nin doğumunun 750. Yılı” olarak ilan etmiştir.

Ailesi ve çocukları hakkında da kesin bir bilgi bulunmayan Yunus Emre'nin, *Velâyetnâme*'de yer alan menkıbede Hacı Bektaş Veli'nin buğday yerine nefes teklif etmesi üzerine "Ben nefesi neyleyeyim ehil-'ıyâlim var" cevabından yola çıkılarak evli ve çocukları olduğu söylenmektedir. Bu konudaki başka bir görüş, Başbakanlık Arşivi'ndeki 871 sayılı Konya Defteri'nde H.924/M.1519 tarihli belgede Yunus Emre'nin Yerce isimli bir yer aldığı ve öldükten sonra evlatlarına kaldığı, oğlunun adının da İsmail olduğu hakkındadır. Ayrıca *Dîvan*'ında bulunan iki ayrı beyitte şöyle demektedir:

Bunda dahı virdün bize oğul u kız çift ü helâl
Andan dahı geçdi arzum benüm âhum dîdâriçün (234/5)
Ne oğul vardı ne kız vâhididük anda biz
Konşıyıduk cümlemüz nûr tağın yaylar iken (243/8)

Bu beyitlerin ilkinde oğuldan, kızıdan ve iki karısından vazgeçerek Allah'a yöneldiğini, ikincisinde ise vahdet âlemindeyken oğul ve kıza karışmadığını söylemektedir. Bu bilgiden çıkan sonuca göre Yunus Emre evlenip bir veya birkaç çocuk sahibi olmuş olabilir (Tatcı, 2008: 32-33).

Eğitimi konusunda da ihtilaflı bilgiler bulunan Yunus Emre, kimilerine göre okuma yazma bilmeyen (ümmî), kimilerine göre de medrese tahsili görmüş biridir. Âşık Çelebi, Niyâzî-i Mısırî, Bursalı İsmail Hakkı (*Ferahu'r-Ruh*'ta), Gibb ve Rıza Tevfik onun okuma yazma bilmeyen bir derviş olduğunu söylemektedir. Bursalı İsmail Hakkı (Çıktım erik dalına şerhinde) ve İbrahim Has (*Tezkire*'de) Yunus Emre'nin medrese tahsili görmüş bir müftü olduklarını belirtir. Hüseyin Vassaf *Sefîne-i Evliya*'da Yunus Emre'nin okuma yazması olmadığını ancak onun ilm-i ledün bildiğini söyler (Tatcı, 2008: 33-36). Köprülü ise yazılı kaynakların verdiği bilgilere göre onun okuma yazması olmadığını kabul etmek gerektiğini ancak Yunus Emre'yi eline kalem almamış biri olarak kabul etmenin ifrat olacağı gibi tam anlamıyla medrese eğitimi görmüş biri olarak kabul etmenin de tefrit olacağını ifade eder (2009: 258). Yunus Emre'nin şiirlerinden hareketle onun Sâdî ve Mevlânâ'dan çeviri yapacak kadar Farsça bildiğini söyleyen Gölpınarlı yine şiirlerinden hareketle onun okuma yazma bilen ve döneminin bilgilerine hâkim biri olduğunu belirtmiştir (2003: 100-101). Gölpınarlı ve Faruk Kadri Timurtaş'a göre Yunus Emre tahsilini Konya'da yapmıştır (Tatcı, 2008: 37). Yunus Emre'nin şiirlerinde dahi eğitimi hakkında ikiliğin bulunması onun tahsili hakkında kesin bir yargıya varılmasını zorlaştırırsa da

pek çok araştırmacı Yunus Emre'nin *Risâletü'n-Nushiyye* ve *Dîvan*'ı yazabilmek için belli bir eğitimden geçmiş olması gerektiğini kabul etmektedir.

Yunus Emre'nin tarikatı konusunda çeşitli görüşler bulunmaktadır. Buna göre kimi araştırmacılar Yunus'un tarikat pirlerini Horasan'a bağlamakta, kimileri ise Nakşi, Halveti, Mevlevi, Kadiri ve Bektaşî tarikatlarına bağlı olduğunu söylemektedir. Yunus Emre kendi tarikat silsilesini "Yûnus'a Tapduğ u Saltuğ u Barak'dandır nasîb/ Çün gönülden cûş kıldı ben niçe pinhân olam" (201/41) beytinde belirttiği hâlde burada ismi geçen Barak Baba, Sarı Saltuk ve Tapduk Emre'nin hayatları hakkında da yeterli bilgi bulunmaması konuyu netleştirememiştir (Tatçı, 2008: 44). Yunus Emre'nin tarikatı konusunda üzerinde durulan iki tarikat Bektaşîlik ve Mevlevîliktir. *Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi*'ne göre (2016: 47) Hacı Bektaş Veli'den buğday istemeye gelen Yunus Emre daha sonra Hacı Bektaş'ın halifelerinden Tapduk Emre'ye intisap etmiştir, böylece onun Bektaşî tarikatına mensup olduğu ileri sürülmüştür. Hacı Bektaş Veli'ye bağlanan Tapduk Emre ve Yunus Emre, Hacı Bektaş'ın Ahmet Yesevi ile olan bağı nedeniyle Yesevi tarikatı mensubu olarak da değerlendirilmiştir (Tatçı, 2008: 46; 2013: 602). Yunus Emre'nin şiirlerinin muhteva olarak da Hacı Bektaş Veli'nin şiirlerine benzetildiği belirtildiği hâlde Yunus Emre'nin şiirlerinde doğrudan Hacı Bektaş Veli ve Ahmet Yesevi'yi anmaması onun Bektaşî veya Yesevi tarikatına mensup olmadığını iddia edenler tarafından delil olarak gösterilmiştir. Gölpınarlı, Yunus Emre'nin şiirlerinde çağdaşı pek çok isimden bahsettiğini ve şiirlerinin içerik ve üslup açısından Ahmet Yesevi'nin hikmetlerinden çok Mevlana'nın şiirlerine benzediğini belirtmektedir (2003; Tatçı, 2008: 48-49). Barak Baba ve Sarı Saltık'ın birer Haydarî Kalenderî şeyhi olduğunun kaynaklarda yer aldığını belirten Ocak'a göre, Yunus Emre, Melâmetî-Kalenderî şeyhidir (2018b: 114). Yunus Emre'nin tarikat silsilesini Tapduk Emre, Barak Baba, Sarı Saltuk, Mahmud Hayrânî, Şemseddin Ahmed el- Müsta'cil, Ahmed er-Rifâ'î'ye bağlayan Necdet Tosun ise (2013:112) Yunus Emre'nin Rifâî tarikatına mensup olduğunu belirtmektedir. Konu hakkında birbirinden farklı iddiaların bulunması sonuç olarak Yunus Emre'yi herhangi bir tarikata bağlamayı elde mevcut belgelerle mümkün kılmamaktadır. Araştırmacılar sadece Tapduk Emre'nin Yunus Emre'nin mürşidi olduğu bilgisi üzerinde hemfikirdir denilebilir.

Yunus Emre'nin hayatı hakkındaki belirsizliklere şiirlerini de dâhil etmek pek tabi mümkündür. Yunus Emre adına kayıtlı olduğu hâlde üslup, tema, vezin ve dönem açısından farklılıklar arz eden bu nedenle de tek bir şaire ait olmadığı görünümü veren şiirler mevcuttur. Bu durum araştırmacılara “Acaba birden fazla Yunus Emre mi var/dı?” diye sordurmaktadır. “Kaç tane Yunus Emre var?” ve “Hangi şiir hangi Yunus Emre'ye ait?” soruları Yunus Emre araştırmacıları tarafından sorulmakta ve bu şiirlerin hangisinin “gerçek” Yunus Emre'ye hangisinin “başka” Yunus Emrelere ait olabileceği hakkında pek çok çalışma ve tartışma yürütülmektedir.⁵ “Yunus Emre şiirlerinin birden fazla “Yunus”a ait olduğuna ve *Divan*'da veya diğer cönk ve mecmua gibi yazılı kaynaklarla sözlü gelenekte yaşayan bazı şiirlerin “gerçek” veya “asıl” Yunus Emre'ye ait olmadığına dair farklı yorumların yanında Yunus Emre'ye aidiyeti tartışma dışı olan iki eseri bulunmaktadır” (Oğuz, 2015). Bunlar: *Risâletü'n-Nushiyye* ve *Dîvan*'dır.

Risâletü'n-Nushiyye Yunus Emre'nin H. 707 (M. 1307)'de yazdığı bilinen ve Yunus Emre divanlarının pek çoğunda yer alan tasavvufî nasihatler içeren bir mesnevidir. Eser, divan nüshalarından Süleymaniye Kütüphanesi Fatih Bölümü, Karaman Nüshası, Yahya Efendi Nüshası, Nuruosmaniye Kütüphanesi, Bursa İl Halk Kütüphanesi, Avusturya Nüshası, DTCF Nüshası içinde yer almaktadır. Osmanlı harfleriyle 19. yüzyıl sonlarında birkaç baskısı yapılan Yunus Emre Dîvanları içinde yer alan *Risâletü'n-Nushiyye*, latin alfabesiyle 1933-1934 yıllarında Burhan Toprak, 1943 ve 1965 yıllarında iki kez Abdülbaki Gölpınarlı, 1994 yılında Umay Günay ve Osman Horata (Oğuz, 2015), 1983'te Yusuf Subaşı, 1991 ve 2008 yıllarında iki kez Mustafa Tatcı tarafından yayımlanmıştır (Tatcı, 2013: 603).

Dîvan, Yunus Emre'nin tanınırlığını sağlayan ve dilden dile dolaşıp günümüze kadar gelen şiirlerinin toplandığı eseridir. *Dîvan*'ın Fatih, Raif Yelkenci, Yahya Efendi, Ritter, Nuruosmaniye, Bursa, Hacı Bektaş ve Karaman nüshaları 14-16. yüzyıllara aittir. Yunus Emre'nin yaşadığı düşünülen zamandan ve Yunus Emre'nin bizzat kendisinin kaleme aldığı bir nüsha günümüze ulaşmamıştır (Oğuz, 2015). Tatcı'ya (2013: 603) göre nüshalar arasındaki pek çok farkın bulunması ve farklı şiirlerin

⁵Bu konudaki çalışmalar için bakınız: Tatcı, a.g.e., 2008; Tatcı, M. (2008). *Âşık Yunus*. İstanbul: H Yay.; Timurtaş, F. K. (1972). *Yunus Emre Divanı*. İstanbul; Turan, A. (2007). *Bir Ene'l-Hak Şiiri Yunus Emre Âşık Yunus ve Yunus'lar*. İstanbul: Demos Yay.; Alptekin, T. (2012). “Üç Yunus: Yunus Emre, Âşık Yunus, Bizim Yunus”, *Yunus Emre* (Editör: A. Yaşar Ocak) Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay.

hangi Yunus Emrelere ait olduğunun tespit edilmesinin zorluğu bugüne kadar tam bir Yûnus Emre Dîvanı ortaya konulmasını engellemiştir. Ayrıca Tatcı, nüshaların yanında Yunus Emre mahlaslı şiirlerin bulunduğu cönk ve mecmuaların da incelenmesi gerektiğini belirtmektedir. Yazma nüshaların yanında ilki H.1302/M.1884 yılında olmak üzere Osmanlı Türkçesi ile H. 1320/M. 1904 ve H. 1340/M. 1921 yıllarında basılmış divanlar da vardır (Köprülü, 2003: 269; Günay, Horata, 2004: 101'den aktaran Oğuz, 2015). Latin harfleriyle basılan Yunus Emre divanlarını ise şu şekilde sıralamak mümkündür (Tatcı, 2013: 604; Oğuz, 2015): Burhan Toprak (1933-1934), Naci Kasım (1969), Abdülbaki Gölpınarlı (1943 ve 1965), Cahit Öztelli (1971), Faruk Kadri Timurtaş (1980, 1986, 1989 ve 1972) ve Mustafa Tatcı (1990 ve 2008). Son olarak Tatcı, 2021 yılında *Yunus Emre Külliyyatı* isimli çalışmada her iki eseri de tekrar yayımlamıştır.

Yunus Emre Dîvanı'nı meydana getiren yazma nüshalar, cönk ve mecmualardaki şiirler, dervişler, zakirler ve mevlidhanlar tarafından sözlü kültür ortamlarında okuna gelen ilahiler, gerek nazım, gerekse dil ve üslup bakımından bir dönemi ve bir şairi işaret edecek şekilde homojen bir yapı sergilemez. Şiirlerin bir kısmı aruz vezni ile ve Batı Türkçesine geçen çok miktarda Arapça ve Farsça kelime ve terkip içerirken, diğer kısmı hece vezniyle akıcı ve sade bir Anadolu Türkçesiyle karşımıza çıkar (Oğuz, 2015).

Dîvan'ın bu karmaşık yapısının sebebi daha önce de bahsedilen “başka Yunus Emreler” ile açıklanmaya çalışılmıştır. Oysa sözlü kültürün dilden dile dolaşan bir şiiri değiştirme ve yeniden üretme özelliği, âşıklık geleneği içinde Yunus Emre şiirlerinin “usta malı” olarak yeniden üretilmesi, şiirlerin varyantlaşması, yeni şairlerin şöhret kazanma niyetiyle “Yunus Emre” mahlasını kullanmaları, bir mekâna yerleştirilirken şiirlerinin o mekâna uygun şekilde yeniden üretilmesi gibi Yunus Emre geleneğini işaret eden pek çok durum dikkate alınmalıdır. “Dolayısıyla Yunus Emre şiirlerinin arasından Yunus mahlaslı diğer şiirleri ayırmaya çalışırken “farklı Yunus’lar” kadar “anlatı bağlamlarının Yunus Emre’leri” yani Yunus Emre geleneği üzerinde de durmak gerekir.” (Oğuz, 2015). Bu gelenek göz ardı edilerek yapılacak farklı Yunuslar ve şiirleri ayrıştırmalarının ne derece bilimsel ve analitik olacağı tartışmalıdır. Bu nedenle halk bilimi bakış açısından Yunus Emre mahlasını taşıyan tüm şiirleri bu gelenek içerisinde değerlendirmeye almak uygun görünmektedir.

Hakkındaki ilk bilgilere ölümünden yaklaşık 150 yıl sonraki eserlerde rastlanan Yunus Emre, Köprülü'nün 1913'te yayımlanan iki makalesine kadar deyim

yerindeyse unutulmuş vaziyetteydi. “[M]enkıbeleri ve varyantlı şiirleriyle Yunus Emre ilk kez Türkçülük hareketiyle edebiyatın temeline “halk edebiyatı”nı koyanlardan ilgi görmüştür.” (Oğuz, 2017a: 50). Bu iki makale ile Türk aydını tarafından yeniden keşfedilen Yunus Emre, hakkındaki az ve yetersiz bilgilere rağmen hayatı, fikirleri, eserleri, mezar yeri üzerinde çokça görüş bildirilip tartışma yürütülen bir isim hâline gelmiştir. Beşir Ayvazoğlu 1913’te başlayan ve hâlâ devam eden Yunus Emre tartışmalarının, sahiplenme yarışının ve Yunus Emre yorumlarının kısa bir tarihini *Yunus, Ne Hoş Demişsin Cumhuriyet Sonrası Yunus Emre Yorumları* (2014) isimli eserinde kronolojik olarak anlatmıştır. Yazarına göre “Türk düşünce tarihine Yunus Emre penceresinden bir bakış olarak da okuyabileceğimiz” (2014: 16) bu eserde Yunus Emre’nin düşünce dünyasının farklı ideolojilerce nasıl yorumlandığı gözler önüne serilmektedir. Yunus Emre’nin tüm bilinmezleriyle biyografisini bir kenara bırakarak eseri üzerinden yapılan yorumlar onu milliyetçi, hümanist, muhafazakâr, sürrealist, romantik ve fantastik biri olarak görebilmektedir. Tüm bu yorumlar, hem Yunus Emre’nin çağları aşan ve bugünün insanı için de söz söyleyebilen bir isim olduğunu ortaya koymanın yanında birbirinin zıttı düşünen Yunus Emreleri de gün yüzüne çıkarmaktadır. Bu durum kimileri tarafından Yunus Emre’yi biyografisinden ve yaşadığı çağın şartlarından soyutlayarak yapıldığı için aşırı bir yorum olarak değerlendirilse de kimileri için de eserin bugünün insanına seslenebilebilen evrensel mesajlar içeriyor olması şairin büyüklüğünü ve gücünü göstermektedir. “Yanlış olan, onu aşırı yorumlarla herhangi bir dünya görüşünün veya ideolojinin sözcüsü gibi göstermektir.” (Ayvazoğlu, 2014: 16). Buna karşın Yunus Emre şiirlerinin birbirinin zıddı ideolojiler tarafından yorumlanmaya müsait yapısı onu dönem dönem belli ideolojilerin sözcüsü hâline getirmiş hatta bu ideolojilerin savunucuları tarafından tartışmalar yürütülmüştür.

Yunus Emre’nin menkıbevî ve tarihî hayatı hakkında bilgi veren kaynaklarda yer alan bilgilerin ve Cumhuriyet sonrası farklı ideoloji yorumlarının ayrıntıya girmeden özetlendiği buraya kadar olan kısım gösteriyor ki; Yunus Emre’nin doğum-ölüm tarihinden ailesine, eğitiminden tarikatına, mezarından şiirlerine kadar hayatının neredeyse hiçbir alanında kesin söz söylemek mümkün değildir. Ahmet Hamdi Tanpınar’ın deyişiyle “O, hüviyeti kolayca nüfus kâğıdına sığmayanlardandır.” (2000: 135). Bu durum Yunus Emre’nin biyografisini tüm hatlarıyla ortaya koymamıza engel teşkil ettiği gibi onu birbirinden farklı ideolojilerin sözcüsü hâline

de getirmiştir. Yunus Emre'nin mistik hüviyetinin ve biyografisinin karanlık noktalarla dolu olduğunu belirten A. Yaşar Ocak, bunun başta gelen sebebi olarak yaşadığı döneme ait hiçbir kaynağın ondan bahsetmemesini gösterir. Yunus Emre'nin bugün tanındığı ölçüde kendi yaşadığı dönemde tanınmadığını ve büyük şehirlerde kaleme alınan kaynaklara konar-göçer çevrelerin insanı olarak Yunus Emre'nin kaydedilmemesinin doğal olduğunu belirtir (2018a: 98). Ayrıca Ocak (2018a: 98), Yunus Emre'yi bize anlatan ve klasik iki geleneğe, yani Sünni ve Bektaşî geleneğine mensup en eski kaynakların⁶ onun vefatından (1320-1) en az 150 yıl sonra meydana getirildiğini belirtmektedir. Burada Lord Raglan'ın "Tarih ve Mit" (2014: 187) yazısında halk hafızasının sözel bir bilgiyi saklama sınırı olarak yüz elli yılı işaret etmesi zikredilmeye değerdir. Raglan'a göre yazılı olmayan bir bilgi gelenek oluşturmadıysa en fazla 150 yıl içinde unutulur ve gelecek nesle aktarılamaz. Yunus Emre'den bahseden kaynakların onun ölümünden 150 sonrasına tarihlenmesi Yunus Emre'nin 150 yıl sonra hâlâ hatırlandığının yani halk hafızasında saklanıp geleceğe aktarıldığının bir göstergesidir. Öte yandan 150 yılı aşan bir sözel bilginin sağlıklı bir bilgi olmayacağı ve sözlü gelenekte anlatılanların tarih değil mit ve ritüel olduğunu savunan Raglan'a göre, halk arasında yaşayan Yunus Emre'nin hayatı hakkındaki menkıbeleri ve mezar yeri konusunda anlatılan hikâyeleri tarih olarak adlandırmak mümkün görünmüyor. Bu nedenle Yunus Emre'nin tarihî bir kişilik olarak ele alınıp incelenmesi de birtakım sorunları beraberinde getirmektedir. Her şeyden önce Yunus Emre'nin hayatının hemen hemen hiçbir alanında kesin bilgiler bulunmayışı onu tarihî bir kişilik olarak incelemeyi mümkün kılmamaktadır.

Yunus Emre'nin biyografisinin hakkında anlatılan menkıbelerden ve varyantlı şiirlerinden oluşturulmaya çalışılması menkıbe türünün gerçekliği sorununu doğurur. William R. Bascom, "Folklorun Biçimleri: Nesir Anlatılar" yazısında masal, efsane,

⁶"Sünnî geleneği yansıtan kaynakların en eskisi Lâmiî Çelebi'nin *Terceme-i Nefehâtü'l-Üns*'ü olup 15. yüzyılın sonlarına aittir. Aynı dönemde kaleme alınan meşhur *Âşıkpaşazâde Tarihi* ise ondan yalnızca isim olarak bahseder. Taşköprülüzâde'nin *Şakayık-ı Nûmaniye*'si, bilindiği üzere 16. yüzyıla aittir. Bektaşî geleneğinin temel kaynağı ünlü *Vilâyetnâme (Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektaş-ı Velî)* de 15. yüzyılın son çeyreği içinde yazıya geçirilmiştir. Bunların dışında bir de özellikle 1960'lı yıllarda Yunus Emre'nin türbesi ve zâviyesinin yeri ile ilgili olarak merhum Halim Baki Kunter, Cahit Öztelli, İ. Hakkı Konyalı ve Şehabettin Tekindağ arasında uzun tartışmalara sebep olan bazı arşiv belgeleri vardır ki, bunlar Yunus Emre'nin hüviyetini aydınlatmaktan çok türbesi ve zâviyesi ile alakalı bazı problemler ortaya koymaktadır." (Ocak, A. Y. (2018a). "Türkiye'de Yunus Emre Araştırmaları Üzerinde Genel Bir Değerlendirme ve Yunus Emre Problemi", *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İstanbul: İletişim Yay.98-99).

bilmece, fıkra, atasözü, mit gibi anlatı türlerinin birbirinden farklı yönlerine yer vermiştir. Ona göre bu anlatıları birbirinden ayıran özellik inanılabilirlik vasıflarıdır. Mit ve efsane halk tarafından inanılan, tarih kabul edilen bir özellik sergilerken; masallar kurmacadır ve halk masallara inanıp gerçek kabul etmez (2006: 115-116). Efsanenin bir türü olarak kabul edilen menkıbenin de “tarih” algısıyla gerçek kabul edilmesi durumu, menkıbenin dinî şahsiyetler hakkında anlatılıyor olması da eklenince epey kuvvetlenmektedir. Dinî bir şahsiyet olan Yunus Emre’nin hayatı hakkındaki bilgilerin çoğunluğunu oluşturan menkıbeler, hem menkıbeyi üreten ve aktaran halk tarafından hem de Yunus Emre’yi tarihte bir yere oturtmak isteyen araştırmacılar tarafından Yunus Emre’nin gerçek hayat hikâyesi olarak okunmuştur. Halkın sözel belleğinde ürettiği, anlattığı, aktardığı ve yeri geldikçe yeniden ürettiği anlatılara inanması, gerçek tarih algısıyla yaklaşması folklorun doğasında vardır ve yadırganacak bir durum değildir. Buna karşın halkın bu kabulünün araştırmacı tarafından da gerçek olarak değerlendirilip tarih algısıyla anlatılardan bir biyografi oluşturulmaya çalışılması birtakım sorunlara sebep olmaktadır. Bu sorunların başında halkın inandığı menkıbevî hayatın edebiyat tarihi temelinde “aklıleştirilmesi” (Oğuz, 2011a: 9) gelmektedir. Aklıleştirmenin başarısız kaldığı yerde de başka Yunus Emreler sorunu ortaya çıkmakta ve belge yetersizliği dile getirilmektedir.

Oğuz’a göre “Eğer tartışmasız bir şekilde varlığı biliniyorsa 13. yüzyılda “yaşayan” ve “yazan” Yunus Emre ile sözlü kültür ortamında “anlatılan” ve bu anlatıma paralel olarak her yüzyılda hakkında şiir veya menkıbe “üretilen” Yunus Emre arasındaki “proto-tipik” ilişki, edebiyat tarihçisinin değil folkloristin konusu olmalıdır.” (2011: 8). Ona göre; edebiyat tarihçisi, 13. yüzyılda yazılmış bir eser ve biyografi varsa onu inceleyerek değerlendirme yapmalı; diğer türlü sözlü kültürün kendi kuralları içerisinde yeniden üretilen şiirler ve hayatlar edebiyat tarihçisini yanılgıya uğratır. Sözlü kültürün ürettikleri üzerinden tarihî bir kişilik ortaya koymaya çalışan araştırmacılar çareyi birden fazla Yunus Emre’nin varlığında bulup varyantlaşmış şiirleri edisyon kritik yöntemiyle bu Yunus Emreler arasında pay etmiş ve içinden çıkamadıkları bir durum olduğunda da belgelerin yetersizliğini öne sürmek zorunda kalmıştır. Ocak, “güçlü bir kült konusu olmuş, dolayısıyla tarihsel kişiliği ile destani ve menkıbevi kişiliği iç içe geçmiş mistik simaları inceleme”nin (2016a: 17)

tarihçilik açısından son derece güç bir iş olduğunu belirtir. Oğuz ise bu durumu şöyle açıklar:

Âşık Paşa, Gülşehri, Baki veya Şeyh Galip gibi hayatları ve şiirleri görece daha az varyantlaşan “tarihsel kişilikler” ile Nasreddin Hoca, Yunus Emre, Köroğlu, Karacaoğlu, Pir sultan Abdal veya Ercişli Emrah gibi yaşamışlarsa bile prototipik gerçek hayatları ile ve gerçek şiirleri ile onlar için bağlam tarafından üretilen biyografiler ve şiirler nedeniyle “anlatı kahramanlarına” dönüşenlerin aynı sorular ve yöntemler etrafından incelenmesinin zorluğu ve sonuçsuzluğu ortadadır. Anlatı kahramanlarını tarihsel kişilikler olarak çözümlemeye çalışmak bugüne kadar ikna edici sonuçlar doğurmamıştır (2011: 9).

Bu nedenle Yunus Emre gibi çok mekânlı, şiirleri varyantlı, hayatı menkıbelerle örülü şahsiyetleri “tarihî bir şahsiyet”ten ziyade “anlatı kahramanı” olarak kabul etmek yapılacak inceleme ve değerlendirmeleri daha bilimsel bir zemine taşıyacaktır. Yunus Emre’nin çok varyantlı menkıbe ve şiirlerini, çok mekânlı mezar yerlerini açıklama girişiminde bulunan çalışmalar için onu bir anlatı kahramanı olarak kabul etmek gereklidir.

2.3. Anlatı Ortamının Yunus Emre Mezarları

Türk kültür ve edebiyat tarihinde, araştırmacılar tarafından hayatı, eserleri ve mezar yeri gibi pek çok konuda hakkında görüş birliği sağlanamayan birçok tarihî ve menkıbevi şahsiyet vardır ki; bu isimlerden biri de Yunus Emre’dir. *Divan* ve *Risaletü’n-Nushıyye* isimli eserlerin yazarı olması konusunda hemfikir olunan Yunus Emre’nin mezar yeri üzerine ise pek çok farklı görüş mevcuttur. M. Öcal Oğuz, “Bağlam gerek inanma ve tarih algısı gerekse 20. yüzyılda oluşan “folklorizm” etkisiyle “gerçek” Yunus Emre’nin kendi yerleşimlerinde olduğunu, öldüğünü ve yattığını söylüyor” (Oğuz, 2011a: 6) diyerek bu konudaki tartışmayı bağlam ve folklorizmle ilişkilendirir. Hâl böyle olunca da bağlam tarafından Yunus Emre’nin mezarı olarak kabul edilen birden çok yer karşımıza çıkmaktadır ki; Yunus Emre’nin Anadolu’nun pek çok yerinde kendisine atfedilen adına mezar, kabir, metfen, türbe veya makam denilen mekânları bulunmaktadır. Türk Dil Kurumu Güncel Sözlük’te “mezar” kelimesinin anlamı “Ölünün gömülü olduğu yer, gömüt, kabir, sin, makber, metfen” olarak yer almaktadır. Mezar, kabir ve metfen kelimeleri eş anlamlı olup “türbe” kelimesi ise “Genellikle ünlü bir kimse için yaptırılan ve içinde o kimsenin mezarı bulunan yapı” (<https://sozluk.gov.tr/>) anlamını taşımaktadır. “Tasavvuftaki mertebe” anlamının dışında “makam” ise “türbe, kabir, mezar”ın yanında “sembolik

kabir” anlamına sahiptir (Uludağ, 2016: 235). Bu çalışmada da makam, gerçekte mezar olmayan ancak öyle kabul edildiği için mezarı temsil eden yer anlamını taşımaktadır. Kaynaklarda Yunus Emre’nin yattığı yer anlamında mezar, kabir, metfen ve türbe ifadeleri kullanılırken mezarı olduğuna inanılmayan yerler için de makam ifadesi kullanılmaktadır. Öte yandan yapılan alan araştırmasında bölge halkı tarafından söz konusu mekânların bağlamı içinde mezar olarak kabul edildiği görülmüştür. Bu nedenle çalışmada Yunus Emre’ye atfedilen mekânların mezar olarak nitelendirilmesi uygun görülmüştür.

Bu bölümde öncelikli olarak Yunus Emre’nin mezarıyla ilgili bilgi veren yazılı kaynaklarda yer alan görüş ve tartışmalara yer verilmiştir. Bunun yanında tarafımızca yapılan alan araştırmasında ilgili belediye yetkilileri ve halkla yapılan görüşmelerle yazılı kaynaklara kaydedilen yerlerin doğruluğu tespit edilip bu yerlerle ilgili güncel bilgi verilmiştir. Çalışmanın amacı Yunus Emre’nin mezarıyla ilgili literatürü ortaya koymak ve bu bilgilerin doğruluğu ve yanlışlığını tespit ederek güncel bir Yunus Emre mezarları haritası çizebilmektir. Araştırmanın bel kemiğini oluşturan “çok mekânlılık” olgusu ancak bu yerlerde yapılacak alan çalışmaları üzerinden tartışılacağı için mezar yerlerinin güncel durumunu tespit etmek ve sorgulamak son derece önemlidir.

Kaynaklarda yer alan bilgiler, hangi ilde Yunus Emre’ye ait bir mezar yeri olduğu ve bunun kimler tarafından söylendiği üzerinedir. Ayrıca bu kaynakların Yunus Emre’nin nereli olduğuna dair tartışma nitelikli olmakla beraber çoğu zaman taraflı bir gözle yazıldığı söylenebilir. Bu çalışmada ise iddiaların doğruluğu ya da yanlışlığı tartışılmamış, sadece Yunus Emre’ye ait mezar yerinin hangi şehirde ve hangi araştırmacılar tarafından iddia edildiği ve nerede olduğuna dair savlar ortaya konularak mevcut görüşler tarafsız bir gözle incelenmiştir. Son olarak da 2017-2019 yılları arasında Yunus Emre’ye ait olduğu iddia edilen mezar yerlerinde yapılan alan çalışmasından mezarların güncel durumu ve bölge halkının Yunus Emre’yi sahiplenmesi konusunda elde edilen veriler paylaşılmıştır.

Yunus Emre hakkında bilgi veren kaynak taramasından tespit edilen Türkiye’deki mezar yerleri alfabetik sırayla şöyledir: Afyon (Sandıklı ve İhsaniye ilçeleri), Aksaray (Tapdık köyü ve Ziyarettepe), Bandırma, Bolu, Bursa, Eskişehir, Erzurum, Isparta (Keçiborlu, Uluborlu ve Eğirdir ilçeleri), İzmir, Karaman, Konya, Manisa,

Ordu ve Sivas. Bahsi geçen illerdeki mezarlarla ilgili birbirinin tekrarı niteliğinde pek çok kaynakta bilgi mevcuttur. Benzer bilgilerin tekrarından kaçınmak amacıyla burada sadece mezar yerleriyle ilgili görüş bildiren temel kaynaklara başvurulmuştur. Çalışmada, söz konusu illerdeki mezar yerleri hakkındaki bilgiler şöyledir:

1. Afyon (Sandıklı)

Yunus Emre'nin mezarının Afyon'da olmasıyla ilgili görüşler Afyon'un Sandıklı ve İhsaniye ilçesi etrafında toplanmıştır. Öncelikle Sandıklı ilçesindeki mezarla ilgili tespit ve tartışmalar şöyledir:

Afyon'un Sandıklı ilçesindeki Yunus Emre mezarından Sadeddin Nüzhet Ergun'un bahsettiğini kaydeden Abdülbaki Gölpınarlı, söz konusu mezardan başka kaynaklarda bahsedilmediği için buranın bir makam olduğunu belirtir (2003: 83). Fethi Erden, Sandıklı'daki Yunus türbesinin fotoğraflarını paylaştığı yazısında eski kitaplarda bu mezar yeri ile ilgili fazla bilgi verilmediği için buranın bir makam yahut başka bir Yunus'a ait bir mezar olduğunu kabul etmenin uygun olacağını (1966: 187) ifade eder. Afyon'daki bu türbeden Halim Baki Kunter de bahsetmektedir. Ali Gündüz ve Süleyman Gönçer'in bölgede yaptığı araştırmalardan söz eden Kunter, kendisinin de bölgede araştırma yaptığını belirtir. Söz konusu türbenin etrafında yöre halkı tarafından birtakım ritüellerin bulunduğunu ve halkın Yunus hakkında menkıbeler anlattığını ifade eder. Ancak bu türbe hakkında yeterli belge ve kayıt olmaması nedeniyle türbeyi gerçek kabul etmez (1966: 51). Vakıflar Arşivinde Afyon'a ait bir kayıta Yunus'tan bahsedildiğini söyleyen Necmeddin Dinçer ise, bu kaydın Yunus Emre olarak şöhret bulmuş Yunus'la ilgili olmadığını ve bu türbeye ait rivayetlerin doğru olmadığını ifade eder (1965: 18).

Öte yandan Sandıklı'nın Çay köyünde bir Yunus Emre türbesi olduğunu savunan İrfan Ünver Nasrattınoğlu, Yunus Emre'ye ait mezar bulunduğuna ilişkin bir kaydın, Osmanlı Devleti'nin Hüdavendigar Vilayeti Salnamelerinin 1885 (Hicri 1302) tarihli cildinde yer aldığını aktarır (Hızal, 1987'den aktaran Nasrattınoğlu, 1995: 233). Sandıklı'daki Yunus ve Tapduk Emre türbelerinin varlığını savunan Ali Gündüz ve Osman Atila da türbe etrafında oluşan halk inanışları ve Yunus Emre'ye ait olan cönkler hakkında yazılarında bilgi verirler (Gündüz, 1938; Atila, 1977).

Görüleceği üzere Sandıklı ilçesindeki Yunus Emre mezarının sahipliği Ergun, Nasrattınoğlu, Gündüz ve Atila tarafından iddia edilmekte, Gölpınarlı, Erden, Kunter

ve Dinçer gibi isimler tarafından ise varlığından bahsedilmekte; ancak gerçek mezar olmadığı yönünde görüş bildirilmektedir. 2018 yılında bölgede yapılan alan çalışmasında Sandıklı ilçesinin eski adı Çayköy (kaynaklarda geçtiği şekliyle) olan Yunus Emre mahallesi mezarlığında halkın Yunus Emre'ye atfettiği bir mezar tarafımızca da görülmüştür Aynı mahallede bu mezara yaklaşık 500 metre uzaklıkta Tapduk Emre'ye ait olduğu iddia edilen bir mezar da bulunmaktadır. Bu mezarlara ait 2018 yılında düzenlenen alan çalışmasında araştırmacı tarafından çekilen fotoğraflar aşağıda Fotoğraf 2.1 ve 2.2'de sunulmuştur:



Fotoğraf 2.1. Sandıklı'daki Yunus Emre mezarı



Fotoğraf 2.2. Sandıklı'daki Tapduk Emre mezarı

Her iki mezar da benzer bir mimariye sahip olup yanları açık, üzeri kubbeli bir yapıdadır ve sarıklı mezar taşları vardır. Yöre halkı ve mezarın gerçekte Sandıklı'da olduğunu savunan araştırmacılar Lami'i Çelebi'nin *Nefahatü'l-Üns Tercümesi*'nde "iki çayın birleştiği yerin kurbunda yatur" (Karakuş, 2011: 85) ifadesine dayanak olarak mezarın Çanlı ve Sel çaylarının arasında kalmasını delil gösterirler ve Yunus Emre'nin mezarının Sandıklı'da olduğunu savunurlar. Ayrıca Şeyh Hamza'nın 1752'de yazdığı "Çay köyüdür iki dere arası/Yunus Emre'dir anın aşınası/Ger sorarsan Tapdik Emre/O'dur hocalar hocası" (Karakuş, 2011: 85) dizelerine ve Tapduk Emre'nin Yunus Emre'ye yakın yerde mezarının bulunmasına dayanarak bu mezarı sahiplenmektedirler. Her iki mezar yeri için de bir çevre düzenlemesi veya külliye oluşumundan bahsedilemez. Yunus Emre'ye ait mezar, etrafı küçük bir alanla çevrili şekilde mahalle mezarlığında bulunurken, Tapduk Emre'nin mezarı ise sokak

arasında bir türbede bulunmaktadır. Yunus Emre ve Tapduk Emre hakkındaki menkıbeler, halk arasında anlatılmaktadır.

2. Afyon (İhsaniye)

Afyon ilindeki ikinci Yunus Emre türbesinin varlığından Kunter haber vermektedir (1966: 54-55). Emre Gölü kenarındaki, Emre Sultan köyündeki Emre Sultan Türbesi ile ilgili somut bir belge olmadığını ifade eden Nasrattınoğlu, Muzaffer Görktan'ın buradaki Emre Sultan isimli yataının belki de hakiki Yunus olabileceğini iddia ettiğini belirtmektedir (1995: 240). Buradaki zaviye üzerine bir makale yazan Sevgi Parlak, W. M. Ramsay'in 1887 yılında bu türbeye yaptığı ziyareti ve burada yatan kişinin kutsal biri olup "Dede" adıyla bilindiğini nakleder (2012: 456). 2018'de tarafımızdan yapılan araştırma neticesinde de Afyon'un İhsaniye ilçesi Döğer kasabasında Emre Gölü kenarında "Yunus Emre Tekkesi" isimli bir yapıya rastlanılmıştır. Yöre halkı bunların birer mezar olduğunu; ancak Yunus Emre'ye ait olmadığını ifade etmiş, ayrıca Yunus Emre'ye ait bir mezarın burada bulunmadığını sadece Yunus Emre'nin dervişlerinin burada irşat faaliyetlerinde bulunduklarından bu tekkeye ve göle Emre isminin verildiğini belirtmişlerdir. Bölge halkı tarafından burada Yunus Emre'ye ait bir mezar yeri olduğu yönünde bir iddia ve sahiplenmeye rastlanılmamıştır. Yazılı kaynaklarda buradan bir mezar olarak bahsedilmesi belli bir kaynaktan geçen yanlış bilginin yerinde inceleme yapıp teyit edilmeden başka bir kaynaktan tekrar edilmesiyle açıklanabileceği gibi araştırmacı tarafından tespit edildiği dönemde halkın belleğinde böyle bir kabul söz konusuysa günümüzde bunun değişmiş olmasıyla da izah edilebilir. Bu yere ait 2018 yılında düzenlenen alan çalışmasında araştırmacı tarafından çekilen fotoğraflar 2.3, 2.4 ve 2.5'te sunulmuştur:



Fotoğraf 2.3. İhsaniye'deki Yunus Emre Tekkesi iç görünümü



Fotoğraf 2.4. İhsaniye'deki Yunus Emre Tekkesi dış görünümü



Fotoğraf 2.5. İhsaniye’deki Yunus Emre Tekkesi dış görünümü - 2

Alan araştırmasında bazı yazılı kaynaklarda belirtilmesine karşın Afyon’un İhsaniye ilçesinde Yunus Emre’ye ait bir mezar yerinin halkın belleğinde olmadığı tarafımızca tespit edilmiştir. Böylelikle Afyon’daki Yunus Emre’ye ait olduğu kabul edilen tek mezarın Sandıklı ilçesi Yunus Emre mahallesindeki mezar olduğu anlaşılmaktadır.

3. Aksaray (Ortaköy ilçesi Tapdık köyü)

Yunus Emre’ye ait mezar yerlerinden bahseden kaynaklarda Aksaray ve Kırşehir illeriyle ilgili bazı rivayetler mevcuttur. Kaynaklar incelenip karşılaştırıldığında bu iki yerle ilgili rivayetlerin birbirinin aynı olduğu ve aynı yeri işaret ettiği anlaşılmaktadır. Mezar, konum itibarıyla Aksaray-Kırşehir sınırında olması nedeniyle hem Aksaray halkı hem de Kırşehir halkı tarafından sahiplenilmiştir. Bunun yanında yazılı kaynaklarda verilen bilgilerden yola çıkarak Aksaray’da bulunan iki Yunus Emre mezarından bahsedilebilir: Biri Tapdık köyünde Taptuk Emre’nin mezarı yanındaki mezar, diğeri de “Ziyarettepe” adlı mevkide bulunan mezardır.

Halim Baki Kunter, Kırşehir ile ilgili ilk iddialara 1949'da Galip Arısan'ın yaptığı araştırmalarda yer verildiğini belirtir. Buna göre Aksaray ilçesi Ekecik Dağı eteklerinde Tapdık köyünde bulunan iki mezardan birinin Tapduk Emre'ye, diğerinin de Yunus Emre'ye ait olduğuna inanılmaktadır (1966: 59-60). Aksaray rivayeti ise, 1946 yılında Konya Müzeler Müdürü Zeki Oral tarafından tespit edilmiştir. Oral, o dönem itibarıyla Konya'ya bağlı bir kaza olan Aksaray'ın Tapdık köyünde Tapduk Emre ve Yunus Emre'ye ait bir mezar yerinin ziyaret edildiğini raporunda bildirmiştir (Kunter, 1966: 59). Buradaki bilgiler Yunus Emre'nin Tapdık köyünde Tapduk Emre'nin yanında bir mezarının olduğuna dairdir. Tapdık köyündeki Yunus mezarının kaynaklara sadece tespit olarak kaydedildiği ve bir iddia taşımadığı görülmüştür.

Alan çalışması neticesinde Tapdık köyündeki mezarın Ortaköy ilçesine bağlı Tapdık köyündeki Tapdık Cami avlusunda bulunduğu tespit edilmiştir. Tapdık köyünde Tapdık Cami avlusunda Tapduk Emre'ye, Yunus Emre'ye ve Tapduk Emre'nin müritlerine ait olduğu belirtilen mezarlar bulunmaktadır. Avluda bulunan sofrada Tapduk Emre ve müritlerinin yemek yediklerine, Tapduk Emre'ye ait olduğu söylenen ve camide hâlâ muhafaza edilen tokmakla şifa dağıtıldığına inanılmakta ve dileği olanlar tarafından sofrada kurban kesilmektedir. Yöre halkı tarafından, Yunus Emre'nin bir zamanlar dergâh olduğu belirtilen cami avlusuna caminin eteklerinde kurulu olduğu ormanlık tepeden odun taşıdığı da anlatılmaktadır. Bu mezarlara ait 2018 yılında düzenlenen alan çalışmasında araştırmacı tarafından çekilen fotoğraflar 2.6 ve 2.7'de sunulmuştur:



Fotoğraf 2.6. Tapdik Köyü'ndeki Yunus Emre ve Tapduk Emre mezarları



Fotoğraf 2.7. Tapdik Köyü'ndeki sofrta taşı

4. Aksaray (Ortaköy ilçesi Reşadiye köyü Ziyarettepe)

Aksaray rivayetiyle ilgili araştırmalar yapan Refik Soykut ise, *Emrem Yunus* isimli eserinde *Vilayetname*'de Tapduk ve Yunus'la ilgili verilen bilgilerden, bölgenin siyasî ve içtimai tarihinden hareketle Yunus Emre'nin gerçek mezarının Aksaray'daki Ziyarettepe'de bulunduğunu belirtir (1982). Ayrıca bu iddialarına kanıt olarak yakınlarda bulunan Tapdik köyünü ve bu köyde yer alan Tapduk Emre

Türbesini de delil olarak gösterir (1982: 72). Doğan Kaya ise *Vilayetname*'de adı geçen Sivrihisar ve Sarıköy'ün Eskişehir'i değil, Aksaray'ı işaret ettiğini iddia eder (1984). Aksaray'daki mezarı savunanların bir başka dayanağı da *Vilayetname*'de geçen Yunus Emre'nin buğday istemek için Hacı Bektaş'a gittiğine dair menkıbedir⁷. Buna göre, Eskişehir'in Sivrihisar Sarıköyü'nün Hacı Bektaş'a olan mesafesi 275 km iken, Aksaray Sivrihisar Sarıkaraman köyünün mesafesi 38 km'dir ve Yunus Emre'nin yaşadığı dönemde yoksul bir çiftçinin alıç yüklü bir öküz arabası ile Aksaray'dan Hacı Bektaş'a gitmesinin Eskişehir'den Hacı Bektaş'a gitmesinden daha akla yatkın görünmesidir (Topal, 2017: 62; Taş, 2017: 95). Menkıbeden hareketle, Aksaray'daki mezarın fiziken Hacı Bektaş'a daha yakın olması ve günün şartlarında yürüyerek ulaşmanın daha mümkün görünmesi nedeniyle mezarın özellikle Eskişehir ve Karaman'da olduğunu iddia eden diğer araştırmacılara bu sav sunulmuştur. Ayrıca Ortaköy ilçesinde bulunan Tapdık köyünde Tapduk Emre'ye ait olduğu iddia edilen bir mezar ve zaviyenin varlığı, Aksaray Ziyarettepe rivayetini savunanlar tarafından da kullanılmıştır. Bu durumu ilginç kılan ise Tapduk Emre'nin yanında da Yunus Emre'ye ait olduğu iddia edilen bir mezarın daha bulunmasıdır.

Alan çalışması neticesinde Ziyarettepe'de bulunan Yunus Emre mezarının Aksaray'ın Ortaköy ilçesine bağlı Sarıkaraman kasabası Reşadiye köyü sınırları içinde kaldığı tespit edilmiştir. Her iki mezarın da Kırşehir'e yakınlığı nedeniyle bazı kaynaklarda Kırşehir rivayeti olarak kaydedildikleri görülmüştür. Böylece Aksaray il sınırı içinde iki Yunus mezarı bulunmaktadır. Ziyarettepe'deki mezarla ilgili Refik Soykut, Doğan Kaya, Nevzat Topal, Bünyamin Taş gibi araştırmacıların iddiaları bulunmaktadır. *Vilayetname*'de yer alan bilgileri doğru kabul eden ve yer isimlerini Eskişehir'de değil Aksaray'da arayan araştırmacılar, mezarın Tapdık köyündeki Tapduk Emre'ye ve Hacı Bektaş'a olan yakınlığını delil göstermektedirler.

Sarıkaraman kasabasına birkaç km uzaklıkta olan Ziyarettepe denilen epeyce yüksek bir yerde bulunan Yunus Emre mezarından Tapdık köyü ve Hacı Bektaş'ın görüldüğü bölge halkı tarafından belirtilmektedir. Yanları açık ve üstü kapalı bir kubbenin altında Yunus Emre'nin mezarı bulunmaktadır. Ayrıca bu tepeye Sevgi Dağı ismi verildiği, Aksaray ve Kırşehir illeri tarafından ortak yaptırıldığı alanın bazı

⁷Menkıbe için bakınız: Gölpınarlı, A. (2016). *Manâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî Vilâyet-Nâme*. İstanbul: İnkılâp Yay. 47.

yerlerine yerleştirilmiş taşlardan oluşturulmuş yazılardan anlaşılmaktadır. Tepe ağaçlarla donatılmış, bir çevre düzenlemesiyle külliye hâline getirilmeye çalışılmıştır. Alanda bir cami, adak kesim yerleri, etkinlikler için bir tribün ve ziyaretçilerin dinlenebilmesi için kamelyalar bulunmaktadır. Burada her yıl eylül ayının farklı tarihlerinde Aksaray ve Kırşehir illeri sırayla Yunus Emre'yi anma etkinlikleri düzenlenmektedir. Ayrıca yağmur duası da Ziyarettepe'de yapılmaktadır. Tepeden aşağıya inildiğinde düzlük bir alanda Yunus Emre Çilehanesi isimli bir yapı yer almaktadır. Tek kattan oluşan bu yapıda Yunus Emre'nin yaşadığına ve inzivaya çekildiğine inanılmaktadır. Çilehanenin içi otantik bir şekilde döşenmiş ve ziyarete açıktır. Bu mezara ait 2018 yılında düzenlenen alan çalışmasında araştırmacı tarafından çekilen fotoğraf 2.8'de sunulmuştur:



Fotoğraf 2.8. Ziyarettepe'deki Yunus Emre mezarı

5. Balıkesir (Bandırma)

Balıkesir Bandırma’da Yunus Emre’ye ait bir mezarın bulunmasıyla ilgili kayda geçen ancak yaygın olmayan bir görüş Kutlu Özen’e (1995:154) aittir. Özen, önceki yıllarda Bandırma’da bir mezar olduğundan bahsedildiğini ancak son yıllarda yapılan çalışmalarda burada bir mezar bulunmadığının ortaya çıktığını belirtir. Tarafımızdan yapılan araştırma neticesinde de Bandırma’da Yunus Emre’ye ait bir mezar yerine rastlanılmamıştır.

6. Bolu

Yunus Emre’ye ait bir mezarın Bolu’da bulunmasına ilişkin birkaç görüş kayda geçmiş ancak kendine bir savunucu bulamamıştır. Bolu’daki mezarla ilgili görüş, Isparta’nın Keçiborlu ilçesiyle ilgili rivayetlere dayanmaktadır. Ayrıca Kunter’in ifadesiyle Kâtip Çelebi’nin *Sullem-ül Vusul* ile *Müstakim Zade’nin Mecellet-ün Nisab* adlı eserlerinde Yunus Emre’den Bolulu olarak bahsedilmesi böyle bir rivayetin ortaya çıkmasında etkili olmuştur (1966: 62-63). Sadece bir bilgi olarak kayda geçen ve iddiacısı bulunmayan Bolu rivayetine dair tarafımızca yapılan araştırma neticesinde böyle bir mezar yerinin mevcut olmadığı tespit edilmiştir.

7. Bursa (Yıldırım)

Bir başka Yunus Emre mezarının bulunduğu iddia edilen yer Bursa’dır. İbrahim Has’ın *Tezkiresi*’nde bahsettiği, Rıza Tevfik, Fuad Köprülü, Abdülbaki Gölpınarlı, Halim Baki Kunter, Mustafa Tatcı ve Mustafa Özçelik’in hakkında bilgi verdiği bu mezar üzerine çeşitli görüşler mevcuttur:

Tatcı, *İbrahim Has Tezkiresi*’nde mezardan şöyle bahsedildiğini aktarır: “Kabr-i şerifleri Bursa’da Karamezâk Mescidi’ndedir. Tapduk Yûnus ve Emrem Yûnus, Şeyh Abdürrezzâk -ki Şeyh San’an derler- üçü yan yana medfûndur. Üzerlerinde bir defne ağacı vardır. Yaprağı her derde devâdır. Ziyaret olunur.” (2011: 21). Bursa’daki Yunus Emre mezarını ise 1914’te Rıza Tevfik Bölükbaşı gündeme getirir. Bölükbaşı, bir evin bahçesinde kalan türbede Yunus Emre, Âşık Yunus ve Abdürrezzak’ın yattığını türbe kitabesinden okur (Uçman, 2015: 152). Mustafa Özçelik ise Bursa’daki türbede yatanlara Yunus Emre, Âşık Yunus ve mahalleye

ismini veren Abdürrezzak’a ek olarak Karamazak dergâhı kurucusu Sadi Şeyhi Esad Efendi’yi de eklemektedir (2013: 41).

Bu türbenin Niyazi Mısri’nin gördüğü bir rüya üzerine yapıldığını belirten Gölpınarlı, türbenin Yunus Emre’ye ait bir makam olmadığı, Emir Sultan’ı öven bir başka Yunus’a ait mezar olduğu ve böylece Niyazi Mısri ile ilgili rivayetin de uydurma olduğu kanaatindedir (2003: 74-75). Yunus mezarının Niyazi Mısri’nin manevi işareti üzerine yapıldığı rivayetinden söz eden diğer isim Köprülü ise, ilk tarihçi ve müelliflerin mezardan bahsetmemesi sebebiyle burayı gerçek kabul etmemektedir. Aynı zamanda bu mezarın Yunus Emre’nin halifesi Âşık Yunus’a ait olduğu rivayetini de kabul etmeyen Köprülü, ”bir asırdan beri halk arasında yayılmış zayıf bir rivayet olarak” değerlendirmektedir (2009: 260). Köprülü’nün bu görüşünün aksini savunan Tıncı, Âşık Yunus’un varlığından bahsedilebileceğini belirtmekte ve bu yeri Yunus Emre’ye ait bir makam, Âşık Yunus’un da kabri olarak değerlendirir (2011: 61). Bursa’da söz konusu mezarla ilgili bir araştırma yapan Kunter ise, Mümtaz Erkin ve Rıza Yalçın’la hazırladıkları raporda Bursa’daki mezarın Yunus Emre’ye ait gerçek bir mezar olmadığını bir makam olduğunu belirtirler (1966: 45). Bu mezara ait 2018 yılında düzenlenen alan çalışmasında araştırmacı tarafından çekilen fotoğraf 2.9’de sunulmuştur:



Fotoğraf 2.9. Bursa’daki Âşık Yunus, Yunus Emre ve Tapduk Emre mezarları

Görüleceği üzere Bursa’da bulunan Yunus Emre mezarı üzerine kesin ve ısrarcı iddialar söz konusu değildir. Bilgiler daha çok buranın Yunus Emre için bir makam olduğu yönündedir. Buradaki mezarın Yunus Emre’ye değil Âşık Yunus isimli bir başka şaire ait olduğunu iddia edenler mevcuttur. Alan araştırmasında Bursa’nın merkez ilçesi olan Yıldırım’ın Karamazak Mahallesinde kendini çevreleyen üç apartmanın boşluğunda bulunduğu tespit edilen mezarın girişinde “Âşık Yunus Türbesi” levhası tespit edilmiştir. Az sayıdaki ziyaretçi ve mahalle sakinlerinin görüşlerinden hareketle Bursa halkının burasını Yunus Emre’den ziyade Âşık Yunus’un mezarı olarak sahiplendikleri söylenebilir. Ayrıca türbenin Bursa’nın merkezinde bulunmasına rağmen sakin bir sokaktaki üç apartmanın boşluğunda sıkışık bir mekânda kalması nedeniyle Bursa halkının da bu mezardan haberdar olmadığı anlaşılmaktadır.

8. Eskişehir (Mihaliççık)

Yunus Emre’nin mezarıyla ilgili en güçlü iddiaların ve tartışmaların yapıldığı il Eskişehir’dir. Eskişehir’deki mezar yeri hakkında eski yazılı kaynaklara ve çeşitli devlet arşiv belgelerine dayanarak görüş bildiren ve Yunus Emre’nin mezarının burada olduğunu iddia eden isimler Fuad Köprülü, Abdülbaki Gölpınarlı ve Halim Baki Kunter’dir.

Yunus Emre üzerine çalışmalar yapan Mustafa Tatcı, Yunus Emre’nin mezarının Eskişehir’de olduğunu işaret eden en eski yazılı kaynakları şöyle sıralamaktadır:

Hacı Bektaş-ı Velî Vilâyet-nâmesi’nde, Nefahât Tercümesi’nde, Şakâyık Tercümesi’nde, Kitâb-ı Mevhûb-ı Mahbûb’da, Ankara Kuyûd-ı Kadîme Arşivi 580 numarada kayıtlı bulunan Kanûnî devrine ait defterde, H.912 tarihinde yazıldığı anlaşılan Menâkıb-ı Evliyâ adlı eserde ve muahhar diğer bazı kaynaklarda Yûnus’un mezarının Sivrihisar yakınlarındaki Sarıköy’de olduğu kayıtlıdır (2008: 66).

Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* adlı eserinde Yunus’a ait olabilecek birkaç mezar yerinden bahsettikten sonra “... son olarak Lâmi’î Çelebi’nin *Nefahât Terceme ve Zeyli*’ndeki rivayetini tercih ederek, Yûnus’un, Porsuk-suyu’nun Sakarya’ya karıştığı yerde gömülü olduğunu kabul etmek kalıyor ki, bu da tamamıyla müsbet olmamakla beraber, diğer rivayetlere göre herhalde daha akla yakın görünüyor” demektedir (2009: 261). Tatcı, Köprülü’nün bu sözlerle Yunus Emre’nin hakiki mezarının Eskişehir’de (Sarıköy) olduğuna kâni olduğunu belirtir (2008: 67). Gölpınarlı, *Yunus ve Tasavvuf* isimli eserinde *Vilayetname*’de yazarların

ve İbrahim Hakkı Konyalı'nın bulduğu belgenin⁸ Yunus'un kabrinin Eskişehir'de olduğunu kuvvetlendirdiğini yazmaktadır (2003: 84).

Yunus Emre'nin asıl mezarının Eskişehir'de olduğunun kuvvetli savunucularından olan Kunter, *Yunus Emre Bilgiler Belgeler* (1966)adlı eserinde bu iddiasını kanıtlamaya çalışmaktadır. Konuyla ilgili yazılı pek çok belge sunan ve bunları ayrıntılı bir şekilde inceleyen Kunter, Eskişehir'e yapılacak demiryolu sebebiyle Yunus Emre'nin mezar yerinin değiştirilmesi hadisesinde de bizzat bulunmuştur. Bu olayda yaşananları romantik bir dille aktaran Kunter, mezarın naklinde yapılan ve Yunus'un orada yattığını kanıtlayan antropolojik incelemeye de eserinde yer vererek Eskişehir iddiasını kuvvetlendirmeye çalışmıştır.

Bu mezarlara ait 2017 ve 2018 yılında düzenlenen alan çalışmasında araştırmacı tarafından çekilen fotoğraf 2.10, 2.11, 2.12 ve 2.13'de sunulmuştur:



Fotoğraf 2.10. Eskişehir'de Yunus Emre'nin ilk mezar yeri

⁸Söz konusu belge için bkz. Konyalı, İ. H. (1945). "Yunus Emre Nerelidir?", *Yedigün*,nr.626, 4 Mart 1945, 5.



Fotoğraf 2.11. Eskişehir’de Yunus Emre’nin ikinci mezar yeri



Fotoğraf 2.12. Eskişehir’de Yunus Emre’nin anıt mezarı



Fotoğraf 2.13. Eskişehir’de Yunus Emre Çeşmesi

Yunus Emre’den bahseden en eski yazılı kaynaklara “Sivrihisar yakınlarındaki Sarıköy’de” diye kaydedilen mezar yeri, araştırmacılar tarafından Eskişehir’in Sivrihisar kazasındaki Sarıköy olarak yorumlanmıştır. Değişen ilçe sınırları ve yer isimleri ile bu yer şimdi Eskişehir’in Mihalicçık ilçesine bağlı Yunus Emre Mahallesi’nde bulunmaktadır. Söz konusu mezar yeri Ankara-Eskişehir tren hattında olması nedeniyle 6 Mayıs 1949 tarihinde ve 1970 yılında iki kez yer değiştirmiştir. Her yer değişiminden sonra eski mezar yeri aynı şekliyle muhafaza edildiğinden mekânda en eskisinden en yenisine üç mezar yeri mevcuttur. Bir külliye olan mekânda içinde eski devirlere ait birkaç eşyanın ve Yunus’un mezarının Eskişehir’de olduğunu kaydeden evrakların sergilendiği küçük bir kültür evi, küçük bir cami, gelenleri ağırlamak üzere kıl çadırdan bir kafeterya bulunmaktadır. Yunus Emre Mahallesinin bitişiğinde bulunan külliye, ağaçlık bir alanda bulunmakta ve etrafta ziyaretçiler için dinlenme alanı olarak kamelyalar yer almaktadır. Yunus Emre’nin ilk mezar yerinden ikinci mezar yerine giden yol üzerinde bir çeşme de mevcuttur. Ziyaretçiler bu çeşmenin suyunu kutsal kabul edip içmekte ve yanlarında götürmektedirler. 6 Mayıs 1949 tarihinde ilk mezar yerinin taşınması esnasında bölgeye insan akını yaşandığı ve yöre halkının gelenleri yedirip içirdiği anlatılmaktadır. O günden bugüne devam ettirilerek bir gelenek hâlini alan bu etkinlik, her yıl 6 Mayıs’ta Yunus Emre Külliyesi’nde düzenlenmektedir. Bölge halkı ve bölge dışından pek çok insanın katılımıyla gerçekleşen bu etkinlikte protokolün

yaptığı konuşmalar, söylenen ilahiler, adına okutulan mevlit ve Yunus Aşı ile Yunus Emre anılmaktadır. 6 Mayıs'ın aynı zamanda Hıdırellez olması nedeniyle etkinliğe gelenler hem Yunus Emre'yi anmakta hem de Külliye etrafındaki yeşillik alanda piknik yapmaktadır. Külliye'de oluşan ve dikkati çeken bir başka gelenek de bugün sadece yük taşımacılığı yapan trenlerin mezar yanından geçerken düdükleriyle Yunus Emre'yi selamlamasıdır.

9. Erzurum (Palandöken)

Yunus Emre'nin mezarları ile ilgili kaynakların hemen hemen hepsinde Tuzcu, Dutçu, Düzcü gibi çeşitli isimlerle kaydedilen Erzurum'un bir köyünde Yunus Emre ve Tapduk Emre'ye ait bir türbe olduğundan bahsedilmektedir. İlk önce Köprülü'nün bahsettiği mezarla ilgili daha sonra Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'nun görüşleri mevcuttur.

Erzurum'un Palandöken Dağı eteğinde bulunan Dutçu köyünde Tapduk Emre ve Yunus Emre'ye ait birer türbe olduğunu bildiren Köprülü, Yunus Emre'nin burada yaşadığına dair elde tarihî hiçbir kayıt olmaması ve Tapduk Emre'nin de Sakarya civarında yaşadığının bilinmesinden dolayı bu türbeyi makam olarak kabul eder (2009: 261). Yunus Emre'nin Erzurum'daki mezarından 1925 yılında yazdığı yazılarda bahseden Fındıkoğlu, Yunus Emre'nin Erzurum'da öldüğünü ve hocası Tapduk Emre ile birlikte burada medfun bulunduğunu savunur. Yunus ve Tapduk'un Erzurum'a geldiklerine dair tarihî bir kaydın olmadığını belirten Fındıkoğlu, iddiasına farklı deliller sunar: Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın keşfiyle ortaya çıkan bu mezarların sahipliğini Yunus Emre'nin gezgin olmasına, bu nedenle Erzurum'a ömrünün sonunda gelmiş olabileceğine, Erzurum'un o dönem için dinî açıdan önemli pek çok şahsiyetin bulunduğu bir yer olmasına bu sebeple Yunus'un da burayı tercih etmiş olabileceğine ve son olarak *Yunus Divanı*'nın dilinin Erzurum ahalisinin diline yakın özellikler taşımasına bağlamaktadır (2016). Fındıkoğlu, 1966'da bu yerin köy ve çevre halkı tarafından ziyaret edilen, yılın belli dönemlerinde çeşitli etkinlikler düzenlenen bir yer olduğunu (1966: 54) ifade eder. Ancak araştırmacı 1925'teki yazılarında belirttiği Yunus Emre'nin Erzurumlu olduğu iddiasından “tarih bakımından sağlam delillerden mahrum olduğu” (1966: 57) gerekçesiyle vazgeçer ve Eskişehir Sarıköy'ü Yunus'un gerçek mezarı olarak kabul eder. Tuzcu köyündeki merkadın halkın Yunus Emre'ye olan sevgisinin bir sembolü olduğunu dile getirir

(1966: 58). Özetle Erzurum'daki Yunus Emre mezarını savunan tek kişi Fındıkoğlu olmuş ve aradan geçen zamanla kendisi de bu iddiasından vazgeçmiştir. Tarafımızdan yapılan alan araştırmasında Erzurum'un Palandöken ilçesinin Tuzcu köyü mezarlığında yöre halkının Yunus Emre ve Tapduk Emre'ye ait olduğunu iddia ettiği iki mezar yeri tespit edilmiştir. Bu mezarlara ait 2019 yılında düzenlenen alan çalışmasında araştırmacı tarafından çekilen fotoğraf 2.14 ve 2.15'te sunulmuştur:



Fotoğraf 2.14. Erzurum'daki Yunus Emre ve Tapduk Emre mezarlarının genel görünümü



Fotoğraf 2.15. Erzurum'daki Yunus Emre ve Tapduk Emre mezarlarının iç görünümü

Yunus Emre ve Tapduk Emre'nin isimlerinin yazılı olduğu mezar taşlarında Yunus Emre ve Tapduk Emre'nin ölüm tarihlerinin aynı yazıldığı görülmüştür. Köy

halkının inancına göre bu iki şahsiyet aynı zamanda ölmüş ve yan yana gömülmüşlerdir. Yunus Emre'nin mezar taşının Tapduk Emre'ye doğru kaymış olması ise Yunus Emre'nin hocasına olan saygısı olarak yorumlanmaktadır. Köy halkı tarafından mezar etrafında anlatılan pek çok menkıbe bulunmaktadır. Yunus Emre ve Tapduk Emre'yi anmaya yönelik özel bir etkinliğin ve mezar etrafında oluşturulmuş bir çevre düzenlemesinin olmadığı görülmüştür.

10. Isparta (Keçiborlu)

Yunus Emre'nin mezarının Isparta'da bulunmasıyla ilgili çeşitli ve tartışmalı görüşler mevcuttur. Bu görüşler Isparta'nın birden fazla ilçesinde bir mezar bulunması etrafında şekillenmektedir. Kaynaklardaki iddialar Keçiborlu, Uluborlu, Eğirdir ilçelerinde bir Yunus Emre mezarı olması yönünde yoğunlaşmaktayken tarafımızca yapılan araştırmada Gönen ve Güneykent ilçelerinde de Yunus Emre'ye ait olduğuna inanılan iki mezar yerinin daha olduğu tespit edilmiştir. Öncelikle kaynaklarda Isparta'nın ilçelerindeki mezarlarla ilgili görüşlere daha sonra araştırmamız sonucu ulaşılan mezarlarla ilgili bilgilere yer verilmiştir.

Keçiborlu'daki mezarla ilgili ilk görüş Bursalı İsmail Hakkı'ya aittir: “Şeyh Yunus Emre Anadolu'da Isparta civarında Keçiborlu kasabasının yakınında olan büyük Kadirin doğu tarafında bulunan Peşt cihetinde bir köyde yetişmiş olup mezarı dahi bu köydedir” (B. İsmail Hakkı'dan akt. Bursalı Mehmet Tahir 1972: 221). Bu mezar hakkında bilgi veren Köprülü, türbe hakkında yeterli delilin bulunmadığını belirtir (2009: 261). Gölpınarlı bu rivayeti “Bu merkat, ya Yunus adına bir makamdır, yahut da başka Yunus'lardan birine aittir” (2003: 83) ifadeleriyle değerlendirmektedir. Erden ise “Yunus Emre Mezarları Makamları veya Başka Yunuslar” isimli yazısında Isparta'daki türbeden bahseder ve Keçiborlu Belediyesinden aldığı bir yazıda böyle bir mezarın bulunmadığını (1966: 187) ifade eder. Keçiborlu'daki mezar hakkında Kunter de görüş bildirmektedir. Hem kendisinin hem de Süleyman Uslu'nun Keçiborlu ve köylerinde yaptıkları araştırmalarda bir türbeye rastlayamadıklarını belirtir (1966: 66). Aynı zamanda Kunter, Keçiborlu rivayetine dair bir bilgiyi Katip Çelebi'nin *Sullel-ül Vusul ile Müstakim Zade'nin Mecellet-ün Nisab* adlı eserlerinden aktarmaktadır (1966: 62-63). Buna göre Yunus Emre Bolu'ludur ve 843/1439 yılında Isparta'da ölüp Keçiborlu köyüne gömülmüş, mezarı hâlâ ziyaretgâhtır. Kutlu Özen bu bilgiyi, 1439'da ölen başka bir Yunus'un varlığı olarak

değerlendirmekte ve bu mezarın zamanla kaybolduğuna hükmetmektedir (1995: 153). Kunter'in aktardığı bir başka bilgiye göre ise Fehmi Aksu'nun yaptığı araştırmalarda Keçiborlu'da Yunus Emre'ye izafe edilen türbenin Şeyh Şikem adında bir başka zata ait olabileceğidir. 1943 yılında Aksu, Böküzade'nin *Isparta Tarihi*'nde ve Şeyh Şikem Vakıfiyesinde geçen bilgilerin buradaki mezarı işaret etmiş olabileceğı görüşünü paylaşır (1966: 64-65). Aynı bilgiler 2019 yılında Keçiborlu Belediyesi tarafından yayımlanan *XV. Yüzyıldan Günümüze Keçiborlu Kazası* isimli eserde Yunus Emre'nin adı anılmadan verilmektedir (Karaca, Karacan, 2019: 147-149). Keçiborlu rivayeti üzerine Bursalı İsmail Hakkı dışında kimsenin olumlu bir görüş belirtmediğı görölmektedir. Köprölü, Gölpınarlı, Kunter, Erden, Özen, Aksu gibi isimler tarafından bu mezarın Yunus Emre'ye ait olmadığı Şeyh Şikem isimli başka bir kişiyle karıştırılmış olabileceğı üzerine görüşler paylaşılmaktadır. Mustafa Özçelik'in 2001 yılında Yasin Erdek tarafından yapılan yüksek lisans tezinden aktardığına göre Keçiborlu merkezinde Aşağı mahallenin Değirmen sokağında bulunan Garip Tekke isimli yer, görülen bir rüya sonucu Yunus Emre Türbesine dönüşmüştür ve o zamandan beri de Yunus Emre Türbesi olarak bilinmektedir (2015: 25). 2019 yılında bölgede yapılan araştırmada Keçiborlu ilçesinin Hamam Sokağında bulunan ve kapısında Yunus Emre Türbesi yazısı asılı bir türbe tespit edilmiştir. Küçük bir yapıdan oluşan türbenin içinde bir sanduka bulunmaktadır. Yöre halkıyla yapılan görüşmelerde bu türbeyle ilgili pek bilgi alınamamıştır. Bu türbe belediye tarafından yayımlanan yukarıda bahsettiğimiz kitapta Şeyh Şikem Türbesi olarak kayda geçmiştir. Ancak türbe isminde herhangi bir değışiklik yapıldığı gözlemlenmemiştir. Bu mezara ait 2019 yılında düzenlenen alan çalışmasında araştırmacı tarafından çekilen fotoğraf 2.16'da sunulmuştur:



Fotoğraf 2.16. Keçiborlu'daki Yunus Emre mezarının iç görünümü

11. Isparta (Uluborlu)

Yunus Emre mezarının Bursalı İsmail Hakkı ve Böcüzade tarafından “Keçirborlu’nun şarkında” ve “bir su birikintisine yakın” şeklinde tarif edilmesi Uluborlu, Eğirdir, Gönen ve Güneykent tarafından da mezarın kendi ilçelerinde bulunması olarak yorumlanmıştır.

Ramazan Topraklı, Bursalı İsmail Hakkı’nın Uluborlu yerine yanlışlıkla Keçiborlu yazdığını düşünür ve tarifi Uluborlu’daki İbni Emre (Mahmatlar) köyünü tarif ettiğini belirtir (2017: 79). Kunter ise, Keçiborlu rivayetini araştırırken Süleyman Uslu’dan edindiği bilgiye göre Isparta’nın Uluborlu ilçesinde Yunus Emre Kabri olarak adlandırılan bir türbe, Yunus Emre adına bir mahalle, bir cami ve bir köy olduğunu öğrenmiştir. Ancak ispat için elde yeteri kadar belge bulunmadığından Kunter, burayı bir makam olarak kabul eder (1966: 66-67). Abdullah Bakır ise “Ortaçağ’da Bir Türkiye Selçuklu Kenti Uluborlu” adlı yazısında I. Gıyaseddin Keyhüsrev’in eğitim aldığı ve halkın Taş Medrese olarak adlandırdığı yapının kalıntılarından bahseder. Bir süre mesken olarak da kullanılan bu yıkık yapının içinde bir türbe bulunduğunu bu türbenin de Yunus Emre’ye ait olma ihtimalinin

yüksek olduğunu ifade eder (2013: 60). Özçelik ise çeşitli kaynaklardan aldığı bilgiler doğrultusunda Yunus Emre'nin adını taşıyan bir mahalle, cami ve çeşme olduğunun bilindiği ancak bu yapıların yıkıldığını belirtir. Ahmet Halaçoğlu'nun yüksek lisans tezinden aldığı bir bilgiye göre de Kabal Mahallesinde Büyükçeşme yamacında Yunus Emre'ye ait bir türbe olduğu ancak bu türbenin yıkıldığını ifade etmiştir (2015: 26). Anlaşılacağı üzere Uluborlu'da Yunus Emre adına bir türbenin olduğu tarihi kaynaklarda bildirilmesine rağmen bugün söz konusu türbe ortada bulunmamaktadır.

12. Isparta (Eğirdir)

Yunus Emre'nin Eğirdir'de öldüğüne dair ilk kaydı bulup haber veren Şehabettin Tekindağ, 15. asırda Eğirdir'de büyük bir tekkesi bulunan Şeyh Muhyüddin Çelebi'nin *Hızır-namesi* ile Seyyid Burhaneddin'in *Menakıbnamesi*ni kaynak göstererek Yunus'un Eğirdir'de mezarının olduğuna ilişkin bir rivayeti iddiasız bir şekilde dile getirmektedir (1966: 66). Başka bir kaynakta rastlanılmayan Eğirdir rivayeti, Topraklı'nın yazısında Eğirdir'in eskiden Uluborlu'ya bağlı olması ve Yunus Emre'nin Eğirdir'de doğması olarak yorumlanmıştır (2017: 85). Öte yandan Eğirdir belediyesindeki yetkililerden edinilen bilgiye göre Sarıidris kasabasında Yunus Emre'ye değil; babası Hacı İsmail Emre'ye ait olduğu düşünülen bir türbe vardır.

13. Isparta (Gönen)

Yazılı kaynaklarda Isparta'nın Keçiborlu, Uluborlu ve Eğirdir ilçelerinde bir Yunus mezarı olduğu bilgisi mevcutken, yapılan araştırmada Isparta'nın Gönen ve Güneykent ilçelerinde de birer Yunus mezarı olduğu bilgisi tarafımızca ilgili belediyelerden öğrenilip yerinde teyit edilmiştir. Gönen'de Yunus Emre, Tapduk Emre, Balım Sultan ve Şeyh Saadettin aynı türbe içinde sandukaları bulunan isimlerdir. Türbe, Gönen'in Pazar Mahallesi'ndeki bir ormanlık alandadır. Alanda bir tribün, yemek pişirmek için küçük bir alan ve Yunus Emre'nin heykeli bulunmaktadır. Yöre halkı Bursalı İsmail Hakkı'nın Keçiborlu için söylediklerini büyük bir su birikintisi olarak yorumlamakta ve bu su birikintisinin Gönen bataklığı olduğuna böylece Yunus Emre'nin mezarı olarak Gönen'i tarif ettiğine inanmaktadır. Her yıl haziran ayının son cumartesi gününde Yunus Emre'yi Anma ve Aşure Günü etkinliklerinin yapıldığı, belediye tarafından bildirilse de 2019 Temmuz ayında

bölgede yaptığımız araştırmada o yıl böyle bir etkinliğin düzenlenmediğini gördük. Bu mezara ait 2019 yılında düzenlenen alan çalışmasında araştırmacı tarafından çekilen fotoğraflar 2.17 ve 2.18’de sunulmuştur:



Fotoğraf 2.17. Gönen’deki Yunus Emre ve Tapduk Emre mezarının dış görünümü



Fotoğraf 2.18. Gönen’deki Yunus Emre ve Tapduk Emre mezarının iç görünümü

14. Isparta (Güneykent)

Böcüzade ve Bursalı İsmail Hakkı'nın Yunus Emre mezarı hakkında yazdıklarını Güneykent'in eski ismi Emirler Geresini olarak yorumlayan Güneykentliler, Yunus Emre'nin mezarının burada bulunduğuna inanmaktadır. 2018'de Güneykent'e gerçekleştirdiğimiz alan araştırmasında Yunus Emre'ye ait olduğuna inanılan mezar ziyaret edilmiştir. İlçe mezarlığında etrafı demir parmaklıklarla çevrili, mezar taşı bulunmayan ancak birkaç eski taş kümesiyle çevrili bir mezar Yunus Emre'ye ait olarak bilinmektedir. Mezarın baş kısmına Yunus Emre'nin odun taşıdığını simgeleyen birkaç odunun sarılı olduğu bir balya konulmuştur. Mezarlığa giden yola Derviş Yolu ismi verilmiş, mezar etrafına Yunus Emre'nin sözlerini içeren tabelalar konulmuştur. Mezarlığın biraz ilerisinde ise Yunus Emre Kültür Parkı mevcuttur. Güneykent Gül Hasatı Festivali'nde toplu olarak Yunus Emre'nin mezarı ziyaret edilmektedir. Bu mezara ait 2018 yılında düzenlenen alan çalışmasında araştırmacı tarafından çekilen fotoğraf 2.19'da sunulmuştur:



Fotoğraf 2.19. Güneykent'teki Yunus Emre mezarı

Görüleceği üzere Isparta'nın beş ilçesinde Yunus'a ait olduğuna inanılan mezar yeriyle ilgili rivayetler mevcuttur. Rivayetler farklı kaynaklara dayanmayıp iki

kaynaktaki bilgilerin her bir ilçe tarafından kendine uygun olarak yorumlandığı anlaşılmaktadır. Bursalı İsmail Hakkı ve Böcüzade’de yer alan mezar yeri tarifinin yorumlanmaya elverişli olması Isparta için birden fazla mezar yeri ihtimalini ortaya çıkarmıştır denilebilir. Bu ihtimallerden Egirdir ile ilgili iddia 2019 yılı itibarıyla yapılan araştırmada ortadan kalkmıştır. Keçiborlu’da ise fiziken bir Yunus Emre türbesinin varlığı söz konusu iken ilgili belediye yetkililerince ve 2019’da yazılan kaynağa (Karaca, Karacan, 2019) göre bu türbenin Şeyh Şikem’e ait olduğu belirtilmektedir. 2019’da Keçiborlu’da yapılan araştırma neticesinde de yöre halkının Yunus Emre’yi sahiplendiği görülememiştir.

Birkaç kaynakta Uluborlu’da bir mezar olduğu yönünde zayıf rivayetler mevcutken ve burada bir Yunus Emre mezarı olmadığı bilgisi Isparta Büyükşehir Belediyesinden öğrenilmiştir. Ancak daha sonra kaynaklarda yer alan Uluborlu’da Yunus Emre adına bir türbe, çeşme ve şu an bulunmayan bir köy olduğu bilgisi 2020 yılında Uluborlu belediyesi ve Süleyman Demirel Üniversitesi Tarih Bölümü öğretim üyesi Doç. Dr. Abdullah Bakır tarafından doğrulanmıştır. Alan çalışmalarının tamamlanması ve 2020 yılında yaşanan küresel salgın (Covid19) süreci nedeniyle Uluborlu’da alan çalışması gerçekleştirilememiştir. Mustafa Özçelik’in 2015 yılında Uluborlu’da yerinde yaptığı incelemelere dayanarak Yunus Emre’ye ait bir türbenin varlığının tespit edilemediği, tarihî kaynaklarda varlığından bahsedilen türbenin ya Taş Medrese içinde olduğu ya da Alaeddin Camiinin bulunduğu dağın eteklerinde bulunabileceği bilgisi kabul edilmiştir. Yazılı kaynaklarda isimleri yer almayan Gönen ve Güneykent’teki mezarlar 2018 ve 2019 yılında yapılan alan çalışmaları ile ziyaret edilmiş, yetkililerden ve bölge halkından bilgi edinilmiştir. Yazılı kaynaklarda isimleri daha önce zikredilmeyen Gönen ve Güneykent’teki Yunus Emre mezarlarının zamanla değişen ilçe sınırları ve isimlerine bağlı veya gelenek icadı olarak ortaya çıkmış olabileceği düşünülmektedir. Böylelikle Gönen ve Güneykent Yunus Emre mezarları ile ilgili bilgiler tarafımızdan Yunus Emre mezarlarıyla ilgili yeni mekân bilgisi olarak literatüre kaydedilmiştir.

15. İzmir (Tire)

Yunus Emre’ye ait mezarlar arasında Tire rivayeti olarak kaydedilen bu mezardan ilk defa Kunter bahsetmektedir. Kunter, İzmir’de Vakıflar Müdürü iken Tire’de bulunan Yunus Emre Camisinin dikkatini çekip bu caminin Yunus Emre ile bir ilgisi olup

olmadığını araştırdığını (1966: 56) belirtir. İzmir rivayetini ortaya atıp sonra da bu camii'nin Yunus Emre'yle isminden başka bir ilgisi olmadığını belirten Kunter'den (1966: 57) sonra başka yazarlar (Özen, 1995: 151) da İzmir rivayetine eserlerinde yer vermişlerdir. Kaynaklarda sadece tekrardan ibaret olarak yer alan ve kesin bir iddia içermeyen bu rivayet tarafımızdan yapılan araştırmada da bir netice vermemiştir. İlgili belediyeden edinilen bilgiye göre Tire'de Yunus Emre'ye ait bir mezar bulunmadığı tespit edilmiştir.

16. Karaman (Merkez)

Yunus Emre'nin gerçek mezarını Karaman'da arayan ve bunu savunan isimler İbrahim Hakkı Konyalı, Cahit Öztelli, İ. Hulusi Güngör, Ahmet Talat Duru ve Yusuf Yıldırım'dır. Gerçek mezarın Karaman'da olduğunu iddia eden araştırmacıların savları aynı zamanda Eskişehir iddialarını çürütmeye yöneliktir.

Yunus'un Karamanlı olduğunu iddia edenler Ö. Lütfi Barkan'ın "Kolonizatör Türk Dervişleri"nde ve Kamil Kepecioğlu'nun *Nilüfer Dergisi*'nde ortaya çıkardıkları arşiv belgelerini ve Şikâri'nin *Karamanoğulları Tarihi*'nde verdiği bilgileri öne sürmektedirler (Ayvazoğlu, 2014: 75). Barkan'ın paylaştığı belgeye göre Şeyh Hacı İsmail cemaatinden Yunus Emre isimli bir zat Karamanoğlu İbrahim Bey'den bir yer satın almıştır (1942). Kepecioğlu'nun yayımladığı belgede ise Yunus Emre'nin İsmail isimli bir oğlu olduğu ve ölümünden sonra arazinin çocuklarına geçtiği yazmaktadır (Kepecioğlu, 1945'ten akt. Ayvazoğlu, 2014: 75). Öte yandan *Şikâri Tarihi*'ne göre Yunus Emre, Karaman sarayında saygı gören bir şeyh ve zengin bir adamdı. Alaaddin Bey'i tahtan indirmek isteyenlerle bir olduğu için başı kesilerek idam edilmiş, önce Karaman'daki zaviyeye gömülmüş, siyasi ortam sakinleşince de kemikleri Sarıköy'deki mezara nakledilmiştir (Koman, 1946'dan akt. Ayvazoğlu, 2014: 75-76).

İbrahim Hakkı Konyalı, Yunus Emre'nin sahip olduğu arazilerin kayıtları, bu kayıtlardan elde ettiği soy silsilesi ve Evliya Çelebi'nin Karaman'daki Yunus Emre mezarından bahsetmesinden yola çıkarak Yunus Emre'nin Karaman'da gömülü olduğunu ileri sürmüştür (1966: 146-149). Mezardan Evliya Çelebi, *Seyahatnamesi*'nde "Karaman'da Keresteci Baba Camii'nde Yunus Emrem Hazretleri mezarı, Türkçe tasavvufane şiirleri ve ilahileri meşhurdur" diye bahseder (2011: 339). Cahit Öztelli, "Yunus Emre Üzerine Son Araştırmalar" yazısında

Şikârî'nin *Karamanoğulları Tarihi*'ndeki görüşünü kabul ederek Yunus Emre'nin siyasi birtakım olaylar sonucunda mezarının Karaman'daki zaviyeye gömüldüğünü, siyasi olayların yatışmasından sonra oğulları tarafından kemiklerinin Sarıköy'e (Eskişehir) götürüldüğünü kabul etmektedir (1966: 161). Ancak 1971'de yayımlanan eserinde bu fikrini tamamıyla Yunus Emre'nin gerçek mezarının Karaman'da olduğu görüşüyle değiştirmiştir. Söz konusu eserde Eskişehir iddialarını kesin bir dille yalanlayan yazar, Kunter'i Eskişehir'deki mezar yeri nakil işlemlerindeki gerçekleri kamuoyundan sakladığı gerekçesiyle ciddi bir dille eleştirmektedir (1971). İ. Hulusi Güngör (1991) ve Yunus Emre soyundan geldiğini iddia eden Ahmet Talat Duru (1993) da inceledikleri çeşitli devlet arşivi belgelerinde geçen yer isimlerini bizzat yerinde kontrol eden incelemelerine dayanarak Yunus Emre'nin Karaman'da yaşadığını ve burada yattığını iddia edenler arasındadırlar.

Yusuf Yıldırım'ın (2012: 42). “Yunus Emre hakkında doğrudan en geniş bilgi veren en eski arşiv belgesi” olarak nitelendirdiği Tapu Tahrir Defterinden (BOA Konya Defteri) aktardığına göre ise İsmail Hacı'nın Yunus Emre'nin dedesi olduğu, bir derviş topluluğu ile Yerce adlı bir yere yerleşip burada zaviye kurduğu, bu yerde Yunus Emre vakfına ait araziler ile belli başlı yerlere ait bilgi kaydı olduğu anlaşılmaktadır. Yıldırım, Yunus Emre'nin nereli olduğuyla ilgili çeşitli belgelere başvurarak onun mezarının Yunus'a ait bir cami, tekke ve zaviye etrafında aranması gerektiğini belirtir. Bunu ise Karaman dışında başka bir yerin sağlamadığını iddia eder (2012: 47).

Görüleceği üzere İ. Hakkı Konyalı, Cahit Öztelli, İ. Hulusi Güngör, A. Talat Duru ve Yusuf Yıldırım, Yunus Emre'nin Hacı İsmail isimli bir dedesinin bulunduğu, Karaman'da arazi satın aldığı, zengin biri olup tekke sahibi olduğu iddiaları üzerinden Yunus Emre'nin Karamanlı olduğunu savunmuşlardır. Karaman'da yaptığımız araştırmaya göre Karaman'ın merkez ilçesi Kirişçi mahallesinde bulunan Yunus Emre Camii bitişiğinde Yunus Emre'ye, Tapduk Emre'ye ve Yunus Emre'nin oğlu ve kızına ait olduğuna inanılan 4 mezardan oluşan bir türbe mevcuttur. Türbe ve caminin bulunduğu alanda eskiden Yunus Emre'ye ait bir tekke ve zaviyenin bulunduğu belirtilmektedir. Çeşitli yıllarda yapılan yol çalışmaları nedeniyle yıkılan zaviyenin yerine şuan sadece bir cami, türbe ve park alanı bulunmaktadır. 2018 yılında alanda yapılan araştırmada Karaman'da Yunus Emre'nin kirişçilik yaptığının

kabul edildiği ve kendisinin Kirişçi Baba olarak da tanındığı öğrenilmiştir. Türbe yanındaki cami halk tarafından Kirişçi Camii olarak da bilinmektedir. Öte yandan Kirişçi Baba olarak bilinen Yunus Emre'nin tekkesinde babadan oğula geçen şeyhliğin bulunduğu ve son şeyhin torunlarının hâlâ hayatta oldukları öğrenilmiş ve kendileriyle görüşülmüştür. Bu mezarlara ait 2018 yılında düzenlenen alan çalışmasında araştırmacı tarafından çekilen fotoğraflar 2.20 ve 2.21'de sunulmuştur:



Fotoğraf 2.20. Karaman'daki Yunus Emre ve Tapduk Emre mezarının dış görünümü



Fotoğraf 2.21. Karaman'daki Yunus Emre ve Tapduk Emre mezarının iç görünümü

Karaman'daki mezarın bulunduğu mekânda Yunus Emre her yıl 9-13 Mayıs tarihleri arasında anılmaktadır. Türk Dil Bayramı ve Yunus Emre Anma Etkinlikleri adı altında Yunus Emre çeşitli konuşmalarla anılmakta, etkinliğin son günü ise Yunus Emre Camii avlusunda Yunus Emre Hoşgörü Sofrası kurulmaktadır.

17. Konya (Doğanhisar)

Konya'da bulunan Yunus Emre mezarıyla ilgili görüşler bir iddiadan ziyade haber verme niteliğindedir. Bu mezarla ilgili ilk bilgiyi İbrahim Hakkı Konyalı paylaşmıştır: “Akşehir'e bağlı Koçaç köyünde de bir Yunus Emir Bey mezar taşı buldum.” diyen Konyalı, bu konuyu başka bir araştırma konusu olarak görür ve herhangi bir açıklamada bulunmaz (1966: 149). Öztelli ise Konyalı'nın bulduğu bu mezarın Yunus Emre'ye ait olmadığını Yunus Emir Bey isimli başka birine ait olduğunu (1971a: 13) belirtir. Hikmet Tanyu da Doğanhisar'a bağlı bir köyde Yunus Emre'ye ait bir mezardan bahseder (1987: 396). Bu mezarlara ait 2018 yılında düzenlenen alan çalışmasında araştırmacı tarafından çekilen fotoğraflar 2.22 ve 2.23'de sunulmuştur:



Fotoğraf 2.22. Konya'daki Tapduk Emre mezarı



Fotoğraf 2.23. Konya'daki Yunus Emre mezarı

2018 yılında yapılan alan araştırmasında Konya'nın Doğanhisar ilçesine bağlı bugünkü adı Kocaş Mahallesi'nde Yunus Emre'ye ve Tapduk Emre'ye ait olduğuna inanılan mezarlar tespit edilmiştir. Aynı köy içinde yer alan iki mezar Afyon/Sandıklı'da olduğu gibi birbirlerine az bir mesafe ile konumlanmıştır. Tapduk Emre'nin mezarı 7-8 metre uzunluğunda üzeri açık etrafı çevrili bir şekildedir. Bir iki sokak ileride bulunan Yunus Emre'nin mezarının bulunduğu yerde eski taşlı başka mezarlar da bulunmaktadır. Eski bir camiinin avlusunda Yunus Emre'ye ait olduğu kabul edilen eski mezar taşlı bir mezar ile yanında Muhammed Bin Fadıl isimli bir zatın mezarı mevcuttur. Caminin kubbesi ve minaresi sonradan yapılmış olup, camii yapımında Romalılardan kalma eski taşların kullanıldığı gözlemlenmiştir. Caminin sağ köşesinde bir dilek taşı bulunmaktadır. Camiinin arkasında kalan kısımda yıkık bir yapının olduğu görülmüş ve yöre halkından buranın bir değirmen olduğu öğrenilmiştir. Yöre halkı bu değirmen kalıntısı ve camiinin varlığını Tapduk Emre'nin dergâhı olarak yorumlamaktadır. Ayrıca aynı mahallede Tapduk Emre'nin mezarının bulunmasını da Yunus Emre'nin mezarının

Konya’da olmasına delil olarak kabul etmektedirler. Eski belediye başkanı ile yapılan görüşmede bir iki defa Yunus Emre adına etkinlik düzenlendiğini ancak her yıl etkinliğin yapılamadığını öğrendik. Alan çalışması sırasında mezar etrafında ve camide yenileme çalışmaları devam etmekteydi.

18. Manisa (Kula)

Yunus Emre ile birlikte Tapduk Emre mezarının bir arada bulunduğu illerden bir diğeri de Manisa’dır. Yunus mezarlarını tartışan hemen hemen bütün kaynaklarda Manisa’daki mezar hakkında bilgi bulunmaktadır. Bu bilgilerin kimi Manisa’daki mezarın gerçekliğini kimi de mezarın bir makam olduğunu iddia niteliklidir. Bu mezardan ilk bahseden isimlerden Bursalı Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri* adlı eserinde “Tabtuk Emre’nin oğulları ve torunlarıyla türbenin içinde (Âşık Yunus) türbe kapısının eşiği önünde defnedilmiş oldukları bu kitabın müellifi tarafından görülmüştür.” demektedir (1972: 221). Manisa’daki mezar hakkındaki iddialarını *Yunus’un Mezarı* isimli eserinde dile getiren M. Çağatay Uluçay, Kula’ya bağlı Emre köyünde Tapduk Emre ve Yunus Emre’nin yattıklarını belirtir. Uluçay, mezarın bulunduğu köyün eskiliği ve adının Emre olması, yöre halkının Yunus’a ve Tapduk’a dair ilahi ve menkıbeler bilmesi ve bunların yazılı belgelerle örtüşmesi, Yunus’un mezarının *Hacı Bektaş Velayetnamesi*’ndeki menkıbeyle uygunluk gösterecek (*Velayetname*’de Yunus Emre’nin Tapduk Emre’ye kendini affettirmek için ayağının altına uzandığına dair bir menkıbe bulunmamaktadır) tarzda inşa edilmiş olması ve yine *Velayetname*’deki bilgilere dayanarak Manisa’nın Porsuk suyuna ve Kütahya suyuna yakın olması gibi çeşitli delillerle iddiasını kanıtlamaya çalışmaktadır (1943: 16-18). Bu iddia, İsmail Tosun ve Merdan Dinçtürk tarafından da devam ettirilmiştir. Eskişehir ve Karaman’daki mezar yerlerine itiraz eden ikili, Kula’nın Emre Köyü’ndeki türbeyi, türbenin Selçuklu mimarisini yansıtmamasını (ki Yunus’un yaşadığı çağ olması açısından), Yunus’un şiirlerinde resmettiği coğrafyanın Emre köyünü tarif ediyor olmasını, yine Yunus’un şiirlerinden yola çıkarak, Tapduk Emre’yle aynı yerde medfun olması gerekliliğini ve alçak gönüllülüğünün bir göstergesi olarak türbenin giriş kısmında alelâde bir mezarda yatıyor olmasını delil göstererek Kula’daki mezar yerini savunurlar (1966: 33-42). Uluçay’ın görüşlerine değinen Gölpınarlı ise, bu iddiaların sağlam temellere dayanmadığını belirterek, Manisa’daki türbenin Emreler topluluğundan Aligim Emre adlı bir isme ait olduğunu

ve Yunus Emre'nin şöhreti sebebiyle burada bir merkat yaptırıldığını söyler (2003: 82). Manisa'daki türbeden söz eden bir başka isim de Köprülü'dür. Köprülü, türbeye ilgili herhangi bir açıklamaya gerek duymadan "Bu medfenin Yûnus'un şeyhine veya Yûnus'a ait olduğu hiçbir sûretle iddia edilemez." (2009: 261) sözleriyle türbeyi reddeder. Öte yandan Tapduk Emre'nin Nallıhan'da yattığı gerçeğine dayanarak buradaki türbenin Yunus Emre'ye değil Ömer Emre adlı başka birine ait olduğunu kabul eden Necmeddin Dinçer ise, mezar taşındaki balta resminin bu mezarın gerçekliğini ispata yeterli olmadığını belirtmektedir (1965: 17).

Yazılı kaynaklarda Uluçay, Dinçtürk ve Tosun tarafından gerçek mezarın Manisa'da olduğu savunulurken, Gölpınarlı, Köprülü ve Dinçer gibi isimler tarafından bu savların aksi iddia edilmiştir. 2018 yılında Manisa'da yaptığımız alan araştırmasında Kula'nın Emre köyü mezarlığında Tapduk Emre'ye ait bir türbe ve türbenin ayakucunda Yunus Emre'ye ait bir mezarın halk tarafından sahiplenildiği görülmüştür. Tarihî bir yapı olan küçük türbe içinde sarıklı bir mezar taşına sahip Tapduk Emre mezarı bulunmaktadır ve etrafı demir parmaklıklarla çevrili durumdadır. Türbeden dışarı çıkıldığında solda yine sarıklı ve balta resmi kabartmalı bir mezar taşına sahip Yunus Emre mezarı mevcuttur. Sağda ise Tapduk Emre'nin ailesinden ve türbeye türbedarlık yapmış aileden kimselerin mezarları bulunmaktadır. Bu hâliyle türbe köy mezarlığından bir duvar ile ayrılmış kendine ait bir mekân oluşturulmaya çalışılmıştır. Türbenin önünde bulunan genişçe bir alanda araştırmanın yapıldığı tarihte yenileme çalışmaları yapılmaktaydı. Çalışmayla, ağaçlandırılmış alanda ziyaretçiler için dinlenme yerleri, tuvalet, adak kurban kesim yerleri, köy halkına satış yapabilmeleri için ayrı bir alan yapılması planlanmaktaydı. Geleneksel olarak her yıl Kadir Gecesi türbe alanında iftar yapıldığı, iftardan sonra tüm gece ibadet etmek isteyenlerin türbe mekânını doldurduğu yetkililerden öğrenilmiştir. Alan çalışması da bilinçli olarak 2018 yılının Kadir Gecesi'ne denk getirilmiş; fakat mekânda devam eden inşaat çalışması nedeniyle etkinlikler o yıl Kula merkezinde gerçekleştirilmiştir. Ancak Kadir Gecesi'nin olduğu gün türbeye il dışından pek çok ziyaretçi geldiği gerek Kula gerekse yöre halkının burayı sahiplendiği gözlemlenmiştir. Türbede yapılan bir başka geleneksel uygulama ise Emre köyü halkının Arife Günü köydeki tarihî Carullah Bin Süleyman Camii'nde kılınan ikinci namazından sonra toplu olarak mezarlığa gitmesi ve burada okunan dualarla önce Tapduk Emre ve Yunus Emre mezarlarını ziyaret ettikten sonra

herkesin kendi aile mezarlarını ziyaret etmesidir. Ayrıca köy halkından öğrenildiğine göre askere giden gençler Yunus mezarını ziyaret edip mezarından bir avuç toprağı yanlarında kendilerini korumak amacıyla götürürler, sağ salim döndüklerinde kurban kesip aldıkları toprağı geri mezara bırakırlarmış. Ayrıca çocuğı olmayan çiftler türbeye adanmaya gelmekte ve köyden bilge bir kadın eşliğinde yapılan bazı uygulamalar sonucu çocuğı olanlar tekrar türbeye gelip adak kesip dağıtmaktadırlar. Oğılu olan Yunus Emre, kızı olan Tapduk Emre'nin karısının adı Fatma'yı çocuklarına isim olarak vermektedirler. Bunların dışında türbe etrafında yapılan pek çok ritüel bulunmaktadır.

Bu mezarlara ait 2018 yılında düzenlenen alan çalışmasında araştırmacı tarafından çekilen fotoğraflar 2.24, 2.25 ve 2.26'da sunulmuştur:



Fotoğraf 2.24. Manisa'daki Tapduk Emre ve Yunus Emre mezarlarının dış görünümü



Fotoğraf 2.25. Manisa'daki Yunus Emre mezarı



Fotoğraf 2.26. Manisa'daki Tapduk Emre Türbesi'nin iç görünümü

Köy halkı Yunus Emre'nin köyde şu an var olmayan Tapduk Emre dergâhına köy yakınlarındaki Yılancık isimli bir dağdan odun kesip geldiğine, bu yüzden mezarında balta simgesinin bulunduğu ve *Vilayetname*'de anlatılan menkıbeye uygun şekilde Yunus Emre'nin hocasının eşliğinde yattığına inanmaktadır. Kula Belediyesi'nin de türbeye sahip çıktığı, mekânı daha kullanışlı hâle getirmeye ve etkinlikler için güzelleştirmeye çalıştığı görülmüştür. Ayrıca belediye, köy halkından nesiller boyu

bu türbeye türbedarlık yapmış aileden gelen bir kişiyi türbe görevlisi olarak tayin etmiştir. Görevli, ziyaretçilere Tapduk Emre ve Yunus Emre'yi anlatmakta, türbe hakkında bilgi vermektedir.

19. Ordu (Ünye)

Yunus Emre'ye ait olduğu belirtilen mezarlar genelde İç Batı Anadolu ve İç Anadolu'da bölgesindeki illerde yaygınlık göstermektedir. Bu illere ilave olarak Karadeniz bölgesinde sadece bir ilde Yunus Emre'ye ait bir mezar yerinin varlığından bahsedilmektedir. Bu da Ordu'nun Ünye ilçesidir. Ordu'ya ait görüşler, iddialı ve yaygın değildir.

Ordu rivayetinden ilk bahseden Abdülbaki Gölpınarlı'dır. Ünye'de Yunus Emre'ye ait bir mezarın varlığından bir öğrencisinin bahsettiğini dile getirmekle yetinen Gölpınarlı, burası hakkında başka bir yorumda bulunmamaktadır (2003: 84). Fethi Erden, *Türk Yurdu Yunus Emre Özel Sayısı*'na yazdığı yazısında Ordu rivayetini değerlendirmekte ve belediyeden aldığı bilgiye göre Ordu'da Yunus Emre'ye ait bir mezar bulunmadığını ifade etmektedir (1966: 187). 2012'de *Bir Yunus Emre De Ünye*'de isimli kitabını yayımlayan Yaşar Argan, Ordu rivayetinden bahseden pek çok araştırmacının olduğunu söyler (2012: 109). Yunus Emre'nin mezarı üzerine yapılan tartışmalara değinen Argan, her araştırmacının kendi tezini doğrulamak üzere *Yunus Emre Divanı*'na yöneldiğini belirtir. Kendisi de bu nedenle *Yunus Divanı*'ndan Ordu rivayetini destekleyici nitelikte “deniz”le ilgili beyitleri çalışmasında vurgular (2012: 109-111). Ayrıca Ünye halkının Yunus Emre türbesiyle ilgili çeşitli hatıralarına yer veren Argan, Yunus Emre'nin Ordu'daki mezarını iddiasız bir tavırla kanıtlamaya çalışır.

Görüleceği üzere Ordu'da Yunus Emre mezarı olmasına ilişkin görüşler kısıtlı ve iddiadan uzaktır. 2018'de alanda yapılan çalışmada söz konusu türbenin, Ordu'nun Ünye ilçesi Saca Mahallesi'ne ait bir mezarlıkta olduğu görülmüştür. Bu mezara ait 2018 yılında düzenlenen alan çalışmasında araştırmacı tarafından çekilen fotoğraflar 2.27 ve 2.28'de sunulmuştur:



Fotoğraf 2.27. Ordu'daki Yunus Emre Türbesi'nin dış görünümü



Fotoğraf 2.28. Ordu'daki Yunus Emre Türbesi'nin iç görünümü

Mahalleye hâkim bir tepede yer alan mezarlıkta adına Tasavvuf Yolu ismi verilen bir yoldan türbeye ulaşılmaktadır. Yol boyu Yunus Emre'nin şiirlerinin yazılı olduğu tabela ve banklar mevcuttur. Yolun sonunda kubbeli ve etrafı kapalı bir yapı içinde Yunus Emre'nin mezarı vardır. Türbe içinde Yunus Emre'ye ait olduğuna inanılan bir sanduka demir parmaklıklarla çevrilidir. Parmaklıkların dışındaki alanı ise ziyaretçiler dua ve ibadet etmek için kullanmaktadırlar. Tasavvuf Yolunun başında ve mezarlığa girişte bir cami ve ziyaretçilerin dinlenmesi için masalı banklar

mevcuttur. Bir restoran ve çay ocağının da bulunduğı alan Yunus Emre Türbesi ve Külliyesi olarak adlandırılmaktadır. Bu alan içinde hoparlörden Yunus Emre'nin ilahi ezgileri dinletilmektedir. Burada Yunus Emre, Ünye halkı tarafından “Şeyh Yunus” veya “Şehnuz” olarak adlandırılmaktadır. Hatta türbenin bulunduğu tepe Şehnuz Tepesi olarak da bilinmektedir. Ordu'da mayıs ayında düzenlenen sempozyumlarla Yunus Emre anılmaktadır. Türbe etrafında yapılan özel bir etkinlik hakkında bilğimiz bulunmamasına karşın Ünye halkının mevlit okutmak ve yemek dağıtmak için Yunus Emre Külliyesindeki camiye tercih ettikleri gözlemlenmiştir.

20. Sivas

Yunus Emre'nin Sivas'ta bir mezarı olduğu yönünde iddia niteliğı taşımayan sadece bahis konusu olan çok az görüş mevcuttur. Gölpınarlı, bu rivayeti Saadeddin Nüzhet Ergun'a Konya Müzesi müdür muavini şair Rüştü'nün haber verdiğini söylemektedir (2003: 84). Sivas'ta bulunan bir mezardan bahsedenlerden biri de Kunter'dir. Sivas'ta o dönem öğretmenlik yapan Vehbi Cem Aşkun'un Maarif Müdürlüğüne Yunus Emre'nin Sivas'ta doğmadığı ve yaşamadığını belirttiğı cevabına yer veren Kunter, Sivas'ta yaptığı araştırmanın sonucunda da böyle bir mezar yerine rastlayamadığını ifade eder (1966: 58). Sivas'ın Hafik Emre köyünde Yunus Emre ile Hızır Aleyhisselamin buluştuğı yer olarak kabul edilen Yeşil Direk ve Göz Dede isimli ziyaret yerlerinin varlığından bahseden Özen, alanda yaptığı çalışma sonucu Yunus Emre'ye ait bir mezar bulunmadığını belirtmektedir (1995: 157). Yunus Emre'ye atfedilen mezarlardan bahseden kaynaklara “Sivas'ta bir yol üzerinde” gibi muğlak bir ifadeyle yerleşen bu rivayet pek çok kaynakta yer almasına rağmen savunucusu yoktur. İlgili belediye ve yetkililerle yapılan görüşmeler sonucu da Sivas'ta Yunus Emre mezarı olarak kabul edilen bir yer bilgisine ulaşılammıştır.

Türkiye'nin pek çok ilinde hatta bazı illerin birden fazla yerinde bağlam tarafından Yunus Emre'nin mezarı olarak kabul edilen mekânlar mevcuttur. Yunus Emre'nin mezarıyla ilgili literatürün özetlendiğı bu kısımda bazı illeri savunan araştırmacıların bilimsel bilgi ve belgelere dayanarak kuvvetli iddialarda bulundukları görölmektedir. Aksaray (Ziyarettepe), Eskişehir ve Karaman bu illerdendir. Bu illeri savunan araştırmacılar iddialarını bir diğ er ilin iddialarını çürütmek üzerine kurduklarından bu üç il, Yunus Emre'nin mezarı konusunda ciddi tartışmalar yürütmektedir. Bu tartışmalara elinde bilimsel bir belge olmasa da halkın iyi bir şekilde sahip çıktığı ve

savunduğu Manisa da katılmaktadır. Manisa gibi bütün iddialarını bilimsel verilere dayandıramasa da romantik bir bakış açısıyla Yunus Emre'yi sahiplenilen iller ise Afyon, Erzurum, Isparta, Konya ve Ordu'dur. Yunus Emre mezarıyla ilgili kaynaklara sadece bahis konusu olarak kaydedilen ancak savunucusu olmayan ve fiziken de bir mezar yerinin olmadığı yapılan araştırma sonucu öğrenilen iller ise Balıkesir, Bolu, Isparta (Eğirdir), İzmir ve Sivas'tır. Kaynaklara Yunus Emre'nin mezarı olarak kaydedilen ancak anlatı ortamında Âşık Yunus mezarı olarak kabul edilen il ise Bursa'dır. Yunus Emre'nin nerede yattığına dair söz söyleyen pek çok araştırmacının görüşlerine yer verilen bu bölümde kimi araştırmacıların görüşlerinde tutarlı ve iddialı oldukları, kimilerinin ise kulaktan dolma bilgilerle ve romantik bir duyuşla görüş bildirdikleri, kimilerinin de iddialarında sabit davranmayıp zaman zaman fikir değıştirdikleri görölmüştür. Literatür taramalarından hareketle ve alanda yapılan araştırmalar neticesinde Aksaray'ın Ziyarettepe'si, Eskişehir, Karaman ve Manisa Yunus Emre mezarını ciddi bir şekilde sahiplenerek ve diğler illerle tartışma içine girerek Yunus Emre'nin mezarı konusunda en yaygın görüşlere sahip iller olarak önümüzde durmaktadır. Afyon, Erzurum, Isparta, Konya ve Ordu illeri ise delil gösterebilecekleri kimi belgelere dayanarak Yunus Emre'nin kendilerinde yattığını Aksaray, Eskişehir, Karaman ve Manisa kadar yüksek sesle olmasa da iddia eden illerdendir. Hatta Isparta, Konya ve Ordu "bir Yunus Emre de bizde vardır" diyerek diğler illerdeki Yunus Emre mezarlarını kabul eder ve saygı duyar.

Yazılı kaynaklara kaydedilen Yunus Emre mezarlarını bir kez daha alfabetik sırayla tekrar etmek gerekirse: Afyon (Sandıklı ve İhsaniye ilçeleri), Aksaray (Tapdık köyü ve Ziyarettepe), Bandırma, Bolu, Bursa, Eskişehir, Erzurum, Isparta (Keçiborlu, Uluborlu ve Eğirdir ilçeleri), İzmir, Karaman, Konya, Manisa, Ordu ve Sivas'tır. Literatüre 18 Yunus Emre mezarı kaydedilmiştir. Bunlardan Balıkesir, Bolu, Isparta'nın Eğirdir ilçesi, İzmir ve Sivas'ta bir mezar bulunmadığını ilgili belediyelerle yapılan telefon görüşmeleri sonucu öğrenmiş bulunmaktayız. Söz konusu yerlerle ilgili detaylı incelemeler yapılmadan bir kaynaktaki yanlış bir bilginin diğler kaynaklarda da kullanıldığı böylece gerçekte var olmayan bir yerle ilgili birden fazla kaynaktan bilgi bulunduğu görölmektedir. Ayrıca yapılan alan araştırması neticesinde, Yunus Emre mezarları arasında literatüre geçmesine rağmen Afyon'un İhsaniye ilçesinde Yunus Emre'ye ait bir mezar olmadığı tespit edilmiştir. Öte yandan daha önce herhangi bir kaynaktan yer almamasına rağmen Isparta'nın

Gönen ve Güneykent ilçelerinde Yunus Emre'ye atfedilen iki mezar yeri yapılan alan çalışması sonucu tespit edilmiş ve tarafımızdan kayda geçirilmiştir. 2017-2019 yılları arasında Yunus Emre'ye ait olduğuna inanılan Afyon (Sandıklı ve İhsaniye ilçeleri), Aksaray (Tapdık köyü ve Ziyarettepe), Bursa, Eskişehir, Erzurum, Isparta (Keçiborlu, Gönen ve Güneykent), Karaman, Konya, Manisa ve Ordu illerinde olmak üzere toplam 14 yerde alan çalışması yapılmıştır. Bunlardan Afyon İhsaniye'de Yunus Emre mezarının olmadığı tespit edilmiştir. Ayrıca ilgili kısımda da bahsedilen Isparta'nın Uluborlu ilçesiyle ilgili yetkililerden daha önce burada bir mezar olmadığı bilgisi edinilmiş, sonra ise 2020 yılında buradaki bir mezarın varlığı öğrenilmiştir. Ancak alan çalışmalarının tamamlanmış olması ve Covid-19 küresel salgın süreci nedeniyle Uluborlu'da alan çalışması gerçekleştirilememiştir. Uluborlu belediyesinin yetkili olarak yönlendirdiği kişiyle bir kaç kez görüşme yapmak için anlaşılmasına rağmen başarılı olunamamıştır.

Literatürden yola çıkılarak yapılan araştırmalar ve alanda tarafımızca gerçekleştirilen incelemeler neticesinde 2021 yılı itibarıyla Türkiye'de bulunduğu inanılan Yunus Emre mezarlarının sayısı 14 olup bunları şu şekilde güncellemek mümkündür: Afyon (Sandıklı), Aksaray (Tapdık köyü ve Ziyarettepe), Bursa, Eskişehir, Erzurum, Isparta (Keçiborlu, Uluborlu, Gönen ve Güneykent ilçeleri), Karaman, Konya, Manisa ve Ordu.

Yunus Emre'nin mezarının bulunduğu iddia edilen pek çok yerde Tapduk Emre'nin mezarına da rastlanılmıştır. Hatta bu bazen Yunus Emre'nin gerçek mezarı iddiaları için en önemli kanıtlardan biri olarak kullanılmaktadır. Afyon (Sandıklı), Aksaray (Tapdık köyü), Bursa, Erzurum, Isparta (Gönen), Karaman, Konya ve Manisa Yunus Emre ile birlikte Tapduk Emre'nin mezarının da bulunduğu inanılan yerlerdir. Böylece Yunus Emre mezarının bulunduğu 14 yerden 8'inde Tapduk Emre'nin de mezarı olduğu bilgisi Tapduk Emre literatüründe yerini almıştır. Bu bilgi Tapduk Emre ile ilgili çalışma yapacak araştırmacılar için de önemli bir veri olarak görülebilir.

Önce Yunus Emre mezarıyla ilgili literatürde yer alan illere ve bu illerle ilgili araştırmacıların görüşlerine yer verildiği sonra da 2017-2019 yıllarında yapılan alan araştırmalarında edinilen bilgilerin paylaşıldığı bu bölümde Yunus Emre'ye ait olduğuna inanılan mezar yerlerinin sayısının 14 olduğu, bunlardan 8'inin Yunus

Emre ile birlikte Tapduk Emre'ye de ev sahipliği yaptığı ortaya konulmuştur. Bu bölümdeki araştırma, Yunus Emre'nin mezarı hakkındaki mevcut bilgileri ve tartışmaları sunmanın yanında yeni tespit ve analizleri de içermektedir. Bu nedenle de bu konuda araştırma yapacaklar için katkı sağlaması kuvvetle muhtemeldir. 2017 ve 2019 yılları arasında yapılan araştırma ve incelemelerin sonucunu içeren bu bilgilerin gelecekte değişmeden aynı kalması elbette beklenemez. Halkın belleğine başvurularak oluşturulan verilere dayanan ve bugün için güncel olan bilgiler ilerleyen zamanda sözlü kültürün doğası gereği güncelliğini kaybedebilir veya değişebilir. Halk hafızası gelecekte yeni Yunus Emre mezarları üretebileceği gibi bugün var dediğimiz mekânları da unutabilir. Gelecekte yaşanabilecek değişimleri ve sözlü kültürün dinamikliğini göz önünde bulundurarak yapılacak çalışmalar için bu bölümün yol gösterici olması düşünülmektedir.

3. ÇOK MEKÂNLILIK VE ANLATI

3.1. Mekân, Anlatı ve Kahraman Ekseninde Yerelleşme

13. yüzyılda yaşadığı kabul edilen Yunus Emre, *Risaletü'n-Nushiyye* ve *Divan* adlı eserleriyle edebiyat tarihçilerinin bakış açısından her ne kadar yazılı kültüre ait bir isim gibi düşünülse de hakkında anlatılan menkıbeleri ve varyantlaşan şiirleriyle de sözlü kültüre ait bir isimdir. Hayatı hakkında bilinenlerin farklılık göstermesi, şiirlerinin ve biyografisine dair anlatıların varyantlaşması, birden çok mezarının bulunması, yaşadığı yüzyıldan günümüze kültürel bellek içinde yaşatılması onun sözlü kültür ortamına ait olduğu fikrini destekler. Bu nedenle Yunus Emre'nin anlatı kahramanı olarak değerlendirilmesi gerekir. Yunus Emre'nin Türkiye sınırları içinde 14 yerde mezarının bulunması onun çok mekânlı bir anlatı kahramanı olduğunu göstermektedir. M. Öcal Oğuz'a göre (2011a: 6), Yunus Emre'nin birden çok yerde mezarının bulunma sebebi çok sevilmesi değil, çok anlatılmasıdır. O hâlde çok mekânlılıkla çok anlatılmak arasındaki ilişkiden bahsedilebilir. Çok mekânlılığın nedenleri sorgulanırken mekân ve anlatı arasındaki ilişkiye şu sorular sorulabilir: Mekân ve anlatı arasındaki nasıl bir ilişki, çok mekânlılığın sebebi olabilir?, Çok mekânlılık mı anlatıların varyantlaşmasına neden olur yoksa varyantlı anlatılar mı çok mekânlılığı yaratır? Mekânın anlatı, anlatının da mekân üzerinde nasıl bir etkisi vardır? Bu sorular çeşitlendirilerek çoğaltılabilir ancak temelde irdelenmesi gereken konu mekân ve anlatı ilişkisidir. Burada söz konusu Yunus Emre anlatıları olduğu için mekân ve anlatı ilişkisine anlatı türlerinden efsane ve menkıbe özelinde yaklaşılması uygun olacaktır. Öncelikle Yunus Emre anlatılarının niçin efsane ve menkıbe türleri kapsamında değerlendirilmesi gerektiği açıklanmalıdır.

Efsane, sözlü kültürün inandırıcılık özelliği ağır basan anlatı türlerindendir. “Kelimenin aslı Farsça olup “fesane” şeklindedir. [...] Yunancadan dilimize geçmiş olan mitos ve mit kelimeleri de efsane kavramını karşılamaktadır.”(Sakaoğlu, Alptekin, 2007: 695-696). Şahıs, yer ve olaylar hakkında anlatılması, olağanüstülük içermesi, günlük konuşma dilinde ve kısa anlatılar olması, mekân olarak yaşanan dünyada, zaman olarak geçmiş veya bugünde gerçekleşmesi, anlatılanların gerçek olduğuna inanılması efsanelerin belli başlı özellikleridir. William Bascom mit, masal ve efsaneyi “nesir anlatılar” olarak sınıflandırır (2006: 115). Bu anlatıları inanılabilirlikleri açısından değerlendirirken masalın kurmaca bir tür olduğunu; mit ve

efsanenin ise anlatıcısı ve dinleyicisi açısından gerçek kabul edildiğini belirtir. Efsaneyi mitten ayıran özellik ise dünyevi ve insanoğluna ait bir anlatı olmasıdır. Efsaneyi “sahte tarih” olarak ele alan Frazer ise efsanenin gerçekle ilişkisi üzerinden bir değerlendirme yapmaktadır (Bascom, 2006: 118). Buna göre efsane, olağanüstülük içeren masal gibi nesir anlatılardan gerçek kabul edilmesi yönüyle ayrılmaktadır.

Dinî şahsiyetler hakkında anlatılan efsanelere ise menkıbe denilmektedir. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*’nde menkıbe, “Velilerin menkıbelerinin, örnek hâl ve hareketlerinin, yaşama şekillerinin anlatıldığı; söz ve tavsiyelerinin nakledildiği eserler, velayetnâme.” (Uludağ, 2012:243) anlamında yer almaktadır. Dinî şahsiyetlerin olağanüstü hâl ve hareketleri tasavvuf terminolojisinde “keramet” kavramıyla nitelenir:

Bu keramet anlatılarına menkıbe (çoğulu menakıp) veya -yaygın ama yanlış kullanımıyla-menkıbe denildi. Kökü Arapça olan bu kelime sözlükte “öğünülecek güzel iş, hareket ve davranış” anlamlarına gelmekte olup “ilk olarak yaklaşık IX. yüzyılda derlendiğini bildiğimiz Buhârî, Müslim vb. “Hadis” koleksiyonlarında Peygamber’in yakın arkadaşlarının meziyet ve faziletlerini anlatan rivayetleri ifade eder. Daha sonra tasavvufun ortaya çıkışıyla beraber, büyük velilerin meydana getirdikleri harikulade hâller için özellikle kullanılır olmuştur (Ocak, 2007: 606-607).

Menkıbeyi efsane ve masaldan ayıran en temel özelliğin menkıbenin konusunu gerçek kişilerden alması olduğunu belirten A. Yaşar Ocak’a göre, menkıbenin efsane ve destandan ayrılan yanı ise yarı mukaddes bir anlatı olmasıdır (2007: 607). Bu hâliyle menkıbe, gerçek ve dinî şahsiyetlerin hayatlarında gerçekleşen veya gerçekleştiğine inanılan olağanüstü olayları içeren, zaman ve mekân açısından bugünün dünyasında gerçekleşen kutsal anlatılardır. Dinî yani ilahi olanı referans alan bu anlatıların inanılabilirlikleri diğer olağanüstülük içeren anlatı türlerine oranla daha kuvvetlidir. Anlatılardaki olağanüstülükler ne kadar abartılı olsa da dinen kutsal kabul edilen kişileri konu edindikleri için anlatı ortamı tarafından gerçek kabul edilirler.

Yunus Emre’nin hayatı etrafında teşekkül eden hikâyeleri de menkıbe olarak isimlendirmek doğru olacaktır. Yunus Emre’nin; Hacı Bektaş Veli’ye buğday istemeye gitmesi, Tapduk Emre ile tanışması, Tapduk Emre dergâhında hizmet ederken başından geçenler, dergâhtan ayrıldıktan sonra yaşadıkları ve dergâha geri

dönmesi gibi başından geçen olağanüstü olayların oluşturduğu çeşitli anlatılar, onun Allah dostu bir derviş ve anlatıların dinî içerikli olması nedeniyle menkıbe türü içinde değerlendirilmektedir. Yunus Emre menkıbeleri anlatıldığı yere göre çeşitlilik göstermesine rağmen anlatı ortamı ve bağlamı tarafından anlatının gerçekliğine inanılır. Burada “anlatı ortamı”ndan anlaşılması gereken “anlatının yaşatıldığı mekân”dır. Mekânı soyut ve içi boş yer anlamından ziyade orada yaşayan insan ve kültürle hemhâl olmuş ruhu olan bir ortam olarak değerlendirmek gerekir.

Mekân; mimariden sosyolojiye, matematikten felsefeye birçok farklı disiplinin çalışma konusudur. İçi boş ve soyut bir kavram olarak zamanın tamamlayıcı unsuru olarak görülen mekân, 20. yüzyıl düşünürleri ve disiplinleri tarafından çok yönlü çalışmalara konu edilmiştir. Mekânın sosyal bilimlere konu olması onun toplumla yani insanla olan ilişkisinin fark edilmesiyle ortaya çıkmıştır. Mekânın insan eliyle oluşturulması ve insana ait uygulamalarla anlamlandırılması onun toplumla olan etkileşimini ortaya koyar. Bu etkileşimin bir yönü de mekânın insan kimliği ve uygulamaları üzerindeki etkisidir. Mekâna ruhunu verenin insan, insana da kimliğini verenin mekân olması mekân-toplum ilişkisinin şifrelerini vermektedir. İnsanın kimliği, ait olduğu kültür çevresi, sahip olduğu dünya görüşü gibi kimlik ve aidiyete ilişkin sorulara kişinin doğduğu, yetiştiği ve yaşamını sürdürdüğü mekân göz önünde bulundurulmadan verilecek yanıtlar eksik kalacaktır. İnsanın fiziken ve ruhen varoluşunun ayrılmaz bir parçası olan mekân aynı zamanda o mekânda bulunan insanın ürettiği her şeyde izlerini belli etmektedir. Buradan yola çıkılarak mekân ve toplum ilişkisinde söz konusu edilebilecek başka bir ilişki mekân ve anlatı ilişkisi olmalıdır. Mekân ve insan ilişkisine benzer bir şekilde mekânın ürettiği ve dönüştürdüğü anlatılar söz konusudur. Yani aynı anlatı birbirinden farklı mekânlarda büyük veya küçük farklılıklarla anlatılabilir ve zamanla mekân kendine has bir anlatı üretebilir. Mekânın var olan bir anlatıyı yeniden üretmesi bir diğer deyişle kendine mâl etmesi söz konusu olabilirken; anlatının da geldiği mekânı değiştirme ve kendine uygun hâle getirmesi mümkündür. Çift taraflı bir etkileşimin görüldüğü mekân-anlatı ilişkisinde bu bölümde üzerinde durulacak olan konu, mekânın anlatı ve ona bağlı olarak kahraman üzerindeki etkisidir. Yunus Emre’nin mezarının bulunduğu yerlerde Yunus Emre’nin biyografisinin ve menkıbelerinin nasıl farklılaştığı, mekâna nasıl uyum sağladığı ve mekân açısından nasıl yeni üretimlerin ortaya konulduğu bu bölümde “yerleşme” odağında tartışılmıştır.

Halk biliminde bir anlatının çeşitli anlatımları “versiyon” veya “varyant” kelimeleriyle karşılanmaktadır. Birbirine karışan ve birbiri yerine de kullanılan bu kelimeler için Stith Thompson, iki kelime arasında bir fark olmadığını ve birbirinin yerine kullanılabildiklerini belirtir (1984: 1137-1147’den akt. Ekici, 1998:32). Thompson’un bu fikrine karşı çıkan Alan Dundes’a göre, bir metnin her bir tekrarı “versiyon”, tipik formlardan az veya çok uzaklaşan versiyonların ise “varyant” olarak adlandırılması gerekir (1980: 29’dan akt. Ekici, 1998: 33). Buna göre bir anlatının her bir farklı anlatımı versiyon, versiyonlar arasındaki en farklı anlatımlar ise varyant olarak değerlendirilmelidir. Dundes’in bu görüşüne katılan M. Öcal Oğuz ve Metin Ekici bu iki terimin yarattığı karışıklığı engellemek ve Türk dünyasında yaygın bir anlatım alanına sahip metinleri birleştirici bir rol üstlenmesi amacıyla Türkçe isim önerisinde bulunmuşlardır. Oğuz, varyant yerine “eş metin”, versiyon yerine de “benzer metin” terimlerini önermektedir. Ona göre “eş metin”, “birbiriyle yan yana geldiğinde uyumsuzluk göstermeyen uygun bir beraberlik ve “eşitlik” sergileyen metinler için kullanılmış bir terimdir.” (1999:4). Üstelik bu terimin kullanımıyla varyant kelimesinin yarattığı “asıl metinden uzaklaşma” olumsuz anlamının da önüne geçilmiş ve bu çeşitli metinler için “eşitlikçi” bir yaklaşım sergilenmiş olmaktadır. Ekici ise Oğuz’un varyant kelimesi yerine önerdiği “eş metin”i, versiyon kelimesi yerine, varyant yerine de “çeşitleme” terimini önerir (1998: 33). Halk biliminin önemli bir çalışma alanını oluşturan metinlerin varyantlaşması pek çok kuramın ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bunlardan ilki adına “Karşılaştırmalı Yöntem” de denilen “Tarihî-Coğrafi Fin Kuramı”dır. Richard Dorson’a göre, çok varyantlı anlatıların bir ilk biçimi olduğunu savunan baba ve oğul halk bilimciler Julius ve Kaarle Krohn önerdikleri yöntemle asıl metne ulaşmayı hedeflemişlerdir. Ur-form yani ilk biçim adını verdikleri bu ilk anlatıya ulaşmak için anlatının tüm varyantlarının bir araya getirilerek incelenmesi gerektiğini ifade ettiler. Belli bir yer ve zamanda belli bir halk tarafından oluşturulan ur-form; ticaret, göç, yazılı ve basılı yayınlar gibi nedenlere bağlı olarak suya atılan taşın oluşturduğu dalgalar gibi geniş bir coğrafi alana yayılmaktadır (2006: 11-12). Türkçe’ye *Halk Bilimi Yöntemi* ismiyle çevrilen kitaplarında kuramın ayrıntılarına yer veren Krohnlar, bir anlatının topladıkları tüm varyantlarını karşılaştırmalı bir incelemeye tabi tutup asıl metni oluşturmaktadırlar. Bu yöntem, Türkiye’de de edebiyat tarihinde kullanılan “edisyon kritik” çalışmalarında etkisini hissettirmiştir.

Oğuz’a göre, Yunus Emre çalışmalarında da Yunus Emre’nin mezarlarından birini asıl mezar diğerlerini makam olarak gören yaklaşımda Tarihî-Coğrafi Fin Kuramının etkisi olduğu söylenebilir (2011a: 10). Yöntem, çok uzun bir zaman ve masraf gerektirmesi, ortaya koyduğu sonuçlar bakımından sorunlu bulunması gibi sebeplerle eleştirilmiştir. Bu eleştirilerden de varyant konusunda uygulanabilecek yeni bakış açıları geliştirilmiştir. “Bu kuramın eş-metin ve benzer metinleri ur-forma ulaşmada bir araç olarak görmesinin eleştirisi, her eş-metin ve benzer metnin bir başka metne bağlı olmaksızın folklor disiplini için bütünlüklü bir metin olduğu ve kendi bağlamındaki gerekliliğinin vurgulanması sürecini doğurmuştur.” (Oğuz, 2011a:10). Bu eleştirilerden biri Tarihî-Coğrafi Fin Kuramı temsilcilerinden olan Carl Wilhelm Von Sydow’a aittir.

Sydow (2014: 61-71), bir masalın farklı coğrafyalarda meydana gelen farklı anlatımlarını varyant yerine botanikten alınan bir terim olan “ekotip” olarak görmeyi teklif eder. Ona göre bir bitkinin gittiği farklı coğrafyalarda oranın toprak yapısı ve iklimine uyum sağlayarak yaşamını sürdürmesi gibi bir halk anlatısı da çeşitli sebeplerle taşındığı yeni yerde hayatını devam ettirebilmek için oraya uyum sağlar. Oluşan bu yeni anlatımları ur-forma ulaşmada bir araç olarak kullanıp değersiz görmek yerine, her yeni anlatımı kendi bağlamı içinde değerli ve biricik görmek gereklidir. Sydow’un ekotip yaklaşımına göre bir anlatı kuşaktan kuşağa aktarımda yaşamını devam ettirebilmek için gittiği coğrafyaya uyum sağlar ve yerleşir. Bu süreçte çeşitli değişimlere uğrayan anlatı, yerleştiği mekân ve bağlam için yeni bir anlatı oluşturarak bulunduğu ortamda yerleşir. Böylece kuşaktan kuşağa aktarımını güvence altına almış olur. Sözlü anlatıların eş-metin ve benzer metinler üretmesiyle ilgili bir başka kuram Sözlü Formül Kuramı’dır. Homeros anlatılarının biçim özelliklerini çözümlemek amacıyla Milman Parry ve öğrencisi Albert Lord, 1930’lu yıllarda Balkanlarda kahramanlık destanları üzerine derleme çalışmaları yapmışlardır (Dorson, 2006: 59-60). Bu çalışmalarla anlatıcının destanı ezberlemediği, belli formül ve söz kalıplarını kullanarak destanı her anlatışta yeniden ürettiği ortaya konulmuştur. Buna göre anlatı, bağlamın ve sosyal çevrenin etkisiyle her anlatmada farklılaşmaktadır. Bu nedenle farklılaşmalar belli bir metnin varyantları yerine bağımsız yeni üretimler olarak değerlendirilmelidir. Sözlü Formül Kuramı ile anlatıcının metni ezberlemediği her anlatımda bağlamın oluşturduğu şartlar çerçevesinde metnin yeniden üretildiği ortaya konulmuştur. Çok geniş bir coğrafyaya

yayılan Yunus Emre menkıbelerinin her gittiği yerde, her anlatılışta değişmediğini düşünmek elbette yanlış olur. Hele ki 13. yüzyılda yaşadığı bilinen ve hakkındaki yazılı ilk bilgilere ölümünden yaklaşık 150 yıl sonra ulaşılan Yunus Emre etrafında teşekkül eden menkıbelerin yüzyıllar sonrasına hiç değişmeden aktarıldığını düşünmek yanıltıcı olacaktır. Menkıbelerin yerelleşmesi ve anlatıldığı bağlam ve anlatıcısına bağlı olarak değişmesi konusunda Sydow, Parry ve Lord'un görüşleri dikkate alınmalıdır.

Yunus Emre'ye ait olduğu kabul edilen Türkiye'deki mezar yerlerinde yapılan alan çalışmasında pek çok menkıbe tespit edilmiştir. Yazılı kaynaklarda yer alan bazı menkıbelerin birbirinden ayrı mekânlarda derlenmiş şekillerinde farklılıklar mevcuttur. Bu farklılaşma kimi zaman yer ve kişi isimlerinde kimi zaman da tamamen mekâna özgü yeni bir anlatının ortaya çıkması şeklinde görülmüştür. Yunus Emre'ye ait anlatıların geniş bir coğrafyada yaşadığı değişim ve dönüşüm bu çalışmada Sydow'un önerdiği "ekotipleşme" yani "yerelleşme" terimleri açısından değerlendirilmiştir. Yunus Emre anlatılarının mekândan mekâna yaşadığı değişimleri yazılı ve sözlü kaynaklarda yer alan menkıbelerde, Yunus Emre'nin hayatıyla ilgili anlatılarda ve mekâna özgü üretilen yeni anlatılarda olmak üzere üç gruba ayırarak incelemek mümkündür. Bunlardan ilki Yunus Emre hakkındaki yazılı ve sözlü kaynaklarda yer alan menkıbelerde görülen farklılıklardır. Bu anlatılarda yaşanan yerelleşme veya yerelleştirmeleri anlatıda yer alan kişilerle ilgili olanlar ve anlatının coğrafyası, yer adlarıyla ilgili olanlar şeklinde ikiye ayırmak mümkündür. Yunus Emre anlatılarında ismi geçen şahsiyetlerle ilgili yerelleşme örnekleri Tapduk Emre ve Molla Kasım üzerinde yoğunlaşmaktadır.

Hacı Bektaş Veli Velayetnamesi'nde (2016: 47) yer alan Yunus Emre'nin Hacı Bektaş Veli'ye buğday istemek için gitme hadisesi anlatılırken Hacı Bektaş Veli'nin ikâmeti Karaöyük (Nevşehir) olarak hiç değişmezken Yunus Emre'nin ilim için Tapduk Emre'ye gönderilmesiyle ilgili anlatıda Tapduk Emre'nin dergâhı ve buna bağlı olarak mezarı, anlatıldığı mekâna göre değişmektedir. Eskişehir'deki anlatılarda Tapduk Emre'nin dergâhı ve mezarı Ankara Nallıhan'da iken Karaman, Manisa, Konya, Erzurum, Afyon ve Aksaray'daki anlatılarda Tapduk Emre'nin dergâhı ve mezarı Yunus Emre'yle aynı illerde çoğunlukla da Yunus Emre'nin yakınında bulunmaktadır: "Yunus da geri döner, buğdayı iade edecek, himmet alcak,

buğday da senin olsun ama biz onun anahtarını Tapduk’a verdik der. Acaba niye derim ben mesela Yunus’un yaşadığı yer bura [Eskişehir] Tapduk Emre’nin dergâhı buraya çok yakın. Nallıhan’ın Emrem Sultan köyü”(İhsan Akkurt, imam, Eskişehir). “Daha sonra işte hocasının yanına gidiyor Nallıhan’a gittiğini söylerler. Nallıhan’da hemen hemen 40 sene kalmış orda işte dergâha odun getiriyormuş.”(Nazmiye Uzan, yöre sakini, Eskişehir).

Yunus Emre’nin mezarının bulunduğu 14 yerden 8’inde Tapduk Emre’nin de mezarının bulunduğu belirlenmiştir. Bu yönüyle Tapduk Emre de çok mekânlı bir şahsiyettir. Yunus Emre’ye ait olduğuna inanılan mezarların yakınında Tapduk Emre’ye de ait bir mezarın bulunması Ali Duymaz’a göre Yunus’a kabir isnat etmenin şartlarından birini oluşturmuş olabilir. Bu durum, Yunus ve Tapduk arasında geçen “Bizim Yunus” menkıbesinden kaynaklanmaktadır ve mezarlar bu menkıbenin gereği olarak inşa edilmiş olmalıdır (2019: 15). Tapduk Emre’nin dergâhı ve mezarının bulunduğu iddia edilen yere göre *Velayetname*’de yer alan menkıbe de buna uygun bir şekilde değişmektedir. Yunus Emre’nin mezarının bulunduğu yerin ispatında Tapduk Emre’nin mezarının da aynı yerde bulunması önemli bir kanıt olarak görülmektedir. Bu nedenle de anlatılarda Tapduk Emre ile ilgili yapılan değişiklikleri görmek mümkündür.

Yunus Emre menkıbelerinde yer alan bir diğer isimse Molla Kasım’dır. Menkıbeye göre; Yunus Emre’nin *Divan*’ını okuyup beğenmeyen Molla Kasım, beğenmediği şiirlerin bir kısmını yakıp bir kısmını suya atarken “Derviş Yunus bu sözü eğri büğrü söyleme/ Seni sigaya çeken bir Molla Kasım gelir.” beytine denk gelince Yunus Emre’nin kerametini inanır ve elde kalan şiirleri saklar.⁹ Bu menkıbenin Afyon’da gerçekleştiğine dair anlatılar mevcuttur: “Molla Kasım da burada yaşıyor, hatta bizim burada çayın oraya oturmuş okuyor yırtıyor beğenmiyor yırtıyor beğenmiyor. Sonunda bir Molla Kasım gelir bizi sorguya çeker diyor.”(Mehmet Yaşar Özdemir, yöre sakini, Afyon/Sandıklı).

Benzer bir örnek de Molla Kasım’ın mezarının Eskişehir’de bulunmasına yöneliktir. Eskişehir’de Yunus Emre’nin mezarına yakın köylerden birinde Molla Kasım’ın mezarının olduğu bilgisi edinilmiştir. Bu durum, Yunus Emre anlatılarının yerelleşmesinin Tapduk Emre ve Molla Kasım ile ilgili anlatılar üzerinden de

⁹Menkıbe için bkz. Tatcı, *a.g.e.*, 2008, 23.

gerçekleşebildiğini göstermektedir. Tapduk Emre ve Molla Kasım'ı sahiplenen halk, onların mezarlarını ve anlatıların geçtiği yerleri de sahiplenerek Yunus Emre anlatılarının yerelleşmesini sağlamaktadırlar. Bir diğer deyişle “Tapduk Emre ve Molla Kasım da buralıdır” diyerek “Yunus Emre buralıdır” düşüncesi desteklenmiş olmaktadır.

Yazılı ve sözlü kaynaklarda yer alan Yunus Emre anlatılarında görülen yerelleşmenin ikincisi, anlatılarda geçen coğrafi yer adlarıyla ilgilidir. Tapduk Emre'nin asasını fırlatması ve Yunus Emre'nin asayı yıllarca araması ve bulduğu yerde dergâh kurup orada vefat etmesiyle ilgili anlatı¹⁰ Eskişehir'de şu şekilde geçmektedir: “Daha sonra işte asasını atıyor, asası az ilerde Porsuk çayına düşüyor. Git diyor asayı nerde bulursan orda Hakk'ın rahmetine kavuş diyor. Yine tekrar işte dönüşü buraya oluyor. Burda işte 80'le 82 yaşlarında vefat ettiğini söylerler.”(Nazmiye Uzan, yöre sakini, Eskişehir). “3 yıl sonra buraya geri geldiğini Porsuk'un kenarına doğduğu yerde asayı bulduğunu ve burada kaldığını ifade eder. Ömrünün son 20 veya 22 yılını burada geçirmiştir.”(Nafiz Kavut, imam, Eskişehir).

Yunus Emre'nin mezarının Eskişehir'de olduğunu iddia eden yazılı ve sözlü kaynaklar mezarın Porsuk Çayına yakın olduğunu belirtmektedirler.¹¹ Bu bilgiyi doğrulamak isteyen bağlam, “fırlatılan asayı bulma” menkıbesinde Porsuk Çayını bilinçli bir şekilde işaret etmektedir. Menkıbeye yerleştirilen bu yer ismi, Tapduk Emre'nin Ankara Nallıhan'dan asayı fırlattığını, Yunus Emre'nin asayı Eskişehir Mihaliçcik'ta bulup burada irşat faaliyetlerinde bulunup vefat ettiğini ispat etmeye çalışmaktadır. Bir mekânın sahipliğini iddia için uygun bir anlatıya coğrafi yer isimleri yerleştirmek suretiyle iddia kuvvetlendirilmeye çalışılmaktadır. Öte yandan bu menkıbenin Yunus Emre ve Tapduk Emre'nin mezarlarının bir arada bulunduğu yerlerden derlenememesi mekânın anlatı üzerindeki etkisiyle ilgilidir. Tapduk Emre ve Yunus Emre'nin aynı yerde irşat faaliyetinde bulunup aynı yerde öldüğüne inanılan bağlamda asanın fırlatılması menkıbesi ayrılık anlamına gelir. Dolayısıyla da Tapduk ve Yunus Emre'nin ayrı yerlerde bulunduğunu ve öldüğünü ifade eden bu anlatı, mezar yerlerinin birlikte olduğu mekânların bağlamına uygun düşmemektedir. Eğer bir anlatı o mekânın varlığını iddia etmek için aykırı bir içerikteyse anlatı

¹⁰Menkıbe için bkz. Tatcı, *a.g.e.*, 2008, 23.

¹¹Ayrıntılı bilgi için bkz. 2.3. Anlatı Ortamının Yunus Emre Mezarları.

bağlamı o menkıbeyi görmezden gelmekte veya mekâna uygun şekilde değiştirmektedir. Yunus Emre ve Tapduk Emre'nin mezarlarının birlikte bulunduğu illerden Manisa'da ise anlatının değiştiği görülmektedir:

Yunus Emre dergâha geldiğinde helallik aldıktan sonra görevi ona veriyor. Bak Yunus diyor öğrencilerimden bu görevi en güzel sen yönetirsin. Benim bütün cüppemi sarığımı hocalık yapmış olduğum her şeyi sana teslim edeyim diyor. Tapduk Emre dünyadan göçmeden önce Yunus Emre orda Türkmen hocasından görev alıyor (Süleyman Karaman, türbedar, Manisa).

Yunus Emre kendini hocasına affettirip “Bizim Yunus” olduktan sonra Tapduk Emre esasını fırlatıp Yunus’u göndermek yerine ona dergâhını emanet etmektedir. Böylece Yunus Emre ve Tapduk Emre ayrılmamakta, mezarları da bir arada bulunmaktadır. Yunus Emre'nin hayatının epizotlarından birini oluşturan kemale erip kendini hocasına affettirmesinin ardından irşat faaliyetlerine devam etmesi, bağlam tarafından ya hocasından ayrılması ya da hocasının yanında kalması şeklinde değiştirilerek anlatılmıştır.

Bağlama ait bir yer adının anlatıya eklenmesiyle yapılan yerelleştirmenin yanında anlatıcının kendi çevresinde yer alan bilindik mekânları anlatının gerçekleştiği yerler olarak anlatması da bir yerelleştirme şekli olarak karşımıza çıkmaktadır:

O köyün hemen arkasından dere yatakları başlıyor. İşte burada Yılanlı Dağı var, Çıngırak Deresi var, İmam Dere Çatal Çeşme gibi bizim buradaki bu yöredeki dere yataklarından Yunus Emre odunları dümdüz kalem gibi dosdoğru getirmeye çalışıyor. Ve hakikaten öyle kalem gibi odunlar çekmeye başlamış.”(Süleyman Karaman, Manisa). “Molla Kasım da burada yaşıyor, hatta bizim burada çayın oraya oturmuş okuyor yırtıyor beğenmiyor yırtıyor beğenmiyor. Sonunda bir Molla Kasım gelir bizi sorguya çeker diyor (Mehmet Yaşar Özdemir, yöre sakini, Afyon/Sandıklı).

Bu örneklere benzer bir şekilde Aksaray'ın Tapdık köyünde bulunan Tapduk Emre ve Yunus Emre mezarının bulunduğu yerdeki bir dağ da Yunus'un dergâha odun getirdiği dağ olarak anlatılmakta ve bir levha ile gösterilmektedir.

Coğrafi yerleşmenin bir başka şekli ise o coğrafyada bulunan bir yer isminin anlatıyla ilişkili olacak şekilde anılmasıdır. Yunus Emre'nin dağdan odun toplarken odunları saracağı ipi unutması veya iplerin yetersiz kalması sebebiyle yılanların Yunus'a zarar vermeden odunlara sarıldığı ve odunları dergâha getirmesine yardım ettiklerini anlatan menkıbe, Manisa'da bu dağın Yılanlık veya Yılanlı Dağ olarak anılmasına sebep olmuştur: “Ve orda yılanlar geliyor urganları ekliyor. Yunus bakıyor ve urganlar uzamış diyor tamam bu bunlara yeter ve orda odunları sarıyor

sırtına ve ordan Yılanlı Dağı'ndan buraya köyümüzün merkezinde ki dergâha odunları getirir.”(Süleyman Karaman, türbedar, Manisa).

Bi de odunlar taa Gediz Nehrinin kenarından getiriyor yayan bir saatlik mesafede. Almış odunu orda hazırlamış yalnız giderken ip almayı unutmuş ip bağlayacak sırtına alıp gelecek, bakıyor eyvah urganı unutmuş orda kederleniyor yani ben taa şimdi oraya gitsem hocam görse beni ipi unutmuşun dese sen ahmak mısın der gibi kederleniyor yani. O zaman iki tane yılan geliyor. Cenabı Allah dil veriyor, Yunus diyorlar ki “Kederlenme biz sana ip oluruz, yalnız bize eziyet etmeyeceksin.” Yunus da tamam diyor hemen kuyruklarını birbirine bağlıyor yılanların koy bizim üzerimize odunları diyor odunları koyuyor. Odunları vuruyor sırtına getiriyor zaten akşam namazı da geçiyormuş kızı var mesela odunları yere koyarken yılanların gittiğini görüyor. Taptuk Emrenin kızı görüyor ve babasına anlatıyor o mevkiye hâlâ Yılanlık derler. İsmi ordan kalmış ismi gitmez yani hâlâ öyle geçer ismi.(Mehmet Kaygısız, yöre sakini, Manisa).

Yunus Emre ve Mevlana'nın Konya'da bir araya gelmesiyle ilgili sıkça bahsedilen menkıbelerden biri Mevlana'nın “İlahi menzillerin hangisine çıktımsa, bir Türkmen kocasının izini önümde buldum. Onu geçemedim.” diyerek Yunus'u övmesi hadisesidir. Aksaray'ın Tapdık köyünde bu menkıbenin benzer metnini görmekteyiz:

Hiz. Mevlana buraya gelmiş. Taptuk Emre Hazretlerini ziyaret etmiş. Taptuk Emre Hazretlerine diyor ki: “Sizin meyvenizden ikram etseniz de yesek”. Yukarıda dağın tepesinin biraz aşağısında bir dut ağacı varmış. “Oğlum Yunus” diyor, yanında da Yunus Emre Hazretleri varmış, “Al şu tabağı bizim duttan biraz topla gel, ikram edelim misafirimize” diyor... Neyse sonra Taptuk Emre böyle deyince Yunus Emre Hazretleri tabağı alıp gidiyor dut ağacına. Dut ağacı hâlâ duruyor ama meyvesi yok. Yunus Emre dutları toplayıp geliyor, tabaktan yiyor Mevlana Hazretleri. Gerisini “al Yunus sen ye” diyor, Yunus Emre yiyor. “Müsaade ederseniz murakabeye dalmak istiyorum” diyor. Taptuk Emre izin veriyor “Buyrun” diyor Mevlana'ya. Sonra Yunus Emre de izin alıp o da murakabeye dalıyor. Yunus Emre Hazretlerinin uzun sürüyor. Mevlana Hazretleri uyanıyor, Taptuk Emre'ye diyor ki: “Ey Taptuk Emre Hazretleri siz nasıl bir mürit yetiştirmişsiniz ki ben arş-ı alâda nereye gitsem önümde bir adım hep Yunus gidiyor nasıl bir zât yetiştirmişsiniz”. Ama Yunus Emre'nin haberi yok bundan hiçbir şeyden haberi yok yetiştiğinden evliya olduğundan. (İsmi vermek istemeyen kaynak kişi, imam, Aksaray/Ortaköy/Tapdık köyü).

Bu anlatıya göre Yunus Emre, Konya'ya gitmemiş, Mevlana, Aksaray'a Tapduk Emre Dergâhına gelmiştir. Menkıbenin Tapduk Dergâhında gerçekleşmesiyle, hâlâ var olduğuna inanılan dut ağacından meyve yenmesinin anlatıya eklenerek bir çeşit yerelleştirmenin yapıldığı görülmektedir. Tapdık köyündeki Tapduk Emre ve Yunus Emre mezarlarının gerçekliği mekâna uyumlanan bu anlatıyla ve hâlâ var olduğu söylenen dut ağacıyla ispatlanmaya çalışılmaktadır. Benzer bir anlatı Yunus

Emre'nin Hacı Bektaş Veli Dergâhına alıç götürürken heybesinden düşürdüğü alıçtan Aksaray'da meydana geldiğine inanılan ağaçla ilgilidir:

Uluşınar'la Sarıkaraman'ın hudut olduğu gibi Durhasan'ın üstünde bizim tarlaların oraya alıç kendisi ya da çekirdeği düşmüş. Heybe ile götürüyor ya Yunus Emre, heybeden düşmüş. Şimdi o alıç ağacı kuraklık olsun soğuk olsun kar olsun kış olsun o alıç illa ki biter. Şuan gitseniz bile onda alıç var. Emin değilim de koskoca bir ağaç büyümüş tarlanın ortasında bana beyim ve kayınbabamgil o alıç derdi Yunus Emre'nin heybesinden düştü. (Fadime Şengöl, yöre sakini, Aksaray/Ortaköy/Reşadiye köyü).

Bu anlatıların ortak özelliği, somut bir nesneyi yani ağacı Yunus Emre'nin orada yaşadığına veya bulunduğuna kanıt göstererek anlatıyı yerelleştirmeleridir. Burada bu iki ağacın varlığının delil olarak gösterilmesiyle yapılan bir yerelleştirme şekli söz konusudur.

Yunus Emre anlatılarının mekândan mekâna yaşadığı değişimlerin ikincisi kahramanın biyografisiyle ilgilidir. Yunus Emre'nin mezarının bulunduğu 14 yerden Karaman ve Ordu hariç diğer illerde benzer anlatılar mevcut iken bu illerde farklı bir Yunus Emre biyografisiyle karşılaşmaktayız. Karaman ve Ordu dışındaki illerde anlatılan Yunus Emre yoksul bir çiftçi olarak Hacı Bektaş Veli Dergâhına buğday istemeye giden, teklif edilen himmeti almadığı için pişman olup geri dönen; fakat nasibinin Tapduk Emre'ye verildiğini öğrenerek Tapduk Dergâhına giden ve orada kırk yıl odun taşıyarak hizmet eden anlatı kahramanıdır. Bu portredeki Yunus Emre için anlatılan menkıbeler birer *benzer metin* olarak değerlendirilebilir. Ancak Karaman ve Ordu'daki Yunus Emre hakkındaki anlatılar diğerlerinden daha büyük farklılara sahip olduğundan *eş metin* olarak incelenebilir.¹² Öncelikle ilk farklılık Yunus Emre'nin isminde karşımıza çıkmaktadır. Karaman'da “Kirişçi Baba” olarak bilinen Yunus Emre, Ordu'da “Şeyh Yunus/ Şehnus” olarak anılmaktadır. Karaman'da kirişçilik mesleğiyle meşgul olduğuna inanıldığı için Yunus Emre'ye Kirişçi Baba denilmektedir. “Yunus Emre aslında şeyle uğraşan bi insan yani. Kirişle uğraşan bi insan. Zaten o bulunduğu mekân da Kirişçi mahallesi...Bu adam Tevrat'ı biliyor, İncil'i biliyor, Farsça biliyor, Arapça biliyor. Herhalde boş bir adam değil yani.” (İhsan Duru, Duru Bulgur yönetim kurulu başkanı ve Yunus Emre'nin soyundan geldiğini iddia eden aileden biri, Karaman).

¹²İbrahim Has Tezkiresi'nde yer alan bir başka Yunus Emre biyografisi Yunus Emre'nin müftü olmasıyla ilgilidir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bakz. Tatcı, *a.g.e.*, 2008, 16-21.

Karaman’da anlatılanlara göre, Yunus Emre medrese tahsili görmüş, yabancı dil bilen ve kirişçilik mesleğinin yanında da şeyhlik yapan biridir. Mezarının bulunduğu mahalle Kirişçi Mahallesi, türbesine bitişik durumdaki cami de Kirişçi Camii olarak geçmektedir. Karaman’daki yaygın görüşe göre Yunus Emre’nin türbesinin bulunduğu alan eskiden büyük bir külliye. İçinde dergâhın, aş evinin, tabakhanenin, şeyhin ailesinin evinin de bulunduğu bu büyük külliye, 1950’de önünden geçen yol sebebiyle büyük oranda tahrip edilmiştir. Şimdi türbenin bitişik olduğu camii ve önündeki avlu kalmıştır. Bu bilgiler yazılı kaynaklarda da yer almaktadır. İ. Hakkı Konyalı, Karamanlı Yunus Emre’yi şöyle tarif eder: “O bir yanaşma; alıç yüklettiği öküzünün kuyruğuna yapışmış, nafaka peşinde koşan, yine eşeğin kuyruğuna yapışmış kırk yıl bir dergâha yalnız (doğru odun) taşıyan bir fakir adam değildir. Sonradan köy haline gelen geniş arazisi, zaviyesine vakfettiği kirişhanesi ve değirmenleri, yerleri, Karamana su akıtan hususi bir arkı (kanalı) vardır.” (1966: 145).

Yunus Emre’nin soyundan geldiğini iddia eden ailenin anlattığına göre şeyhlik babadan oğula geçmektedir ve son şeyh bu ailenin dedesidir:

Büyüklerimizden duyduğumuz kadarıyla öğrendiğimiz kadarıyla aslında Yunus Emre türbesinin olduğu yer bir külliye ama bu önündeki yolu geçirmek için işte 1950’li yıllarda külliyei maalesef yıkmışlar. İçinde sarnıçları olan misafirhanesi bulunan aşhanesi olan, baya büyük bir külliye orası, Yunus Emre’nin yaşadığı bir mekân. İşte benim dedem oranın son şeyhlerinden Şih Sunullah, babamın babası, tabi o vefat ettiği zaman 1904 yılında babam 4 yaşında amcam da 6 yaşında olduğu için başka bir şeyh atanmış oraya (babadan oğula geçen sistem varmış). (İhsan Duru, Duru Bulgur yönetim kurulu başkanı ve Yunus Emre’nin soyundan geldiğini iddia eden aileden biri, Karaman).

Ama babam şey anlatırdı mesela babadan oğula geçen şeyhlik sistemiyle burdaki türbe yönetiliyormuş. Yani dediğim gibi Yunus Emre kirişçilik mesleğini yaparken bu tekkeyi kuruyor, hatta kirişçi babası tekkesi derler buraya. Ama belirli bir olgunluğa geldikten sonra bütün mal varlığını devrediyor bu tekkeye. Kendisi de koyup gidiyor buradan. Ama yerine bu tekkenin şeyhliğini babadan oğula geçen sistemle şeyhler yürütüyor. Büyük olasılık kendi oğlu İsmail Emre o yürütüyor orayı. Ondan ona, ondan ona tabi son şeyh benim dedemin babası Sunullah, Şeyh Sunullah. O öldüğünde de benim dedem 4 yaşındaymış. Verecek başka bi kimse bulamamışlar şeyhliği. Onun yerine burda ne tarikatı Nakşibendi tarikatının şeyhi herhalde Şih Bekir. Ona vermişler geçici olarak (Rıza Duru, Yunus Emre’nin soyundan geldiğini iddia eden aileden biri, Karaman).

Karaman’da başka illerde anlatılmayan Yunus Emre’nin babasıyla veya dedesiyle ilgili anlatılar da yaygındır. Babası (bazı anlatılarda dedesi) İsmail Hacı’nın Karaman’ın Yeşildere mevkinden geldiği ve tekkesinin hâlâ orada bulunduğuyula ilgili anlatılar mevcuttur: “Yunus Emre’nin babası zaten şeyde diyorlar Yeşildere’de, İsmail Hacı Tekkesi. Babasının asıl yeri orası diyorlar. Oradan geldikten sonra buraya yerleşmişler”(İhsan Duru, Duru Bulgur yönetim kurulu başkanı ve Yunus Emre’nin soyundan geldiğini iddia eden aileden biri, Karaman).

İsmail Hacı, Yunus Emre’nin bazen babası bazen de dedesi olarak anlatılmaktadır. Karaman’ın merkezine yakın bir mesafede bulunan Yeşildere köyünde yaptığımız alan çalışmasında İsmail Hacı hakkında menkıbeler de derlenmiştir:

İsmail Hacı çoban iken daha bekar, koyunlara iyi davranan, ağzından kötü söz çıkmayan biriymiş. Hac zamanı bunun çobanlık yaptığı yerin ağası hacca gitmiş. İsmail Hacı da Mekke’de olan ağasına manevi aracı olarak azık götürmüş. Ağa hacdan gelirken kafil olarak köylü kendilerini karşılamış. Ağa da beni değil, asıl Hacı olan İsmail, ona sarılın demiş. Hacı İsmail’in anısı bu şekilde. Onun torunu da Yunus Emre sonra burdan gitmiş. (İsmail Demir, yöre sakini, Karaman).

Ordu’da “Şeyh Yunus” veya yerel söyleyişle “Şehnus” olarak bilinen Yunus Emre’nin mezarının bulunduğu yer, “Şehnus Tepesi” olarak anılmaktadır. Ordu’da yapılan alan çalışmasında Yunus Emre hakkındaki yaygın menkıbeler yerine Ordu’ya özgü farklı anlatılarla karşılaşılmıştır. Özellikle Yunus Emre’nin kendisinden ziyade mezarının bulunduğu tepeyle ilgili kerametlerin yaygın bir şekilde anlatıldığı görülmüştür. Bunların büyük çoğunluğunu 93 Harbi ve Birinci Dünya Savaşı’nda Rusların Karadeniz’i bombalaması sırasında Şehnus Tepesinden atılan topraklar, halktan kişilerin Şehnus Tepesinden gördüğü olağanüstü ışıklar ve türbeye şifa niyetiyle gelip türbede uyutulan kişilerin yaşadığı hadiseler oluşturmaktadır.¹³

Buraya kadar olan kısımda mekânın anlatı üzerindeki etkisi Yunus Emre hakkında yazılı ve sözlü kültürdeki yaygın anlatılar ve kahramanın biyografisi üzerinden incelenmeye çalışılmıştır. Anlatıların yerelleşme sayesinde çeşitli değişimlere maruz kalarak gittiği her mekâna uyum sağladığı görülmüştür. Mekânın anlatıya olan etkisi var olanı değiştirmenin yanında kendisine ait yeni bir anlatı üretme şeklinde de

¹³Ordu’daki anlatılar için bkz.Argan, Y. (2012). *Bir Yunus Emre de Ünye’de*. İstanbul: Ünye Kent Araştırmaları.

ortaya çıkabilmektedir. Yunus Emre'ye ait olduğuna inanılan mezar yerlerinde menkıbe ve somut mekân odaklı bir bellek aktarımının mümkün olduğundan bahseden Duymaz'a göre, çoğu zaman akış tersine bir işleyişle mekânın yapısına uygun efsaneler üretmeye izin verir (2019: 15). Bu da bu bölüm için söz konusu edeceğimiz üçüncü yerelleşme şeklini oluşturmaktadır. Yunus Emre anlatıları bu konuda oldukça zengin örneklerle sahiptir. Bunlardan biri yukarıda başka bir konu vasıtasıyla zikretme imkânı bulduğumuz Karaman'daki anlatılardır. Karaman'daki Yunus Emre biyografisinin diğer illerdekinden oldukça farklı olması nedeniyle Karaman'ın kendi anlatılarını kendi Yunus'u üzerinden oluşturduğu görülmektedir. Benzer bir durum Ordu'nun Şeyh Yunus'u için de geçerlidir. Anlatı kahramanının biyografisinin farklılaşmasından doğan yeni anlatımların yanında bir mekân tasarımı olarak mezar yerlerinin konumlanması da yeni anlatılar üretilmesinde etkindir.

Eskişehir'deki Yunus Emre mezarının Ankara-Eskişehir tren yolu hattında bulunması nedeniyle önce 6 Mayıs 1949 tarihinde ve sonra anıt mezarın yapılmasıyla 1970 yılında iki kez yeri değişmiştir. Bu değişikliklerinden sonra da halk tarafından eski mezar yerleri muhafaza edilmiş, böylece üç mezar yeri de ziyaret edilmeye devam etmiştir. İlk mezar yeri değişikliğiyle ilgili Yunus Emre'nin halkın rüyalarına girip yerinden memnun olmadığını belirtmesi ve demiryolu yapılırken olağanüstü olayların yaşanmasıyla ilgili anlatılar oluşmuştur: "Ordan demiryolu geçerken, döşerlermiş demiryolunu sabah gelseler ki demiryolu öbür tarafa kaydırıp atıyor. Mezarın üzerinden geçireceklermiş bir türlü geçiremiyorlarmış." (Latif Güngör, eski türbedar, Eskişehir). "Bi rahatsız olma durumu olmuş... Şu demiryollarını koparıp atıyormuş. Ondan sonra ordan alıp beriye alıyorlar. Rahatsız oluyormuş." (Mehmet Barut, türbe ziyaretçisi, Eskişehir).

Onun anlattığına göre demiryolları hattının geçtiği zaman işte mezarı farketmeden üzerinden demir yollarını geçirdiğini, demiryolları işçileri gittikten sonra sabah döndüklerinde demir raylarının sağlarda ve sollarda bulunduğunu yani tarlalarda bulunduğunu tekrar yapıp sürekli böyle olduğunu sonra bunu araştırıp burda Yunus Emre'nin yattığını söyleyip... (Hüsni Şahan, türbe ziyaretçisi, Eskişehir).

Bu tren yolunun yanındaki ilk evinin olduğu yer, yaşadığı yer orasıymış. Yunan'ın gevrün geldiği dönemde yandığını söylerler. Orayı bozmamışlar işte ilk şeyini oraya defnediyorlar, evinin içine. Daha sonra işte tren yolu geçtikten sonra bir rivayete göre o Almanlar yapmış işte, mühendislerin hocanın köylünün rüyasına giriyor, devlete bildiriyorlar. (Nazmiye Uzan, yöre sakini, Eskişehir).

1970'te son yani üçüncü mezar yerine taşınması da Eskişehir'de Yunus'un dilinden *Birinci mezarımda yatmam, ikinci mezarımda kalmam, üçüncü mezarımdan kalkmam* (Latif Güngör, eski türbedar, Eskişehir) deyiimiyle açıklanmaktadır. Bu yaygın söylem Eskişehir'de Yunus Emre'nin bir sözü hatta bir vasiyeti olarak bilinmektedir. Bu söze istinaden üç mezar yerinin bulunduğu inanılmaktadır. Mekân şartlarının yeni anlatı üretimine nasıl katkı sağladığı bu örnekle görülebilir. Eskişehir'de oluşmuş başka bir anlatı ise Yunus Emre'nin mezar yeri değişikliklerinde yaşanan olağanüstü hadiselerle ilgilidir:

Buraya bi 8-10 kişilik bi heyet gelmiş 1946'da. Burdan bi 4 kişi 5 kişi amele alıyorlar kabrini açmak için. Açtıklarında zaten hiç bozulmadığını söylerler. Allah tarafından işte böyle yaz günüyümüş, Allah tarafından üzerine bi yaz yağmuru yağdığını söylerler. Öyle alıyorlar sandukaya koyuyorlar ve tekrar yerine koyuyorlar. 1949'da ikinci kabri o zamana kadar anca hazır oluyor. 49'da bitmiş işte. 10 kişilik heyet ile bu Sarıköylüler nakli yapacaklarmış. İzdiham olur diye hiç kimseye haber vermemişler. Ama Yunus Emre Hazretleri herkesin rüyasına girmiş ve herkesi buraya davet etmiş, Bi gelmişler yer gök insan. 49'da düşünün şimdiki gibi vasita yok bişey yok her yerden Türkiye'nin her yerinden insan gelmiş. O ilk kabrinden ikinci kabrine 2,5 saatte zor nakil yaptıklarını söylerler. Ordan da zaten 49'da da 70'te de şeye nakil oluyor kubbenin altına mermerli yere. Onda işte YE Hazretleri Selçukluların bitimiyle Osmanlıların başlangıç döneminde yaşadığı için, bi de cennet kapısı 8 kapı olduğu için böyle bir anıt mezar düşünülmüş, 8 köşeli 8 kapılı. 70'te de oraya naklini yapıyorlar. (Nazmiye Uzan, yöre sakini, Eskişehir).¹⁴

Eskişehir'de oluşan Yunus Emre hakkındaki bu yeni anlatımlara bir de gelenek eklenmiştir. Ankara-Eskişehir tren hattında bulunan Yunus Emre Külliyesinin önünden geçen trenler her geçişlerinde düdükleriyle Yunus Emre'yi selamlamaktadırlar. Gelenekselleşen bu uygulama demiryolu hattı kurulduğundan bu yana devam etmektedir. İlk mezarından ikinci mezarına taşındığı gün yaşanan olağanüstü olaylar ve Türkiye'nin her yerinden gelen insanların oluşturduğu izdiham aynı zamanda Yunus Emre anma gününün her yıl 6 Mayıs'ta kutlanmasının başlangıcı olarak başka bir geleneği oluşturmuştur. Böylece mekânın yerelleşmeyi sadece anlatı üzerinden değil, ürettiği yeni gelenekler üzerinden de sağladığı görülmektedir. Karaman'ın Yunus Emre'yi 9-13 Mayıs Türk Dili Bayramı'yla, Manisa'nın ise her yıl Kadir Gecesinde türbe etrafında verdiği iftar yemeğiyle ve diğer illerin farklı zaman dilimlerinde Yunus Emre'yi anması mekânın ürettiği

¹⁴Mezar nakli sırasında yaşanan olağanüstü olaylar için bakz. Kunter, H. B. (1966). *Yunus Emre Bilgiler ve Belgeler*. Eskişehir Turizm ve Tanıtma Derneği Yayınları.

geleneklerdendir. Anma günlerinde ve mezarların ziyaret edildiği diğer günlerde her mekânın kendine özgü ritüelleri olduğu da unutulmamalıdır. Örneğin, Eskişehir’deki mezar yeri en eskisinden en yenisine doğru ziyaret edilmekte, Karaman halkı hacca gitmeden önce Yunus Emre türbesine uğramakta, Manisa’da her bayram arefesinde ikindi namazından sonra toplu bir şekilde türbeye gidilmekte, türbede okunan Kur’an-ı Kerim sonrası mezar ziyaretleri yapılmakta, Ordu’da yürüyemeyen veya konuşamayan çocukların türbede bir gece uyutularak iyileştiğine inanılmaktadır. Mekândan mekâna farklılaşan bu uygulamalar, yerelleşmenin sadece anlatıyla değil, mekânın kendine özgü yarattığı ritüellerle de gerçekleştiğini göstermektedir.

Yunus Emre’nin mezarının Tapduk Emre’nin türbesinin dışında yani eşikte bulunmasıyla ilgili Manisa’ya özgü bir anlatı vardır: “Gene sözlerinde beyitlerinde hep vasiyet ediyor Yunus Emre diyor ki: Ben şeyhimden ayrılamam beni illa ki şeyhimin eşiğine gömsünler. Yunus Emre’yi arayanlar hocamın ayakucunda, kapı eşiğinde, türbe dışında ve hocamın ayakucunda arasınlar diye vasiyet etmiş. Ve bizim Yunus Emremiz o vasiyetlere uygun şekilde yatar.”(Süleyman Karaman, türbedar, Manisa).

Yunus Emre’nin mezarının Tapduk Emre’nin türbe kapısında konumlandırılışı halk arasında bazen bir vasiyet bazen de *Divan*’da yer alan bir söz olarak anlatıya dönüşmüştür: “Zaten onun Divanında yazar, beni arayan Taptuk’un eşiğinde bulsun diye. İlk gelen ayağının tozunu benim yanımda silsin ondan sonra hocamın yanına girsin diyerek sözü var ve ona uygun olarak burda gömülmüş.” (Mehmet Kaygısız, yöre sakini, Manisa).

Erzurum’da mezarları yan yana konumlanmış olan Yunus Emre’nin mezar taşının Tapduk Emre’ye doğru eğik olması ise Erzurum için şöyle bir anlatıya dönüşmüştür: “Zaten onun mezarı hep hocasına doğru eğik. O taşı düzeltirler, yine eğilir. Hocasına itaatinden dolayı.”(İbrahim Yıldırım, yöre sakini, Erzurum).

Ayrıca Yunus Emre ve Tapduk Emre’nin mezar taşlarında yazan vefat tarihlerinin aynı olmasını açıklayan anlatı ise şöyledir:

“Palandöken ormanlarında Şeyh Taptih Baba’ya kırk gün odun taşıyan Yunus’un sırtı yara oluyor. Yunus dağda, şu karşıdaki Egerli dağında bir mağarada gizleniyor. Ertesi sabah iki derviş yanına geliyor. Yunus ile iki derviş acıkmışlardır. Hemen gökten bir sofraya (maide) indi. Yunus dağdan köye inip Şeyh Taptih’in şuradaki evine girdi. Taptih Amcam onu görünce “Yunus! Nette kende kendine ettin! Ben seni açılmamış gül gibi götürecektim!” diye hitab etti. O anda ikisi de can verdi.”(Burmaoğlu, 1995: 243; Fındıkoğlu, 2016: 40).

Mezar taşlarında vefat tarihlerinin aynı olması halk tarafından üretilen böyle bir menkıbeyle izah edilmektedir. Z. Fahri Fındıkoğlu, söz konusu menkıbeden bahsettikten sonra bunu, “Nihayet olsa olsa diyebiliriz ki mürit öldükten sonra mürşidinin yanına defnedilmiş ve mezar taşlarına o zaman aynı kitabe yazılmıştır ve aynı tarih vaz’ olunmuştur.”(2016: 40) şeklinde açıklamaktadır. Afyon Sandıklı’daki Yunus ve Tapduk Emre’nin mezarlarının konumlanmasıyla ilgili yaygın bir kabul ise Tapduk Emre’nin Yunus’a “Halk ziyarete geldiklerinde evvela seni ziyaret etsinler sonra da beni” demesine dayandırılmaktadır. Osman Atila bu durumu “Çayköyü’ndeki mezar bu duaya uymaktadır. Çünkü yol Yunus’un mezarından geçer, önce Yunus, sonra Emrem ziyaret ediliyor” (Gündüz, 1938’den akt. Atila, 1977: 114) şeklinde ifade etmektedir. “Böylece menkabelerin nasıl zamanla kendilerine birtakım coğrafi mekânlar yarattığını yahut özellikleri olan birtakım coğrafi mekânların, o özellikleri açıklayıcı mahiyette nasıl kendi menkabelerini ortaya çıkardığını” (Ocak, 2016a: 154) görmekteyiz.

Görüleceği üzere yerleşme sadece var olan bir anlatının gezginliği ve bu gezginlik sayesinde gittiği yere uyum sağlaması şeklinde gerçekleşmemekte; aynı zamanda anlatı kahramanının gittiği yerlerde yeni anlatılarının meydana gelmesi de bir başka yerleştirme çabası olarak yorumlanabilir. O mekâna özgü yeni üretimler sayesinde anlatı kahramanı, bağlamı için özel ve yerel bir şahsa dönüşmektedir. Bascom’un “yazılı tarihin sözlü gelenekteki karşısı” (2006: 116) olarak değerlendirdiği efsane ve efsanenin bir türü olan menkıbe, sözlü geleneğin inanılabilirliği yüksek anlatılarından. Onların toplumda “tarih” olarak kabul edilmeleri anlatının sahibi şahsiyetlerin de “tarihî kişiler” olarak kabullenilmesine sebep olmaktadır. Anlatı bağlamı, tarihî olarak varlığına inandığı bu şahsiyetleri kendi memleketlisi olarak görmüştür. Bu nedenle de hem bu şahsiyetler etrafında yaratılan anlatılara inanmış hem de bu anlatılara uygun bir şekilde şahsiyetleri gerek mezar yeri gerek anlatının geçtiği yer olarak kendi coğrafyasında konumlandırmıştır. Anlatı bağlamı bu konumlandırmaya öylesine inanmaktadır ki; başka yerlerde bulunan Yunus Emre ve Tapduk Emre türbelerini kabullenmemenin ötesinde oradaki coğrafyayı kendi anlatısına uygun bulmadığı için reddedebilmektedir:

Şimdi Taptuk ile Yunus Emre Türbesi arasını ölçsen 300 metre ya var ya yok. Çoğu yerde bu yok yani Yunus Emre Türbesi var Taptuk yok, Taptuk var Yunus Emre yok. İkisi de varsa bile böyle bir dağlar yok, böyle bir çay yok,

Çayköy denen bir yer yok veya Osmanlı arşivlerinden bunları ispat edecek bir delil yok. Sadece diyorlar ki bura Yunus Emre burası Taptuk Emre. Ben de gördüm; mesela Manisa tarafında Yunus Emre denen yer var ama bizim buraya uyan birşey değil, bizim rivayete uyan değil (Mehmet Yaşar Özdemir, yöre sakini, Afyon/Sandıklı).

Bu durum aslında halk anlatılarında yerelleşmenin ne kadar güçlü bir faktör olduğunu da göstermektedir. Bağlam, anlatıyı kendi yaşadığı coğrafyanın görüntüsüne ve şartlarına sağlam bir şekilde yerleştirdiğinden başka bir mekânı kendi yerelleştirdiği anlatıya uygun bulmadığı için oradaki Yunus Emre'nin varlığına karşı çıkmaktadır. Yani başka bir yerde bulunan Yunus Emre mezarını halk, tarihî bilgi ve belgelerle kanıtlanmadığı için değil, o yerin coğrafyasının kendi anlatısına uymadığı için kabul etmemektedir. Bu durum için anlatı kahramanlarının yazılı kültürden ziyade sözlü kültürle olan yakın ilişkisinin bir sonucudur, denilebilir.

Mekân ve anlatı ilişkisi kapsamında “Mekân ve anlatı arasındaki nasıl bir ilişki çok mekânlılığın sebebi olabilir?” sorusuna bu bölümde Sydow'un önerdiği “yerelleşme/yerelleştirme” açısından bir cevap aranmıştır. Mekân ve anlatı arasındaki yerelleşme ilişkisi, anlatının gittiği yere uyumlu olacak şekilde değişmesiyle çok mekânlılık olgusuna zemin hazırlamaktadır. Buna göre sözlü kültürün dilden dile, coğrafyadan coğrafyaya, nesilden nesile değişim ve dönüşümlere açık doğası, anlatıların çeşitlenmesinin yanında anlatının yaşatıldığı mekânın da çeşitlenmesinde etkilidir. Yunus Emre'nin geniş bir coğrafyadaki gezginliğinin sebeplerinden biri olarak görülen yerelleşmeyi Yunus Emre anlatıları özelinde üç başlık altında gözlemlemek mümkündür: 1. Yazılı ve sözlü kaynaklarda yer alan Yunus Emre menkıbelerinde, 2. Yunus Emre'nin biyografisinde ve 3. Mekâna özgü yeni anlatılarda. Yazılı ve sözlü kaynaklardaki Yunus Emre menkıbelerindeki yerelleşme, şahıs ve coğrafi yer isimlerinde meydana gelen değişiklikler sayesinde oluşmaktadır. Menkıbelerde yer alan Tapduk Emre ve Molla Kasım'ın yaşadıkları veya mezarlarının bulunduğu yerler bağlama göre değişiklik göstermektedir. Anlatıya coğrafi yer isimlerinin eklenmesi ve anlatının yaşandığı yer olduğuna inanılan mekâna anlatıyla ilişkili olacak şekilde isim verilmesi, menkıbelerin coğrafyaya uyum sağlama şekilleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Öte yandan alan çalışması yapılan yerlerde Yunus Emre menkıbelerinin delili olarak görülen somut öğelerin bulunması da halkın anlatıyı kendi yaşadığı yerle

özdeşleştirmesi olarak görülmektedir. Anlatıların yerelleşmesinin yanında kahramanın da yerleştiği örnekler, Karaman ve Ordu illerinde ortaya çıkmaktadır. Diğer illerin Yunus Emresi'nden farklı bir Yunus Emre portresine sahip bu yerler, Yunus Emre'yi bu şekilde sahiplenerek kendilerine mâl etmişlerdir. Son olarak, kahramanın gittiği coğrafyaya uyum sağlaması o yere özgü yeni anlatıların üretilmesi şeklinde de meydana gelmektedir. Çalışmada örneklerine yer verilen pek çok il, kendi Yunus Emresi'ni kendi ürettiği anlatılarla kendi mekânlarında oluşturmuş ve sahiplenmiştir. Yeni anlatıların üretilmesinde mekânın konumu ve çevresel şartların etkili olduğu görülmektedir. Öte yandan mekân kendine özgü yeni anlatılar üretmenin yanında kendine özgü ritüeller ve anma günleri ile gelenek de üretmektedir. Sonuç olarak, mekânın anlatı, dolayısıyla kahraman üzerindeki etkisi olarak da yorumlanabilecek olan bu yerleşme sayesinde Yunus Emre'nin geniş bir coğrafyadaki gezginliği ve bir o kadar da yerleşikliği anlamlandırılmakta, yerleşmenin Yunus Emre'nin kuşaktan kuşağa aktarımındaki rolünün önemi ortaya konulmaktadır.

3.2. Bellek Aktarımı ve Mekân İlişkisi

İnsanın en önemli fizyolojik ve zihinsel özelliklerinden biri şüphesiz hatırlama becerisidir. Hatırlama, bellekte veya hafızada saklanan bilgilerin geri getirilmesi şeklinde işlemektedir. Kabaca bir tarifile bellek de bu işlemin gerçekleşmesi için gereken bilginin saklandığı yer anlamına gelir. Bellek ilk bakışta doğrudan geçmişle alakalı bir olgu gibi algılansa da şimdi ve gelecekle de bir o kadar ilgilidir. Hatırlanan şey “geçmiş”i; hatırlama anı ve eylemi “şimdi”yi; hatırlanan şeyin sonraki nesillere aktarımı da “gelecek”i işaret etmektedir. Bu kompleks yapıyla bellek konusu psikoloji, sosyoloji, nöroloji, felsefe, tarih ve edebiyat gibi pek çok çalışma alanının ilgisini üzerine çekmiştir. Kültürün dünü, bugünü ve yarınıyla ilgili bir alan olan halk bilimi ise doğrudan bellek konusunu bünyesinde barındırmaktadır. M. Emir İlhan'a göre (2018: 77), bellek çalışmaları esasında halk biliminin temel nosyonunu oluşturmaktadır. Çünkü halk biliminin temel nesnesi kültürü yaşayanların anlattıkları, aktardıkları ve yaşadıklarıdır. Kültür birikimi ve kültürün kuşaktan kuşağa aktarımı şeklinde tanımları bulunan halk bilimi, kaynak kişinin belleğinde neleri biriktirdiğine ve neleri aktardığına odaklanmaktadır. “İlk masal ve türküler derleme çalışmaları da hesaba katılırsa ilk bellek çalışmalarına eğilenlerin

Halkbilimciler olduğu görülür” (İlhan, 2018: 77). Halk bilimi çalışmalarının malzeme ve kaynağını büyük oranda halkın yaşadıkları, aktardıkları, hatırladıkları yani halk belleğinin oluşturduğu düşünülürse bellek konusunun halk bilimi disiplini ile ne derece yakın bir ilişki içinde olduğu ortadadır.

Bu bölümde, belleğin halk bilimi ile zaten kaim olan ilişkine bellek ve mekân ilişkisi odağında bakılacaktır. Yunus Emre, ölümünden yaklaşık 150 yıl sonrasına tarihlenen kaynaklarda anılmasını takiben ölümünden 700 yıl sonra günümüzde bile hafızalarda yer edinmiş nadir isimlerdendir. Yunus Emre’nin bu kadar yıl sonra halk hafızasında korunup gelecek kuşaklara aktarılmasında mekânın önemi büyüktür. Yunus Emre’ye ait mezar yerlerinin bellek ve mekân ilişkisi açısından nerede durduğu bu bölümün konusudur. Öte yandan mekânın bir kültür aktarım aracı olarak kullanılması da bu bölümün üzerinde durulacak konularından biridir. Bellek oluşturmak için mekânın gerekliliği, mekânın varlığının belleğe etkisi, mekânın bellek aktarımındaki rolü ve aktarımın şekli, Yunus Emre mezarları ve belleği açısından irdelenmiştir. Burada amaç, bellek ve mekân ilişkisinin ortaya koyduğu bakış açılarının çok mekânlılık olgusu üzerindeki etkilerini incelemektir.

Bellek, zihnin çeşitli şekillerde edinmiş olduğu bilgiyi tekrar hatırlamak üzere kaydettiği yer, depo anlamına gelmektedir. Bellek konusunda “hatırlama” eylemi önemli bir unsur olarak karşımıza çıkar. Zihnin neyi, nasıl hatırladığı veya tekrar hatırlamak üzere neyi, nasıl kaydettiği bellek ve hafıza çalışmalarının temel sorununu oluşturmaktadır. İlhan’a göre Batı düşüncesinde “hatırlama” biçiminden hareketle bireysel ve kolektif bellek türleri geliştirilmiştir (2015: 1398).

En bilinen örnekleriyle Eskiçağ’da Platon ve Aristoteles, Ortaçağ’da Augustinus, Roma dönemlerinde Cicero gibi önde gelen düşünürlerin ele aldığı “bellek” kavramı bireysel bellekti. Daha modern dönemlerde ise, Paul Connerton’un imlediği gibi bellek, Bergson’la birlikte felsefi düşüncede, Freud’la birlikte psikanalitik düşüncede, Proust’la birlikte otobiyografik edebiyatta önemli bir konu haline geldi (İlhan, 2015: 1398).

Çeşitli düşünür, psikolog ve nörologların üzerinde görüş bildirdiği bireysel bellek, genel anlamda belleğin bireyin kendisiyle ilgili olduğunu savunur. Buna göre bellektekiler hatırlanmak için bireyin kendinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymaz, hatırlama eylemi bireyin kendi içinde kendi başına yaşadığı bir eylem olarak karşımıza çıkar. İlhan’a göre, “[B]u yaklaşımı hatırlamanın bireye özgü olduğu düşüncesine götüren en önemli konu da geçmiş zaman kavramıdır.”(2018: 28).

Bireysel bellek yaklaşımı için geçmiş zaman, bireye ait ve sadece birey tarafından yaşanmış bir zamanı ifade etmektedir. Birey odaklı bir geçmiş zaman algısı da zamanda yaşanmış anıların bireye ait olduğu sonucunu doğurmaktadır. İlhan (2015), Aristoteles, Augustinus ve Bergson'un bireysel bellek konusundaki görüşlerini şöyle özetlemektedir:

Aristoteles'e göre, belleğin konusunu "geçmiş zaman" oluşturmakta yani bellek geçmiş zamana bağlı anıların hatırlanmasıyla ilgilidir. Eski Yunanlılarda hatırlamanın iki ayrı şekli mevcuttu: *mneme* ve *anamnesis*. Bunlardan ilki aniden akla gelen bir anıya yönelik edilgen bir şekilde hatırlamayı; diğeri ise bir anının peşine düşüp etken bir şekilde çabaya dayalı hatırlamayı tanımlar. Aristoteles *anamnesis*'i bellekteki imgeleri ve anıları arayarak bulma çabası olarak görür. Ona göre bellekteki imgeler olmadan düşünme ve hatırlama söz konusu değildir (İlhan, 2015:1399).

"Ortaçağ'daki en önemli bellek görüşünün temsilcisi olan Augustinus" (İlhan, 2015: 1400) Aristoteles gibi belleği geçmişin konusu olarak görmektedir. Ona göre bellek geçmişin izlenimlerinden oluşmaktadır. Bir başka deyişle hatırlananlar geçmişin izlenimleridir. Bu izlenimler Augustinus'a göre, bireyin hafızasının içinde toplanır, gerektiğinde anılır ve ardından hafızanın kimsenin ulaşamadığı kuytularına geri saklanır. Buna göre insan belleğinin "içselligi", belleğin "bireyselliği"ne vurgu yapar (İlhan, 2015: 1400).

Bireysel bellek görüşünde geline son noktayı temsil eden Bergson'a göre geçmiş, geçmişte kalmayan, şimdiyi de içine alan bir genişliktedir. Öznenin kendi benliğinde yaşadığı bir süre olan zaman, öznenin geçmişten şimdiye aktarılarak yaşadıklarını içeren bir zaman ve bellek anlayışını oluşturmuştur. Zamanı mekândan bağımsız bir olgu olarak kabul eden Bergson, zamanı öznenin kendi benliğinde yaşadığı süre olarak görmektedir. Kendinden önceki düşünürlerden farklı bir zaman kavramından hareketle oluşturduğu yeni bellek anlayışına göre zaman içsel olduğu gibi bellek de içsel bir olgudur. Bergson hem zamanı hem de belleği öznenin içsellğine dayandırarak bireysel bellek fikrini savunmaktadır (İlhan, 2015: 1401).

Bireysel bellek düşüncesine ilk esaslı eleştiriye Fransız sosyolog Maurice Halbwachs getirmiştir. Mekândan soyutlanmış içsel bir zaman anlayışını benimseyen bireysel bellek anlayışına karşı çıkan Halbwachs, zamanın mekândan ayrılamayacağını,

zamanın mekân içinde var olan bir kolektiflikle mümkün olduğunu savunmaktadır (İlhan, 2015: 1401). “[H]atıralarımız genellikle kolektif olarak kalır ve yalnızca bizim müdahil olduğumuz olaylar ve yalnızca bizim gördüğümüz objeler söz konusu olduğunda bile bize başkaları tarafından hatırlatılır. Bunun sebebi, aslında hiçbir zaman yalnız olmamamızdır.” (2017:10) diyen Halbwachs’a göre bellek, bireysel değil kolektiftir. Yani kişi hatırlama eylemini kendi başına değil, anının ait olduğu toplum, zaman ve mekân gibi olguların yardımıyla gerçekleştirebilir. Bireyin sadece kendinin deneyimlediği anılarda bile bellek, ait olduğu toplum ve mekândan ayrı düşünülemez. Çünkü hatırlama, anının birlikte yaşandığı insan grubu, anının gerçekleştiği zaman ve mekân sayesinde olmaktadır. Geliştirdiği “kolektif zaman” kavramına göre zamanı içsel değil; mekâna bağlı bir kolektiflikle algılayan Halbwachs açısından zaman gibi bellek de kolektiftir. Halbwachs’ın önerdiği bu bellek türü, bir grubun geçmişte yaşadıklarının, tanıklara başvurularak gerçekleşen hatırlama ile geçmişi şimdiye taşıma eylemini ifade etmektedir (İlhan, 2015: 1402).

İlhan’a göre bireysel ve kolektif bellek hatırlama eylemini “kimin” gerçekleştirdiği üzerinde dururlar. “Neyin” hatırlandığı ise bu bellek türlerinin irdelediği bir konu olmadı. Bu nedenle bu iki tür belleğin ömrü, belleğe sahip olan birey veya toplumun ömrü kadardır (2018: 24). Bireysel ve kolektif bellekte bireyin yaşamının sona ermesi, toplumun dağılması veya tarih sahnesinden silinmesiyle bellek de ortadan kalkmaktadır. Belleğin onun taşıyıcısı birey veya grubun ölümüyle kaybolması durumunda belleğin aktarımı konusu önem kazanmaktadır. Jann Assmann (2015: 43-53), grup içindeki deneyimlerin sonraki kuşaklara aktarımı konusunda Halbwachs’ı eleştirmiş ve belleğin kültürel yanına vurgu yapmıştır. Benzer bir şekilde Paul Connerton’a göre (2014:65) de Halbwachs, “Birey anılarını nasıl koruyup nasıl yeniden keşfeder?” ve “Toplum anılarını nasıl koruyup nasıl yeniden keşfeder?” sorularının ayrımını reddeder. Çünkü ona göre toplumdan ayrı düşünülebilecek bir bellek algısı kabul edilemez. Toplumun farklı kesimlerinin farklı karakteristik özelliklerini sergileyen kendine özgü belleklerinin olacağını ortaya koyar; fakat bu kendine özgü farklı anıların o toplum içinde bir kuşaktan ötekine nasıl geçirildiği sorusuna cevap vermez. Özetle Halbwachs’ın kolektif bellek görüşü, geleneğin bellekte nasıl yaşatılıp aktarılacağı konusundaki eksiklikleri nedeniyle eleştirilmiştir.

Edward Shills, pek çok anlamı bulunan geleneği “Özünün ve kurumsal konumunun önemi bulunmaksızın intikal yoluyla varlığını sürdüren ve tekerrür eden herşey gelenektir.” (2003: 115) şeklinde tanımlamaktadır. Sözlü, yazılı, seküler, kutsal farketmeksizin bütün inançları içine alan, aktarımın şekli ve zamanı, aktarılanın fiziksel ya da kültürel bir yapı olup olmadığı hakkında bir şey söylemeyen geleneğin tek bir kesin kriteri vardır: O da “insan eylemlerinin düşünce ve muhayyile aracılığıyla yaratılmış olması ve bir kuşaktan diğerine intikal etmesidir” (2003:110). Geleneğin özünde bulunan bu “intikal ettirme” olgusu geleneğin “devamlı” olması anlamına gelir. Onu deneyimleyen ve yaşatan topluluk varlığını kaybetse dahi gelenek bu intikal etme sayesinde devam eder. İlhan’a göre “geçmiş geleneğe dönüştürülürse devam eder, başka bir deyişle geçmiş sürekli hatırlanırsa ve bir belleğe dönüştürülürse gelenekleşir.” (2018: 18). Her gelenek bir belleğe tekabül etse de bu durum her belleğin gelenek olarak kabul görmesi için geçerli değildir. Yani gelenek insanın geçmişinden bugününe getirdiği bilgi ve deneyimlerini içermesi ve hatırlama eylemine bağlı olduğundan aynı zamanda bellektir. “Gelenek eşittir bellek” denilebilmesine karşın “bellek eşittir gelenek” denilemez. Bellek, eğer birey ve topluma bağlı kalmayıp sürekli tekrarlarla gelecek nesile aktarılıyorsa bir gelenek halini alabilir. Öte yandan insanın geçmişte yaşayıp deneyimlemiş olduğu her türlü eylem ve bilgi bir belleği işaret ediyorsa bu belleğin intikal yoluyla varlığını sürdüren ve devam eden şekli geleneği ifade etmektedir. Bellek ve gelenek arasında kurulan bu bağ, bellek çalışmalarında yeni bir bellek türünü gerekli kılmıştır. Belleğin gelenek halini almış bu şekline “kültürel bellek” adı verilmektedir. Hatırlanacak şeyin ne olduğuna yönelecek bir hatırlama anlayışının kültürel bellek kavramıyla karşılanabileceğini belirten İlhan, kültürel belleğin geçmişi gelenek haline getirecek ve belleğin kültürel olarak inşa edilmesini sağlayacak yanına vurgu yapar (2018: 24). Geçmişin ancak kendisiyle ilişki içinde olduğunda varolabileceği tezini savunan Assmann’a göre (2015: 40) bugünden yarına bakabilmek için dün yok olmaktan kurtarmak ve hatırlayarak yaşatmak gereklidir. Bu aynı zamanda hatırlama eyleminin kültürün aktarım aracı olarak kullanılmasındaki önemini de vurgulamaktadır.

Kolektif bellek kavramını başkalarının tanıklığı üzerine kuran Halbwachs için zaman ve mekân önemli birer unsurdur. Onun için zaman, “*sürme ve devam etme*” nosyonlarını mümkün kılan” (İlhan, 2018: 45) ve belleğin sınırlarını çizen özelliğiyle

önemlidir. Belli bir zamandan bağımsız olarak düşünilemeyen bellek, ona sahip olan ve sürdüren gruplar oldukça yaşamaya devam edecektir. Kolektif bellek açısından zaman geçtikçe hatırlayanı kalmayan bir bellek unutulmaya mahkûmdur. “Halk hafızası denen şeyi” inceleyen Lord Raglan, yazılı kayıtlara dayanmayan bir olayın ne kadar süreyle hatırlanabileceği üzerine bir çalışma yapar ve ulaştığı sonuç en fazla 150 yıldır. Bu sınıra, büyükbabaları ve onların babalarının bildikleri üzerine yaptığı bir incelemeyle ulaşan Raglan’a göre yazılı olmayan bir bellek, belleğin sahibinin ölümünden yüz yıl sonra unutulmaktadır. Yaşlı kişilerin, kendilerini etkileyen olayları çocuklarına aktardıklarını ancak, çocukların kendilerinde bir etki bırakmayan bu olayları hatırlamadıklarını belirtir. Ona göre “topluluğun geleneği olmamış şeyler, ikinci nesilde yok olmaktadır.” (2014:187). Bu durumda, Yunus Emre’den bahseden kaynakların onun ölümünden yaklaşık 150 yıl sonrasına tarihlenmesi ve onun günümüz insanının belleğinde halâ varlığını devam ettiriyor olması, Yunus Emre’nin bir gelenek oluşturması şeklinde yorumlanmalıdır. Yunus Emre şiirleriyle, anlatılarıyla (menkıbe, memorat), mezar yerleriyle bir gelenek oluşturması sayesinde halk belleğinde yer edinmiştir. Bir diğer deyişle Yunus Emre’yle ilgili bilgiyi içeren bellek, kuşaktan kuşağa aktarımı sağlandığı için geleneğe dönüşüp kültürel bir bellek oluşturmuştur.

Belleğin geleneğe dönüşümünde kültür aktarımı en önemli noktayı oluşturmaktadır. Kültürel belleğin inşasında kültür aktarımının nasıl meydana geldiği önemli bir soru olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu soruya vereceğimiz cevap elbette “hatırlama” olmalıdır. İlhan, sürekli hatırlamayı sözün uçuculuğuna karşı kültürün geliştirdiği bir çare olarak görmektedir. Bu durum kuşaktan kuşağa aktarılan bir sözlü kültür geleneğini oluşturmuştur. Bu geleneği de “halk belleği” olarak isimlendirmek gereklidir (2018: 114). Sürekli hatırlamaya dayalı halk belleği hatırlandığı müddetçe yaşatılabilir. Bir gelenek/bellek aktarım aracı olan hatırlama eyleminin çeşitli şekillerde gerçekleşmesi mümkündür. Kültürün korunması, yaşatılması ve aktarılmasında gerekli olan hatırlama eylemi, “anlatı, mekân ve ritüel” üçlüsü etrafında gerçekleşmektedir. Bunlardan özellikle “mekân hatıralarımızın korunması için, kolektif düşüncenin oluşması ve temsili için en uygun koşulları sağlar” (Özaloğlu, 2017: 13). Sağladığı uygun koşullar, anlatı ve ritüel ikilisine temel oluşturacak ilişkiler ağını kurması yönüyle önemlidir. Çünkü anlatı ve ritüel, mekânın sunduğu imkânlar çerçevesinde mekânla özdeşleşmiş durumdadır. Kısacası,

mekân tek başına bir bellek aktarım aracı olarak işlev görmesinin yanında belleğin anlatı ve ritüel yoluyla aktarımı için de gerekli koşulları sağlar. Anlatı ve ritüel, bellek ve mekân arasındaki ilişkiyi kuran ağları oluşturmaktadırlar.

Mekânın kültür aktarımındaki rolü, bellek ve mekân arasındaki ilişkiden yola çıkılarak açıklanmalıdır. Mekân, insanın sadece yaşamını sürdürdüğü yer olmanın ötesinde, toplumsal ilişkiler ağını kurduğu, geliştirdiği ve devam ettirdiği bir alandır. Bu ilişkiler ağının kurulması mekâna bağlı bir kimlik, bellek ve aidiyet duygusunun gelişmesini beraberinde getirmektedir. Bunlardan bellek, bir “yer”de gerçekleşiyor olmasının yanında belleğin oluşması, korunması ve geleceğe aktarılması konusunda mekânla doğrudan ilişkili bir konumdur. Halbwachs, mekânsal çerçevede gelişmeyen hiçbir kolektif hafıza bulunmayacağını zaman ve mekânın hafızanın çerçevelerini oluşturduğunu belirtir (2017:153). Bu çerçevelerden mekân, hatıranın gerçekleştiği yer olması nedeniyle hatırlamanın gerçekleşmesi için ön koşullardan biridir. Geçmişimizin bizi çevreleyen fiziksel ortam tarafından bilfiil korunduğunu belirten Halbwachs, bir hatıra kategorisinin ortaya çıkması için “dikkatimizin uzama, kendi uzamımıza- bizim kapladığımız sıkça kat ettiğimiz, her zaman erişimimiz olan ve her halükârda, hayal gücümüzün ya da düşüncemizin her an tekrar inşa edebileceği uzama-yöneltirmeliyiz” (2017:154) ifadeleriyle bellek ve mekân ilişkisinin önemini vurgulamaktadır. Gaston Bachelard’a göre de (2013) mekânsız bir anı ve hatırlama mümkün değildir. Bu görüşlere göre, hatırlamanın oluşması için mekân gerekli bir ön koşul olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu ilişkiye bağlı olarak belleğin devamı hatırlanmasına, hatırlamanın olması da mekâna bağlıdır. Dolayısıyla da mekân olmadan belleğin korunması, aktarılması ve yaşatılması mümkün görünmemektedir.

Pierre Nora için mekân, hafızanın mayalandığı yerdir (2006: 12). “Hafıza mekânları” kavramını ortaya atan Nora’ya göre, “insanların iradesiyle ya da zamanın işleyişiyle herhangi bir topluluğun ortak hafıza malına ait simgesel öge haline getirdiği maddi ya da fikri düzendeki her anlamlı birim.” hafıza mekânıdır (2006: 171). Nora bu tanımda mekânı lokasyon anlamının yanında hafızaya ait herhangi bir simgesel birim olarak görmektedir. Yani hafıza mekânı, hafızanın korunduğu, ihtiyaç duyulduğunda da hatırlama eyleminin gerçekleşmesini sağlayan bir simgesel ögedir. Topluluğun bir araya gelerek yeniden hatırladığı ve “kendini” bulduğu hafıza mekânlarının çeşitli

boyutları vardır. Necati Keskin, bunları şöyle özetler: “geçmişî yeniden ele alması bağlamında tarih-yazımsal boyut, bugün artık var olmayan ya da artık yok oluşla yüz yüze kalmış geleneklerin mekânı olmaları dolayısıyla etnografik boyut, bireyin kendisini topluluğun bir parçası olarak hissetmesini sağlaması açısından psikolojik boyut ve nasıl ve hangi çerçevede kullanılacağı, bir anlamda nelerin bu mekânlarda birer hatırlama figürü olarak yer alacağı bakımından da siyasi boyuttur.” (2017: 156; Nora, 2006: 10). Nora’nın “hafıza mekânı” kavramından yola çıkarak Yunus Emre’ye ait mezar yeri, türbe, külliye oluşumları da Yunus Emre’ye ait hafızanın simgeleştiği yerler olduğu için birer hafıza mekânı olarak değerlendirilmelidir. Hafıza mekânlarının boyutlarının da gözlemlenebildiği bir şekilde halk, Yunus Emre’ye ait hafızasını mekânlaştırmak suretiyle korumaya çalışmakta, böylece hafıza mekânları oluşturmaktadır.

Halbwachs’a göre mekânda yaşanacak bir değişim kolektif belleği de etkiler (2017: 142). Bellek ve mekân arasında kurulan bu doğrusal ilişkiyi Yunus Emre mekânları üzerinden incelemek mümkündür. Öncelikle farklı şehirlerde yer alan her bir Yunus Emre mekânının kendine özgü bir belleği olduğu kabul edilmelidir. Yapılan alan çalışmasında her mekânın Yunus Emre menkıbelerini kendi coğrafi ve kültürel özelliklerine göre yeniden yorumladığı görülmüştür. Ayrıca her mezar yerindeki mekânsal farklılıklar o yer için kendine özgü yeni anlatıların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Örneğin Eskişehir’deki Yunus Emre mezarının iki kez yer değiştirilmesine bağlı olarak üç mezar yerinin bulunması Yunus Emre’nin “Birinci mezarımda yatmam, ikinci mezarımda kalmam, üçüncü mezarımdan kalkmam.”(Latif Güngör, eski türbedari Eskişehir) söylemini ortaya çıkarmıştır. Bir başka örnek ise, Manisa’daki Yunus Emre mezarının Tapduk Emre türbesinin eşliğinde konumlanmasıyla ilgilidir. Bu mekânsal farklılık da Yunus Emre’nin “Ben şeyhimden ayrılamam beni illa ki şeyhimin eşğine gömsünler.” (Süleyman Karaman, türbedar, Manisa) şeklindeki sözlerine dayandırılmıştır. Pek çok örneği verilebilecek bu durum, anlaşılabileceği üzere mekânın anlatı yani bellek üzerindeki etkisini ortaya koymaktadır. Mekânın konumlanması, şekli, oluşumu, değişimi kısacası mekânla ilgili her durum belleği ilgilendirmekte, böylece her mekân kendi belleğini oluşturmaktadır.

Halbwachs, kolektif bellek ve mekân arasındaki ilişkiyi bir de dinî mekân boyutunda ele almaktadır (2017: 166-173). Hristiyanlık dini ekseninde verdiği örneklerle yeni bir bellek benimsetilmek isteniyorsa mekân inşa edilmeli, eğer bir bellek unutturulmak isteniyorsa da mekân tahrip edilmelidir, görüşünü dile getirmektedir. Biz de bu görüşü, Yunus Emre mekânları üzerinden örnekleyecek olursak Isparta'nın Güneykent ilçesindeki Yunus Emre mezarı mekân inşası, Karaman'daki Yunus Emre mezarı da mekân tahribi olarak değerlendirilebilir. Güneykent ilçesindeki halk, ilçelerinde bulunan Yunus Emre mezarının belediye başkanının çabalarıyla yaptırılıp tescil ettirildiğini dile getirmektedir. Halkla yapılan mülakatlar sonucunda mekâna özgü bir belleğin oluşmadığı da gözlemlenmiştir. Yunus Emre mezarına giden yola "Derviş Yolu", orada bulunan bir çeşmeye "Derviş Çeşmesi" ismi verildiği, ilçe meydanındaki parka bir Yunus Emre heykeli dikildiği ve Yunus Emre Kulübü'nün kurulduğu ilçede yapılan alan çalışmasında gözlemlenmiştir. Halk hafızasında Yunus Emre'ye ait özel bir belleğin bulunmamasına rağmen ilçede Yunus Emre'ye ait pek çok mekânın bulunması Güneykent ilçesinde Yunus Emre'ye ait bir belleğin oluşturulmak istendiği ve bu nedenle önce hafıza mekânları inşa edildiğini göstermektedir. Diğer yandan Karaman'da eskiden dergâhın, aş evinin, tabakhanenin, şeyhin ailesinin evinin de bulunduğu büyük bir alana sahip külliye'nin 1950'de önünden geçen yol sebebiyle büyük oranda ortadan kalktığı bilinmektedir. Karaman halkı bu tahribin dönemin hükümetinin yol çalışmalarını bahane ederek şeyhlik geleneğine karşı bir tutumun sonucu olarak gerçekleştirdiğini düşünmektedir. Büyük bir külliye'den geriye bir camii, bir türbe ve bir park alanı bırakılarak Karaman'daki adıyla Kirişçi Baba yani Yunus Emre ve soyundan gelen şeyhlik ve tekke belleğinin unutturulmak istendiği düşünülebilir. Karaman'ın merkezinde yer alan böylesi büyük bir külliye'nin yol çalışması sırasında tahrip edilip ortadan kaldırılmış olması, Yunus Emre'nin Cumhuriyetin ilk yıllarından beri hemşehrilik yarışında paylaşılamıyor oluşu ve mezar yeri tartışmalarının varlığı göz önüne alınırsa Karaman'daki Yunus Emre belleğine yapılmış ciddi bir müdahale olarak yorumlanabilir.

Mekân ile bellek inşası ve tahribi konusu kültür ve mekân ilişkisi de eklenerek genişletilebilir. Halk biliminin ürün odaklı bakış açısının süreç içinde yetersiz kaldığı ürünün bağlamı olmadan sürekliliğinin mümkün olmadığı geçen yüzyıllarda ortaya konulmuştur. Bu bağlamı oluşturan etmenlerin başında da şüphesiz mekân

gelmektedir. “Mekânını kaybeden ve icra edilmeyen eski kültürler yok olmaya başladı.” (Oğuz, 2007: 32) düşüncesinden hareketle kültür ve mekân arasındaki ilişki okunabilir. Buna göre kültürel belleğin oluşturulup korunduğu ve gelecek nesillere aktarımının yapıldığı mekânların ortadan kalkması, kültürün icra edilmesinin önüne geçerek buna bağlı kültürel belleğin de zamanla kaybolmasına sebep olmaktadır. Bu durum Chevalier tarafından, toplumsal bir mekânın yokluğunda herhangi bir topluluğun kendi kimliğini oluşturacak bir temelden yoksun kalması olarak yorumlanmaktadır (1969’dan akt. Özaloğlu, 2017: 13). UNESCO’nun kültür koruma yaklaşımlarına¹⁵ göre kültürün devamı için kültürel mekânın da korunması önemlidir. Çünkü kültürel sürdürülebilirlik için koruma, saklama ve aktarım görevinde mekânın önemi göz ardı edilemeyecek kadar büyüktür. Mekânı sözle iletişim boyutu açısından değerlendiren İlhan (2018: 112), mekânın sözlü iletişimi mümkün kılan yönüne dikkati çekmiştir. Buna göre iletişimin sözle olması mekânların önemini arttırmış hatta mekânların kutsal olmalarına zemin hazırlamıştır. Bursa’da ve Isparta’nın Keçiözü ilçesinde bulunan Yunus Emre mezarları âtil bir şekilde sokağın ücra bir köşesinde bulunmaktadırlar. Alan çalışmasında yöre halkından bu mezarlarla ilgili bilgi almak, hatta mezarın yerini öğrenmek dahi araştırmacıyı zorlamıştır. Halkla yapılmaya çalışılan mülakatlarda da Yunus Emre ve mezarı hakkında zayıf nitelikli bilgilerle yetinmek zorunda kalınmıştır. Fizikî açıdan yeteri kadar korunamayan kültürel bir mekânın ne belleği yaşatmaya ne de aktarmaya gücü olmadığı çıkarımı yapılabilir. Bu açıdan da bakıldığında sözlü ve yüz yüze iletişimin gerçekleşebildiği kutsal kabul edilen mekânların korunmaması, bu iletişime dayalı kültürel belleğin de son bulması anlamına gelmektedir. Böylelikle mekânın, kültürel belleğin yaşatılması ve aktarılmasındaki gerekliliği yadsınamaz.

Belleğe sahip olan grup ile mekân arasındaki bir ilişkiden de bahsetmek mümkündür. Halbwachs bu ilişkiyi “... mekân grubun izini taşır ve grup da onunkini.” (2007: 142) şeklinde ifade eder. Yani bellek ve mekân arasındaki etkileşim grup ve mekân için de geçerlidir. Grup bir mekânı oluştururken ona kendinden bir şeyler katmakta; grubun her türlü faaliyetine ev sahipliği yapan mekân da zamanla grubun eylemlerini ve fikirlerini şekillendirmektedir. Bu ilişki grup ve mekân arasında ortak bir yaşam alanı kurmaktadır. Bu ortak yaşam alanını sembolik olarak niteleyen Assmann’a göre,

¹⁵Ayrıntılı bilgi için bkz. Oğuz, M. Ö. (2007). “Folklor ve Kültürel Mekân”, *Millî Folklor*, Yıl:19, Sayı:76, 30-32.

grup bu sembolik ortak yaşam alanını gittiği her yerde kurmak ister. Yani “grup kendi mekânından ayrı düşse de, bu birlikteliği kutsal mekânları sembolik olarak yeniden üreterek yaşatır.” (2015: 47). Burada amaç salt mekânın kendisi değil o mekânın simgelediği ve hatırlattıklarıdır. Mekâna bağlı bir şekilde oluşmuş gelenek ve o geleneğe ait bellek grubun asıl korumak istedikleridir. Hafıza mekânından ayrı düşen bir grup, kimlik endişesine dayalı bir koruma refleksiyle gittiği farklı bir yerde hafıza mekânını tekrar oluşturmak ister. Böylece fiziki anlamda simgeleştirdiği belleğine sahip çıkmakta, onu yaşatmaktadır. Kültürel mekânın korunmasıyla o mekâna ait kültürel belleğin devam ettirilmesi arasındaki ilişkiye yukarıda değinmiştik. Burada da benzer bir ilişki eski mekâna benzeyen yeni mekânın inşa edilmesi suretiyle belleğin korunmaya çalışılması olarak karşımıza çıkmaktadır. Grup ve mekân arasındaki bu ilişki, çok mekânlılık konusunda şüphesiz farklı bir bakış açısı sunar. Burada üzerinde durulması gereken konu “makam” olgusudur. Oğuz (2011a:6), Tunus’ta Hacı Bektaş Veli’ye atfen Sidi Bakdeş adıyla 16. yüzyılda inşa edilen bir türbenin varlığı dikkate alınırsa makam fikrinin yabana atılmaması gerektiğini belirtir. Belleğine ait bir kutsal mekândan ayrılan grup, gittiği yerde belleğini yaşatabilmek için o belleğe ait makamlar oluşturmaktadır. Oğuz’a göre makam fikrinin anlatı kültürünün bir parçası olduğu, yerlileştirme ve benimseme işlevi gördüğü unutulmamalıdır (2011a: 6). Özkul Çobanoğlu, Kuzey Kıbrıs’ın Serdarlı köyünün manevi önderi Durmuş Dede’nin mezarının taşınması sonucu her iki mezar yerinin de kutsal kabul edilip ziyarete devam edilmesi olayını incelediği yazısında bu durumu “türbe ikizleşmesi” olarak adlandırmaktadır. Buna göre ilk mezar yeri Dede’nin kanının döküldüğü ilk yer olarak, ikinci mezar yeri de kemiklerinin bulunduğu yer olarak kutsanıp ziyaret edilmektedir. Çobanoğlu’na göre, “küçük halk gruplarının özellikle bağlı bulundukları tarikat pirleri veya yatırlarının kabirlerini veya ruhani varlığını havi olduğuna inandıkları bazı kısımları taşımış olabilecekleri ihtimali” (1998: 9) Anadolu ve Rumeli’de erenler adına yapılmış birden fazla mezar ve türbenin ortaya çıkışında üzerinde durulması gereken bir konudur.

Özetle, grup inşa ettiği yeni mekânla bir yandan eski belleğini devam ettirmeye, diğer yandan da gittiği mekânı benimsemeye ve kendisi için yerelleştirmeye çalışmaktadır. Ali Duymaz’a göre Yunus’a isnat edilen kabirler için iki boyutta bir bellek aktarımından söz edilebilir. Bunlardan biri “sözel aktarım” olarak menkıbeler;

diğeri ise bu menkıbelerle yakın ilişkisi bulunan somut mekân yani, medfen isnat etmedir. Sözel bir kültürün somutlaşmasının sadece yazıyla gerçekleşmediği bir mezarın da bir efsaneyi, anlatıyı hatırlatıcı rol oynayabildiğini belirtmektedir (2019: 15). Yunus Emre'nin tarihsel bir kişilikten çok bir anlatı kahramanı olması Yunus Emre etrafında oluşan belleği sözlü kültüre dayandırmıştır. Sözel belleğin korunması hatırlama ve tekrarlamaya bağlıdır. Bu nedenle Yunus Emre belleğini korumak isteyen halk, Yunus Emre mekânlarına sahip çıkmaktadır. Bu sahipleniş çoğu zaman hemşehrilik iddiaları şeklinde gerçekleşmektedir. Yunus Emre'ye ait mekâna sahip olmak Yunus Emre'ye ait belleğin de sahibi olmak anlamını taşımaktadır. Bu nedenle bağlam tarafından “mezar” olarak kabul edilse de Yunus Emre'nin çok mekânlılığı konusunda “makam” fikri de değerlendirilmeye alınmalıdır. Burada özellikle Isparta'da yer alan dört farklı Yunus Emre mezarı zikredilmeye değerdir. Isparta'nın Keçiborlu, Uluborlu, Gönen ve Güneykent ilçelerinde olmak üzere dört ilçesinde Yunus Emre mezarı bulunmaktadır. Bunlardan Gönen ilçesinde Tapduk Emre'nin mezarının da olduğuna inanılmaktadır. Bu mezar yerlerinin varlığından da anlaşılacağı üzere Isparta ili için bir Yunus Emre belleğinin varlığı inkâr edilemez. Peki, nasıl bir bellek aynı il içinde dört farklı yerde Yunus Emre'ye ait mezarlar oluşturabiliyor? Bu sorunun cevabını grup ve mekân arasındaki ilişkide bulmak mümkündür. Yunus Emre'ye ait bir anlatı geleneği ve dolayısıyla bir belleğe sahip grup aynı il içerisinde de olsa birden fazla Yunus Emre mekânı üretebilmektedir.

Herhangi bir belleğin gelenek oluşturmasında “anlatı” önemli bir yerde durmaktadır. İmgelem aracılığıyla aktarım ve düzen işlevini yerine getiren anlatı, İlhan tarafından halk bilimsel bağlamın kültürel belleğe katkısı olarak nitelendirilmektedir (2018: 103). Anlatı, halk bilimi disiplini içindeki kültür taşıyıcısı rolünü kültürel belleğin oluşmasında ve yaşatılmasında bellek taşıyıcısı olarak sürdürmektedir. Shills (2003: 112), zamana dayalı bir zincir olarak gördüğü geleneğin üç nesil gibi kısa bir intikal ettirme sürecinde dahi değişikliklere uğradığını belirtir. Ona göre bu gelenek zinciri varyasyonlar serisini oluşturmaktadır. Aynı şekilde Raglan (2014) da yüz elli yılı aşan bir sözel bilginin sağlıklı bir bilgi olmayacağı için sözlü geleneğin tarihten çok mit ve ritüelle ilgili olduğunu savunur. Jack Goody'e göre de “İnsanlar kusursuz bir hafızaya sahip olamadıkları noktada icatlar yapıp boşlukları doldururlar. Bunun neticesinde zaman (ve mekân) içine yayılmış çokça çeşitleme ortaya çıkar; nitekim yazılı literatürde veya “sahada” nispeten kısa bir süre boyunca bulunabilmiş önceki

antropologların düşüncelerinde bulduğumuz türden sabit bir metin yoktur” (2017: 67). Sözel belleğin geleceğe intikal ettirilme sürecinde oluşan farklı anlatılar veya anlatılarda oluşan farklılıklar, halk biliminde “versiyon”, “varyant”, “eş metin”, “benzer metin” (Oğuz, 1999: 4) ve “çeşitleme” (Ekici, 1998:33) kavramlarıyla ifade edilmektedir. Yani anlatıya dayalı bellek, geçmişten geleceğe aktarılma sürecinde Shills’in bahsettiği varyasyonlar serisini ve Raglan’ın bahsettiği mit ve ritüelleri oluşturmaktadır. Anlatı geleneğinin oluşturduğu birbirinden az veya çok farklılıklara sahip metinlerin her birinin diğerinden bağımsız bir şekilde bütünlüklü bir metin olduğu ve bağlamı için gerekliliği halk bilimi disiplini için kabul edilen bir gerçektir. C.W. Von Sydow’un (2014) farklı coğrafyalardaki benzer masal metinleri için önerdiği ekotip terimi, metnin gelenekte varlığını sürdürebilmek için gittiği yere uyum sağlaması yani yerelleşmesi olarak tanımlanmaktadır. Her bir metnin kendi coğrafyası ve bağlamı açısından değerli görüldüğü bu yaklaşım, bir belleğin nesilleri aşip gelenek oluşturmalarının yollarından birini açıklamaktadır. Yunus Emre’ye ait anlatıları ve şiirlerini içeren kültürel bellek, gittiği mekânlarda yerelleşmek suretiyle varlığını sürdürmektedir. Elbette Yunus Emre kültürel belleğine Türkiye’nin farklı yerlerinde bulunan mezarları ve burada oluşan yeni anlatıları da eklemek gerekir. Yunus Emre anlatılarının yerelleşmesi ve her mekânın kendine özgü yeni anlatısını üretmesi halk belleğinin Yunus Emre’ye ait bu belleği hafızasına kaydetme ve saklama eylemi olarak okunmalıdır. Yani Yunus Emre’yi ve ona ait her şeyi benimseyip sahiplenen halk, aslında anlatılar vasıtasıyla kendi kültürel belleğini oluşturmakta, korumakta ve aktarmaktadır. Anlatının yaşadığı bu yerleşme hadisesi halk belleği tarafından yapılmaktadır. Manisa’daki Yunus Emre ve Tapduk Emre mezarlarının konumlanışlarını “Bizim Yunus” menkıbesine dayandırdığı bildirisinde Duymaz (2019: 16), Yunus’un şeyhinin eşiğinde yatmasının “mimetik (taklidî) bellek”te bir davranış biçimini kodladığını ifade etmektedir. Bu konumlanış, haddini tayin etme ve bilme, büyüklere saygı gibi toplumsal ve ahlâkî değerlerin kültürel bellekte yerini alıp nesilden nesile aktarılmasını sağlamada önemli bir rol üstlenir. Böylece birbirinden farklı mekânlarda oluşan yeni anlatılar ve bu anlatılara bağlı olarak inşa edilen mekânlar Yunus Emre geleneğinin kültürel bellek yoluyla devamını mümkün kılmaktadır. Aynı zamanda her anlatılıştaki kültürel belleği sürekli yeniden inşa ederek kuşaktan kuşağa aktarımını da sağlamaktadır.

Anlatı sadece sözlü kültür içinde değil, yazılı kültür içinde de bir bellek aktarım aracı olarak çalışmaktadır. İlhan'a göre "anlatı, kültür tarihinin iki önemli döneminde iki farklı şekilde bir bellek taşıyıcısı olmuştur." (2018: 144). Ona göre bellek aktarımı, sözlü kültürde söz ve sözün yinelenmesine bağlı olarak gelişirken; yazılı kültürde yazı ve yazının yorumlanmasına bağlı bir şekilde gerçekleşmektedir. Yunus Emre menkıbeleri hem sözlü hem de yazılı kültürün ürünü olmaları nedeniyle bu açıdan değerlendirilebilir. Menkıbeler henüz yazıya geçirilmediği dönemde söz ve sözün yinelenmesi şeklinde kültür aktarımı sağlanırken, menkıbelerin yazıya geçirilmesiyle birlikte aktarım, yazı ve yazının yorumlanması şeklinde gerçekleşmiştir. "[Y]azı ve yazının yorumuna dayalı metin anlayışı" (İlhan, 2018: 144) yazılı kültür yanında sözlü kültürün de dâhil olduğu bir bellek aktarımı ortaya koymaktadır. Şöyle ki, Yunus Emre menkıbeleri yazıya geçirildikten sonra sadece yazılı kültür çerçevesinde aktarılmamıştır. Bunun yanında yazılı menkıbelerin sözlü anlatım yoluyla da kuşaktan kuşağa aktarılması söz konusu olmuştur. Bu durumu Jack Goody, "[...] okuma-yazmayı bilmeyen halklar veya kültürler bile okuma-yazma ile gelişen bilgileri edinebilir, onlardan etkilenebilir hatta onun gücü altına girebilirler." (2013: 148) ifadeleriyle dile getirmektedir. Yunus Emre mezarlarında yapılan alan çalışmasında bazı kaynak kişilerin yazılı metni referans göstererek menkıbeleri anlattığı tespit edilmiştir. "Kitaplarda yazıyor yani bunlar. Kitaplarda okuduk gelenler de söylüyor." (Latif Güngör, eski türbedar, Eskişehir), "Kitaplardan öğrendik. Okuduk, araştırdık." (İhsan Akkurt, imam, Eskişehir) sıkça kullanılan ifadelerdir. Goody'e göre "hafıza kullanma becerileri ve araçları yazılı metinlerin sözlü olarak kusursuz bir biçimde yeniden üretilmesini teşvik eder ve dolayısıyla destek görür." (2017: 57-58). Bu konuda Halim Baki Kunter'in *Yunus Emre Bilgiler ve Belgeler* (1966) isimli kitabında Eskişehir'deki Yunus Emre mezarının 1946 yılında açılması ve 1949'da naklinde yaşanan olayların yer alması ele alınabilir. Eskişehir'deki Yunus Emre mezarında anlatıların büyük bir çoğunluğunu oluşturan mezarın açılması ve naklinde yaşanan olaylar, Kunter tarafından yazılı bir metne dönüştürülmüştür. Bu yazılı metin ise Eskişehir halkı tarafından sözlü bir şekilde yaşatılmakta ve aktarılmaktadır. Goody'nin ifadelerine (2013:148) uygun düşecek şekilde kitabı okumayanlar dahi kitabın anlattıklarını şifahi ortamda öğrenip anlatmaktadırlar.

Mekânın sözlü kültürle olan bu ilişkisi onu aynı zamanda sözlü kültürün ritüel törenleri için bir zemin haline getirmiştir. İlhan'a göre "sözlü kültürlerde mekânı kutsal yapan şey, mekânın törensel amaçla kullanımıdır." (2018: 128). Halbwachs'ın kolektif hafıza kavramını belleğin aktarımı konusunda sessiz kaldığı için eleştirenler oluşturdukları kültürel bellek kavramıyla "bellek aktarımı" konusunda çözüm üretmişlerdir. Assmann'a göre kültürel belleğin gelecek kuşaklar için canlı tutulması hatırlama ile mümkündür. Hatırlama sayesinde kültürel belleğin devamı sağlanabilir ve kuşaktan kuşağa aktarımı yapılabilir. Kültürün aktarımında hatırlama eylemi "tekrarlama, yorumlama ve canlandırma" pratikleriyle çalışmaktadır (2015: 98). Bu pratikler de kültürel belleğin ritüel boyutunda gözlemlenebilir. "Ritüeller, grubun kimliğini koruyucu bilginin sürekliliğini garanti ettiği sürece, kültürün yeni kuşaklara aktarılması süreci, tekrarlama biçiminde yaşanır. Ritüelin yapısı, belli bir düzenin mümkün olduğu kadar değişmeden yeniden üretimini gerektirir."(Assmann, 2015: 99). "Toplumlar Nasıl Anımsar?" diye sorduğu kitabında Connerton, buna "törenler" diye cevap verir. Onun savına göre "geçmişin imgeleri ve geçmişin anımsanan bilgileri (törensel denebilecek) uygulamalarla (performans) taşınıp sürdürülmektedir." (2014: 12). Kültürel bellek aktarımının anlatı ve mekândan sonraki şekli Assmann ve Connerton'a göre ritüel yoluyla gerçekleşmektedir. Ritüel, "tekrarlama" ve "canlandırma" özellikleriyle hafızayı canlı tutarak belleğin yaşatılmasını sağlar. Belirli zaman aralıklarıyla sürekli tekrara bağlı olan uygulamalar belleğin sürekli hatırlanmasına yardımcı olarak devamını mümkün kılar. Yunus Emre'ye ait mekânlarda da bellek aktarımının yollarından biri törensel uygulamalardır. Daha çok anma günü etkinlikleri olarak gerçekleşen bu törenler, her yıl tekrarlanarak Yunus Emre belleğini yaşatma konusunda önemli bir misyona sahiptirler. Yunus Emre'nin mezarının bulunduğu şu illerde her yıl düzenli bir şekilde anma günü etkinlikleri yürütülmektedir: Eskişehir, Manisa, Karaman, Aksaray (Ziyarettepe) ve Ordu. Diğer illerde ise bu etkinlikler düzenli bir şekilde yapılmamaktadır. Connerton, toplumsal belleğin ancak uygulamalı olan anma günü etkinliklerinde bulunabileceğini bunun da alışkanlık edinme kavramı düşünülmeden olmayacağını belirtmektedir (2014: 13). Uygulamanın yılın belli dönemlerinde hatta yılın hep aynı dönemlerinde olması elbette yöre halkı için bir alışkanlık haline gelmiş olmalıdır. Eskişehirli için 3-6 Mayıs, Manisalı için her yılın Kadir Gecesi, Karamanlılar için 9-13 Mayıs, Aksaraylılar için eylül ayı,

Ordulular içinse mayıs ayı belleklerinde Yunus Emre anma günü olarak kodlanmış ve bu tarihler yılların getirdiği bir alışkanlık olarak sürdürülmüştür. Yunus Emre belleğini düzenli bir şekilde yaptıkları törensel anma günü etkinlikleriyle tekrarlayan mekânlarda Yunus Emre’yi sahiplenme ve hemşehrilik iddialarının daha kuvvetli bir şekilde sürdürüldüğü görülmektedir. Çünkü belli bir mekân ve zaman diliminde gerçekleşen ritüel, zaman ve mekân birlikteliği ile halk belleğine Yunus Emre’yi hatırlatıp bu geleneğin sürdürülmesini mümkün kılar. Böylece ritüel sayesinde hem halk belleği tekrar canlanır hem de kimlik ve aidiyet duyguları bir kez daha vurgulanır. Anma günü etkinliklerini belediye bütçesinin uygun gördüğü zamanlarda ve düzensiz tekdüze bir biçimde gerçekleştiren mekânlarda Yunus Emre belleğinin özellikle genç kuşaklarda zayıf olduğu gözlemlenmiştir.

“Bir toplumun geçmişe dair oluşturduğu ve ortak imgeler yoluyla paylaştığı ortaklıklar aslında geçmişi birlikte yaşamaktan ziyade birlikte hatırlamayı içerir.” (Murtezaoglu, 2012: 345). Ortak geçmişi tekrar yoluyla yeniden inşa eden ritüelde “birlikte hatırlama”nın yolu anma günü, şölen, şenlik, tören, festival gibi uygulamalardır. Bu uygulamalar sayesinde bir araya gelen gruplar yılın belli dönemlerinde geçmişe dayalı deneyim ve anılarını hatırlamaktadırlar. Yunus Emre de mezarının bulunduğu yerlerde anma günü etkinliklerindeki çeşitli ritüellerle anılmaktadır. Aksaray Ziyarettepe’de bulunan Yunus Emre mezarında her yılın eylül ayında sırasıyla Aksaray ve Kırşehir valilikleri tarafından etkinlik düzenlendiği bilinmektedir. 6 Mayıs 1946’da ilk mezar yerinin taşınmasından bu yana Eskişehir’de her yıl düzenli olarak 6 Mayıs’ta anma günü düzenlenmektedir. Eskişehirli her yıl 6 Mayıs’ta 1946 yılındaki mezar yeri değişikliği hadisesinde yaşanan olağanüstü olayları¹⁶ hatırlamak ve “Yunus Aşı” ismini verdikleri ve kutsal kabul ettikleri tören yemeğini yemek üzere bir araya gelirler. Isparta’nın Gönen ilçesinde bulunan Yunus Emre mezarında ise haziran ayının son cumartesi günü Yunus Emre’yi Anma ve Aşure Günü etkinliğinin yapıldığı bilgisi ilgili belediyeden edinilmiştir. Türk Dil Bayramı ile birlikte yapılan Yunus Emre Anma Günü etkinlikleri ise Karaman’da 9-13 Mayıs tarihlerinde düzenlenmektedir. Türbe etrafında “Yunus Emre Hoşgörü Sofrası” kurulmakta, yenilen yemeklerle birlikte çeşitli etkinliklerle Yunus Emre anılmaktadır. Her yıl anma günün düzenli bir şekilde

¹⁶Ayrıntılı bilgi için bkz.: Kunter, *a.g.e.*, 1966.

yapıldığı illerden Manisa’da ise her yılın Kadir gecesı türbe etrafında toplu iftar yemeği düzenlenmektedir. Ayrıca Emre köyü sakinleri her bayram arefesinde toplu kılınan ikindi namazlarından sonra Yunus Emre ve Tapduk Emre türbesinde okunan Kuran ve dualarla Yunus Emre’yi anmaktadırlar. Ordu’da ise Yunus Emre, mayıs ayı içinde yapılan sempozyumlarla anılmaktadır. Görüleceği üzere Yunus Emre’nin mezarını sahiplenen pek çok yer bu türden kutlamalarla Yunus Emre belleğini yaşatmaya çalışmaktadır. “Bir hatırlama pratiği” (Murtezaoğlu, 2012: 347) olan bu türden etkinlikler Yunus Emre belleğini gelecek kuşaklara aktarma görevi üstlenmektedirler. Ritüelin döngüsel yapısı yani anma günlerinin yılın belli dönemlerinde tekrar eden bir yapıda olması Yunus Emre belleğini canlı tutar ve unutulmasını engeller. Anma günlerinde Yunus Emre’yle ilgili protokol konuşmalarının yapılması, dünya görüşü ve felsefesinin yansıdığı ilahilerin seslendirilmesi, Yunus Emre menkıbelerinin anlatılması, okunan Kuran ve mevlidin Yunus Emre’nin ruhuna bağışlanması, mezarı başında bir araya gelen topluluğun dua etmesi ve Yunus Emre adına yemek verilmesi gibi pek çok uygulamayla Yunus Emre’ye ait kültürel bellek hatırlanırken aynı zamanda genç kuşaklara aktarılır. Beverly J. Stoltje’ye göre festival, “grup mirasının ifade edilmesi aracılığıyla grup kimliğinin dışavurumudur.” (2009: 334). Yunus Emre anma günlerinde yapılan etkinlikler de Yunus Emre’nin mezarıyla birlikte belleğine de sahip çıkan halkın “Bizim Yunus”unu ifade yoluyla kendi kimliğini dışa vurmasıdır. Kimliği ifade yoluyla dışavuruşun takvimsel bir döngüde gerçekleşmesi de ister istemez kültür aktarımını beraberinde getirmektedir.

Grup kimliğini doğrulamanın bir şekli de kutlamalarda yenen yemektir. “Kültürel kodları barındıran ve bunları aktaran bir araç olarak yemek/beslenme geleneklerin ve kolektif kimliğin saklı tutulduğu bir alandır.” (Gürhan, 2017: 1207). Belli bir yer ve zamanda insanların bir araya gelerek o güne özel bir yemeği beraber yemesi ortak bir mirası ve belleği paylaştıklarının bir göstergesidir. Yunus Emre anma günü etkinliklerinde “Yunus Aşı” gibi özel isimlerle anılan yemeklerin “Yunus Emre Hoşgörü Sofrası” ismi verilen sofralarda etkinliğe katılan insanlarla birlikte yenmesi söz konusudur. Kutlamalarda yemeğin türü ilden ile değişiklik gösterse de vermek istediği mesaj aynıdır. Pek çok insanın aynı sofraya oturup aynı yemeği yediği bu anma günlerinde o yere ait Yunus Emre belleği korunmuş ve ona bağlı gelişen grup

kimliği sağlamlaşmış olur. Bu haliyle etkinlik çerçevesinde yenen yemek, kùltùr taşıyıcısı ve aktarıcısı olarak işlev görmektedir.

Yunus Emre mezarları çoğu zaman tùrbe olarak anılan birer kutsal mekândırlar. Bu yönleriyle anma günleri dışında da insanların ziyaret amacıyla gittikleri yerlerdir.

Tùrbeleri ziyaret edenler dilek diler ve kurban keserler. Bu pratikler her ne kadar bir dileğin kabul edilmesi için yardım istemek ya da bir dileğin kabul edilmesinden sonra teşekkür etmek için yapılsa da her biri bir hatırlama, yeniden canlandırma ve pekiştirme eylemidir. Tùrbeden alınan bir parça toprak ya da bir parça yeşil kumaş bireyin bu fiziksel objelere yüklediği anlamlarla birlikte dertlerinden kurtulacağı inancına dayansa da bütùn bu eylemler geçmişi şimdiye bağlayan hatıralar zincirinin bir parçasıdır (Kayhan Kılıç, 2017: 188-189).

Yunus Emre'ye ait mezar yerlerinde bu tùrden ziyaretlerin yapıldığı görùlmektedir. Dilek dileme, kurban kesme, yemek dağıtma, çocuk isteme gibi ritùellerin yapıldığı ya da yapılabildiği mezar yerlerinde Yunus Emre belleğinin daha kuvvetli bir şekilde yaşatıldığı söylenebilir. Örneğin Manisa'da bulunan Tapduk Emre ve Yunus Emre tùrbesine çocuğu olmayanlar bağlanmakta, çocukları olduktan sonra tùrbeye gelerek kurban kesip dağıtmaktadırlar. Askere gidecek olan gençler Yunus Emre'nin mezarından aldıkları toprakla askere giderlerse sağ salim geri döneceklerine inanmakta, geldikten sonra toprağı mezara geri bırakmaktadırlar. Yürüyemeyen çocukların ayak bağları tùrbe avlusunda kesilmektedir. Bunlar gibi pek çok uygulamanın yapıldığı bu tùrbede Yunus Emre belleği tekrarlanarak pekiştirilmektedir. Bu şekilde ritùeller grubun kimliğini koruyan bilginin sürekliliğini garanti etmekte ve tekrarlama sayesinde kùltürün gelecek kuşaklara aktarılması sağlanmaktadır (Assmann, 2015: 99). Bu tùrden ritùel uygulamaların çoğunun resmî kurumlar tarafından yasaklanmış olduğunu da belirtelim. Önceleri canlı bir şekilde varlığından bahsedilen ritùellerin artık yasaklandığı için yapılamadığı böylece unutulduğu yapılan alan çalışmasında tespit edilmiştir. Ritùellerin yasaklarla engellendiği ve unutturulduğu mekânların Yunus Emre kùltürel belleğinin canlılığını yitirdiği ve gelecek kuşaklara aktarımının yapılamadığı yerler olduğu gözlemlenmiştir.

Bellek konusu fen ve sosyal bilimler alanında pek çok disiplinin ilgi alanına girmektedir. Halkbilimi disiplini içinse bellek, bir ilgi alanı olmaktan çok halk biliminin temel dinamiklerinden biri olma vasfını taşımaktadır. Halk hafızasının

gelenek şeklini alan belleğiyle doğrudan ilgili olan halkbilimi için özellikle kültürel bellek konusu disiplinin kendisini oluşturur. Topluma ait belleğin gelenekleşmiş yani kuşaktan kuşağa aktarılmış şekli bellek çalışmalarında kültürel belleği ifade eder. Kuşaktan kuşağa aktararak yaşaması garanti altına alınan belleğin aktarımında mekânın önemi büyüktür. Gerek mekân boyutunda gerek mekânla belleğin ilişkisinin bir gereği olarak ortaya çıkan anlatı ve ritüel boyutunda olsun bellek aktarımı için mekân önemli bir yerde durmaktadır. Bellek inşası ve tahribi için mekânın kullanımı, grubun belleğini devam ettirmek için gittiği yerde yeni mekân inşa etmesi, mekânda yaşanan değişimlerin belleği etkilemesi ve bellek aktarımı için mekânın olmazsa olmaz bir yerde olduğunu göstermektedir. Mekânda gerçekleşen bellek aktarımı, anlatı ve ritüel yoluyla da sağlanabilmektedir. Belleğe ilişkin anlatıların varlığı anlatının yaşatıldığı mekâna büyük ölçüde bağlıdır. Anlatı yerelleşme sayesinde gittiği mekâna uyum sağlamakta ve mekân kendine özgü yeni anlatılar üretmektedir. Ritüel ise yüz yüze iletişimin sağlandığı bir mekânda, o mekâna ait belleği çeşitli uygulamalarla tekrar etmesi ve canlandırmasıyla aktarımı sağlamaktadır. Özetle bellek aktarımı, mekânla ve mekânın sağladığı ortam sayesinde anlatı ve ritüel ile mümkün olmaktadır. Alan çalışmasında edinilen bilgiler ve gözlemler doğrultusunda Yunus Emre'ye ait mezar yerlerinde bellek-mekân ilişkisini örnekleyen durumlar incelenmiştir. Yunus Emre menkıbelerinin mekâna bağlı olarak sergilediği değişiklikler, her mekânın kendine özgü ürettiği anlatılar Yunus Emre'nin çok mekânlılığına bir de bellek aktarımı penceresinden bakmamızı sağlamıştır. Aynı zamanda bu pencere, Yunus Emre belleğinin mezarlarında yapılan anma günü etkinlikleri ve bazı ritüeller sayesinde de çok mekânlı bir şekilde varlığını devam ettirebildiğini göstermiştir. Nora (2006: 12), hafıza mekânlarını hafızanın mayalandığı yerler, geleneğin laboratuvarı olarak nitelendirmektedir. Mekânda gerçekleşen bellek aktarımı tam da bu mayalanma durumunu işaret etmektedir. Belleğin mayalanmasına uygun koşulların sağlandığı bir mekânın oluşturulması hem belleğin varolmasını hem de kuşaktan kuşağa aktararak yaşatılmasını garanti eder. Yunus Emre mezarları da birer hafıza mekânı olarak Yunus Emre belleğinin anlatı ve ritüel yoluyla yaşatıldığı yerlerdir. Yunus Emre'ye ait belleğin aktarılabilirdiği dolayısıyla yaşatılabildiği ve halk belleğinde “Bizim Yunus” geleneğinin oluşturulabildiği her mekân, Yunus Emre'yi çok mekânlı bir anlatı kahramanına dönüştürmektedir. Bellek ve mekân arasındaki ilişkinin çeşitli boyutlarıyla

incelenmeye çalışıldığı bu bölümde bellek aktarımı ve mekân arasındaki ilişkinin çok mekânlılığa olanak sağlayan dinamiklerden biri olduğu görülmüştür.

3.3. Kutsal Mekânın İnşasında Rüya Anlatıları

Anlatı kahramanlarının biyografileri; efsane, menkıbe, destan gibi inanılabilirliği yüksek anlatı türlerine bağlı olarak oluşmaktadır. Anlatı kahramanları bu anlatı türleriyle olan yakın ilişkileri sebebiyle sözlü kültürün özelliklerinden nasibini almaktadırlar. Sözlü kültürün durağan ve sabit olmaması, kulaktan kulağa kolaylıkla taşınabilmesi, taşındığı ortamda yerelleşmesi, her icrada yeniden üretilebilmesi, zamana, mekâna kısacası ortama uyum sağlayacak şekilde kendini güncellemesi, anlatı kahramanı hakkındaki anlatıların da en bariz özellikleridir. Sözlü kültür yarattığı anlatı kahramanlarının biyografilerine ilişkin anlatıları bu özellikler vasıtasıyla çeşitlendirir. C.W. Von Sydow'un (2014) deyişiyle ekotip, yani yerelleşme, kahramanın yaşadığı, doğduğu veya öldüğü yerlerin birden fazla olmasına imkân vermektedir. Çok mekânlılığın oluşmasındaki etkenlerin en baskın olanı şüphesiz sözlü kültür ve onun bağlamının bir sonucu olan anlatı ve anlatı kahramanıdır. Çok mekânlılığın sebepleri arasında yer alan “çok anlatılma” (Oğuz, 2011a) olgusu anlatıyı ön plana çıkarmaktadır. Anlatının yukarıda ifade edilen özellikleri hem anlatı kahramanını yaratmakta hem de çok mekânlılığa imkân tanımaktadır. Özellikle de rüya anlatıları çok mekânlılığa uygun zemini hazırlayan anlatılar olması sebebiyle ayrıca incelenmesi gerekmektedir. Çok mekânlılığa ortam hazırlayan anlatı kahramanlarına ilişkin pek çok anlatı, kahramana ait mekân veya çoğunlukla mezar yerinin rüya yoluyla bulunmasına ilişkindir. Bu nedenle çok mekânlılık konusunda anlatının rolü incelenirken rüya konulu anlatılara ayrıca yer vermenin gerekli olduğu kanaatindeyiz.

Psikoloji, biyoloji, fizyoloji, felsefe, din, tasavvuf, edebiyat ve halkbilimi gibi pek çok bilim dalını ilgilendiren rüya, her bilim dalının kendi bakış açısından yorumlanabilir. Arapça kökenli bir kelime olan rüyanın Türkçesi “düş”tür. Türk Dil Kurumu Sözlüğü'nde, “1. Düş. 2. Gerçekleşmesi imkânsız durum, hayal. 3. Gerçekleşmesi beklenen ve istenen şey, umut” (<https://sozluk.gov.tr/>), Osmanlıca Sözlük'te (Devellioğlu, 2006: 902) ise “1. Düş, 2. Gerçekleşmesi beklenen şey, umut” anlamlarıyla yer almaktadır. En temel tanımıyla “görmek” anlamına gelen

rü'yet kelimesinden türeyen rüya, uykudayken zihinde beliren bütün görüntüleri ifade etmektedir (Çelebi, 2008: 306).

Psikoloji rüya ve anlamı üzerine dikkatle eğilen bir bilim dalıdır. Özellikle Sigmund Freud, Carl Gustav Jung ve Eric Fromm rüya konusundaki görüşleriyle ön plana çıkan isimlerdir. Rüyaları psikolojik hastalıkların tedavisinde bir araç olarak kullanan Freud, rüyayı çocuksu ve akıldışı arzuların bir tatmini olarak görüyordu. Jung ise bunun aksine rüyaları bilinçdışımızdaki gizli kalmış bilgeliğin yansıması olarak yorumluyordu (Fromm, 1990: 112). Freud'a göre rüyalar gerçek dünyada baskılanan dürtülerin tatmin edildiği, Jung'a göre de bilinçdışındaki bilgeliğin gün yüzüne çıktığı yerdir. Fromm'a göre de "Rüya, herkesin emrinde olup, her zaman bizi uyaran ve hiç bir zaman da şaşmayan bir kâhindir. Bu kâhin bize, gelecekte gerçekleşecek olan mutlulukların haberini önceden verebilir. [...] Rüyalar, bazı tehlikeleri de önceden gösterebildikleri için bu tehlikelere karşı hazırlıklı olabiliriz." (1990: 146). Rüyaların gelecekte haber verme niteliğiyle ilgili olarak Freud rüyaları ikiye ayırır: Biri hakiki ve değerli olan uyaran ve gelecekte haber veren rüyalar; diğeri ise bâtıl, aldatıcı ve değersiz olan kişiyi yanlış yönlendiren rüyalar (2017: 45).

Semavi dinlerin kitaplarında yer alan rüya konulu bilgiler ve peygamberlerin rüyaları Tanrı'nın mesajı olarak yorumlamaları rüyaların ilahi bir özellik kazanmasını sağlamıştır (Çelepi, 2012: 31). İslam düşünürlerinin rüya hakkındaki görüşleri büyük oranda İslamiyet'in rüyaya bakışıyla şekillenmiştir. Kuran'da yer alan Zümer suresinin 42. ayeti rüyanın oluşumu konusunda İslam düşünürlerinin başvurdukları bir kaynaktır: "Allah, ölenin ölüm zamanı gelince, ölmeyenin de uykusunda iken canlarını alır da ölümüne hükmettiği canı alır, ötekini muayyen bir vakte kadar bırakır. Şüphe yok ki, bunda iyi düşünecek bir kavim için ibretler vardır." (Zümer/42). Bu ayete göre Allah, uyku esnasında ruhları yanına alır, ölüm hükmü verilenleri alıkoyar, diğerlerini de uyandıklarında salıverir. Böylelikle uyku sırasında ruhani âleme gittiğine inanılan ruhun gördüğü rüya kutsal kabul edilmektedir. İslam dünyasında kutsiyetine inanılan rüyalar birer Tanrı mesajı olarak görülüp yorumlanmaya çalışılmaktadır. İslam düşüncesinde düşünür ve mutasavvıflar Kuran'daki ayetlerden ve Hz. Muhammed'in hadislerinden yola çıkarak rüyalar hakkındaki düşüncelerini ve rüya sınıflandırmalarını yapmaktadırlar

(Çelebi, 2008: 307). Kuran’da rüyanın mahiyetinin açıklandığı ve Allah’ın peygamberine rüya yoluyla vahiy bildirdiği çeşitli ayetlerin yanında Hz. Yusuf ve Hz. İbrahim kıssalarında rüya bahis konusu olmaktadır. Hz. Muhammet’in rüyaların peygamberliğin kırk altıda biri olduğuna, rüyaların ilahi bir mesaj içerdiğine ve rüyasında kendini görenlerin rüyalarının gerçek olduğuna dair hadisleri İslamiyet’teki rüya algısını oluşturmaktadır. “İslam düşüncesinde, genel olarak, rüya, doğru (sâdık) ve aldatıcı (kâzib) olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Ancak filozofların rüya olarak kabul ettikleri asıl rüya, doğru rüya olarak adlandırılan rüyadır.” (Erdoğan, 2003: 65). Süleyman Uludağ ise tasavvufta rüyanın Allah’tan olan rüya, melekten olan rüya, Şeytan’dan olan rüya olmak üzere üç çeşit olduğunu belirtir (2012: 300).

İslam ve Batı dünyası filozoflarının rüyalara yaklaşımı birbirinden farklıdır. Batılı filozoflara göre rüya, gün içinde yaşanan olayların bilinçaltında büründüğü hâlken; doğru bilginler bu görüşe katılmakla birlikte, onlar için rüya daha çok ilahi ve uyarıcı bir mesajdır (Güven, Belbağı, 2006: 19’dan akt. Çelepi, 2012: 5). Bu konuda benzer bir görüş İsmail Erdoğan’a aittir:

[...]İslam filozoflarının rüyayı algılayışı ile psikoloji ilminin algılayış biçimleri tamamen farklıdır. Çünkü psikoloji rüyayı, İslam filozoflarının izah ettiği şekilde, bir olgu yerine, doyurulmamış isteklerin bilinç dışı olarak gerçekleşmiş bir yansıması olarak kabul etmektedir. Halbuki filozoflar rüyayı (özellikle sadık rüyayı), tamamen gerçek bir olgu olarak görmekte ve rüya yoluyla elde edilen bazı bilgileri, doğru bilgi olarak kabul etmektedirler (2003: 71).

İslamiyet’te rüyalara hem gerçek hem de ruhani dünyanın gerçeklerini yansıttıkları ve gerçek hayatla ruhani dünya arasında bağlantı kurdukları için özel bir önem atfedilmiştir (Hermansen, 2008: 73). Rüyalar Allah’ın ve ölmüş kimselerin hayattaki insanlarla iletişim kurma şekli olarak görülmüş ve rüyaların tabiri önemli bir ilim hâline gelmiştir. Kısacası, Annemarie Schimmel’e göre (2005: 374) de İslam dünyasında insanlar peygamberliğin bir parçası olan sâdık rüyaların Allah katından bir ilham olduğuna inanmışlardır. Onlara göre gerçeği gösteren bir rüya Allah’ın armağanıdır ve böyle bir rüyaya inanmamak gerçek dindarlığın eksikliği olarak görülmekte hatta neredeyse inançsızlığa eşit sayılmaktadır.

“Rüyalar, anlamında her ne kadar, “gerçek olmayan” vurgusu söz konusu olsa da gerçek hayattan tamamen bağımsız değildir.” (Çakır, 2019: 664). Gerek rüyanın

mahiyeti, gerek rüyayla ilgili uygulamalar rüyayı hayatın içinde işlevsel hâle getirmektedir. Rüyayı, bireyin gündelik hayatında yaşadıkları, düşündükleri, hayal ettikleri etkilemektedir. Rüyayı gören kişinin yaptığı ritüelistik uygulamalar, rüyanın etkisiyle verilen kararlar, atılan somut adımlar, rüyada görülenlerin gelecekte vuku bulmasının tecrübe edilmesi gibi durumlar rüyanın doğrudan doğruya gerçek hayatla olan bağını ortaya koymaktadır. Emine Çakır, gelecekte haber veren, ilahi bir işaret veya ikaz olarak görülen rüyanın gerçek hayatın karar verme mekanizmasında aktif belirleyici olduğunu; rüyada doğacak çocuğun adını görüp ona göre isim vermek, evleneceği kişiyi rüyada görmek, istihareye göre olumlu veya olumsuz karar vermek gibi durumlarla örneklendirmektedir (2019: 664). Kültür ve rüyanın karşılıklı bir etkileşim içinde olduklarını belirten M. Surur Çelepi ise insanların kültürleriyle belirlenen bir düzen içinde rüya gördüklerini ve gördükleri rüyayı da yine bu kültürel bağlam içinde anlamlandırdıklarını ifade eder (2012: 54). “Rüyalar, kültür ve medeniyet dairesinin ürünleridir. Bu açıdan bakıldığında her milletin kendine özgü rüya kabulleri ve tabir gelenekleri vardır.” (Sarıkaya, 2016: 347). Gerçek hayatı ruhen ve fiziken etkileyen rüya, bir kültürün anlatılarında ve bu anlatılara bağlı olarak gelişen ritüellerinde de kendine yer bulmuştur. Türk kültür dairesinde yer alan mitoloji, destan, efsane, masal ve hikâyelerde rüya motifi sıkça yer almaktadır.¹⁷ Çelepi, Türk halk kültüründeki anlatıya dayalı türler üzerinde yaptığı rüya çalışmasında bu türden rüyaların kolektif rüya bilinciyle oluşturulmuş toplumsal rüyalar olduğunu belirtir (2012: 55). Buna göre rüya her ne kadar bireysel bir tecrübe olsa da anlatmaya dayalı türlerde yer alan rüyaların toplumsal ve kültürel anlamları vardır. Rüyaların oluşturduğu birtakım ritüeller de söz konusudur. Örneğin rüya görene “hayrolsun, hayra çıksın, gündüz niyetine, hayırdır inşallah, Allah hayra yorsun” denmesi veya kötü rüya gördükten sonra sol tarafa dönüp 3 kere “tü tü tü” denmesi, rüyanın anlatılmaması veya suya anlatılması, verilecek bir kararın olumlu olup olmadığını öğrenmek için istihareye yatılması bunlardan birkaçıdır. Hem rüya anlatıları hem de rüya ritüelleri bir kültürün kolektif bilincini ortaya koyarak o kültürle ilgili birtakım işlevleri yerine getirmektedirler.

¹⁷Bu konuda ayrıntılı bir çalışma için bkz. Çelepi, M. S. (2012). *Türk Halk Kültüründe Rüya*. Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 1. Cilt.

Çelepi'ye göre (2012: 53) bireyler gördükleri rüyaları kültürel sembollerle ilişkilendirerek ortak rüya motiflerinin bulunduğu bir geleneğin oluşmasını sağlarlar. Bu rüya geleneği de zamanla bireyle anılmaktan sıyrılıp ortak kolektif rüya bilincini oluşturur. “Bu bağlamda rüyalar, psikolojik boyut yanında, kültürel değer ve sembolleri de içine alan toplumsal bir olgu olarak da değer kazanırlar” (Karaman, 2004: 148). Din ulularının mezar yerlerini tespit etmeye yönelik rüyalar da böyle bir toplumsal olgunun ürünüdür. Çelepi'nin (2012: 90) tespitine göre Türk efsanelerinde rüyalar, şahıslar ve mekânlar hakkında anlatılan efsanelerde yer alırlar. Şahıslarla ilgili rüyalar tarihî kişiler ve din uluları hakkındaki efsanelerde, mekânla ilgili rüyalar da din ulularının mezar, türbe ve yatırıları etrafında anlatılan efsanelerde görülürler (2012: 90-91). Anlatı türlerinden efsane kapsamında değerlendirilen mezar yeri keşfine ilişkin rüyalar, dinî bir şahsiyetin rüyasına girdiği kişiyle iletişime geçip mezar yerini bildirmesi şeklinde gerçekleşmektedir. Efsanenin anlatıldığı bağlamda gerçek kabul edilip inanılması, rüyayla ilgili efsanelerin tarihî ve dinî şahsiyetler etrafında şekillenmesine neden olmuştur. Rüyanın İslami düşüncede kutsal görülüp Tanrı'dan gelen bir işaret olarak kabul edilmesiyle efsanenin inandırıcılık vasfının birleşmesi rüya konulu efsanelerin halk arasında gerçekliğine inanılmasını kaçınılmaz kılmıştır. İnanırlılık vasfı yüksek böylesi iki unsurun birleşimi birbirlerinin hem kutsallığını hem de inandırıcılığını pekiştirmiştir. Rüya dinî şahsiyetlerin hayattaki insanlarla iletişime geçtiği bir mecra olarak kabul edilmiştir. Bu nedenle dinî bir şahsiyetin bir kimseye rüyasında görünüp mezar yerini bildirmesi veya mezar yerinin tadilatını istemesi halk tarafından kutsalın bir tezahürü olarak kabul edilmiştir. “İslamiyet'in, ayet ve Hz. Muhammet'in hadisleriyle, rüyaların gerçekliğine dair tesis ettiği inancın, efsanelerde ayrıntılarıyla yer alması efsanedeki kutsallığın ve inancın gereğidir” (Çelepi, 2012: 91). Dinî şahsiyetler hakkındaki menkıbeler arasında mezar yerinin bulunması ve inşa edilmesinin görülen bir rüya aracılığıyla olduğuna dair anlatılar epey yaygındır. Bu bölümde dinî şahsiyetlerin mezar yerlerinin rüya yoluyla bulunmasına ilişkin kolektif bellek, Yunus Emre anlatıları örneğinden yola çıkılarak incelenmiştir. Böylece çok mekânlılığın oluşmasında rüya anlatılarının işlevi sorgulanmıştır.

Kültürel bellekte rüya yoluyla mezar yeri bulunmasına ilişkin en meşhur anlatılardan biri Ebû Eyyüb Ensârî'ye aittir. İstanbul'un fethinden sonra Akşemseddin Hazretleri Ebû Eyyüb Ensârî'nin mezar yerini gördüğü bir rüya sonrasında keşfetmiştir (Aday,

2014: 386; Schimmel, 2005: 331). Bu rüyanın kutsallığına ve gerçekliğine inanılarak inşa edilen Eyüp Sultan Hazretleri Türbesi, dinî açıdan İstanbul'un önemli ziyaret mekânlarından biri hâline gelmiş ve bu semte ismini vermiştir. Erdal Aday, Horasan Erenlerinin menkıbevi şahsiyetlerindeki ortaklıklardan bahsederken mezarlarının keşfinin çoğu kez bir rüya sonucu olduğunu ifade eder. Ebû Eyyüb Ensârî'nin mezarının Akşemseddin'in, Abdurrahman Gazi'nin mezarının Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın, Yunus Emre ve Tapduk Emre'nin mezarlarının da halktan insanların rüyaları sonucunda keşfedildiğini belirtmektedir (Aday, 2014: 386). Seyyid Battal Gazi'nin mezar yeri de I. Gıyaseddin Keyhüsrev'in eşi ve I. Alaeddin Keykubad'ın annesi Ümmühan Hatun'un rüyası üzerine keşfedilmiştir. Bugünkü Eskişehir'e bağlı Seyitgazi'de Üçler Tepesi denilen yere 13. yüzyıl başlarında bir türbe, cami ve medrese yapılması bir rüya sayesinde olmuştur (Ocak, 1992: 205; Denknalbant, 2009: 51). Pek çok yerde mezarı bulunan Sarı Saltık'ın Babadağı (Romanya)'daki türbesi de Kırım Hanı Menglü Giray ve o zaman tekkede şeyh olan Kıdemli Baba'nın rüyalarına istinaden II. Bayezid'in talimatıyla yapılmıştır (Ocak, 2016a: 149). Kültürel bellekte dinî şahsiyetlerin mezarlarını keşfetmeye yönelik buna benzer pek çok rüya anlatıları mevcuttur. Verilen örneklerin çoğunluğunun çok mekânlı şahsiyetler olması özellikle üzerinde durulması gereken bir konudur.

Yunus Emre hakkında da rüya konulu menkıbeler mevcut olup bunlar ikiye ayrılabilir: Bunlardan ilki mezar yerinin keşfedilip türbe inşa edilmesi veya bu türbenin tadilatıyla ilgilidir. Örneğin yöre halkı, Isparta'nın Keçiborlu ilçesindeki Yunus Emre türbesinin bir rüya sonucu yaptırıldığına inanmaktadır: “1940 yılında kükürt fabrikasının kızı rüyasında Yunus Emre'yi görüyor. “Babana söyle buraya türbe yaptırın” diyor ve türbe yapılıyor.” (İsmi vermek istemeyen kaynak kişi, yöre sakini, Isparta/Keçiborlu).

Afyon'un Sandıklı ilçesindeki mezarın keşfinde de rüya anlatısı söz konusudur. Bu keşif, Yunus Emre'nin halkın rüyasına girerek rahatsızlığını dile getirdiği anlatılara dayandırılmaktadır. Bu konudaki anlatıların biri sözlü diğeri ise yazılı kaynaktan tespit edilmiştir: “Burda bi gece de 40 kişi rüya görüyor. “Benim tepemde taşlar yığılıyor, gelin beni kurtarın” diyorlar. Yunus ve Taptuk Emre diyor.” (Mehmet Yaşar Özdemir, yöre sakini, Afyon/Sandıklı).

Yunus Emre'nin kabrinin yerini manevi bir işaretle Sandıklı şeyhi Emin Efendi'nin oğlu Ahmet Muhtar Efendi tespit etmiştir [...] Rivayet edilir ki bir gün, Ahmet Muhtar Efendi Sabah Namazından evine dönüp uyumuştur. Rüyasında Yunus Emre'nin başını görür. Kendisine hitaben; “Evladım Muhtar ben burada sıkışıp kaldım. Rahatsızım, beni buradan kurtar” demiş... Bunun üzerine Ahmet Muhtar Efendi de Yunus Emre'ye; “Sen hakiki Yunus Emre isen sadece başını değil de boyunu da göster” der. Akabinde Yunus Emre kabrinden boyunu gösterdiği sırada, sokak kapısı şiddetli şekilde çalmaya başlamış. Ahmet Muhtar Efendi gördüğü rüyadan uyanarak sokak kapısına doğru koşmuş. Kapıyı açtığı anda karşısında telaşından söylediklerini yaşadığı korkudan anlatmakta bile güçlük çeken heyecanlı bir köylü ile karşılaşmıştır. Köylü; “Aman hocam ben bu gece sabaha kadar hiç uyuyamadım. Yunus Emre'yi rüyamda gördüm. O büyük evliya beni gün ışıyınca kadar rahatsız etti.” demiş. Bunun üzerine Ahmet Muhtar Efendi Yeniçay (Yunus Emre Mahallesi) gitmiş. Yapılan tetkik ve incelemelerden anlaşılmış ki köylünün Yunus Emre kabrinin bulunduğu mahalde tarlası varmış. Köylü tarlasını sürerken Yunus Emre'nin kabrini de kendi tarla sınırları içerisine katarak sürdüğü için başından böyle bir hadise geçmiş (Karakuş, 2011: 97; Hüsrevoğlu, 2018: 76).

Aksaray Ziyarettepe'deki Yunus Emre mezarının bulunması ve inşa ettirilmesine ilişkin de rüya anlatısı mevcut olup buna yazılı kaynaktan ulaşılmıştır:

Algıyalılardan beş göbek önce Ömer Ağa isimli biri vardır. Onun dedesi ve ebesi şimdiki Ziyarettepe'de oturmakta, tepenin diğer yerlerinde, eteklerde beşer sekizer ev kümesi bulunmaktadır. Ömer Ağanın dedesi hayvancılıkla geçinen, büyük sürüleri, çobanları, uşakları olan zengin bir adamdır. Karısı akıllı, çalışkan, dürüst ve uyanık bir kadındır. Zaman zaman rüyasında kendisini “Yunus” diye tanıtan ve mezarının üzerindeki yapıdan rahatsız olduğunu bildiren bir Pir ile karşılaşmakta ve Pir o yapının yıktırılarak kendisinin rahat bırakılmasını istemektedir; ancak kadın aldırış etmemektedir. Bir gün kocası iş için 10-15 günlüğüne Muşkara (Nevşehir)'e gidince, o gece o Pir ile yine karşılaşır ve iyice tehdit edilir. Sabah olunca uşaklar çobanlar toplanır. Pir'in bildirdiği yapı yıktırılır, bu yapı o evin helâsıdır [...] Hemen kurban kesilir, Kur'an okutulur, dualar edilir, özürler dilenir ve evin erkeği beklenir.

Ömer Ağa'nın dedesi dönünce işe el atılır, mezar bir güzel düzenlenir, kazı esnasında çıkan kitabeli taş (kapak taşı olarak) mezarın üzerine kapatılır. Kevik taştan sarıklı bir baş taşı yontulur, baş tarafına dikilir, duvarlar yapılır, böylece rüyada istenenler yerine getirilmiş olur. Bu tarihten itibaren de o kadın kendisini o makamın hizmetine verir ve ölünceye kadar devam eder. O gün bu gün orası Emrem Yonus makamı olarak bilinir ve ziyaretler sürdürülmüş olur (Soykut, 1982: 80-81).

Çelepi'ye göre dinî şahısların kendilerine bir türbe yapılmasını istemelerinin nedenleri; insanlar veya hayvanlar tarafından rahatsız edilmeleri, mezarlarının yanına yeni yapılar yapılması, mezarlarının belli olmamasıdır (2012: 95). Buna benzer bir hâdise olarak Eskişehir'deki Yunus Emre mezarının ilk yerinden ikinci yerine

taşınması örnek gösterilebilir: “Tren yolu geçtiği zaman kimse saygı duymuyormuş çöpler filan atıldığı için birkaç önemli zatların rüyasına giriyor rahatsız olduğuna dair bildiriyor.” (Hafize Kodak, türbe ziyaretçisi, Eskişehir), “Şimdi rivayete göre o zaman bir tekkeşin vardı burada. Mehmet Ali diye yaşlı bir insan. O rüyasında görüyor, burda diyor rahatsız oluyorum diyor.”(Ahmet Ülker, yöre sakini, Eskişehir), “O zamanki anlatılan şey rivayete göre o zamanki mühendisin rüyasına giriyor Yunus Emre’nin tren şeyinden rahatsız olacağı ondan sonra gidip alınıyor.”(Latif Güngör, eski türbedar, Eskişehir).

Eskişehir-Ankara tren yolunun yakınında bulunan ilk mezar yerinden rahatsız olduğunu insanlara rüyada bildirdiğine inanılan Yunus Emre’nin mezarı 6 Mayıs 1949 tarihinde birkaç metre ileriye taşınmıştır. Anlatılarda Yunus Emre, insanların rüyasına girerek tren yolundan duyduğu rahatsızlığı dile getiriyor. Yunus Emre’nin bir kerameti olarak görülen bu rüyaların Yunus Emre’nin mezar yerinin değiştirilmesinde etken rol oynadığı görülmektedir. Mezar yerinin değiştirilmesine ilişkin benzer bir anlatı Özkul Çobanoğlu tarafından kaydedilmektedir (1998). Anlatıya göre Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti’nde Serdarlı köyünün manevi önderi sayılan Durmuş Dede’nin mezarı bir rüya sonucu taşınmıştır. Mezarın bulunduğu yamaçta meydana gelen toprak kayması sebebiyle mezarı tahrip olan Dede, bir kadının rüyasına girip bu durumdan rahatsızlığını dile getirir. Bunun üzerine mezar yeri değiştirilir. Ancak her iki mezar yeri de ziyaret edilmeye devam edilmektedir. Bu durumu “türbe ikizleşmesi” olarak adlandıran Çobanoğlu, çok mezarlı şahsiyetlerle ilgili yapılan çalışmalarda bunun göz ardı edilmemesi gereken bir konu olduğunu ifade etmiştir. Benzer bir şekilde Eskişehir’de de mezar yeri iki kez değiştirilen Yunus Emre’nin eski iki mezar yeri hâlâ muhafaza edilmektedir. Ayrıca en eskisinden en yenisine doğru üç mezar yerinin sırasıyla ziyaret edilmesi geleneksel bir uygulama hâline gelmiştir.

Afyon ve Eskişehir anlatılarında Yunus Emre’nin bir rahatsızlık nedeniyle insanların rüyasına girmesi sonucunda Afyon’da mezar yeri keşfedilip yaptırılmak, Eskişehir’de ise mezar yeri değiştirilmek suretiyle rahatsızlık ortadan kaldırılmıştır. Burada göz önünde bulundurulması gereken bir konu elbette veli kültürüdür. Atalar kültürünün İslamiyet’in kabulüyle senkretize olmuş şekilde devamını ifade eden veli kültürü, ““Allah tarafından ihsan edilen” fevkalâde kuvvet ve kudretlerle mücehhez

olup O'na yakın kabul edilen bir şahsiyetin herhangi bir konuda -sağ veya ölü iken- yardımının dokunacağına inanılması ve bunu temin için bazı ritüel yollara başvurulması[...]" (Ocak, 2016b: 33) olarak tarif edilmektedir. Veli kültürünün sunduğu imkân dâhilinde Allah dostu görülen zatların kendilerine bir zarar vereceği düşüncesiyle de insanlar birtakım uygulamalarda bulunmaktadır. Yunus Emre'nin rüya yoluyla insanlarla iletişime geçerek "rahatsızlığını" dile getirmesi, dinî şahsın bir kerameti olarak görülmüş ve onu "rahata erdirmek" için (daha doğrusu halk kendini rahata erdirmek için) somut adımlar atılmıştır. Bu bazen bir mezar inşası, bazen türbe tamiri, bazen de mezar yeri değişikliği olarak vuku bulmuştur.

Eskişehir'deki mezar yerinin değiştirilmesine sebep olan rüya anlatılarında rüyayı gören kişinin özelliklerine vurgu yapıldığı görülmektedir:

İşte yapılmak istenen külliye sistemi sığmıyor, demir yolu şeydir, şudur budur ama orda da bir kerameti zahir olmuş mübareğin burda. Hafız Ali Hoca isminde o dönemde bu Sarıköy'de **imam olan hafız bir hoca**. Çok rüyasına girmiş onun, çok rahatsız oluyorum demir yolundan beni nakledin diye. Sadece onunla kalmamış bir kişiyle itibar eder mi devlet? **Devlet ricalinden bazı kişiler** de bu rüyayı görmüşler. Ondan sonra devlet nakil kararı almıştır.(Nafiz Kavut, imam, Eskişehir).

O yıllarda 40'lı yıllarda tren yolu Yunus Emre Hazretlerinin kabrinin yanından geçiyor, ilk mezarının olduğu yerden. **Bir 30 yaşında bakir bir genç kızın, hiç evlenmemiş bir genç kızın** rüyasına giriyor. Ama kız da böyle evde kaldığı için çok şey hoş bi yaşam içerisinde. Pek erkeklerle görüşmüyor, şahsına münhasır yaşıyor, ibadete taata düşkün bir genç kız ve Yunus Emre Hazretlerine çok büyük muhabbeti var. **Ordan kaynaklanıyor olmalı ki Yunus Emre Hazretleri onun rüyasına giriyor**, diyor ki "Evladım muhtara söyle bu tren beni rahatsız ediyor". Ertesi gün muhtara geliyor diyor ki "Muhtar amca böyle böyle". Kızın yalnız 30 yaşında şahsına münhasır yaşamasına rağmen farklı bir özelliğe sahip olduğu o köylü tarafından biliniyor ona hürmet ediliyor.(İsmi vermek istemeyen kaynak kişi, yöre sakini, Bursa).

Bu iki anlatıda rüyayı görenlerin "imam olan hafız bir hoca, devlet ricalinden kimseler, bakir, ibadete düşkün, Yunus Emre âşığı bir genç kız" olarak vurgulanmaları, rüyaların sahilliğini ispat içindir. Schimmel'e göre "[...] yalnızca iyi ve dürüst olan biri sâdik rüyalar görebilir" (2005: 45). Bu nedenle de görülen rüya kadar rüyayı görenin kimliği ve kişiliği de dinî şahsiyetler söz konusu olunca önem kazanmaktadır.

Rüyayı gören kişinin toplumsal statüsü, ritüel dönüşümün öncelikli ve ilk şartı olarak görülmektedir. Zira her gün, çoğu kez birden fazla, rüya görmemize rağmen, toplumda, peygamberlerde olduğu gibi, sadece toplum üzerinde etkisi

olan kişilerin rüyaları gerçekçi bulunmakta ve gerçeği yansıttığına inanılmaktadır (Karaman, 2004: 159).

Yunus Emre'nin mezar yerinin tespiti, inşası, yer değiştirilmesine dair rüyaların belli özellikleri bulunan, sıradan olmayan insanlar tarafından görülmesi, anlatının manevi anlamda inandırıcılık vasfını kuvvetlendirmektedir. Aynı rüyanın birden fazla kişi tarafından görülmesi de yine rüyanın gerçek olduğu inancını pekiştirmektedir. Birden çok kişinin aynı rüyayı görmesi Schimmel tarafından ilahi ve gerçek olan rüyalar olarak değerlendirilmiştir (2005: 116-122). 6 Mayıs 1949 tarihinde Eskişehir'de Yunus Emre'nin mezarının nakil töreninin basında yer almaması, hiçbir yerde duyurulmamasına rağmen, törene Türkiye'nin pek çok şehrinden insanın geldiği, mahşeri bir kalabalığın olduğu Eskişehir halkı tarafından anlatılmaktadır. İnsanların törenle ilgili bilgi kaynağının Yunus Emre'ye dair gördükleri rüya olduğuna ilişkin anlatı ise şöyledir:

Ama ilk sorduğu kişi ülkenin her çeşit vilayetinden insanların geldiğini görmüştür. İlk sorduğu kişi, aklımda öyle kaldı zannedersem, Bursalıyım demiştir, Yozgatlıyım demiştir, Afyon'dan gelen olmuş, Erzurum'dan geliyoruz demişler. Hiç ulusal bi yayında basılmamış. Sadece tahminiyle buraya bin kişi, iki bin kişi toplanır hesabı ama hepsinin ortak bir cümlesi vardır. Size kim haber verdi? "Bir haftadır Yunus Emre'yi rüyamızda görüyoruz. Falan tarihte naaşının taşınacağını eşinize dostunuza haber verin iştirak edin dedi. Biz de geldik". Ve her sorduğu kişi ayrı bir vilayet söylüyor ama söylediği ortak cümle bu: "Yunus'u rüyamızda gördük, eşinize dostunuza haberdar edin iştirak edin dedi onun için geldik"(Nafiz Kavut, imam, Eskişehir).

Bu anlatıda olduğu gibi mezar yerini bildirmenin dışında Yunus Emre'nin rüya yoluyla insanlarla iletişim kurması, Yunus Emre hakkındaki rüya konulu anlatıların ikincisini oluşturmaktadır. Bu tür anlatılarda Yunus Emre'nin rüyayı bir iletişim aracı olarak kullandığı görülmektedir. Bu gruptaki rüya anlatılarına bir örnek de Ordu ilinde tespit edilmiştir:

Yunus Emre tepede oluşturduğu dergâhta dini ve ahlaki dersler verir [...] Dergâha tabi olan ve su taşımakla görevli bir derviş çok yorulduğu bir gece rüyasında hocası Yunus Emre'yi görür. Ayaklarına kapanır, su taşımaktan nasırlaşan avuç içlerini, omuzlarını, sırtını ve ayaklarını gösterir, der ki; "Şeyhim; bunları hiç dert etmiyorum. Bu yolda, bu uğurda can vereyim. Ama çok yoruluyorum. Derslerde dayanamıyorum, içim geçiyor, uykuya dalıyorum. Sizin karşınızda düştüğüm bu durumdan üzülüyor, utanıyorum. Benim asıl derdim bu." Derviş dinleyen Yunus Emre, aynı gece bir grup dergâh mensubuyla gidiyor, bugünkü kuyunun olduğu yeri kazdırıyor. Kazılan kuyu bir anda suyla doluyor. Sabahın erken saatlerinde her gün olduğu gibi su

taşımak için uyanan derviş, diğer dervişlerden; gece Yunus Emre'nin kuyu kazdığını, kazılan kuyunun ise bir anda suyla dolduğunu öğreniyor. O anda rüyası geliyor aklına. Gördüğü rüyanın Yunus Emre'ye de malum olduğunu anlıyor. Hocası Yunus'un hikmet sahibi bir tasavvuf ehli olduğuna kanaat getiriyor [...] Denir ki; bu dervişin vefatından sonra da kuyudan türbeye su taşımış, oradaki abdest ibriklerini sürekli dolu tutmuş (Kıroğlu, 2017: 18-19-21).

Ordu'da anlatılan bir başka örnekte de Yunus Emre, rüya ile halkla iletişime geçerek rahatsızlığını dile getirmektedir:

Anlattığına göre Sabri Hoca, bir gece rüyasında Şeyh Yunus Hazretlerin görmüş. Şeyh Yunus demiş ki; “Söyle o zata artık benim böğrümü deşmeyi bıraksın. Yoksa o ve onun oraya getirdiği arkadaşları helak olacak.” Sabri Hoca Cemal Amca'ya “o zat” denilen kişinin o korkunç trafik kazasını geçirip ölen kişi olduğunu söylemiş (Argan, 2012: 102).

Yunus Emre hakkındaki rüya konulu anlatılarda dinî şahsın insanlarla rüyada iletişime geçmesi, kimi zaman rahatsızlığını dile getirmek, kimi zaman da uyarmak, ikaz etmek şeklinde gerçekleşmektedir. Çelepi, türbe, yatır veya mezarlarda yatan din ulularının rüyaları insanları ikaz etmekte bir iletişim aracı olarak kullandıklarını belirtmektedir. Bu konudaki anlatıların ortak özelliği kutsala dokunulmaması, rahatsız edilmemesinin gerektiğidir (2012: 745). Ordu'dan aktarılan son anlatı örneğinde görüleceği üzere kutsala saygısızlık cezalandırılmaktadır.

Yunus Emre'nin rüya yoluyla insanlarla iletişime geçerek “rahatsızlığını” dile getirmesi, dinî şahsın bir kerameti olarak görülmüş ve onu “rahata erdirmek” için (daha doğrusu halk kendini rahata erdirmek için) somut adımlar atılmıştır. Bu bazen bir mezar inşası, bazen türbe tamiri, bazen de mezar yeri değişikliği olarak vuku bulmuştur.

Alan çalışması ve yazılı kaynak araştırması neticesinde Yunus Emre hakkındaki rüya konulu anlatıları iki gruba ayırmak mümkündür. Bunlardan ilkinin mezar yerinin tespitine, tamirine veya yer değişikliğine ilişkin anlatılar; diğerini ise bir rahatsızlığın dile getirildiği veya ikaz edildiğine ilişkin anlatılar oluşturmaktadır. Her iki grup anlatılarda Yunus Emre'nin rüyayı bir iletişim aracı olarak kullanması söz konusudur. Rüya konulu anlatıların kutsal kabul edilip gerçekliğine inanılması Yunus Emre etrafında bir veli kültü, mezarı etrafında da ziyaret fenomeninin oluşmasını etkilemiştir. “İslamiyet'in ayet ve hadislerle rüyaların güvenilirliği hakkında oluşturduğu yapı; türbe, yatır ve ziyaretlerle ilgili görülen rüyalarda artarak zengin bir motif haline gelir.” (Çelepi, 2012:711). Rüyanın kutsallığı ile efsanenin

inandırıcılığının dinî bir şahsiyet etrafında birleşmesi, rüya motifini içeren anlatılara özel bir işlev yüklemektedir. Bu türden anlatıların mekânın kutsallığını ve gerçekliğini meşrulaştırma işlevi bulunmaktadır. Birden çok yerde mezarı bulunan Yunus Emre'nin bu gezginliğinin rüya konulu anlatılarla olan ilişkisi ortadadır. Yunus Emre'nin rüya yoluyla insanlarla iletişime geçerek “rahatsızlığını” dile getirmesi, dinî şahsın bir kerameti olarak görülmüş ve onu “rahata erdirmek” için (daha doğrusu halk kendini rahata erdirmek için) somut adımlar atılmıştır. Bu bazen bir mezar inşası, bazen türbe tamiri, bazen de mezar yeri değişikliği olarak vuku bulmuştur. Çalışmada incelenen rüya konulu anlatılar, Yunus Emre'nin mezar yerlerinin ortaya çıkmasında veya var olan mezar yerinin kutsallığının onaylanmasında etken bir rol üstlenmektedirler. Rüya anlatıları sayesinde Yunus Emre'nin birden çok yerde bulunan mezarları meşruluk kazanmaktadır. Çok mekânlılık konusunda rüya anlatılarının önem ve işlevinin sorgulandığı bu bölümde son olarak belirtmek gerekir ki, gelecekte de sözlü kültürün üreteceği yeni rüya konulu anlatılar, yeni Yunus Emre mezarlarının ortaya çıkmasına olanak sağlaması kuvvetle muhtemeldir.



4. ÇOK MEKÂNLILIK VE FAKELORE

4.1. Ulusaldan Yerele Yunus Emre ve Mezar Yeri Tartışmaları

1913 yılında Fuad Köprülü'nün iki makalesiyle akademik camianın gündemine getirilen Yunus Emre, Cumhuriyet'in kurulmasıyla birlikte ulus inşasında aydınların yücelttikleri bir isim olmuştur. Yunus Emre eserleri ve fikirleriyle yeni devletin kuruluşu sürecinde, öze dönüş, millî olan ve sade bir Türkçe ihtiyacını karşılamıştır. Millî birliğin oluşmasında aktör olarak seçilen Yunus Emre, zamanla Sünni ve Alevi çevrelerin Milliyetçi, Hümanist, Devrimci, İslamcı yaklaşımlarıyla yorumlanan bir aktör hâline gelmiştir. Her kesimden Türk aydınının yeni devletin ulus inşasında üzerinde fikir birliğinde bulunduğu Yunus Emre, farklı ideolojilerin sesi olmasının yanında mezar yeri konusunda da görüş ayrılıklarına sebep olmuştur. Bu bölümde sözlü ve yazılı kaynaklar etrafında Yunus Emre'nin mezar yeri konusunda yapılan tartışmaların ve bu tartışmaların nedenlerinin çok mekânlılığa etkisinin ortaya konulması amaçlanmaktadır. Ulus devlet inşa sürecinde Türk aydınlarının tutunduğu bir dal olan Yunus Emre'nin nereli ve mezarının nerede olduğuna dair tartışmaların folklorizm etkisiyle dönüştüğü hemşehrilik propagandaları incelenecektir. Osmanlı Devleti'nin son dönemi ve Cumhuriyetin ilk yıllarında Yunus Emre'ye oluşan ilgiyi açıklamak için folklorun doğuşunu, disiplini Avrupa'da ortaya çıkaran temeller ve Avrupa'daki yansımalarıyla Türk folklorunun doğuşunu hazırlayan yazılar ekseninde özetlemek gereklidir.

Folklor, Batı Avrupa kaynaklı ekonomik ve sosyo-kültürel değişimlerin bir sonucu olarak ortaya çıkmış bir disiplindir. 1453 yılında Fatih Sultan Mehmet'in İstanbul'u almasıyla Avrupa'da yeni ticaret yolları arayışına bağlı yaşanan gelişmeler yeni kıtaların dolayısıyla da yeni kültürlerin keşfiyle devam etmiştir. Karşılaştığı yeni insan ve kültürlerin "ilkelliği" Avrupalı'nın kendi "ilkeli"ne olan ilgisini uyandırmış ve böylece Avrupa kendi ilkel dönemlerini araştırmaya başlamıştır. Coğrafi Keşiflerle başlayıp Rönesans, Reform, Romantizm ve Aydınlanma süreçleriyle devamı gelen pek çok gelişme Avrupa'da folklor disiplininin temelini hazırlamıştır.¹⁸ "Kendini tanımaya" yönelen bu bakış, zamanla millî kimlik oluşturma sürecinin

¹⁸Avrupa folklor tarihine ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz. Cocchiara, G. (2017). *Avrupa'da Folklor Tarihi*. Çev. Yerke Özer, Ankara: Geleneksel Yayınları ve Oğuz, M.Ö. (2011b). "Araştırmaların Tarihi", *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*, Ankara: Grafiker Yayınları, 1-56.

temelini oluşturmuştur. Böylece folklor ve ideolojinin kadim birlikteliğinin doğduğu söylenbilir. İşve kültürü etkisinde kalan Finlilerin Elias Lönnrot'un (1802-1884)abalarıyla kendi Kalevala Destanlarını keşfetmeleri, İşko asıllı James Macpherson'un (1736-1796), İngiliz edebiyatına bir başkaldırı olarak kahramanlık temalı romantik şiirler yazması, daha sonra Ossiancılık olarak adlandırılan bu akıma Fransa etkisinde kalan İşvire'nin de katılması, kendi öz benliklerini arayan Avrupalı milletlerin halk edebiyatına yönelmelerine birkaç örnektir. Ossian akımının gl temsilcilerinden biri de Almanya'da *halk ruhunu* canlandırmaya alışan Johann Gotfried Herder (1744-1803) olmuştur. Herder, "ulus olmanın kaynağı olarak halk şarkılarını göstermekteydi ve onları, insanları birbirine bağlayan ortak bir duygu olarak gördüğü, tek bir vatan kavramına dâhil ediyordu."(Cocchiara, 2017: 156). Avrupa'da halk edebiyatı ürünlerine artan ilgi Herder ile birlikte ulus olma bilincine bir kaynak oluşturmuştur denilebilir. Folklor tarihinde Grimm Kardeşler olarak anılan Jacob Ludwig Karl Grimm (1785-1863) ve Wilhelm Grimm (1786-1859) ise Alman mitolojisi ve masalları üzerine yaptıkları çalışmalarla Herder'in görüşlerinin uygulayıcısı olmuşlardır (Oğuz, 2011b: 11). Herder'in görüşleri ve romantizm akımının etkisiyle yazar ve şairlerin tutumlarını Meral Ozan şöyle özetler:

Romantizm dönemi yazarlarının hedefi, halkın temel taşlarını oluşturan milli değerleri, rivayet yoluyla günümüze aktarırken, orijinalliğini ve doğallığını korumak ve ebedi yaşatmaktır; bu kültürel akımı gerçekleştirirken de kutsal yeni bir dönem açmaktır. Bu adımı gerekli kılan, yalnızca kültürel değerlerin toplanması değil, bunları halkın kendi geleceği için yeniden kullanılacak hale getirilmesi ve yeniden canlandırılmasıdır. Bu sayede romantizm şairleri Alman halk edebiyatının yaşam varlığını sürdürürken, Alman milli birliğinin yeniden oluşturulmasını da sağlamış olacaklardır (2000: 42).

Oğuz'a göre "Grimmlerle hız kazanan Hıristiyan ümmetinin *kentli ve yazılı alanının* dışına çıkarak, kendi milletinin *köylü ve sözlü alanına* yöneliş, bu tarihten sonra özellikle Kuzey Avrupa'da görülen bir *uluslaşma* modası ve akımı yarattı." (2010: 38). Avrupa'da önce ekonomik bir kaygıyla başlayan sonra sömürü kültürünün bir parçası olan folklor çalışmaları, ilerleyen dönemde baskın kültürlerin etkisinde kalan milletlerin kendini tanıma ve var etme eylemlerinin argümanı haline gelmiştir. Kendi özüne dönüp halk edebiyatı ürünlerini gün yüzüne çıkarmak, millî kimliğin inşası ve ulus devletin kuruluşundaki ihtiyaı karşılamıştır.

Folklor terim olarak her ne kadar ilk defa Almanca olarak 1782'de "volkskunde" (Gözaydın, 1992) olarak kullanılmışsa da, dünyada yaygın olarak kabul gören

şekliyle “folklor” terim olarak ilk defa W. J. Thoms tarafından 1846’da önerilmiştir. Türk folklor tarihine bakıldığında Tanzimat döneminde yeni oluşan siyasi ve toplumsal fikirlerin daha etkin iletişimi amaçlı dilde sadeleşmeye gidildiği bilinmektedir (Öztürkmen, 2009: 23). Yerel kültür değerlerinin olumlandığı “Türk-i Basit” ve “Mahallileşme” akımlarını Avrupa’daki süreçleri ve sosyo-kültürel dönüşümleri izleyen bir folklor yaklaşımının ürünü olarak görmek mümkün olmadığından Türk folklor çalışmalarının başlangıcını Tanzimat Fermanı (1839) öncesinde aramak boşunadır (Oğuz, 2011b: 14). Tanzimat Fermanı’yla birlikte başlayan yenileşme süreci edebiyat alanında divan edebiyatının reddi ve halk edebiyatına dönüş şeklinde ilerlemiştir. Oğuz bu durumu “Bu halka dönüş hareketinin teorik kaynağı -uygulayıcılar tarafından ister bilinsin isterse bilinmesin- Batı’daki folklor hareketlerine yani Ossianizm’e, Herder’e ve Grimm’lere dayanıyordu.” ifadeleriyle yorumlar. Türk aydınlarının folklor konusundaki ilk dikkatlerini M. Öcal Oğuz’un “Türkiye’de Folklorun İlk Makaleleri” (2013) isimli yazısından özetlemek yerinde olacaktır:

Osmanlı Devleti’nde folklor disiplini yönelik ilk tavır terimin kullanılışından (1846) yaklaşık 22 yıl sonra ortaya çıkmıştır (Oğuz, 2013: 8). Ziya Paşa, 1868’de Hürriyet Gazetesinde yayımladığı “Şiir ve İnşa” makalesinde edebiyatın nasıl olması gerektiği konusunda divan şiirini reddedip “Bizim şiirimiz hani şairlerin nâ-mevzun diye beğenmedikleri avam şarkıları ve taşralarda ve çöğür şairleri arasında deyiş ve üçleme ve kayabaşı tabir olunan nazımlardır.” (Oğuz vd., 2011: 463) diyerek halk edebiyatını işaret etmiştir. Ziya Paşa’yı bu görüşleri sebebiyle Türkiye’nin Herder’i olarak nitelendiren Oğuz, “Şiir ve İnşa”yı da Türk folklorunu hazırlayıcı bir manifesto olarak yorumlar (2011b: 18-20). Bu yazının Osmanlı aydınından gerekli ilgiyi görmemesi, folklorun imparatorluklar için bir tehdit olarak algılanmasına bağlanabilir. Ziya Paşa’nın bir süre sonra *Şiir ve İnşa*’daki fikirlerinden tamamen vazgeçmesi de Oğuz’a göre (2013: 9) folklorun ulus kimliğine vurgu yapması ve buna bağlı olarak da Osmanlı Devleti’nin henüz folklor fikrine hazır olmayışı olarak yorumlanabilir. Bu nedenlerden ötürü ilmi bir disiplin olarak folklorun Türk folklor tarihinde Ziya Gökalp’in “Halk Medeniyeti Başlangıç” ve “Halk Medeniyeti II” başlıklı yazılarında “halkiyat” adı altında anılması 1913 yılını bulmuştur. Bu ilk yazısında “İşte kaideleri yazılı olmayan ve ancak ağızdan ağıza geçmek suretiyle bir soyda uzayıp giden bu ananevi medeniyeti mütalaa eden ilme halkiyat adı verilir.”

(Oğuz vd., 2011: 465) diyen Gökâlp'a göre Türk halkı Arap ve Fars edebiyatı etkisinde kalarak kendi özgün edebiyatını oluşturamamıştır. Bu nedenle Türk aydını halk edebiyatına yönelerek millî edebiyatı buradan yaratmalıdır. Oğuz'a göre (2011b: 26) Gökâlp'ın bu fikirleri, Ziya Paşa'nın *Şiir ve İnşa*'sına yansıyan kısık bir sesle dile getirdiği Herder'in "halk ruhu köydedir" görüşünün gür ve kararlı bir sesle ifadesidir.

1914 yılında *İkdam Gazetesinde* yayımladığı "Yeni Bir İlim Halkiyat: Folk-lore" isimli yazısında Fuad Köprülü, Ziya Gökâlp gibi folklor yerine "halkiyat" terimini kullanır. "Halkiyat ilmi isminden de anlaşılacağı veçhile halka ait şeylerden bahseder." (Oğuz vd., 2011: 470) tanımını yapan Köprülü bu yazısıyla folklor ve milliyetçilik arasında kurulması gereken bağa dikkati çeker. Sömürge devletlerinin başka milletleri hâkimiyetlerine almak için folklordan nasıl yararlandıklarını, millî bir kimlik inşa etmede Avrupalı devletlerin folkloru kullanışlarını örnekleriyle anlatır. Ona göre folklorun en önemli alanı halk edebiyatıdır ve Türk aydınının kaybolmadan halk edebiyatı mahsullerini toplaması gerektiğini belirtir (Oğuz, 2013: 11).

Köprülü'den bir ay sonra *Peyam Gazetesinde* "Folklor- Folk Lore" isimli makalesini kaleme alan Rıza Tevfik de Türkçe bir karşılık aradığı folklor terimini tanımlar. "Folklor, halk ve avam demektir; Lehre, lore, hikmet, kanun, töre yani âdet manasına gelir. Binaenaleyh lafzen tercüme edilirse: 'Hikmet-i avam' tamamıyla folklor mukabili olmuş olur." (Oğuz vd., 2011: 473). Folklor terimi yerine "hikmet-i avam" kelimesini tercih eden Rıza Tevfik, folklorun en önemli özelliği olarak anonim oluşunu görür. Atasözleri ve türküler üzerine de görüş bildirdiği yazısında Köprülü gibi Türk aydınını göreve çağırır (Oğuz, 2013: 11-12).

Türk folklor tarihinin ilk makaleleri olarak literatüre geçen bu yazıları birer folklor manifestosu olarak nitelendiren Oğuz'a göre; "Bu manifestoların ortak özelliği, Batı Avrupa'nın kendi özel şartlarından doğan ve gelişen folklor disiplinin birçok boyutundan biri olan "romantik-milliyetçi" bakış açısıyla köy, köylü ve ümmet öncesi dönemlerden yararlanarak "ulus" fikrini vurgulama ve güçlendirme yaklaşımının etkisinde yazılmış olmalarıdır." (2013: 14). Benzer bir görüşü paylaşan Öztürkmen (2009: 37) ise bu ilk yazılarda folklor ve ulus arasındaki ilişkinin altının sürekli çizildiğini belirtmektedir. Türk folklor tarihinin bu ilk yazılarında folklor ve

ulus arasında kurulan bu ilişki ve kendi özgün edebiyatını yaratmak için “halk”a dönmenin önemini vurgulayan görüş, Cumhuriyet’in kuruluşunda yeni devletin köken arayışları için de kaynak olmuştur. Halk biliminin ideolojiyle olan bağı, Cumhuriyet’in kurulmasıyla ulus devlet inşa etme politikalarında da etkili olmaya devam etmiştir. 1913 yılından sonra yaşanan gelişmeler doğrultusunda Cumhuriyet’in kuruluşunda Türk aydını tarafından Yunus Emre, Türklüğün temsilcisi olarak görülmeye başlanmıştır.

Yunus Emre’nin ilim âlemine tanıtılması Fuad Köprülü’nün 1913 yılında yayımlanan iki makalesi¹⁹ ile gerçekleşmiştir. Bunu Rıza Tevfik’in 1913²⁰ ve 1914²¹ yıllarında yazdığı iki yazı takip eder. Ayrıca Rıza Tevfik’in 1914’teki “Yunus Emre’ye Armağan” isimli şiiri, “modern şairlerce Yunus gibi ve Yunus’a dair yazılan şiirlerin ilki olması bakımından ayrı bir önem taşımaktadır.” (Ayvazoğlu, 2014: 22). Folklor disiplinine ilişkin ilk yazıların yayımlandığı 1913 ve 1914 yıllarının aynı zamanda Yunus Emre hakkında yazılan ilk yazıların da yayımlandığı yıllar olması dikkate değer bir ayrıntıdır. Çünkü folklor disiplinin doğuşunu hazırlayan temellerin Yunus Emre’yi gündeme getiren amillerle benzerliği ortadadır. 1913’te başlayan Yunus Emre hakkındaki ilk yazılardan sonra folklorla ilgili yazıların da yazılması halka dönüş fikrinin akademik camiada kendine yer bulmaya başladığını göstermektedir. Divan şiirinin olumsuzlanıp halk şairlerinin ürünlerinin millî şiir olarak gösterildiği bu dönemde Yunus Emre’nin divan şairlerinin karşısına çıkarıldığı görülmektedir. 1919 yılında tamamladığı *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* adlı eserinin ikinci bölümünü Yunus Emre’ye ayıran Köprülü, Beşir Ayvazoğlu’na göre, Yunus’a yaptığı “Türklük” vurgusuyla “[B]üyük bir hızla dağılan imparatorluğun enkazı altında şaşkına dönen aydınlara tutunacak bir dal uzatıyordu.” (2014: 24). Ali Duymaz’a göre Köprülü, bu hareketiyle “Yunus’un belirli tekke ve tarikat çevrelerinde, kapalı ve dar bir alanda ilahi ve menkıbeleriyle yaşanılabilirlik ölçeğindeki bilinirliğini “bilgi” düzeyine çıkarır ve onu yeni bir milli kültürün hammadde haline getirir.” (2019: 13). “Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar yayımlandıktan sonra, Türkçü aydınlar, Yunus Emre’yi temiz

¹⁹Köprülü, a.g.m. 1913a; Köprülü, a.g.m., 1913b.

²⁰Rıza Tevfik (1913). “Yunus Emre Hakkında Biraz Daha Tafsilat”, *Büyük Duygu*, nr.10-13, 10 Temmuz 1329 (23 Temmuz 1913), 177-178.

²¹Rıza Tevfik (1914). “Yunus Emre’yi Ziyaret”, *Peyâm-ı Edebî*, nr.43, 19 Haziran 1330 (2 Temmuz 1914).

türkçesi, samimiyeti ve o gösterişsiz söyleyişin ardına ustaca gizlediği derin düşüncesiyle Türklüğün saf bir temsilcisi olarak görmeye başladılar.” (Ayvazoğlu, 2014: 27). Türkçü aydınların yanında Hümanist, Devrimci, İslamcı gibi farklı ideolojilerin aydınları da Yunus Emre’de kendilerince bir şeyler bulmak veya icat etmek²² suretiyle Yunus’u sahiplenir. Bünyamin Taş’a göre Yunus Emre, içinde yaşadığı 14. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar Türk kültür tarihinin yazılı kaynakları tarafından neredeyse hiç görülmemiştir. 20. yüzyıla gelindiğinde ise önceki asırların sükûtunun tam tersine Türk kültür tarihi literatüründe en çok mevzubahis edilen şahıslardan biri olmuştur. Şiirleri üzerinden yeniden keşfedilen Yunus Emre’nin hayatına dair bilinmezlikler birbirinden farklı iddialar taşıyan tartışmaların ortaya çıkmasına sebep olmuştur (2017: 83). Fuad Köprülü’yle başlayan süreçte Rıza Tevfik, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Peyami Safa, Necip Fazıl Kısakürek, Burhan Ümit Toprak, Abdülbaki Gölpınarlı, Nihad Sami Banarlı, Ahmet Kabaklı, Sabahattin Eyüboğlu, Gönül Alpay, Talat Sait Halman, Kemal Tahir, Hilmi Yavuz gibi pek çok isim, Yunus Emre’yi kendi ideolojileri açısından ele alıp üzerinde tartışma yürütmüştür. Bu görüşleri Ayvazoğlu, *Yunus Ne Hoş Demişsin Cumhuriyet Sonrası Yunus Emre Yorumları (2014)* isimli kitabında kronolojik bir şekilde inceler. Biyografisi, şiirleri, dünya görüşü üzerine yürütülen pek çok tartışmanın yanında mezar yeri üzerine yapılan tartışmalar, Yunus Emre çalışmalarının büyük bir çoğunluğunu oluşturmaktadır. Bir başka deyişle, Yunus Emre’nin hayatı, kimliği ve hakkındaki anlatılar etrafında oluşan varyantlaşma, mezarının nerede olduğu konusunda da devam etmiştir.

Yunus Emre’nin mezar yeriyle ilgili herhangi bir iddia içermeyen ilk yazı Rıza Tevfik’in 1914’te *Peyam Gazetesinin* edebî ilavesinde yayımlanan “Yunus Emre’yi Ziyaret” isimli yazısıdır. Tevfik, burada Yunus Emre’nin Bursa Emir Sultan’daki mezarını ziyaret etmiş ve türbeyi uzun uzun tasvir etmiştir (Ayvazoğlu, 2014: 20-21). Mezar yeri konusundaki yazılar, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu’nun, 1927’de yayımlanan *Erzurum Şairleri* (2019: 20) isimli eserinde Yunus Emre’nin mezarının Erzurum’da olduğunu bildirmesiyle devam eder. 1940’lara gelindiğinde ise devletin uygulamaya çalıştığı hümanist kültür politikası bağlamında Yunus Emre’ye

²²Yunus Emre’nin milliyetçi, hümanist, devrimci, sünni, alevi gibi bakış açılarından yorumlanmasının fakelore odağında bir incelemesi için bkz. Tunç, G. (2007). “Fakelore Kavramı Merkezinde Yunus Emre”, *Millî Folklor*, Yıl:19, Sayı:75, 17-23.

gösterilen ilgi devam ederken Yunus Emre'nin mezar yeri hakkındaki iddiaların belgelerle desteklenmeye çalışıldığı yazılar yayımlanmaya başlamıştır. Bu konudaki tartışmaların yoğunlaştığı iki şehir Karaman ve Eskişehir'dir. Bu iki şehir arasında cereyan eden mezar yeri tartışmalarının nereden doğduğunu Cahit Öztelli'den (1971a: 40-41) aktararak şöyle özetleyebiliriz:

Halim Baki Kunter'in 10 Nisan 1943'te Millî Eğitim Bakanlığına bir dilekçe ile Yunus Emre derlemeleri için kitaplıklardaki yazmalarda ilgili şiir ve başka bilgilerin kendisine bildirilmesini istemesiyle başlamıştır. Bu istek üzerine bakanlık gerekli genelgeyi valiliklere göndermiştir. Bu sırada Adnan Saygun'un "Yunus Emre Oratoryosu"nu sahnelemesi sanat âleminde dikkatlerin Yunus Emre'ye çevrilmesine sebep olmuştur. Daha sonra Kunter, Yunus Emre'nin Sarıköylü olduğunu ispat için Ankara'da "Yunus Emre Derneği"ni kurar, bunu Eskişehir'de kurulan "Yunus Emre'yi Sevenler Derneği" takip eder. İlerleyen zamanda Eskişehir'deki mezar yerinin taşınması işi ortaya çıkar. Bunun için 1947'de Ankara'dan giden bir kurul mezarı açar, çeşitli tetkiklerden sonra burada yatanın Yunus Emre olduğu rapor edilir ve anıt mezar yapılır. Bu sırada ortaya çıkan yeni belgelerle²³ Karaman, Eskişehir'in bu raporuna itiraz eder. Devamında yeni çalışma ve belgelerle tartışma hız kazanır.

Tartışmaların kaynağını açıklamak için özetlenen gelişmeleri daha ayrıntılı açıklayacak olursak; Yunus Emre'nin Eskişehir'de yattığına dair iddialar Tatcı'nın aktardığı (2008: 66) *Hacı Bektaş-ı Velî Vilâyet-nâmesi*'nde, *Nefahât Tercümesi*'nde, *Şakâyık Tercümesi*'nde, *Kitâb-ı Mevhûb-ı Mahbûb*'da, Ankara Kuyûd-ı Kadîme Arşivi 580 numarada kayıtlı bulunan Kanûnî devrine ait defterde, H.912 tarihinde yazıldığı anlaşılan *Menâkıb-ı Evliyâ* adlı eserde ve muahhar diğer bazı kaynaklarda geçen Yûnus'un mezarının Sivrihisar yakınlarındaki Sarıköy'de olduğuna dair kayıtlara dayandırılmaktadır. Ayrıca Fuad Köprülü ve Abdülbaki Gölpınarlı'nın bu rivayetleri desteklemesi, Eskişehir taraftarlarının dayandığı temelleri oluşturmaktadır. Öte yandan Ankara-Eskişehir tren yolunun yapımı sırasında Yunus Emre'nin tren yolu kenarından daha ileride başka bir mezar yerine taşınabilmesi için 1947'de mezarının açılması ve akabinde yapılan inceleme ve yazılan rapor, Yunus Emre'nin Eskişehir'de yattığına dair iddiaları kuvvetlendirmiştir.

²³Bu belgelerden kasıt 1942'de yayımlanan Ö. L. Barkan'ın "Kolonizatör Türk Dervişleri" ile 1945'te yayımlanan K. Kepecioğlu'nun "Yunus Emre Nerede Yatıyor?" isimli yazılarındaki belgeler ile 1946'da yayımlanan Şikârî'nin *Karaman Oğulları Tarihi*'dir.

Eskişehir’deki bu gelişmelere paralel olarak Ömer Lütfi Barkan’ın 1942’de yayımlanan “Kolonizatör Türk Dervişleri” ve Kamil Kepecioğlu’nun 1945’te yayımlanan “Yunus Emre Nerede Yatıyor?” isimli makalelerindeki arşiv belgeleri ve Konya Halkevi’nin 1946’da yayımladığı Şikârî’nin *Karamanoğulları Tarihi*’nde verilen bilgiler öne sürülerek Yunus Emre’nin Karamanlı olduğu iddia edilmiştir. Bu belgelere göre Şeyh Hacı İsmail cemaatinden Yunus Emre isimli biri Karamanoğlu İbrahim Bey’den bir yer satın almıştır, ölümünden sonra bu yer Yunus Emre’nin çocuklarına kalmıştır (Barkan, 1942; Ayvazoğlu, 2014: 75). *Şikârî Tarihi*’ne göre ise Yunus Emre, Karaman sarayında saygı gören zengin bir şeyhtir. Alaaddin Bey’i tahttan indirmek isteyenlerin arasında bulunduğu için idam edilmiştir (Öztelli, 1965: 619). Yunus Emre’nin Karamanlı olduğunu iddia eden İ. Hakkı Konyalı, 1945’te yazdığı “Yunus Emre Nerelidir?” isimli yazısında Yunus Emir Bey isimli birinin Sarıköy’deki çiftliğini zaviyesine vakfettiğine dair bir arşiv vesikası yayımlamıştır. Bu belgeyi, Yunus Emre’nin Sarıköy’de yattığını savunanlar bir delil olarak kullanmışlardır (Ayvazoğlu, 2014: 76). Bu duruma karşı çıkan Konyalı, yayımladığı bu vesikada mezarın Sarıköy’de olduğuna dair bir kanıt olmadığını belirterek “Nereden çıkarıldı bu mezar? Burada açılan bir mezardan çıkan kafataslarından en irisinin Yunus Emre’ye nisbet edilmesi gibi gayri ilmî ve gayri ciddi teşhisler cidden çok gülünçtür. Yunus Emre’nin Sarı köylü ve orada gömülü olduğunu iddia edenler ağız rivayetlerine dayanan bazı DÂSTÂNÎ [vurgu yazara aittir] kitaplara ve son devirlerin bazı kayıtlarına tutunmak istiyorlar. Fakat bunlar yirminci asır ilim ölçüsüne uymayan, güvenilemiyen, birbirini tutmaz perişan şeylerdir.”(1966: 149) diyerek Sarıköy iddialarına şaşırmakta ve itiraz etmektedir. Konyalı, Eskişehir’in iddialarını dayandığı menkıbe odaklı kaynakları güvenilir bulmamakta ve mezar yerinin açılmasından sonra yapılan tetkikin sonucunun bilimsel olmadığını belirtmektedir.

Daha sonra güçlü bir Karaman savunucusu olacak olan Cahit Öztelli, Eskişehir’deki Yunus Emre mezar yerinin açılması ve yapılan incelemelerin yarattığı atmosferden etkilenmiş olacak ki; “Yunus Emre ve Şikârî Tarihi” (1965) ve “Yunus Emre Üzerine Son Araştırmalar” (1966) isimli iki yazısında Eskişehir ve Karaman iddialarını ortak bir noktada buluşturma gayretinde bulunmuştur. Bu iki yazıda Yunus Emre’nin Eskişehirli olup orada yattığını ve Karaman’la olan ilgisini de *Şikârî Tarihi*’nde anlatılanlara bağlayan Öztelli, Eskişehir’le ilgili yayımlanan

belgeleri reddetmeyip “bu ikisini uyuşturmak gereklidir.” der. “Bugüne dek kimse bunu düşünmemiştir. Yani Yunus’un hem Karaman, hem Sarıköyle ilgili olacağı görüşüne gidilmemiştir. Oysa bu durum pek âlâ olabilir.” (1966: 161) ifadeleriyle Yunus Emre’nin idamından sonra Karaman’daki zaviyeye gömüldüğü, sonra çocukları tarafından mezarının Sarıköy’e naklettirildiği fikrini ortaya koyar. Öztelli, “Burada Yunus gibi büyük bir şeyhin siyasî kavgalara karışması birçok kimselere garip gelebilir.” (1966: 161) sözleriyle *Şikârî Tarihi*’nde yer alan bilgilerin de Yunus Emre hayranlarının zihninde beliren imaja ters düşebileceğini ayrıca belirtmiştir. Daha önce tezin ilgili bölümünde²⁴ bahsedildiği üzere Eskişehir ve Karaman’da inanılan Yunus Emre biyografilerinin dahi birbirinden farklı olmasına rağmen Öztelli’nin bu iki ayrı şehirde yatan Yunus Emre’leri birleştirme gayreti büyük ihtimalle o dönemin gündeminde Eskişehir’deki hadiselerin etkili olmasından kaynaklanmaktadır.

1965 ve 1966’daki yazılarında Eskişehir ve Karaman iddialarını uzlaştırma çabasıyla “Biz iki tarafın da belgelerine saygı gösteriyoruz. İkisi de inkâr kabul etmez belgelerdir. Bunları açıklama yoluna gidileceği yerde taraf tutanlar inatla inkâra ve çürük “tevil”lere sapıyorlar. Yarın Sarı Köy için daha eski ve sağlam bir belge bulunursa o zaman ne denecektir?” (1966: 161) diyen Öztelli, 1971’de yayımladığı iki kitabında²⁵ Eskişehir belgelerini kesin bir dille reddeder. Üstelik Yunus Emre’nin Karaman’da gömüldükten sonra çocukları tarafından kemiklerinin Sarıköy’e götürüldüğüne ilişkin Eskişehir ve Karaman belgelerini uzlaştırmacı fikrinden de vazgeçmiştir. Öztelli’nin yaklaşık 5 yıl içinde fikirlerini kökten değiştirmesine sebep olan hadise, Eskişehir’de mezar yeri tetkikiyle ilgili ekipte bulunan kişilerin itirafları olabilir. 1977’de yayımlanan kitabında heyette bulunan Kemal Güngör, Raci Temizer ve Adnan Saygun’un açılan mezardan 15 iskelet çıktığını ve halkın duygularını incitmemek için raporun hazırlandığını itiraf ettiklerini belirtmektedir (1977: 67). Eskişehir’deki bu incelemenin bilimselliği ve doğruluğu söz konusu itiraflardan sonra hep tartışılacak bir konu olmuştur.

Eskişehir ve Karaman arasında yaşanan mezar yeri tartışmalarında dönemin gündemine uygun bir şekilde olayların ve fikirlerin değiştiği görülmektedir. Mezar

²⁴3.1. Mekân, Kahraman ve Anlatı Ekseninde Yerelleşme

²⁵*Yunus Emre Bütün Şiirleri ve Yunus Emre Yeni Belgeler-Bilgiler*

yeriyle ilgili tartışmaların 1945’li yıllardan itibaren daha belirgin şekilde ortaya çıkmasında Eskişehir’deki hadiselerin gündemi meşgul etmesi etkili olmuş olabilir. Bir ilden yükselen “Yunus Emre bizimdir” sesi, Türkiye’nin çeşitli illerinden gelen hemşehrilik iddialarıyla cevaplanmıştır. Karaman ve Eskişehir arasında başlayan tartışmalara daha sonra başka iller de katılmıştır. Yunus Emre’ye medfen isnat etme konusunda Duymaz’a göre pek çok bilindik araştırmacı ve bilim insanı dahi hemşehrilik duygularından sıyrılmayı başarabilmiş değillerdir (2019: 15).

Yunus Emre’nin mezarının belli bir yerde olduğunu savunan her araştırmacı, kanıt için yazılı kaynakları kullanmaktadır. Yunus Emre’nin yoksul bir köylü olarak dervişliğe geçmesi ve sonrasında hocası Tapduk Emre ile hakkında anlatılan menkıbeleri içeren pek çok yazılı kaynağa başvurularak mezar yeri ispatlanmaya çalışılmıştır. Menkıbeleri ve menkıbelerin yer aldığı hiçbir yazılı kaynağı güvenilir kabul etmeyen Karaman, kendi belgelerinin bilimselliğini vurgulamaktadır: “Biz Yunus Emre’nin buralı olduğunu, burada öldüğünü kabul ediyoruz. Başka yerlere hiç itibar bile etmiyoruz. Bizde o kadar özgüven var ki, belge ve kaynaklardan dolayı.” (Yusuf Yıldırım, öğretmen ve araştırmacı yazar, Karaman). Eskişehirli, Karamanlıların iddialarını dayandığı *Şikârî Tarihini* uydurma olarak nitelerken; Karamanlılar da Eskişehir iddialarının dayandığı *Hacı Bektaş-ı Veli Vilayetnamesi*’ni uydurma olarak nitelemektedirler. Mezar yeri tartışmalarında kanıt olarak gösterilen belgelerin güvenilirliği, sahihliği ve bilimselliğinin tartışmaların ana konusunu oluşturduğu görülmektedir. Eskişehir ve Karaman tartışmalarının sürdüğü ve ilerleyen yıllarda Afyon, Aksaray, Erzurum, Isparta, Konya, Manisa ve Ordu illeri de kendi iddialarıyla gündeme gelmişlerdir. Tezin “2.3. Anlatı Ortamının Yunus Emre Mezarları” isimli kısmında ayrıntılarına yer verilen bu illerle ilgili iddialar, kanıt olarak belge göstermenin ötesinde mezarın, şehrin coğrafi ve mekânsal konumunun Yunus Emre anlatılarına uygunluğu, kimi yerlerde Tapduk Emre mezarının da bulunması, *Divan*’dan seçilen şiirlerle mekân arasında bir bağ kurulması veya halk arasında Yunus Emre anlatılarının yaygınlığı ve bilinirliği gibi ölçütlere dayandırılmaktadır.

Öztelli, Eskişehir ve Karaman arasındaki tartışmanın devamını “Her yıl iki taraf da anma törenleri düzenliyor, dergiler çıkarılıyor, sende değil bendedir, tartışmaları sürüp gidiyor. Bu arada Sarıköy töreninde nutuk atanlar, bir ay sonra Karaman’da

kürsüye çıkıp “Yunus Karamanlıdır, elimde belgeler var” diyen açgöz şöret ve mevki budalaları da görülüyor.” (1971a: 41) ifadeleriyle özetlemiştir. Bu durumu örnekleyen bir olay Eskişehir’deki Yunus Emre Anma Günü Etkinliklerinde yaşanmıştır:

25-30 bin kişi var. Abdülbaki Gölpınarlı kürsüde konuşuyor, ben de yanında görevliyim, dikiliyorum. Sadi Irmak meclis başkan vekili, senata başkanıydı, cumhurbaşkanı seçilemediydi, cumhurbaşkanlığı yapıyordu, Konyalı. Gölpınarlı konuşurken etrafiylan şu merdivenlerden yürüdü. O zaman 85 yaşındaydı. Sadi diye hitap etti, Sadi hani burda değildi, niye geldin len buraya dedi. Aynı böyle. Kültür Müdürü usulca geldi, Efendim napıyorsunuz? Hadi len şurdan dedi. Elinde sigara çamlica sigarası Gölpınarlı’nın. (Mehmet Gür, yöre sakini, Eskişehir).

Yusuf Yıldırım’ın Semavi Eyice’den aktardığı bir başka olay da şöyledir: “60lı yıllarda Karaman’da bir sempozyumda “Yunus Emre Karamanlıdır.” diye bas bas bağırın Şehabettin Tekindağ, iki ay geçmeden davetli olduğu Eskişehir’de bu sefer “Yunus Emre Eskişehirlidir.” diye bas bas bağırmıştır.” (Yıldırım, 2012: 87). Örneklerden de görüleceği üzere Yunus Emre’nin mezar yeri üzerine yapılan tartışmalar kendi döneminde polemiklere sahne olmuştur.

Tartışmaların yazılı kaynaklarda belgelerin bilimselliği üzerine yoğunlaştığı görülmesine karşın sözlü kaynaklarda bu durum, ilgili belgelerin çalınmasına, mezar taşlarının sökülüp başka yere taşınmasına ve dönemin ilim adamlarına Yunus Emre’yi kendi hemşehrileri yapması için para teklif edilmesi şeklinde çeşitlenmektedir. Örneğin Eskişehir halkı “Ama buradan çok taş çaldılar. Yazılı taşları taksinin bagajına atan götürdü, kimse. Biz burda 15 gün nöbet tuttuk köylüler. Çalacaktı Konyalılar [Karamanlıları kastediyor]”.(Mehmet Gür, yöre sakini, Eskişehir) derken; Karaman halkı buna karşılık “Yeşildere’den gelmiş, orda taşları varmış. Bir gecede o taşların alınıp Eskişehir’e götürüldüğünü, yani tabi o zamanın şeyleri, ileri gelenleri para karşılığında satmışlar bunları.”(Cevdet Sezen, mahalle muhtarı, Karaman) ifadeleriyle tartışmaları sözel bellekte sürdürmektedirler. Öte yandan belgelerin Fuad Köprülü’ye incelemesi için verildiği ancak geri gelmediği yönünde bir iddia da Manisa’da mevcuttur: “Velhasıl Eskişehir’deki sonradan çıkma yani; çünkü başındayım başında olmasam canlı şahit ben varım. Gözümün önünde bunlar aldı götürdü gitti ve sonra orda Yunus çıktı. O belgeleri demek ki orda kullandı.” (Mehmet Kaygısız, yöre sakini, Manisa). Bir diğer tartışma konusu ise dönemin siyasilerinin para karşılığında Yunus Emre’yi kendi memleketlileri

yaptıklarına yöneliktir. Örneğin; Karaman halkı, “Abdülbaki Gölpınarlı Karaman’a gelmiş, para istemiş. Karamanlılar parayı toparlayamayınca Eskişehir’e gitmiş. [Yunus Emre’yi Karamanlı yapması için]” (İhsan Duru, Duru Bulgur yönetim kurulu başkanı ve Yunus Emre’nin soyundan geldiğini iddia eden aileden biri, Karaman), “Eskişehirli Abdülbaki Gölpınarlı’ya 5 bin tl rüşvet verdiler, oda öyle yazdı, dedi.” (Yaşar Argan, Ünye Yunus Emre Derneği Başkanı, Ordu) ve “1960’larda çalışanlara 2 liraya çalışanlara 25-30 lira para vermişler. Ordaki mezar taşlarını söktürmüşler, götürmüşler Eskişehir’e” (İsmail Demir, yöre sakini, Karaman) iddialarında bulunmaktadır.

Öztelli, tartışmaların hemşehrilik iddiaları ve şöhretlerini Yunus temeline oturtmuş kimselerin şöhretlerini ellerinde tutma çabasından kuvvet aldığını belirtmektedir (1971a: 41). Dönemi için geçerli olan bu yoruma ek olarak mezar yeri tartışmalarının başladığı 1940’lı yıllardan günümüze uzanan süreçte tartışmaların akademik camiada daha kısık sesle sürdüğü, yerel yönetimler arasında ise rekabetçi bir yarış şeklinde devam ettiği söylenebilir. Yöre halkı arasında ise siyasi desteğin az olmasından yakınılmakta ve hırsızlık, rüşvet iddalarıyla tartışmalar sürdürülmektedir.

Yunus Emre’nin tarihî ve kültürel bir aktör olarak uluslaşmayı sağlaması için öne çıkarılmasının yazılı ve sözlü kaynaklardan verilen örnekler doğrultusunda zamanla mezar yeri konusunda yerelde paylaşılamamasına dönüştüğü görülmektedir. Ulusalda yerele doğru evrilen bu sahiplenmenin dönüşümünde etkili olan bir başka sebebi yerel yönetimlerin turizm ve ekonomi kaynaklı endişeleri oluşturmaktadır. Yunus Emre’nin çok mekânlılığını “çok anlatılması”na bağlayan Oğuz, “Bağlam gerek inanma ve tarih algısı gerekse 20. yüzyılda oluşan “folklorizm” etkisiyle “gerçek” Yunus Emre’nin kendi yerleşimlerinde olduğunu, öldüğünü ve yattığını söylüyor.” (2011a: 6) ifadeleriyle bu konuda folklorizmin de etkili olduğuna dikkat çekmektedir. Ulrika Wolf-Knuts’un 1962’de Hans Moser tarafından tanımlandığını belirttiği “folklorizm” ise, turistler için ekonomik boyut düşünülerek üretilen ve kültür politikaları tarafından desteklenen ürünleri içerir. Folklorizmin aynı zamanda yeniden canlandırma faaliyetlerini içerdiği ve ekonomik boyutunun turizm endüstrisi, reklamlar ve kitle iletişim araçları tarafından sağlandığını ifade eder (2007: 176-177). Buna göre folklorizm terimi, var olan ancak etkinliğini kaybetmiş folklor ürünlerinin kültürel kimlik oluşturma için yeniden gündeme getirilmesi ve

bunun devamında kültür turizminin çeşitli alanlarında kullanılmasına işaret etmektedir. Yunus Emre'nin gündeme geldiği 1913 yılına kadar adından söz edilmeyen bir değer olması ve ulus devlet inşa sürecinde “öze dönme” fikrinin etkisiyle Yunus Emre'nin “yeniden keşfi”, folklorizmin “yeniden diriltme ve canlandırma” faaliyeti olarak yorumlanabilir. Ulus devlet inşasında kültürel bir kimlik oluşturmak gayretiyle gündeme gelen Yunus Emre'nin daha sonra yerelde paylaşılamaması ve gündeme gelen mezar yeri tartışmaları, turizm kaynaklı folklorizm hareketiyle açıklanabilir. Ali Duymaz'a göre Yunus'a isnat edilen kabirler modernizmin ulusal kimlik mekânları oluşturma ve coğrafyayı dönüştürme sürecinin bir parçası olarak da kullanılmış sayılabilir (2019: 16). Nebi Özdemir ise Yunus Emre, Dede Korkut, Nasreddin Hoca gibi yaşamları hakkında belirsizlik bulunan zirve şahsiyetlerin farklı yerleşim birimleriyle ilişkilendirilmesinin kültürel ekonomik yanının bulunduğunu belirtir (2012: 195). Ona göre, “Yunus Emre gibi ana imgelerin, yöreye olan ilgiyi arttıracak ve bunun da yerel kültür ekonomisine önemli katkılar sağlayacağı, herkesçe bilinmektedir. Bütün bu veriler, Yunus Emre merkezli olarak önemli bir kültürel rekabetin söz konusu olduğunu göstermektedir.” (2012: 195-196) ifadeleriyle Yunus Emre'nin mezar yeri üzerinde yürütülen tartışmalara farklı bir bakış açısı sunmaktadır. Bu konudaki bir başka görüş Duymaz'a aittir:

Yerel kültür mirası, ulusal kültür bağlamından çok küresel kültürel miras endüstrisine malzeme teşkil etmesiyle anlam kazanmaya başlamıştır. Bu çerçevede rekabetçilik anlam değiştirmeye başlamış, yerel kurumlar kültür miraslarını tanıtım ve kullanımda, küresel kültürel miras değerlerini ölçü ve muhatap almaya başlamışlardır. İşte bu da en azından konumuz için söylemek gerekirse yeni bir Yunus Emre üretimi demektir (2019:17).

Özdemir, kültür ekonomisi ve endüstrisi konusunda yazdığı pek çok yazısında kentlerin kültürel ekonomilerini, kültürel belleklerinde yer alan şahsiyet ve değerlerin oluşturduğunu belirtmektedir (2012: 194). Kültürel belleğin yaşatılması ve aktarılması ise büyük oranda belleğin kültürel bir imgeye dönüştürülmesine bağlıdır. Yunus Emre'nin mezarının kendisinde bulunduğunu iddia eden her il, Yunus Emre'yi kendi kültürel imgesine dönüştürmek için büyük çaba sarfetmektedir. İddialarını kanıtlamak için yapılan her türlü yayın, mezar yerinde yapılan düzenlemeler, yılın belli döneminde yapılan anma günleri, şehrin çeşitli yerlerinde bulunan bilgilendirme tabelaları, heykel ve büstler, şehir içindeki yer ve kurum

isimlerinde Yunus Emre'nin kullanılması gibi pek çok girişim, Yunus Emre'ye ait kültürel belleğin imgeye dönüştürülmesiyle yerel kültür ekonomisine katkı sağlamaktadır. Bunun bilincinde olan yerel yönetimler rekabet içerikli faaliyetlerle kendi bölgelerinde kültürel bir ekonomi yaratma gayretindedirler. Isparta'nın komşu iki ilçesi arasında geçen Yunus Emre mezar yerinin kimde olduğuna ilişkin tartışma, Güneykentliler arasında şöyle ifade edilmektedir:

Daha sonra 1992'de biz üzerine gitmeyince Gönen Yunus Emre burda diye Yunus Emre Türbesi icat ettiler [...] Amaçları ticaret. Belediye başkanları pratikti; yani nerden para koparabilirim diye devletten. Bizim de şimdiki başkan gelene kadar bu da son döneminde sahiplendi. Bunu da sıkıştırma sıkıştırma, henüz Yunus Emre Günü yapmadı. Dedim Gül Festivalini Yunus Emreyle birlikte yap... İşte siyasiler olmadan da olmuyor bu işler (Durmuş Kaya, yöre sakini, Isparta/Güneykent).

Bu ifadelerle Güneykent ve Gönen ilçeleri arasındaki rekabetin siyasi boyutu temsil ve ekonomi açısından ortaya konulmaktadır. Kültür turizminin ekonomi açısından öneminin farkında olan yerel yönetimlerin var olanı canlandırmak veya icat etmek suretiyle Yunus Emre'yi sahiplenme konusunda rekabetçi bir tavır sergiledikleri söylenebilir. Şehrin kültürel belleğinin siyasi açıdan sahiplenilmesi ve temsil edilmesinin önemine ilişkin bir başka örnek, elindeki bilgi ve belgelere dayanarak başka yerlerdeki mezarları kesin bir dille reddeden ve Yunus Emre'nin mezarının orada olduğuna emin olan Karaman'a aittir: "Bizim Karaman'ın en büyük sıkıntısı temsil, yıllardır. Mevcut belediye yönetimi Allah'a emanet yani... Şu var Karaman'daki belgeler başka bir şehirde olsun, o şehir çoktan kendisine mal etmişti. Ama bizim Karaman'ın yönetimi... Karaman şu an sahipsiz. Vali, belediye başkanı seviyesinde sahipsiz. 2 tane milletvekilimiz var..." (Yusuf Yıldırım, öğretmen ve araştırmacı yazar, Karaman). Bu sözler, Yunus Emre'yi sahiplenmek için sağlam belgelerden ötesine ihtiyaç olduğunu açık bir dille ifade etmektedir. Görüleceği üzere, Yunus Emre'nin kültürel bir imgeye dönüştürülmesi dolayısıyla da kültürel ekonomiye mal edilmesinde yönetimlerin önemli bir rolü vardır.

Sonuç olarak Konyalı'nın ifade ettiği şekliyle "Onu kendi bölgelerinde ve topraklarında yetiştirmiş ve gömülmüş görme gayreti ve iştiağı bir yarış halinde devam edip gidiyor." (1966: 145). Bu yarışın ortaya çıkardığı tartışmalar, yazılı ve sözlü kaynaklara dayanılarak daha bariz örnekler sunduğu için Eskişehir ve Karaman örneklerinden hareketle açıklanmıştır. Bir disiplin olarak folklorun Türkiye'de ortaya

çıkıldığı yıllarda gündeme gelen Yunus Emre'nin millî kimlik oluşturma gayretlerinin aktörlerinden biri olduğu görülmektedir. Ulusal bir kimlik inşa etmek için öne çıkarılan Yunus Emre, mezar yeri konusundaki tartışmalarla yerel bir polemik konusuna dönüşmüştür. Yaşanan polemiklerde savunulan fikirlerin dönemin gündemine göre değişebildiği de ortaya konulmuştur. Yunus Emre'nin niçin çok mekânlı olduğu sorusu bu bölümde, folklorizm temelinde cevaplanmaya çalışılmıştır. Yaşadığı dönemden isminin gündeme geldiği 20. yüzyıla kadar unutulmuş bir isim olan Yunus Emre, folklorun etkisiyle millî kimliğin bir figürü olarak yeniden keşfedilmiştir. Hayatı hakkındaki bilgilerin yetersizliği ve bir anlatı kahramanı olması nedeniyle mezar yeri konusunda birden fazla yerin söz sahibi olması kolaylaşmıştır. 20. yüzyılın folklorizm hareketlerinin etkisiyle de Yunus Emre'nin mezarı farklı iller tarafından sahiplenilmiştir. Yerel ekonomiye katkı sağlamak için kültür turizminin farkında olan yönetimler, “Yunus Emre bizdedir” demek için bunu destekleyici çalışmalar yaparak bir rekabet içine girmişlerdir. Yunus Emre'nin çok mekânlılığını mezar yeri üzerine yapılan tartışmalar ekseninde inceleyen bu yazıda folklorizm kaynaklı ekonomi ve turizm endişelerinin çok mekânlılık konusunda etkili birer unsur oldukları ortaya konulmuştur.

4.2. Mekân Tasarımında Fakelore Uygulamaları

Bu bölümde çok mekânlılık, fakelore ve ona bağlı olarak folklorizm ve geleneğin icadı kavramları merkezinde incelenmiştir. Yunus Emre'nin bağlam tarafından mezar olarak kabul edilen birden çok yerde bulunan mezarlarında yaşanan değişimler, yapılan etkinlikler, yaratılan anlatılar vb. mekâna bağlı olarak gelişen uygulamalar, fakelore yaklaşımlarıyla ele alınmıştır.

Yunus Emre gibi çok mekânlı ve çok mezarlı anlatı kahramanlarının yerel veya ulusal duygular veya turizm gibi kaygılarla özellikle 20. yüzyılda büyük değişimlere uğradığı görülür. Eskişehir'deki Sarıköy'ün adının Yunus Emre olarak değiştirilmesinden, tarihî mezardan veya türbeden bambaşka bir külliye'nin doğuşuna, sahiplenme ve turizm açısından başarılı olarak görülen bu uygulamanın başka Yunus Emre mekân ve mezarlarında karşımıza çıkmasına kadar izlenemez ve kontrol edilemez bir değişim yaşanmaktadır. Bu değişimin büyük çoğunluğu halkbiliminin *fakelore* yaklaşımları ile sorgulanmayı hak etmektedir (Oğuz, 2011a: 8).

Oğuz'un bahsettiği mekân özelinde yaşanan değişim ve dönüşümlerin halk biliminin fakelore yaklaşımlarıyla incelenmesi çok mekânlılığın ardında yatan sebeplerin daha iyi anlaşılmasında önem taşımaktadır. Öncelikle *fakelore*, *folklorizm* ve *geleneğin*

icadı kavramları ele alınacak, sonrasında ise Yunus Emre'ya ait olduğu düşünülen mezar yerlerinde yaşanan mahalle, ilçe isimlerindeki değişimler, türbe ve mezar yeri tasarımları, anma günü etkinlikleri, mekân etrafında oluşan anlatılar ve diğer uygulamalar bu kavramlar etrafında tartışılacaktır.

19. yüzyılda bağımsız bir disiplin olan folklor, 20. yüzyıla gelindiğinde bir önceki yüzyılda folklor olarak sunulan ürünlerin gerçekliğinin sorgulanmasıyla yüzleşmiştir. Terim olarak ilk defa 1950 yılında *American Mercury* dergisinde Richard M. Dorson'un kullandığı “fakelore”, ulus inşa düşüncesine yönelik uygulamaların sahte folklor olarak nitelenmesini karşılamaktadır. Dorson “Folklore ve Fake Lore” isimli bu yazısında (2007: 11-23), ağırlıklı olarak Amerikan halk kahramanı Paul Bunyan ve Benjamin Botkin'in *Treasury of American Folklore* adlı kitabındaki ürünlerin “sahteliği” üzerinde durur. Bunun yanında incelediği pek çok Amerikan halk kahramanının uydurma olduğunu ve buna benzer pek çok örneğin başka ülkelerin folklorunda da bulunduğunu belirtir. Bu ürünlerin sözlü kültürde yaşamadığını yazılı birer ürün olduklarını bu yüzden de bunları folklor yerine “fake lore” yani “sahte folklor” olarak adlandırmak gerektiğini ifade eder. Dorson halkın yanlış bilgilendirildiği ve aldatıldığını öne sürerek fakelore'a karşı olumsuz bir tavır takınır.

Fakelore'u “Kültürün yanlış olarak folklor diye sunulan ya da gerçekten folklormuşçasına kabul edilen öğeleri” olarak tanımlayan William S. Fox, Dorson ve diğer halk bilimcilerin fakelore'a yönelik olumsuz eleştirilerinin sebebini fakelore'un toplumsal ve kültürel sonuçlarından daha çok halk biliminin araştırma konularının sınırlarını belirleme ve disiplinin akademik statüsünü yükseltmede aramak gerektiğini belirtir (2007: 37). Öte yandan Alan Dundes “Fakelore Fabrikasyonu” (2007: 71-86) isimli yazısında büyük oranda Dorson'un makalesine göndermelerde bulunarak fakelore olarak kabul edilen ürünlere yenilerini ekler. Dundes'a göre, Paul Bunyan ve benzeri Amerikan halk kahramanlarının yanı sıra halk biliminin bir disiplin olarak ortaya çıktığı ilk dönemlere ait pek çok ürün de fakelore olarak değerlendirilebilir. Dundes, Finlilerin Kalevala Destanını, Grimmelerin Alman halk masallarını ve Ossian şiirlerini çeşitli kaynaklara dayandığı açıklamalarıyla fakelore olarak kabul eder (2007: 73-79). Dorson gibi fakelore'a olumsuz bir bakış geliştiren halk bilimcilerin aksine Dundes, fakelore konusuna farklı bir perspektiften bakmaktadır. Ona göre Macpherson'un Ossian şiirlerini gerçek otantik şiirler olarak

sunması, Grimmelerin masalları sözlü gelenekten aslına uygun olarak kaydettiklerini söylemeleri, Lönnrot'un eski Fin Destanını bir araya getirdiğini iddia etmesi gibi çoğaltılabilecek pek çok örnekte ortak nokta ülkelerin içinde bulundukları aşağılık kompleksidir (2007: 80). Bir başka deyişle fakelore üretildiği dönem içinde bir ihtiyaç olarak ortaya çıkmakta ve bunun sebebi de milletlerin yaşadığı aşağılık duygusudur. İskoçların 18. yüzyılda İngilizler tarafından alay konusu haline getirilmeleri, Almanların aynı dönemlerinde ulusça bir kültürel aşağılık kompleksi içerisinde olmaları, Finlilerin İsveçlilerin kültürel hegemonyası altında olmaları ve Amerikalıların özellikle İngiltere ve Fransa olmak üzere Avrupa'ya karşı bir aşağılık kompleksi hissetmeleri fakelore'un bir ihtiyaç olarak ortaya çıkmasında etkili olmuştur (2007: 80-81). "Fakelore görünürde milli ve ruhsal ihtiyacı tatmin eder: Yani özellikle bir kriz anında millî kimliğin olduğunu göstermek ve bu kimlik içerisine gurur aşılacak." (Dundes 2007: 82). Fakelore'un bir ihtiyaç olarak doğması noktasında "icat edilmiş gelenek" kavramından bahsetmek de yerinde olacaktır. Eric Hobsbawm ve Terence Ranger, fakelore ile ilişkili olarak "geleneğin icadı" kavramını öne sürmüşlerdir. Hobsbawm'a göre icat edilmiş gelenekler üçe ayrılabilir: "a) toplumsal birlik-beraberliği ya da gerçek veya yapay cemaatlere grup aidiyetini oluşturan veya sembolize eden gelenekler, b) kurumları, statü ya da otorite ilişkilerini oluşturan veya meşrulaştıran gelenekler, c) ana amacı toplumsallaşma, inançların, değer yargılarının ve davranış teamüllerinin aşılma ve aktarılması olan gelenekler" (2006: 12). Görüleceği üzere Hobsbawm'ın icat edilmiş gelenek kavramına yüklediği işlev ile Dundes'in fakelore'a yüklediği işlev aynıdır: ortak bir kimlikte toplumu bir araya getirmek. Hobsbawm'a göre eski geleneklerin canlı olduğu yerlerde geleneğin ne icat ne de ihya edilmesine gerek vardır (2006: 10). Bu nedenle gelenek icadı bir ihtiyaç halinde ortaya çıkmaktadır.

Ulrika Wolf-Knuts'un 1962'de Hans Moser tarafından tanımlandığını belirttiği "folklorizm" ise, turistler için ekonomik boyut düşünülerek üretilen ve kültür politikaları tarafından desteklenen ürünleri içerir. Folklorizmin aynı zamanda yeniden canlandırma faaliyetlerini içerdiği ve ekonomik boyutunun turizm endüstrisi, reklamlar ve kitle iletişim araçları tarafından sağlandığını ifade eder (2007:176-177). Burada folklorizm ile fakelore arasındaki bir ayırmadan bahsetmek gereklidir. Folklorizm, var olan geleneklerin yeniden canlandırma veya yeniden diriltme faaliyetlerini içermektedir. Oysa Dundes'a göre fakelore yaşama ve yeniden

canlanma ile karıştırılmamalıdır. Çünkü yaşama ve yeniden canlanma geleneğin devamını kasteder ve bunun için bilinçli bir kararın varlığına işaret eder. Buna karşın fakelore, sunulduğu şekliyle asla var olmamıştır, o yeni bir üretilimdir (Dundes 2007: 73).

Bu noktada folklorizm ile fakelore/icat edilmiş gelenek arasında bir ayırmadan bahsedilmelidir. H. İbrahim Şahin “gelenek icat etme veya gelenek uydurmanın günümüzde daha çok “fakelore” kelimesi ile karşılandığını, bu bakımdan “folklorizm” teriminin daha çok geleneksel yaratmaların ticari amaçlar doğrultusunda, turizmde ve kitle iletişim araçlarında kullanılması anlamına geldiğini” belirtmektedir (2009: 52). Bu çalışmada Yunus Emre mezar yerleri bahsedilen ayırmadan hareketle ele alınmıştır.

Fakelore terimi yerine “uygulamalı halk bilimi” terimini öneren Barbara Kirshenblatt-Gimblett, folklor tarihinin devlet inşa etme ve ulusal kimlik oluşturma gerilimlerine bağlı olduğunu ve folklorun milliyetçilik ideolojisinden ayrı düşünülemeyeceğini belirtir (2007: 56). Öte yandan Ermis Lafazanovski fakelore ve folklorizm terimlerini kötümser bulur ve bunun yerine daha iyimser olan “halk sevgisi” terimini önerir. Kültürel bölünme ve parçalanmadan bir kaçış yolu, kimlik arama ağının bir demeti ve kitle kültürü krizinden bir kaçış olarak gördüğü folklorun icadının halk sevgisi kaynaklı olduğunu ifade eder (2007: 168). Fakelore ile ilgili oldukları için “uygulamalı halk bilimi” ve “halk sevgisi” terimlerine sadece değinmekle yetiniyoruz.

Yıkılan Osmanlı İmparatorluğu’nun yerine yeni kurulmaya başlanan Türkiye Cumhuriyeti Devleti’nde yeni bir ulus ve kimlik inşa edilmeye çalışılırken yaşadığı kabul edilen 13. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar adından pek bahsedilmeyen Yunus Emre’nin gündeme gelmesi fakelore’un millî kimlik oluşturma ihtiyacı bakımından değerlendirilebilir. Türkiye’de folklorun ilk manifestosu olarak kabul edilen (Oğuz, 2013: 19) “Şiir ve İnşa” makalesinde “Ziya Paşa’nın divan şiirini olumsuzlayıp millî şiir olarak halk şairlerinin ürünlerini göstermesi, daha sonra Ziya Gökalp’ın aynı tavrı devam ettirmesi, milliyetçi düşüncede güçlü bir halk şairi olan “Âşık Yunus Emre”yi divan şairleri karşısında ön plana çıkarır.” (Tunç, 2007: 19). Yunus Emre’nin ulus inşasında kimlik bunalımı yaşayan aydınlar için önemini Ayvazoğlu şu sözlerle dile getirmektedir: “Koskoca bir medeniyet tasfiye edilirken

ayaklarının altındaki zeminin kaydığını hisseden “bağrı başlı” aydınların tutunmaya çalıştıkları can simidiydi o.” (2014: 10). Ayvazoğlu’nun bu ifadeleri Dundes’in kriz anında millî kimliğin oluşması için fakelore’den yararlanıldığına dair görüşünü doğrulamaktadır. Yaşadığı yüzyıldan 20. yüzyıla kadar unutulmuş bir isim olan Yunus Emre’nin 20. yüzyılda “yeniden keşfi” beraberinde Yunus Emre’yle ilgili fakelore uygulamaları ve icat edilmiş gelenekleri ortaya çıkarmıştır. Ulus inşasında millî bir kimlik oluşturma gayretleriyle ismi ön plana çıkan Yunus Emre, ilerleyen zamanda birbirinden farklı ideolojilerin sahiplenilen ismi hâline gelmiştir. Yunus Emre’nin farklı ideolojilerce alımlanışı Gökhan Tunç (2007) tarafından fakelore kavramı merkezinde incelenmiştir. Bu yazıda Yunus Emre’nin milliyetçi, hümanist, Alevi, Sünni ve marksist çevrelerce kendi görüşlerini meşrulaştırmak amacıyla anokronik bir şekilde nasıl ele alındığı ortaya konulmaktadır. Birbirinden farklı ideoloji sahiplerinin fikirlerini meşrulaştırmak için kendi düşüncelerini destekleyen şiirleri ön plana çıkarıp diğerlerini yok sayarak kendilerince birer divan oluşturmaları, fakelore ya da geleneğin icadını ortaya çıkarmıştır (Tunç, 2007: 23).

Yunus Emre’nin farklı ideolojiler tarafından sahiplenilmesi, icat edilmiş Yunus Emrelerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Yunus Emre’nin mezarının birbirinden farklı iller tarafından sahiplenilmesi de fakelore, icat edilmiş gelenek ve folklorizm olarak kabul edilebilecek pek çok uygulamayı beraberinde getirmiştir. Yunus Emre’nin mezar yerini sahiplenme yarışında ortaya çıkan tartışmalar bir önceki başlıkta folklorizm bağlamında değerlendirilmişti. 1940’lı yıllarda başlayan “Yunus Emre’nin mezarı nerededir?” tartışmaları başta Eskişehir olmak üzere pek çok ilde mekânsal değişim ve dönüşümleri tetiklemiştir.

Eskişehir’deki Yunus Emre mezarının yakınından geçen Ankara-Eskişehir tren hattı nedeniyle yerinin değiştirilmesi ve bir Yunus Emre anıtının yapılması kararlaştırılmıştır. Eskişehir Valisi Daniş Yurdakul’un önderliğinde Yunus Emre anıtı ve çevre düzenlemesi için proje çizilmiş ve nakil için 1946’da mezarın açılması gerekmiştir. Halim Baki Kunter, A. Adnan Saygun, Kemal Güngör, Raci Temizer ve Hasan Bıçakçı’dan oluşan ekip, mezarı açıp iskelet üzerinde antropolojik incelemelerde bulunmuşlardır (Kunter, 1966). Raporlanan inceleme sonucunda sağ eli başının altında bulunan bozulmamış iskeletin Yunus Emre’ye ait olduğu belirtilmiştir. Daha sonra doğruluğu pek çok kez tartışılan bu raporla Eskişehir

Yunus Emre'yi iyiden iyiye sahiplenmiştir. Cahit Öztelli, 1977'de yayımlanan kitabında heyette bulunan Kemal Güngör, Raci Temizer ve Adnan Saygun'un açılan mezardan 15 iskelet çıktığını ve halkın duygularını incitmemek için bu raporun hazırlandığını itiraf ettiklerini belirtmektedir (1977: 67). Eskişehir'deki bu incelemenin bilimselliği ve doğruluğu bu itiraflardan sonra sıkça tartışıl原因 bir konu olmuştur. Ancak bu durum yine de Eskişehir'in Yunus Emre'yi sahiplenmesine ve onun burada yattığına inanmasına engel olamamıştır. Bu antropolojik inceleme raporundan sonra 1949 yılında geçici mezarına nakledilen Yunus Emre, son olarak 1970'te yapılan anıt mezarına taşınmıştır. İki kez mezar yeri değiştirilen Yunus Emre'nin önceki iki mezar yeri muhafaza edilmeye devam edilmiş ve çevre düzenlemeleriyle bir külliye oluşturulmuştur. Eskişehir'deki bu uygulamalar 1940'lı yıllarda Yunus Emre'ye yönelen ilgi ve kültür politikalarının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Eskişehir'de var olan Yunus Emre belleğinin devlet eliyle bu şekilde yeniden canlandırılmasında folklorizmin etkisi olduğu açıktır.

Kunter, mezar yerinde yapılan antropolojik incelemeye tuttuğu kısa notlarla kitabında yer vermiştir:

Saat 13.00'te gayet açık olan havada birdenbire değişiklik görüldü. Mihalıççık istikametindeki dağlarda bulutlar peyda oldu. Yakındaki dağlara düşen doludan birbirlerine çarpan kemiklerin çıkardığı seslere benzer sesler duyulmaya başladı. Bu senfoni bir müddet devam etti. Hepimiz bir ürperti içinde bunu dinledik. İskelet tamamen toprak üzerine çıkmış, yanları da açılmış olduğu sırada üzerimize doğru bir bulut geldi ve gülsuyu serper gibi hafif bir yağışla kemikleri yıkadı. Bizi fazla ıslatmadan, tertemiz yıkanmış olan kemikleri de çamur etmeden kesildi (1966: 21).

Bu notlarla Kunter'in Yunus Emre'nin etrafında bir mitoloji oluşturmaya çalıştığı Ayvazoğlu tarafından dile getirilmektedir (2014: 80). Kunter'in tuttuğu bu notlar, Eskişehir halkı tarafından sözlü kültürün bir ürünü gibi anlatılmaya devam etmektedir. Kunter'in Yunus Emre romantizmi içerisinde gerek mezar yeri incelemesinde tuttuğu notlar, gerekse mezar yeri nakliyle ilgili kitabında aktardığı bilgiler Eskişehir'deki mezar yeri etrafındaki anlatıların büyük bir kısmını oluşturmaktadır. Bunun yanında 6 Mayıs 1949 tarihinde gerçekleştirilen mezar nakil töreninin sonraki yıllarda mayıs ayının ilk haftasında Yunus Emre'yi Anma Günü olarak devam ettirilmesine başlangıç oluşturduğu görülmektedir. Her yıl mayıs ayının ilk haftası düzenlenen bu etkinlikte eskisinden yenisine üç mezar yeri ziyaret edilir, mevlid okunur, dualar edilir, çeşitli protokol konuşmaları yapılır ve "Yunus

Aşı” denilen etli pirinç pilavı dağıtılır. Ayrıca bir gelenek hâlinde külliyeinin yakınından geçen trenler düdükleriyle Yunus Emre’yi selamlamaktadırlar. Hobsbawm’a göre, icat edilmiş gelenek, “alenen ya da zımnen kabul görmüş kurallarca yönlendirilen ve bir ritüel ya da sembolik bir özellik sergileyen, geçmişle doğal bir süreklilik anıştırır şekilde tekrarlara dayanarak belli değerler ve davranış normlarını aşılamaaya çalışan bir pratikler kümesi anlamında düşünülmelidir.” (2006: 2). Eskişehir’de 1940’lı yıllarda başlayıp 1970’te anıt mezarın oluşturulmasına kadar geçen sürede Yunus Emre’yle ilgili yeni geleneklerin oluştuğu görülmektedir. Bu geleneklerin Hobsbawm’ın tanımına uygun şekilde geçmişe yani Yunus Emre’ye bağlı bir şekilde ritüel özellik sergileyen ve Yunus Emre’nin Eskişehir’de olduğu fikrini aşılamaaya çalışan pratikleri içermesi yönüyle birer icat edilmiş gelenek oldukları söylenebilir. Buna ek olarak Yunus Emre’nin 1970’te son; yani üçüncü mezar yerine taşınması da Eskişehir’de Yunus’un dilinden “Birinci mezarımda yatmam, ikinci mezarımda kalmam, üçüncü mezarımdan kalkmam” (Latif Güngör, eski türbedar, Eskişehir) deyiimiyle açıklanması bir fakelore ortaya çıkarmıştır. Bu yaygın fakelore söylem Eskişehir’de Yunus Emre’nin bir sözü hatta bir vasiyeti olarak bilinmektedir. Kunter’in kitabında yer alan mezar incelemesi ve nakil töreninde yaşananların halk tarafından sözlü kültür ürünü gibi anonimleştirilerek anlatılması da bir fakelore örneği oluşturmaktadır.

Karaman’ın Yunus Emre’yi 9-13 Mayıs Türk Dili Bayramı’nda Hoşgörü Sofrası’nda, Manisa’nın ise her yıl Kadir Gecesinde türbe etrafında verdiği iftar yemeğiyle ve diğer illerin farklı zaman dilimlerinde Yunus Emre’yi anması ve bunu bir ritüele dönüştürmeleri de var olan Yunus Emre belleğinin yeniden canlandırılması açısından folklorizm, daha önce olmayan bir geleneği üretmeleri açısından icat edilmiş gelenek olarak değerlendirilmelidir. Anma günlerinde ve mezarların ziyaret edildiği diğer günlerde her mekânın kendine özgü ritüelleri olduğu da unutulmamalıdır. Her mekân kendine özgü bir anlatı, ritüel ve mimari bir yapı üretirken aslında kendine özgü fakelore’unu ortaya koymaktadır denilebilir.

Folklorizmin bir sonucu olarak değerlendirilebilecek mezar yerleriyle ilgili birtakım uygulamalar mevcuttur. Bunlardan ilki Yunus Emre’nin mezarının bulunduğu inanılan yerlerin isimlerinde yapılan değişikliklerdir. Yunus Emre’nin Eskişehir’de bulunan mezar yerinin eski adı Sarıköy iken bugün Mihalicık ilçesine bağlı Yunus

Emre mahallesi olarak değişmiştir. Aynı şekilde Yunus Emre'nin Afyon'un Sandıklı ilçesindeki mezar yerinin bulunduğu mahallenin eski adı çay iken Yunus Emre mahallesi adını almıştır. Yunus Emre'yi mezar yeri konusunda sahiplenme, coğrafi yer adlarının devlet kurumları tarafından değiştirilmesi şeklinde fakelolik bir uygulamayı ortaya çıkarmıştır. Bunun mezar yeri etrafında yer alan coğrafi mekânların Yunus Emre hakkında anlatılan menkıbelere uygun hâle getirildiği bir diğer uygulaması daha mevcuttur. Örneğin, Aksaray'ın Tapdık köyünde bulunan Tapduk Emre ve Yunus Emre mezarlarının bulunduğu yerdeki bir dağ, Yunus Emre'nin dergâha odunları getirdiği dağ, camii avlusunda bulunan ve adına Sofra Taşı denilen büyük bir kaya, Tapduk Emre'nin müridleriyle yemek yediği sofrâ olarak tanıtılmaktadır. Bunlara dair fotoğraflar aşağıda Fotoğraf 4.1 ve 4.2'de sunulmuştur:



Fotoğraf 4.1. Tapdık Köyü'ndeki Yunus Emre'nin dağdan odun getirdiğine inanılan yol



Fotoğraf 4.2. Tapduk Emre'nin müritleriyle yemek yediğine inanılan sofrta taşı

Aynı şekilde Manisa'daki bir dağ da Yunus Emre'nin odunları getirdiği dağ olarak anlatılmakta ve ipi unuttuğu için yılanların odunlara sarıldığı menkıbeye uygun şekilde dağın adının Yılanlık veya Yılanlı Dağ olduğu söylenmektedir.

Yunus Emre'nin mezarının konumlanması, mezar taşı ve mezarının etrafındaki bazı simgeler de fakelore yaklaşımlarıyla incelenmeye müsaittir. Örneğin; Manisa'nın Kula ilçesi Emre köyünde bulunan Yunus Emre mezarı Tapduk Emre türbesinin kapı girişinde konumlanmıştır. Bu konumlanışa ait fotoğraf aşağıda Fotoğraf 4.3'te sunulmuştur:



Fotoğraf 4.3. Manisa'daki Yunus Emre mezarının konumlanması

Bu mimari yapının ne zaman ortaya çıktığı veya yapıldığı bilinmemektedir. Ancak yapının bu şekli, Yunus Emre'nin öldüğünde şeyhi Tapduk Emre'nin eşğine gömülmeyi vasiyet etmesiyle açıklanmaktadır. Yunus Emre'nin ulaşması gereken mertebeye ulaşamadığı düşüncesiyle dergâhı terk edip sonra geri döndüğünde şeyhinin affını istemek için eşğe yatmasına ilişkin menkıbe²⁶, burada mekâna uygun olacak şekilde öldüğünde gömülmek istediği yer olarak değişime uğramıştır. Duymaz'a göre mekânın bu konumlanması “Bizim Yunus” menkıbesine dayanmaktadır (2019). Burada menkıbeye uygun şekilde mekânın tasarlandığı görülmektedir. Bir başka örnek, Erzurum'un Palandöken ilçesi Tuzcu mahallesinde bulunan Yunus Emre ve Tapduk Emre mezar taşlarıyla ilgilidir. Her iki mezar taşında da vefat tarihlerinin aynı yazıldığı görülmektedir. Bu mezar taşlarına ait fotoğraflar aşağıda Fotoğraf 4.4 ve 4.5'te sunulmuştur:

²⁶Menkıbe için bkz. Tatçı, *a.g.e.*, 2008, 15. Menkıbenin başka bir varyantı için bkz. Tezel, N. (1944). “Rivayetten Gerçeğe: Nallıhan ve Yunus Emre”, *Ülkü Milli Kültür Dergisi (Yeni Seri)*, 63, 13-14.



Fotoğraf 4.4. Erzurum'daki Tapduk Emre'nin mezar taşı



Fotoğraf 4.5. Erzurum'daki Yunus Emre'nin mezar taşı

Bu durumu Z. Fahri Fındıkoğlu, “Nihayet olsa olsa diyebiliriz ki mürit öldükten sonra müşşidinin yanına defnedilmiş ve mezar taşlarına o zaman aynı kitabe yazılmıştır ve aynı tarih vaz’ olunmuştur.”(2016: 40) şeklinde açıklamaktadır. Adnan Erzi ise Erzurumlu İbrahim Hakkı’nın, Erzurum’un Tuzcu köyünde bulunan Yunus Emre ve Tapduk Emre mezarlarına 1779’da diktirdiği mezar taşlarına H. 797/M. 1394-5 yıllarını yazdırarak Yunus Emre’yi Yıldırım Bayezid devri şairlerinden biri olarak göstermeye çalıştığını belirtir (1950: 85-88). Oysa Erzurum halkı Yunus Emre’nin pişman olup dergâha geri döndüğünde Tapduk Emre’nin ona “Yunus!

Nettirse kendine ettin! Ben seni açılmamış gül gibi götürecektim!” (Burmaoğlu, 1995: 243; Fındıkoğlu, 2016: 40) diye hitap ederek o anda ikisinin birden can verdiğini anlatmaktadır. Böylece mezar taşlarının dikilmesi esnasında fakelore olarak ölüm tarihlerinin aynı yazılması beraberinde fakelolik bir anlatıyı getirmiştir. Bir başka örnek, Isparta’nın Güneykent ilçesinde bulunan Yunus Emre mezarının baş kısmına ipe sarılmış odunlardan bir demetin konulmasına ilişkindir. Buna ait fotoğraf aşağıda 4.6’da verilmiştir:



Fotoğraf 4.6. Güneykent’teki Yunus Emre mezarı

Yunus Emre’nin dergâha odun taşımakla görevli olduğuna gönderme yapan ve sonradan bir müdahaleyle yapıldığı açık olan bu uygulama, mezarın fakelore şeklinde tasarlandığını göstermektedir. Aynı şekilde Manisa’da Yunus Emre mezar taşında bulunan balta simgesi de Yunus’un dergâha odun taşıdığına dair menkıbeye gönderme yapmak amacıyla tasarlanmış olabilir. Buna ait fotoğraf aşağıda 4.7’de verilmiştir:



Fotoğraf 4.7. Manisa'daki Yunus Emre mezar taşı

Alan çalışmasında Türkiye'de 14 yerde Yunus Emre mezarının bulunduğu tespit edilmiştir. Bunlardan 2 ilde birden fazla Yunus Emre mezarı bulunmaktadır. İlki Aksaray'ın Ortaköy ilçesinde iki yerde bulunan Yunus Emre mezarı; diğeri Isparta'nın dört ayrı ilçesinde bulunan mezarlardır. Yunus Emre'yi sahiplenme konusunda farklı illerin rekabet hâlinde olması kültür ekonomisi, kültür turizmi gibi sebeplerle açıklanabilirken; aynı il içindeki mezar yerlerinin birbiriyle olan rekabeti, temelinde yine kültür ekonomisi ve turizm endişesi taşıyan fakelore veya icat edilmiş gelenek ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

Aksaray'ın Ortaköy ilçesindeki Yunus Emre mezarlarından biri Tapdık köyündeki Tapduk Emre Camii'nin avlusunda Tapduk Emre'nin mezarına birkaç adım mesafededir. Diğeri ise Yunus Emre'nin yaşamını sürdürdüğü iddia edilen Çilehane'nin yakınlarındaki yerinden toprak erozyonu sebebiyle Ziyarettepe olarak bilinen yerde yapılmış külliye taşınan mezardır. Bünyamin Taş, Aksaray'la ilgili ilk ciddi iddiaların 1980'li yılların başında gündeme geldiğini belirtmektedir (2017: 85). Buna bağlı olarak Ziyarettepe'deki külliyenin yapımı ve mezarın taşınması da 1990'lı yıllara denk gelmektedir. 1982'de ise Refik Soykut tarafından açılan mezarda

bulunan kemikler antropolojik incelemeye tabi tutulmuştur. İnceleme sonucunda yazılan rapora göre mezardan çıkan 12 kemikten 11'i bir insana aittir. Kemiklerin incelenmesiyle bu insanın çömelme alışkanlığı olan birisi olduğu sonucuna varılmıştır. Rapordaki bilgilerin Yunus Emre'yi tarif ettiğini kabul eden araştırmacılar Ziyarettepe rivayetini devam ettirmiştir (Kaya, 1984). Aksaray Ziyarettepe iddialarının Yunus Emre'nin mezarıyla ilgili tartışmaların başladığı 1940'lı yıllardan 40 yıl sonrasına tarihlenmesi düşündürücüdür. Mezarda yapılan antropolojik inceleme, sonrasında mezarın taşınması ve bugünkü külliye'nin yapılması 1990'lı yılları bulmuştur. Yunus Emre'nin Ziyarettepe'de yattığı iddialarının ve sonrasında gelişen uygulamaların bu kadar yakın tarihli olması aynı ilçede bulunan bir başka Yunus Emre mezarı da varken folklorizm ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Mezar yerinde yapılan antropolojik inceleme, mezarın taşınması ve büyük bir külliye'nin oluşturulması Eskişehir'de yapılan uygulamaları da hatırlatmaktadır. Nebi Özdemir, Yunus Emre gibi ana imgelerin kültür ekonomisine sağlayacağı katkıların yerel yönetimlerce bilinmesinin kültürel bir rekabeti beraberinde getireceğinden bahsetmektedir (2012: 195-196). Aksaray'ın da bu rekabete geç de olsa katıldığı folklorizm içerikli uygulamalarından anlaşılmaktadır. Her yıl ekim ayı içinde Aksaray ve Kırşehir illerinin dönüşümlü bir şekilde yaptığı anma günü etkinliklerinin de 1990'lı yıllardan sonra yapılmaya başlanması geleneğin icadı olarak değerlendirilmelidir.

Isparta'da ise Keçiborlu, Uluborlu, Gönen ve Güneykent (belde) ilçelerinde olmak üzere 4 yerde Yunus Emre'nin mezarına rastlanmaktadır. Bu mezar iddialarının çıkış noktasını Bursalı İsmail Hakkı'nın verdiği "Şeyh Yunus Emre Anadolu'da Isparta civarında Keçiborlu kasabasının yakınında olan büyük Kadirin doğu tarafında bulunan Peşt cihetinde bir köyde yetişmiş olup mezarı dahi bu köydedir" (Bursalı Mehmet Tahir, 1972: 221) bilgisi oluşturmaktadır. İddiaların her birinde bu bilgi, kendi ilçelerine göre yorumlanmıştır. Bu farklı yorumlar da Yunus Emre'ye ait farklı mezar yerlerinin türemesine sebep olmuştur. Keçiborlu ve Uluborlu'daki Yunus Emre mezarları aktif bir işlerlik içinde değilken, Gönen ve Güneykent bu konuda rekabet hâlinindedir. Her iki ilçenin de Yunus Emre'nin mezarını Antalya Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kuruluna tescil ettirdikleri bilinmektedir. Öte yandan Güneykent'in Yunus Emre mezarı etrafında yaptığı çevre düzenlemeleri, Yunus Emre Kültür Parkı, parkta bulunan Yunus Emre heykeli, okula caddeye verilen

Yunus Emre isimleri ilçede Yunus Emre belleğinin oluşturulmaya çalışıldığının örnekleridir. Bu gibi uygulamaları imge yönetimi/kültür yönetimi olarak adlandıran Özdemir, heykel, büst, meydan, kültür merkezi, sanal site ve etkinlik gibi göstergelerle Yunus Emre adının coğrafya ile tescil edilmeye ve tanıtılmaya çalışıldığını ifade etmektedir (2012: 200). Güneykent ilçesinin yukarıda sayılan uygulamalar ve Yunus Emre’yi anma törenini birleştirdiği Gül Hasatı Festivaliyle yörede Yunus Emre’den fayda sağlamaya yönelik bir kültür turizmi yaratmaya çalıştığı ortadadır.

Güneykent’e yaklaşık 14 km mesafede bulunan Gönen’deki Yunus Emre türbesinin sonradan icat edildiği Güneykentliler arasında tartışılan bir konudur:

Daha sonra 1992’de biz üzerine gitmeyince Gönen Yunus Emre burda diye Yunus Emre Türbesi icat ettiler [...] Amaçları ticaret. Belediye başkanları pratikti; yani nerden para koparabilirim diye devletten. Bizim de şimdiki başkan gelene kadar bu da son döneminde sahiplendi. Bunu da sıkıştırma sıkıştırma, henüz Yunus Emre Günü yapmadı. Dedim Gül Festivalini Yunus Emreyle birlikte yap... İşte siyasiler olmadan da olmuyor bu işler (Durmuş Kaya, yöre sakini, Isparta/Güneykent).

Bu ifadelerle Güneykent ve Gönen ilçeleri arasındaki rekabetin siyasi boyutu temsil ve ekonomi açısından ortaya konulmaktadır. Kültür turizminin ekonomi açısından öneminin farkında olan yerel yönetimlerin var olanı canlandırmak veya icat etmek suretiyle Yunus Emre’yi sahiplenme konusunda rekabetçi bir tavır sergiledikleri söylenebilir. Öte yandan Gönen’deki Yunus Emre türbesinin bir gelenek icadı oluşu Şeyh Saadettin Balım Sultan Cemevi Dedesi ve Dernek Kurucusu tarafından şu sözlerle ifade edilmektedir: “Bursalı İbrahim Hakkı sadece ona dayanarak Yunus Emre burda diye benimsedik ama Yunus Emre burda değil. Aslında biz dernek kurduk. Bursalı yazar öyle yazıyor diye dernek karar aldı... Aslında orda ana kaynak Balım Sultan var olarak yazıyor. Kaynağa uydurdular türbeyi”(Mustafa Özgün, Dede ve dernek kurucusu, Isparta/Gönen). Hobsbawm’a göre “Eski hayat tarzlarının varlıklarını sürdürdükleri yerde, geleneklerin ne icat ne de ihya edilmesine ihtiyaç duyulur.” (2006: 10). Bu bakımdan Gönen ve Güneykent’teki uygulamaların bir ihtiyaç neticesinde ortaya çıkan gelenek icadı oldukları söylenebilir. Ayrıca yazılı kaynaklarda isimleri daha önce zikredilmeyen Gönen ve Güneykent’teki Yunus Emre mezarlarının zamanla değişen ilçe sınırları ve isimlerine bağlı olarak da gelenek icadı olarak ortaya çıkmış olabileceği düşünülmektedir. Bu türbelerin

2000’li yıllarda yerel yönetimlerin sahiplenme girişimleriyle ortaya çıktıkları verilen örneklerle ortaya konulmaktadır. Türbe etrafındaki çevre düzenlemelerinin son dönemlerde yapılmış olması, Güneykent’in Yunus Emre’yi Gül Hasatı Festivali’yle, Gönen’in ise Aşure Şenlikleri ile birlikte anmasına yönelik çalışmalar Yunus Emre etrafında oluşturulmaya çalışılan kültür turizmine bağlı gelişmelerdir. Fox’un ifade ettiği gibi “Fakelore toplumun koordine edilmesine, ideolojik ve kültürel hegemonyanın kurulmasına katkıda bulunur” (2007: 45). Gönen ve Güneykent ilçelerindeki Yunus Emre mezarı ve etrafında oluşturulmaya çalışılan geleneklerin devlet müdahalesiyle olması, Yunus Emre bağlamında kurulmaya çalışılan ideolojik ve kültürel hegemonyanın bir kanıtıdır.

Sonuç olarak, Yunus Emre’nin biyografisi, kişiliği, temsil ettiği görüşler hakkında yapılan pek çok tartışmanın yarattığı fakelore gibi, mezarıyla ilgili yapılan uygulamalarda da fakelore’a başvurulduğu görülmektedir. Bu bazı yerlerde mezarın fakelore veya gelenek icadı olarak ortaya atılması şeklinde gerçekleşirken; bazı yerlerde var olan Yunus Emre belleğini canlandırmak, kültür turizmine katkı sağlamak amacıyla folklorizm kaynaklı uygulamalar olarak karşımıza çıkmaktadır. Yunus Emre mezarları özelinde gerçekleşen değişimler, mekân tasarımındaki uygulamalar ve sonradan ortaya çıkan mezar yerlerinin halk biliminin fakelore yaklaşımlarıyla sorgulandığı bu bölümde folklorizm, fakelore ve icat edilmiş geleneklerin çok mekânlılık üzerinde etkin ve önemli rolleri olduğu görülmüştür.

5. SONUÇ

*Bende sığar iki cihân ben bu cihâna sığmazam
Cevher-i lâmekân benüm kevn ü mekâna sığmazam
Nesîmî*

2021 yılı, UNESCO tarafından “Yunus Emre’nin Vefatının 700. Yıl Dönümü” ve Cumhurbaşkanlığı tarafından da “Yunus Emre ve Türkçe Yılı” olarak ilan edilmiştir. Yunus Emre (1240/41-1320/21) yaşadığı 13. yüzyıldan günümüze gerek hayatı ve menkıbeleri gerek şiirleriyle gelebilmiş ender şahsiyetlerdendir. M. Fuad Köprülü’nün 1913 yılında *Türk Yurdu* dergisinde yayımlanan iki makalesiyle ilim âlemine tanıtıldığından bugüne akademik dünyada üzerine çokça yazılan, söz söylenen ve tartışılan isimlerden biri olmuştur. Birçok araştırmacı tarafından ele alınan Yunus Emre, hayatı hakkındaki bilgilerin yetersizliği, şiirlerinin ideolojik görüşlerce farklı yorumlanması gibi nedenlerden dolayı tartışmalara konu olmuştur. Türkiye Cumhuriyeti’nin kurulmasıyla başlayan uluslaşma sürecinde aydınlar Yunus Emre’yi, kullandığı saf Türkçe ile Türk edebiyatının önemli bir ismi olarak görmüş, yeni ulusun yeni edebiyatı için yeni bir isim olarak keşfetmişlerdir. Bu keşfe bağlı olarak Yunus Emre, eserleri ve fikirleriyle yeni devletin kuruluşu sürecinde, öze dönüş, millî ve sade Türkçe ihtiyacını karşılamıştır. Uluslaşma sürecinde aydınların sıkı sıkıya bağlandıkları Yunus Emre’nin, hayatı hakkındaki bilgi ve belgelerin yetersizliğine rağmen sözlü kültür ortamında yayılan menkıbelerden yola çıkılarak biyografisi yazılmaya çalışılmış, her yüzyıl yeniden üretilen şiirlerinin hangi Yunus Emre’ye ait olduğu konusunda mesai harcanmıştır. Bunlara ilaveten Yunus Emre’nin mezarının nerede olduğu da yaklaşık yüz yıldır tartışılacak bir konudur. Şahsiyet olarak birden çok Yunus’un varlığı, biyografisi ve şiirlerinin varyantlaşması, menkıbe ve efsane gibi edebî türlerle nesilden nesile aktarılması gibi nedenler, Yunus Emre’nin mezarının da birden çok yerde var olduğu düşüncesine zemin hazırlamıştır.

Bir şahsın birden fazla mezarının veya makamının olması; araştırmacılar tarafından halkın bir kimseyi çok sevmesi, benimsemesi veya kutsiyetinden yararlanmak istemesi, halk için önemli isimlerin mezarlarının gizlenmek istenmesi, fethedilen topraklardaki azizi kendi dininin aziziyle birleştirip o yer üzerinde hak iddia etme düşüncesi, dinî şahsiyetlerin mezarlarından bazı parçaların gidilen yere götürülerek

yeni mezar yerinin oluşturulması, kişinin efsaneleşmiş hayatının olması, politik birtakım amaçlarla mekân icat edilmesi, kültür ekonomisine bağlı olarak rekabetçi faaliyetlerin gerçekleşmesi ve kişinin halk arasında çok anlatılması gibi sebeplere bağlanmıştır. İlk defa Oğuz (2011a) tarafından kullanılan “çok mekânlı” nitelemesi bu çalışmada “çok mekânlılık” olarak kavramsallaştırılmıştır. Buna göre “Hangi mezar Yunus Emre’nin gerçek mezarıdır, hangileri değildir?”, “Yunus Emre’nin gerçek memleketi neresidir?”, “Hangi mekân, tarihî bilgilere daha uygundur?” gibi yaklaşık yüz yıldır kesin bir hükme bağlanamayan sorular yerine “Yunus Emre niçin çok mekânlıdır?”, “Çok mekânlılığı meydana getiren dinamikler nelerdir?”, “Mekânlarda üretilen kültür nedir ve çok mekânlılığa etkisi nedir?”, “Mekânın halkın belleğinde edindiği yer çok mekânlılığa nasıl etki etmektedir?” gibi sorulardan hareket edilmiştir.

Yunus Emre’nin geçmişten günümüze pek çok çalışmada, edebiyat tarihçiliği bakış açısından tarihî bir kişilik olarak değerlendirildiği ve hayatının tarihî ve menkıbevi hayatı isimli iki başlık altında incelendiği görülmektedir. Bu tür incelemelerin hayatı, menkıbeleri ve şiirleri çok varyantlı ve mezarı çok mekânlı olan Yunus Emre konusunda sağlıklı sonuçlar vermediği tespit edilmiştir. Bu nedenle Yunus Emre gibi tarihî şahsiyeti menkıbevi şahsiyetinin gölgesinde kalmış, hayatı menkıbelerle örülü çok mekânlı şahsiyetleri “tarihî şahsiyet”inin yanı sıra “anlatı kahramanı” olarak da değerlendirmek gerekir.

Yunus Emre’nin doğum ve ölüm tarihinden ailesine, eğitiminden tarikatına, mezarından şiirlerine kadar hayatının neredeyse hiçbir alanıyla ilgili kesin bilgi söz konusu değildir. Bu durum Yunus Emre’nin biyografisini tüm hatlarıyla ortaya koymamıza engel teşkil ettiği gibi onu birbirinden farklı ideolojilerin sözcüsü hâline de getirmiştir. Yunus Emre’nin mistik hüviyetinin ve biyografisinin karanlık noktalarla dolu olduğunu belirten A. Yaşar Ocak, bunun başta gelen sebebi olarak yaşadığı döneme ait hiçbir kaynağın ondan bahsetmemesini gösterir. Yunus Emre’nin bugün tanındığı ölçüde kendi yaşadığı dönemde tanınmadığını ve büyük şehirlerde kaleme alınan kaynaklara konar-göçer çevrelerin insanı olarak Yunus Emre’nin kaydedilmemesinin doğal olduğunu belirtir (2018a: 98). Ayrıca Ocak (2018a: 98), Yunus Emre’yi bize anlatan ve klasik iki geleneğe, yani Sünni ve Bektaşî geleneğine mensup en eski kaynakların onun vefatından (1320-1) en az 150

yıl sonra meydana getirildiğini belirtmektedir. Burada Lord Raglan'ın "Tarih ve Mit" (2014: 187) yazısında halk hafızasının sözel bir bilgiyi saklama sınırı olarak 150 yılı işaret etmesi önemlidir. Raglan'a göre yazılı olmayan bir bilgi gelenek oluşturmadıysa en fazla 150 yıl içinde unutulur ve gelecek nesile aktarılamaz. Yunus Emre'den bahseden kaynakların onun ölümünden 150 yıl sonrasına tarihlenmesi Yunus Emre'nin 150 yıl sonra hâlâ hatırlandığının yani halk hafızasında saklanıp geleceğe aktarıldığının göstergesidir. Öte yandan 150 yılı aşan sözel bilginin sağlıklı bilgi olmayacağı ve sözlü gelenekte anlatılanların tarih değil, mit ve ritüel olduğunu savunan Raglan'a göre, halk arasında yaşayan Yunus Emre'nin hayatı hakkındaki menkıbeleri ve mezar yeri konusundaki görüşleri tarih olarak adlandırmak mümkün görünmüyor. Bu nedenle Yunus Emre'nin tarihî bir kişilik olarak ele alınıp incelenmesi debirtakımsorunları beraberinde getirmektedir. Her şeyden önce Yunus Emre'nin hayatının neredeyse hiçbir alanında kesin bilgi bulunmayışı onu tarihî bir kişilik olarak incelemeyi mümkün kılmamaktadır.

Türkiye'nin pek çok ilinde hatta bazı illerde birden fazla yerde Yunus Emre'nin mezarı olarak kabul edilen mekânlar mevcuttur. Yunus Emre'nin mezarıyla ilgili literatürün taranması sonucunda araştırmacıların bazı bilgi ve belgelere dayanarak kuvvetli iddialarda bulundukları görülmüştür: Aksaray (Ziyarettepe), Eskişehir ve Karaman bu illerdendir. Araştırmacıların çalışmalarını bir diğer ilin iddialarını çürütmek üzerine kurguladıkları, Yunus Emre'nin mezarı konusunda bahsedilen bu üç ile yoğunlaşan ciddi tartışmaların olduğu görülmektedir. Bu tartışmalara elinde bilimsel bir belge olmadığı hâlde halkınsahip çıkması ve savunmasından dolayı Manisa da dâhil edilebilir. Bütün iddialarını Manisa gibi bilimsel verilere dayandıramasa da romantikbakış açısıyla Yunus Emre'yi sahiplenen diğer illerin Afyon, Erzurum, Isparta, Konya ve Ordu olduğu tespit edilmiştir. Yunus Emre'nin mezarıyla ilgili kaynaklarda sadece isminden bahsedilen ve fiziken bir mezar yerinin olmadığı yapılan araştırma sonucu öğrenilen iller ise Balıkesir, Bolu, Isparta (Eğirdir), İzmir ve Sivas'tır. Kaynaklarda Yunus Emre'nin mezarı olarak kaydedilen ancak anlatı ortamında, Âşık Yunus mezarı olarak kabul edilen ilin ise Bursa olduğu belirlenmiştir. Yunus Emre'nin mezar yeriyle ilgili görüş bildiren araştırmacıların birbirine benzer ya da birbiriyle çelişen iddialarının olduğu görülmüştür. Bu konuda araştırmacıların bilimsel bir kaynaktan hareket etmelerinin yanı sıra konuya duygusal ve romantik açıdan da baktıkları, hatta zamanla kendileriyle çeliştikleri de

görülmüştür. Literatür taraması ve alanda yapılan çalışmalar neticesinde Aksaray (Ziyarettepe), Eskişehir, Karaman ve Manisa illerinin Yunus Emre mezarını sahiplenme konusunda diğer illere nazaran daha fazla öne çıktığı tespit edilmiştir.

Afyon, Erzurum, Isparta, Konya ve Ordu illeri ise delil gösterebilecekleri bazı belgelere dayanarak Yunus Emre'nin kendi illerinde medfun bulunduğunu; Aksaray, Eskişehir, Karaman ve Manisa illeri gibi yüksek sesle olmasa da iddia eden illerdendir. Hatta Isparta, Konya ve Ordu'nun "Bir Yunus Emre de bizde vardır" diyerek diğer illerdeki Yunus Emre mezarlarını da kabul edip saygı duydukları görülmektedir.

Yazılı kaynaklarda geçtiği tespit edilen 18 Yunus Emre mezarı alfabetik sırayla şöyledir: Afyon (Sandıklı ve İhsaniye), Aksaray (Ortaköy ilçesi Tapdık köyü ve Reşadiye köyü/Ziyarettepe), Balıkesir (Bandırma), Bolu, Bursa (Yıldırım), Eskişehir (Mihalıççık), Erzurum (Palandöken), Isparta (Keçiborlu, Uluborlu ve Eğirdir), İzmir (Tire), Karaman (Merkez), Konya (Doğanhisar), Manisa (Kula), Ordu (Ünye) ve Sivas. Bunlardan Balıkesir, Bolu, Isparta'nın Eğirdir ilçesi, İzmir ve Sivas'ta Yunus Emre'ye ait herhangi bir mezar yerinin bulunmadığı ilgili belediyelerin yetkilileriyle yaptığımız görüşmeler neticesinde belirlenmiştir. Literatürdeki bu bilgi yanlışlığının nedeni, bahsedilen yerlerde gerçekte Yunus Emre'nin mezarının olup olmadığının fiziken sorgulamadan yazılı kaynaklarda geçen her bilginin doğru kabul edilip alıntılanmasından kaynaklanmaktadır.

2017-2019 yılları arasında halkın Yunus Emre'ye ait olduğuna inandığı 14 mezar yerinde alan araştırması yapılmıştır: Afyon (Sandıklı ve İhsaniye ilçeleri), Aksaray (Ortaköy ilçesinde Tapdık köyü ve Reşadiye köyü/Ziyarettepe), Bursa, Eskişehir, Erzurum, Isparta (Keçiborlu, Gönen ve Güneykent), Karaman, Konya, Manisa ve Ordu.

Alan çalışmasında Yunus Emre mezarları arasında literatüre geçmesine rağmen Afyon'un İhsaniye ilçesinde Yunus Emre'ye ait bir mezar olmadığı, öte yandan daha önce herhangi bir kaynakta yer almamasına rağmen Isparta'nın Gönen ve Güneykent ilçelerinde Yunus Emre'ye atfedilen iki mezar yerinin olduğu tespit edilmiştir.

Yetkililerden Isparta'nın Uluborlu ilçesiyle ilgili öncelikle bir mezar yeri olmadığı; 2020 yılında ise eskiden burada bir mezarın varlığının söz konusu olduğu tespit

edilmiş fakat alan çalışmamızın tamamlanması ve Covid-19 küresel salgını nedeniyle Uluborlu’da alan çalışması gerçekleştirilememiştir

Hem literatür taraması hem de alanda gerçekleştirdiğimiz incelemeler neticesinde 2021 yılı itibarıyla Türkiye’de bulunduğu inanılan Yunus Emre mezarlarının sayısı 14 olup şunlardır: Afyon (Sandıklı), Aksaray (Ortaköy ilçesinde Tapdık köyü ve Reşadiye köyü/Ziyarettepe), Bursa (Yıldırım), Eskişehir (Mihalıççık), Erzurum (Palandöken), Isparta (Keçiborlu, Uluborlu, Gönen ve Güneykent), Karaman (Merkez), Konya (Doğanhisar), Manisa (Kula) ve Ordu (Ünye).

Ayrıca Yunus Emre’nin mezarının bulunduğu iddia edilen pek çok yerde Tapduk Emre’nin mezarına da rastlanılmış, hatta bazen bunun Yunus Emre’nin gerçek mezarı iddiaları için en önemli kanıtlardan biri olarak kabul edildiği görülmüştür. Afyon (Sandıklı), Aksaray (Tapdık köyü), Bursa, Erzurum, Isparta (Gönen), Karaman, Konya ve Manisa Yunus Emre ile Tapduk Emre’nin mezarının bir arada bulunduğu inanılan yerlerdir. Böylece Yunus Emre mezarının bulunduğu 14 yerden 8’inde Tapduk Emre’nin de mezarının olduğu bilgisi Tapduk Emre ile ilgili literatürde yerini almıştır. Bu bilgi Tapduk Emre ile ilgili çalışma yapacak araştırmacılar için önemli bir veri olarak kaydedilmiştir.

Çok mekânlılığın sebepleri incelenirken mekân ve anlatı arasındaki ilişkiye dair şu soruların yanıtı aranmıştır: Mekân ve anlatı arasındaki nasıl bir ilişki, çok mekânlılığın sebebi olabilir?, Çok mekân mı anlatıların varyantlaşmasını sağlar yoksa çok varyantlı anlatılar mı çok mekânı yaratır?, Mekânın anlatı, anlatının da mekân üzerinde nasıl bir etkisi vardır? Bu sorulara mekân ve anlatı ilişkisinin irdelendiği üç başlıkta yanıt aranmıştır:

“Mekân, Anlatı ve Kahraman Ekseninde Yerelleşme” başlığında bu sorular Carl Von Sydow’un önerdiği “yerelleşme/yerelleştirme” açısından incelenmiştir. Mekân ve anlatı arasındaki yerelleşme ilişkisi, anlatının gittiği yere uyumlu olacak şekilde değişmesiyle çok mekânlılık olgusuna zemin hazırlamaktadır. Buna göre sözlü kültürün dilden dile, coğrafyadan coğrafyaya, nesilden nesile değişim ve dönüşüme açık doğasının, anlatıların çeşitlenmesinin yanında anlatının yaşatıldığı mekânın da çeşitlenmesinde etkili olduğu tespit edilmiştir. Yunus Emre’nin geniş bir coğrafyadaki gezginliğinin sebeplerinden biri olarak görülen yerelleşmeyi Yunus Emre anlatıları özelinde üç başlık altında gözlemlemek mümkündür: 1. Yazılı ve

sözlü kaynaklarda yer alan Yunus Emre menkıbelerinde, 2. Yunus Emre'nin biyografisinde ve 3. Mekâna özgü yeni anlatılarda. Yazılı ve sözlü kaynaklardaki Yunus Emre menkıbelerindeki yerelleşme, şahıs ve coğrafi yer isimlerinde meydana gelen değişikliklerle oluşmaktadır. Menkıbelerde yer alan Tapduk Emre ve Molla Kasım'ın yaşadıkları veya mezarlarının bulunduğu yerler bağlama göre değişiklik göstermektedir. Anlatıya coğrafi yer isimlerinin eklenmesi ve anlatının yaşandığı yer olduğuna inanılan mekâna anlatıyla ilişkili olacak şekilde isim verilmesi, menkıbelerin coğrafyaya uyum sağlama şekilleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Öte yandan alan çalışması yapılan yerlerde Yunus Emre menkıbelerinin şahidi olarak görülen somut öğelerin bulunması veya icat edilmesi de halkın anlatıyı kendi yaşadığı yerle özdeşleştirmesi olarak yorumlanabilir. Anlatıların yerelleşmesinin yanında kahramanın da yerleştiği örnekler, Karaman ve Ordu illerinde ortaya çıkmaktadır. Diğer illerin Yunus Emresi'nden farklı bir Yunus Emre kimliğine sahip bu iller, Yunus Emre'yi bu şekilde sahiplenerek kendilerine mâl etmişlerdir. Üçüncü olarak, kahramanın gittiği coğrafyaya uyum sağlaması, o yere özgü yeni anlatıların üretilmesi şeklinde de meydana gelmektedir. Çalışmada örneklerine yer verilen pek çok il, kendi Yunus Emresi'ni kendi ürettiği anlatılarla kendi mekânlarında oluşturmuş ve sahiplenmiştir. Yeni anlatıların üretilmesinde mekânın konumu ve çevresel şartların etkili olduğu görülmektedir. Öte yandan mekân kendine özgü yeni anlatılar üretmenin yanında kendine özgü ritüeller ve anma günleri gibi gelenekler de üretmektedir. Sonuç olarak, mekânın anlatı dolayısıyla kahraman üzerindeki etkisi olarak da yorumlanabilecek olan bu yerleşme sayesinde Yunus Emre'nin geniş bir coğrafyadaki gezginliği ve bir o kadar da yerleşikliği anlamlandırılmakta, yerleşmenin Yunus Emre'nin kuşaktan kuşağa aktarımındaki rolünün önemi ortaya konulmaktadır.

“Bellek Aktarımı ve Mekân İlişkisi” başlıklı kısımda mekân ve anlatı ilişkisine bellek, hafıza, kültürel bellek ve bellek aktarımı kavramları çerçevesinde odaklanılmıştır. Halkın geleneğe dönüşen belleğiyle doğrudan ilgili olan halkbilimi için özellikle kültürel bellek konusu disiplinin kendisini oluşturur. Topluma ait belleğin gelenekleşmiş yani kuşaktan kuşağa aktarılmış şekli, bellek çalışmalarında kültürel belleği ifade eder. Kuşaktan kuşağa aktarılacak yaşaması garanti altına alınan belleğin aktarımında mekân önemlidir. Gerek mekân boyutunda gerek mekânla belleğin ilişkisinin bir sonucu olarak ortaya çıkan anlatı ve ritüel boyutunda

bellek aktarımı için mekân, önemli bir yerde durmaktadır. Bellek inşası ve tahribi için mekânın kullanımı, grubun belleğini devam ettirmek için gittiği yerde yeni mekân inşa etmesi, mekânda yaşanan değişimlerin belleği etkilemesi, bellek aktarımı için mekânın olmazsa olmaz bir yerde olduğunu göstermektedir. Mekânda gerçekleşen bellek aktarımı, anlatı ve ritüel yoluyla sağlanabilmektedir. Belleğe ilişkin anlatıların varlığı anlatının yaşatıldığı mekâna büyük ölçüde bağlıdır. Anlatı yerleşme sayesinde gittiği mekâna uyum sağlamak ve mekân kendine özgü yeni anlatılar üretmektedir. Ritüel ise yüz yüze iletişimin sağlandığı bir mekânda, o mekâna ait belleği çeşitli uygulamalarla tekrar etmesi ve canlandırmasıyla aktarımı sağlamaktadır. Özetle bellek aktarımı, mekânla ve mekânın sağladığı ortam sayesinde anlatı ve ritüel ile yoluyla mümkün olmaktadır. Alan çalışmasında edinilen bilgiler ve gözlemler doğrultusunda Yunus Emre'ye ait mezar yerlerinde bellek-mekân ilişkisini örnekleyen durumlar incelenmiştir. Yunus Emre menkıbelerinin mekâna bağlı olarak sergilediği değişiklikler, her mekânın kendine özgü ürettiği anlatılar, Yunus Emre'nin çok mekânlılığına bir de bellek aktarımı penceresinden bakmamızı sağlamıştır. Aynı zamanda bu pencere, Yunus Emre belleğinin mezarlarında yapılan anma günü etkinlikleri ve bazı ritüeller sayesinde de çok mekânlı bir şekilde varlığını devam ettirebildiğini göstermiştir. P. Nora (2006: 12), hafıza mekânlarını hafızanın mayalandığı yerler, geleneğin laboratuvarı olarak nitelendirmektedir. Mekânda gerçekleşen bellek aktarımı tam da bu mayalanma durumunu işaret etmektedir. Belleğin mayalanmasına uygun koşulların sağlandığı bir mekânın oluşturulması hem belleğin var olmasını hem de kuşaktan kuşağa aktarılarak yaşatılmasını garanti eder. Yunus Emre mezarları da birer hafıza mekânı olarak Yunus Emre belleğinin anlatı ve ritüel yoluyla yaşatıldığı yerlerdir. Yunus Emre'ye ait belleğin aktarılabilirdiği dolayısıyla yaşatılabildiği ve halk belleğinde “Bizim Yunus” geleneğinin oluşturulabildiği her mekân, Yunus Emre'yi çok mekânlı bir anlatı kahramanına dönüştürmektedir. Bellek ve mekân arasındaki ilişkinin çeşitli boyutlarıyla incelenmeye çalışıldığı bu bölümde bellek aktarımı ve mekân arasındaki ilişkinin çok mekânlılığa olanak sağlayan dinamiklerden biri olduğu tespit edilmiştir.

Mekân ve anlatı ilişkisine “Kutsal Mekânın İnşasında Rüya Anlatıları” başlığında mezar yeri tespitinde ve inşasında yaygın bir kullanımı olan rüya anlatıları açısından değinilmiştir. Alan çalışması ve yazılı kaynaklardan hareketle Yunus Emre hakkındaki rüya konulu anlatıları iki gruba ayırmak mümkündür: Bunlardan ilki

mezar yerinin tespitine, tamirine veya yer değişikliğine ilişkin anlatılar; diğeri ise bir rahatsızlığın dile getirildiği veya ikaz edildiğine ilişkin anlatılardır. Her iki grup anlatıda da Yunus Emre'nin rüyayı bir iletişim aracı olarak kullandığı görülmektedir. Rüya konulu anlatıların kutsal kabul edilip gerçekliğine inanılması Yunus Emre etrafında bir veli kültü, mezarı etrafında da ziyaret fenomeninin oluşmasını sağlamıştır. Rüyanın kutsallığı ile efsanenin inandırıcılığının dinî bir şahsiyet etrafında birleşmesi, rüya motifini içeren anlatılara özel bir işlev yüklemektedir. Bu türden anlatıların mekânın kutsallığını ve gerçekliğini meşrulaştırma işlevi bulunmaktadır. Birden çok yerde mezarı bulunan Yunus Emre'nin bu gezginliği rüya konulu anlatılarla ilişkilidir. Çalışmada incelenen rüya konulu anlatılar, Yunus Emre'nin mezar yerlerinin ortaya çıkmasında veya var olan mezar yerinin kutsallığının veya gerçekliğinin onaylanmasında etken bir rol üstlenmektedirler. Böylece rüya anlatıları sayesinde Yunus Emre'nin birden çok yerde mezarının varlığı meşruluk kazanmaktadır. Çok mekânlılık konusunda rüya anlatılarının önem ve işlevinin sorgulandığı bu bölümde son olarak belirtmek gerekir ki, gelecekte de sözlü kültürün üreteceği yeni rüya konulu anlatılar, yeni Yunus Emre mezarlarının ortaya çıkmasına olanak sağlayacaktır.

Çok mekânlılığın fakelore başlığı genelinde folklorizm, icat edilmiş gelenek ve fakelore kavramlarıyla olan ilişkisi, mezar yeri tartışmaları ve mekân tasarımları odağında ortaya konulmuştur. “Ulusaldan Yerele Yunus Emre ve Mezar Yeri Tartışmaları” başlığında Yunus Emre'nin ulus devlet inşasında öne çıkarılan ulusal bir figürden yerelde paylaşılamayan bir isme dönüşmesi sürecinden hareketle mezar yeri konusunda yapılan tartışmalar ve bu tartışmaların nedenleri incelenmiştir. Millî kimliğin oluşmasında aktör olarak seçilen Yunus Emre'nin, zamanla Sünni ve Alevi çevrelerin Milliyetçi, Hümanist, Devrimci, İslamcı yaklaşımlarıyla yorumlanan bir isim hâline geldiği, Türk aydınının yeni devletin ulus inşası için üzerinde fikir birliğinde bulunduğu; ancak mezar yeri konusunda yerelde fikir ayrılıklarına sebep olduğu görülmüştür. Yunus Emre'yi hemşehrîsi kabul edip kendi şehirlerinde medfun olduğunu idda etme gayreti rekabet hâinde devam etmektedir. Bu yarışın ortaya çıkardığı tartışmalar, yazılı ve sözlü kaynaklara dayanılarak daha bariz örnekler sunduğu için Eskişehir ve Karaman örneklerinden hareketle incelenmiştir. Bir disiplin olarak folklorun Türkiye’de ortaya çıktığı yıllarda gündeme gelen Yunus Emre'nin millî kimlik oluşturma gayretlerinin aktörlerinden biri olduğu

görülmektedir. Ulusal bir kimlik inşa etmek için öne çıkarılan Yunus Emre, mezar yeri konusundaki tartışmalarla yerel bir polemik konusuna dönüşmüştür. Yaşanan polemiklerde savunulan fikirlerin dönemin gündemine göre değişebildiği de ortaya konulmuştur. Yunus Emre'nin niçin çok mekânlı olduğu sorusu bu bölümde, folklorizm temelinde cevaplanmıştır. Gündeme geldiği 20. yüzyıla kadar unutulmuş bir isim olan Yunus Emre, folklorun etkisiyle millî kimliğin bir figürü olarak yeniden keşfedilmiş, hayatı hakkındaki bilgilerin yetersizliği ve bir anlatı kahramanı olması nedeniyle mezar yeri konusunda birden fazla yerin söz sahibi olması kolaylaşmıştır. 20. yüzyılın folklorizm hareketlerinin etkisiyle de Yunus Emre'nin mezarı farklı iller tarafından sahiplenilmiştir. Yerel ekonomiye katkı sağlamak için kültür turizminin farkında olan yönetimler, “Yunus Emre bizdedir” demek için bunu destekleyici çalışmalar yaparak bir rekabet içine girmişlerdir. Yunus Emre'nin çok mekânlılığını mezar yeri üzerine yapılan tartışmalar ekseninde inceleyen bu kısımda folklorizm kaynaklı ekonomi ve turizm endişelerinin çok mekânlılık konusunda etkili birer unsur oldukları sonucuna ulaşılmıştır.

“Mekân Tasarımında Fakelore Uygulamaları” başlıklı kısımda ise mezar yeri tartışmalarının bir sonucu olarak ortaya çıkan uygulamalar fakelore, icat edilmiş gelenek ve folklorizm kavramlarıyla değerlendirilmiştir. Yunus Emre'nin biyografisi, kişiliği, temsil ettiği görüşler hakkında yapılan pek çok tartışmanın yarattığı fakelore gibi, mezarıyla ilgili yapılan uygulamalarda da fakelore'a başvurulduğu görülmektedir. Bu bazı yerlerde mezarın fakelore veya gelenek icadı olarak ortaya çıkması şeklinde gerçekleşirken; bazı yerlerde var olan Yunus Emre belleğini canlandırmak, kültür turizmine katkı sağlamak amacıyla folklorizm kaynaklı uygulamalar olarak karşımıza çıkmaktadır. Yunus Emre mezarlarında gerçekleşen değişimler, mekân tasarımıındaki uygulamalar ve sonradan ortaya çıkan mezar yerlerinin halk biliminin fakelore yaklaşımlarıyla sorgulandığı bu bölümde folklorizm, fakelore ve icat edilmiş geleneğin çok mekânlılık üzerinde etkin ve önemli rolleri olduğu tespit edilmiştir.

Özetle, Yunus Emre'nin anlatı kahramanı olmasından kaynaklanan çok mekânlılık, anlatı ve fakelore ile ilişkili bir temelde gelişme göstermektedir. “Yunus Emre'nin gerçek mezarı nerededir?” sorusuna verilecek yanıtların sığılığı ve sonuç vermeyen kısır bir döngüye dönüşmesi yerine; Yunus Emre'ye ait olduğuna inanılan

mekânlarda kültürün neyi nasıl ürettiğine odaklanması Yunus Emre'nin gelecek kuşaklara aktararak korunmasına katkı sağlayacaktır. Bu araştırma, Yunus Emre'nin mezarı hakkındaki mevcut bilgileri ve tartışmaları sunmanın yanında yeni tespit ve analizleri de içermektedir. Bu nedenle de bu konuda araştırma yapacaklar için katkı sağlaması kuvvetle muhtemeldir. 2017 ve 2019 yılları arasında yapılan araştırma ve incelemelerin sonucunu içeren bu bilgilerin gelecekte değişmeden aynı kalması elbette beklenemez. Halkın belleğine başvurularak oluşturulan verilere dayanan ve bugün için güncel olan bilgiler ilerleyen zamanda sözlü kültürün doğası gereği güncelliğini kaybedebilir veya değişebilir. Halk hafızası gelecekte yeni Yunus Emre mezarları üretebileceği gibi bugün var dediğimiz mekânları da unutabilir. Yunus Emre'ye ait belleğin aktarılabilirdiği dolayısıyla yaşatılabilirdiği ve halk belleğinde “Bizim Yunus” geleneğinin oluşturulabilirdiği her mekân, Yunus Emre'yi çok mekânlı bir anlatı kahramanına dönüştürmeye devam edecektir.

KAYNAKLAR

- Aday, E. (2014). “Horasan Erenlerinin Menkıbevi Şahsiyetlerindeki Ortak Özellikler”, *Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması*. 26-28 Mayıs 2014. 2013 Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı (TDKB). Eskişehir, 381-391.
- Alptekin, T. (2007). *Bir Ene'l-Hak Şiiri Yunus Emre Âşık Yunus ve Yunus'lar*. İstanbul: Demos Yayınları.
- Alptekin, T. (2012). “Üç Yunus: Yunus Emre, Âşık Yunus, Bizim Yunus”, *Yunus Emre* (Editör: A. Yaşar Ocak) Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Argan, Y. (2012). *Bir Yunus Emre'de Ünye'de*. İstanbul: Ünye Kent Araştırmaları Yayınları.
- Assmann, J. (2015). *Kültürel Bellek*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Atila, O. (1977). “Yunus Emre ve Tapduk Emre'nin Afyon'daki Mezarları ve Kaybolan Cönkler”, *Uluslararası Yunus Emre, Nasreddin Hoca, Karamanoğlu Mehmet Bey ve Türk Dili Semineri*. Konya, 108-121.
- Ayvazoglu, B. (2014). *Yunus Ne Hoş Demişsin Cumhuriyet Sonrası Yunus Emre Yorumları*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Bachelard, G. (2013). *Mekânın Poetikası*. Çev. A.Tümertekin, İstanbul: İthaki Yayınları.
- Bakır, A. (2013). “Ortaçağ'da Bir Türkiye Selçuklu Kenti Uluborlu”, *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 30, 55-66.
- Barkan, Ö. L. (1942). “Osmanlı İmparatorluğu'nda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıf ve Temlikler I, İstilâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler”, *Vakıflar Dergisi*, nr.II, Ankara, 279-386.
- Bascom, W. R. (2006). “Folklorun Biçimleri: Nesir Anlatılar”, *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar I* (hızl. M. Öcal Oğuz, Metin Ekici vd.) 3. Baskı, Ankara: Geleneksel Yayınları, 113-133.
- BOA Konya Defteri, Nu: 0455, s.108.
- Burmaoğlu, H. B. (1995). “Yunus Emre'nin Erzurum'daki Makamı”. *Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri*, Ankara 7-10 Ekim 1991, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 243-247.
- Bursalı Mehmet Tahir Efendi (1915/1972). *Osmanlı Müellifleri C.1.* (hızl. Fikri Yavuz, İsmail Özen). İstanbul: Meral Yayınevi.
- Cocchiara, G. (2017). *Avrupa'da Folklor Tarihi*. (Çev. Yerke Özer), Ankara: Geleneksel Yayınları.
- Connerton, P. (2014). *Toplumlar Nasıl Anımsar?* İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Çakır, E. (2019). “Kutadgu Bilig ve Günümüz Kültürel Belleğinde Rüya Yorumlama”, *Yazılışının 950. Yılı Anısına Uluslararası Kutadgu Bilig ve Türk Dünyası Sempozyumu Bildiri Kitabı*, 3-5 Ekim 2019, 661-686.
- Çelebi, İ. (2008). “Rüya”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.35, 306-309.
- Çelepi, M. S. (2012). *Türk Halk Kültüründe Rüya*. Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 1. Cilt.
- Çobanoğlu, Ö. (1998). “Durmuş Dede Örneğinden Hareketle Yatırıların Yerinin Değiştirilmesinde Halk İnançlarının Durumu Üzerine Tespitler”, *Millî Folklor*, Yıl:10, Sayı:40, 7-10.
- Denkbalant, A. (2009). “Seyyid Battal Gazi Külliyesi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.37, 51-54.

- Devellioğlu, F. (2006). “Rü’ya”, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 902.
- Dinçer, N. (1965). *Büyük Halk Şairi Yunus Emre’nin Hayatı ve Hakiki Mezarı*. İstanbul: Sulhi Garan Matbaası.
- Dorson, R. M. (2006). *Günümüz Folklor Kuramları*. (Çev. Selcan Gürçayır, Yeliz Özey), Ankara: Geleneksel Yayınları.
- Dorson, R. M. (2007). “Folklor ve Fake Lore”, *Folklorun Sahtesi Fakelore*, (Yay. hzl. Selcan Gürçayır), Ankara: Geleneksel Yayınları, 11-23.
- Dundes, A. (2007). “Fakelore Fabrikasyonu”, *Folklorun Sahtesi Fakelore*, (Yay. hzl. Selcan Gürçayır), Ankara: Geleneksel Yayınlar, 71-87.
- Duru, A. T. (1993). *Yunus Şeyhliği*. Ankara: Yeni Aydoğdu Ofset.
- Duymaz, A. (2019). “Eşik Kültü ve Tapduk’un Eşiğindeki Yunus Emre”, *AKAD* (10-11), Aralık, 1-19.
- Ekici, M. (1998). “Halk Bilimi Çalışmalarında Metin (Text), Doku (Texture), Sosyal Çevre ve Şartlar (Konteks) İlişkisinin Önemi”, *Millî Folklor*, Yıl:10, Sayı:39, 25-34.
- Erden, F. (1966). “Yunus Emre Mezarları Makamları veya Başka Yunuslar”, *Türk Yurdu Yunus Emre Özel Sayısı*, C.5, Yıl: 55, Sayı: 319, Ocak, 183-187.
- Erdoğan, İ. (2003). “İslam Fiolozoflarının Rüyanın Mahiyeti Hakkındaki Görüşleri”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Cilt:16, Sayı: 1, 63-71.
- Erzi, A. S. (1950). “Türkiye Kütüphânelerinden Notlar ve Vesikalar I. Yunus Emre’nin Hayatı Hakkında Bir Vesika”, *Belleten*, C:XIV, Sayı: 53, Ocak, 85-89.
- Evliya Çelebi (2011). *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, 9. Kitap 1. Cilt, (Yay. hzl. Seyit Ali Kahraman), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Fındıkoğlu, Z. F. (2019). *Erzurum Şairleri*. (hzl. Erdoğan Erbay ve Dilaver Düzgün), Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları.
- Fındıkoğlu, Z. F. (1966). “Erzurum’daki Yunus Emre’ye Dair”, *Türk Yurdu Yunus Emre Özel Sayısı*, C.5, Yıl: 55, Sayı: 319, Ocak, 54-58.
- Fındıkoğlu, Z. F. (2016). *Erzurum’da İz Bırakanlar Yunus Emre*. (hzl. Dilaver Düzgün), Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları.
- Fox, W. S. (2007). “Folklor ve Fakelore: Bazı Sosyolojik Düşünceler”, *Folklorun Sahtesi Fakelore*, (Yay. hzl. Selcan Gürçayır), Ankara: Geleneksel Yayınları, 23-35.
- Freud, S. (2017). *Rüyaların Yorumu*. (Çev. Dilman Muradoğlu). İstanbul: Say Yayınları.
- Fromm, E. (1990). *Rüyalar, Masallar, Mitoslar*. (Çev. Aydın Arıtan, Kaan H. Ökten), İstanbul: Arıtan Yayınları.
- Goody, J. (2013). *Yazılı ve Sözel Arasındaki Etkileşim*. İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Goody, J. (2017). *Mit, Ritüel ve Söz*. İstanbul: Küre Yayınları.
- Gölpınarlı, A. (1963). *Yunus Emre ve Yattığı Yer*. Eskişehir: Güzelış Matbaası.
- Gölpınarlı, A. (2003). *Yunus Emre ve Tasavvuf*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Gölpınarlı, A. (2016). *Manâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Veli Vilâyet-Nâme*. İstanbul: İnkılâp Yayınları.
- Görktan, M. (1986). “Midas’ın Ülkesinde Hazin Bir Gezi”, *Türkeli Gazetesi*, 26 Nisan 1986, 1.
- Gözaydın, N. (1992). “Yine Folklor Üzerine”, *Türk Dili Dergisi*, Sayı: 486, 1018-1021.

- Gündüz, Ali (1938). “Yunus Emre’nin Bir Mezarına Dair”, *Ülkü*, I seri sayı:66, 1 Ağustos 1938.
- Güngör, İ. H. (1991). *Devlet Arşivlerindeki Belgelerle Yunus Emre*. Karaman: Karamanın Sesi Matbaası.
- Gürhan, N. (2017). “Yemek ve Din: Yemeğin Dini Simgesel Anlamları Üzerine Bir İnceleme”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, Cilt:6, Sayı:2, 1204-1223.
- Halbwachs, M. (2017). *Kolektif Hafıza*. Ankara: Heretik Yayınları..
- Hasluck, F. W. (1995). *Anadolu ve Balkanlarda Bektaşilik*. İstanbul: Ant Yayınları.
- Hermansen, M. (2008). “İslamiyet’te Rüya ve Rüya Görme”, *Psikolojik, Kültürel ve Dini Boyutlarıyla Rüya*. Edt.: Kelly Bulkeley, Çev. Dilek Cenkçiler, Ankara: Odtü Yayınları, 73-92.
- Hızal, İ., Aygen, M. S. (1987). *Osmanlı Salnamelerinde Afyonkarahisar*. Afyon:yyy.
- Hobsbawm, E. (2006). “Giriş”, *Gelenek ve İcad*, (çev. Mehmet Murat Şahin), İstanbul: Agora Kitaplığı, 1-18.
- Hüsrevoğlu, H. (2018). *Belgelerle Yunus Emre Sandıklı’dadır*. Sandıklı Belediyesi Yayınları.
- İlhan, M. E. (2015). “Gelenek ve Hatırlama: Belleğin Kültürel Olarak Yeniden İnşası Üzerine Bir Tartışma”, *Turkish Studies*, Volume 10/8 Spring, 1395-1408.
- İlhan, M. E. (2018). *Kültürel Bellek Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Hatırlama*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- İnternet: (<https://sozluk.gov.tr/>) Erişim Tarihi: 01.06.2021
- İnternet: Oğuz, M. Öcal (2015). “Yunus Emre”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü* <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/yunus-emre-yunus-kul-yunus-asik> Erişim tarihi: 12.11.2020.
- Karaca, B., Karacan K. (2019). *XV. Yüzyıldan Günümüze Keçiözü Kazası*. Isparta: Fakülte Kitabevi.
- Karakuş, A. O. (2011). *Sandıklı Türbeleri ve Türbelerle İlgili Halk İnançları 1*. Afyon: Sandıklı Belediyesi Kültür Hizmeti.
- Karaman, K. (2004). “Rüya Kaynaklı Bireysel Tecrübelerin Toplumsallaşması – Bayat Köyü Dede Örneği-“, *TÜBAR-XVI-/Güz*, 143-162.
- Kaya, D. (1984). “Yunus Emre Niğde Ortaköy’de Yatıyor”, *Halk Kültürü*, İstanbul, 41-54.
- Kayhan Kılıç, S. (2017). “Bellek Aktarımı ve Kültürel Süreklilik”, *Bir Varmış Bir Yokmuş Toplumsal Bellek, Mekân ve Kimlik Üzerine Araştırmalar*, İstanbul: Küy Yayınları, 187-191.
- Kepecioğlu, K. (1945). “Yunus Emre Nerede Yatıyor?”, *Nilüfer*, nr.4, Ağustos 1945, 6-8.
- Keskin, N. (2017). “Bellek Mekânları Olarak Kent Müzeleri ve Diyarbakır Örneği”, *Bir Varmış Bir Yokmuş Toplumsal Bellek, Mekân ve Kimlik Üzerine Araştırmalar*, İstanbul: Küy Yayınları, 155-161.
- Kıroğlu, M. Ö. (2017). *Ünye Yunus Emre ve Erenler*. Ordu: Olgun Ofset Matbaacılık.
- Kirshenblatt-Gimblett, B. (2007). “Hatalı İkilikler”, *Folklorun Sahtesi Fakelore*, (Yay. hzl. Selcan Gürçayır), Ankara: Geleneksel Yayınları, 51-71.
- Konyalı, İ. H. (1945). “Yunus Emre Nerelidir?”, *Yedigün*, nr.626, 4 Mart 1945, 5.
- Konyalı, İ. H. (1966). “Karaman’daki Yunus Emre”, *Türk Yurdu Yunus Emre Özel Sayısı*, Yıl: 55, Cilt: 5, Sayı: 319, 145-159.
- Konyalı, İ. H. (1966). “Karaman’daki Yunus Emre İddiaları Vesikaları”, *Türk Yurdu Yunus Emre Özel Sayısı*, C.5, Yıl: 55, Sayı: 319, Ocak, 145-159.

- Köprülü, M. F. (1913). “Yunus Emre”, *Türk Yurdu*, C.IV, nr.43, 27 Haziran 1329 (10 Temmuz 1913).
- Köprülü, M. F. (1914). “Yunus Emre-Âsârı”, *Türk Yurdu*, C.V, nr.51, 13 Teşrinievvel 1329 (30 Ekim 1913).
- Köprülü, M. F. (2009). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kunter, H. B. (1966). *Yunus Emre Bilgiler ve Belgeler*. Eskişehir Turizm ve Tanıtma Derneği Yayınları.
- Kur’ân-ı Kerim Açıklamalı Meâli* (2008). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.
- Kümbetoğlu, B. (2017). *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*. Ankara: Bağlam Yayıncılık.
- Lafazanovski, E. (2007). “Halk Sevgisi: Yerel Kitle Kültürünün Kurtuluşu”, *Folklorun Sahtesi Fakelore*, (Yay. hzl. Selcan Gürçayır), Ankara: Geleneksel Yayınları, 167-175.
- Koman, M. (1946). *Şikârî’nin Karaman Oğulları Tarihi*, Konya Halkevi Tarih ve Müze Komitesi Yayınları.
- Murtezaoğlu, S. (2012). “Kültürel Belleğin Ritüel Yoluyla Kuruluşu”, *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 2012-2, Temmuz-Aralık, Balkan Özel Sayısı II, 344-350.
- Nasrattınoğlu, İ. Ü. (1995). “Afyonkarahisarlı Yunus Emre”. *Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri*, 7-10 Ekim 1991 Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 231-242.
- Nora, P. (2006). *Hafıza Mekânları*. Ankara: Dost Kitabevi.
- Ocak, A. Y. (1992). “Battal Gazi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.5, 204-205.
- Ocak, A. Y. (2002). *Veysel Karenî ve Üveysilik*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Ocak, A. Y. (2007). “Evliya Menakıbnameleri”, *Türk Edebiyatı Tarihi Cilt 1*, Ed. Talât Sait Halman, Osman Horata vd. İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. s.605-620.
- Ocak, A. Y. (2012). *İslam-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Ocak, A. Y. (2016a). *Sarı Saltık Popüler İslamın Balkanlar’daki Destani Öncüsü*. İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Ocak, A. Y. (2016b). *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Evliya Menâkıbnâmeleri*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Ocak, A. Y. (2018a). “Türkiye’de Yunus Emre Araştırmaları Üzerinde Genel Bir Değerlendirme ve Yunus Emre Problemi”, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İstanbul: İletişim Yayınları, 91-101.
- Ocak, A. Y. (2018b). “Türkiye’de Kültürel-İdeolojik Eğilimler ve Bir 13-14. Yüzyıl Türk Halk Sûfisi Olarak Yunus Emre’nin Kimliği”, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İstanbul: İletişim Yayınları, 103-115.
- Oğuz, M. Ö. (1999). “Türk Halkbilimi Çalışmalarında Eşmetin (Varyant) ve Benzer Metin (Versiyon) Sorunu”, *Millî Folklor*, Yıl:11 Sayı:42, 2-5.
- Oğuz, M. Ö. (2007). “Folklor ve Kültürel Mekân”, *Millî Folklor*, Yıl:19, Sayı:76, 30-32.
- Oğuz, M. Ö. (2010). “Türkiye’de Mit ve Masal Çalışmaları Veya Bir Olumsuzlama ve Tek-tipleştirme Öyküsü”, *Millî Folklor*, Yıl:22, Sayı:85, 36-45.
- Oğuz, M. Ö. (2011a). “Çok Mekânlı Ve/Veya Çok Mezarlı Anlatı Kahramanları: Yunus Emre”, *Millî Folklor*, Yıl 23, Sayı 91, 5-11.
- Oğuz, M.Ö. (2011b). “Araştırmaların Tarihi”, *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*, Ankara: Grafiker Yayınları, 1-56.

- Oğuz, M. Ö. (2013). “Türkiye’de Folklorun İlk Makaleleri”, *Millî Folklor*, Yıl: 25, Sayı:99, 5-14.
- Oğuz, M. Ö. (2017a). “Çok Mekânlı ve/veya Çok Mezarlı Anlatı Kahramanları: Yunus Emre”, *Hem Varmış Hem Yokmuş Anlatı Kahramanları Üzerine Yazılar*. Ankara: Geleneksel Yayınları, 47-56.
- Oğuz, M. Öcal (2017b). “Ahmed Yesevi: Anlatılan Hayat, Adına Üretilen Hikmet”, *Hem Varmış Hem Yokmuş Anlatı Kahramanları Üzerine Yazılar*. Ankara: Geleneksel Yayınları, 15-26.
- Oğuz, M. Ö., Ekici, M. vd. (2011). *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*, Ankara: Grafiker Yayınları.
- Ozan, M. (2000). “Herder’de Volk Kavramı”, *Millî Folklor*, Yıl: 12, Sayı: 45, 40-42.
- Özaloğlu, S. (2017). “Hatırlamanın Yapıtaşı Mekânın Bellek İle İlişkisi Üzerine”, *Bir Varmış Bir Yokmuş Toplumsal Bellek, Mekân ve Kimlik Üzerine Araştırmalar*, İstanbul: Küy Yayınları, 13-25.
- Özçelik, M. (2013). *Bursa’nın Yunus’u Âşık Yunus*. Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları.
- Özçelik, M. (2015). “İsparta’daki Yûnus Emre”, *Şehir ve Kültür*, Sayı: 09 Nisan 2015, 24-27.
- Özdemir, N. (2012). “Kültür Ekonomisi ve Yunus Emre”, *Kültür Ekonomisi ve Yönetimi*, Ankara: Hacettepe Yayınları, 183-206.
- Özen, K. (1995). “Yunus İnancına Bağlı Türbeler, Mezarlar ve Adak Yerleri”, VI. *Uluslararası Türk Halk Edebiyatı Semineri*, 5-7 Mayıs, Eskişehir Valiliği Yayınları, 149-158.
- Öztelli, C. (1965). “Yunus Emre ve Şikârî Tarihi”, *Türk Dili*, nr.165, Haziran, 618-622.
- Öztelli, C. (1966). “Yunus Emre Üzerine Son Araştırmalar”, *Türk Yurdu Yunus Emre Özel Sayısı*, C.5, Yıl: 55, Sayı: 319, Ocak, 160-161.
- Öztelli, C. (1971a). *Yunus Emre Yeni Belgeler-Bilgiler*. Ankara: Ayyıldız Matbaası.
- Öztelli, C. (1971b). *Yunus Emre Bütün Şiirleri*. Milliyet Yayınları.
- Öztelli, C. (1977). *Belgelerle Yunus Emre*. Ankara: Ayyıldız Matbaası.
- Öztürkmen, A. (2009). *Türkiye’de Folklor ve Milliyetçilik*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Parlak, S. (2012). “Afyonkarahisar Emre Sultan Zaviyesi ve Türbesi”, *Belleten C: LXXVI Sayı: 276, Ağustos*, 455-471.
- Raglan, L. (2014). “Tarih ve Mit”, *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar II* (yay. hazl. M. Öcal Oğuz, Selcan Gürçayır Teke.) 3. Baskı, Ankara: Geleneksel Yayınları, 181-189.
- Rıza Tevfik (1913). “Yunus Emre Hakkında Biraz Daha Tafsilat”, *Büyük Duygu*, nr.10-13, 10 Temmuz 1329 (23 Temmuz 1913), 177-178.
- Rıza Tevfik (1914). “Yunus Emre’yi Ziyaret”, *Peyâm-ı Edebî*, nr.43, 19 Haziran 1330 (2 Temmuz 1914).
- Roux, J. P. (1999). *Altay Türklerinde Ölüm*. İstanbul: Kabcacı Yayınları.
- Sakaoğlu, S.Alptekin, A. B. (2007). “Anonim Halk Edebiyatı”, *Türk Edebiyatı Tarihi* 2, Ed. Talât Sait Halman, Osman Horata vd. İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 683-711.
- Sarıkaya, E. (2016). “Eski Türk Edebiyatında İlk Edebî Rüya: Oğurmuş’ın Rüyası”, *Türkiyat Mecmuası*, C. 26/2, 345-370.
- Schimmel, A. (2005). *Halifenin Rüyalari İslamda Rüya ve Rüya Tabiri*. İstanbul: Kabcacı Yayınları.

- Shills, E. (2003). "Gelenek Nedir?", *Doğu Batı Modernliğin Gölgesinde: Gelenek*, (Çev. Hüsamettin Arslan), Yıl:7, Sayı:25, 101-131.
- Soykut, R. H. (1982). *Emrem Yunus Ahiliği Kültürü Yurdu*. Ankara: Bas-Yay Matbaası.
- Stoltje, B. J. (2009). "Festival", *Halk Biliminde Kuram ve Yaklaşımlar 3*, (Çev. Petek Ersoy), Ankara: Geleneksel Yayınları, 334-340.
- Şahin, H. İ. (2009). "Dalyan ve Köyceğiz Çevresinde Gelenek, Turizm ve Folklorizm", *Millî Folklor*, Yıl:21, Sayı: 82, 50-58.
- Şahin, H. (2001). "Karaca Ahmed", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 24, 374-375.
- Şahin, H. (2017). *Dervişler ve Sufi Çevreler*. İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Tanpınar, A. H. (2000). "Yunus Emre", *Edebiyat Üzerine Makaleler*, hzl. Zeynep Kerman, İstanbul: Dergâh Yayınları, 135-138.
- Tanyu, H. (1987). "Hangi Yunus Ne Yapmalı? Yunus ve Eserleri", *III. Uluslararası Türk Halk Edebiyatı Semineri*, 7-9 Mayıs, Eskişehir, Yunus Emre Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Yayınları, 395-398.
- Taş, B. (2017). "Karaöyük'e Taze Alıç Nereden Gelir?", *Yunus Emre Kitabı*, Editör: Orhan Kemal Tavukçu, Aksaray Valiliği Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 83-99.
- Tatçı, M. (2008). *Yunus Emre Divânı İnceleme*. İstanbul: H Yayınları.
- Tatçı, M. (2008). *Aşık Yûnus*. İstanbul: H Yayınları.
- Tatçı, M. (2011). "Yukarı İllerde Bir Gezgin Derviş: Yunus Emre (Azerbaycan Notları)", *Türk Kültür Ve Hacı Bektaş Veli Dergisi*, S.58, İlkbahar, 155-170.
- Tatçı, M. (2013). "Yûnus Emre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 43, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 600-606.
- Tekindağ, Ş. (1966). "Büyük Türk Mutasavvıfı Yunus Emre Hakkında Araştırmalar", *Belleten* Sayı:117 Cilt:XXX, Ocak, 59-90.
- Tezel, N. (1944). "Rivâyetten Gerçeğe: Nallıhan ve Yunus Emre", *Ülkü Milli Kültür Dergisi (Yeni Seri)*, 63, 13-14.
- Topal, N. (2017). "Yunus Emre'nin Aksaray'daki Mezarı Üzerine Düşünceler", *Yunus Emre Kitabı*, Editör: Orhan Kemal Tavukçu, Aksaray Valiliği Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 55-81.
- Topraklı, R. (2017). "Yunus Emre'nin Kabri Hakkında", *Hamideli Tarih 4*, Hamideli Kültür ve Dayanışma Derneği Yayınları, 74-88.
- Tosun, İ., Dinçtürk M. (1966). "Kula'daki Yunus Emre", *Türk Yurdu Yunus Emre Özel Sayısı*, C.5, Yıl: 55, Sayı:319, Ocak, 33-42.
- Tosun, N. (2013). "Yunus Emre Rifâî Hacı Bektaş Vefâî", *Tasavvuf*, Yıl: 14, Sayı: 31, 109-115.
- Tunç, G. (2007). "Fakelore Kavramı Merkezinde Yunus Emre", *Millî Folklor*, Yıl: 19, Sayı: 75, 17-23.
- Uğureli, A. (2017). *Kültür ve Mekân Etkileşiminin Halk Bilimsel Çözümlemesi: Türkiye'deki Yedi Uyurlar Mağaraları*. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Uluçay, M. Ç. (1943). *Yunus'un Mezarı*. Manisa: Gediz Basımevi.
- Uludağ, S. (2016). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Von Sydow, C. W. (2014). "Coğrafya ve Masal Ekotipleri", *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar II* (yay. hazl. M. Öcal Oğuz, Selcan Gürçayır Teke.) 3. Baskı, Ankara: Geleneksel Yayınları, 61-71
- Wolf-Knuts, U. (2007). "Folklorizm, Nostalji ve Kültürel Miras", *Folklorun Sahtesi: Fakelore*, (yay. hzl. Selcan Gürçayır), Ankara: Geleneksel Yayınları, 175-181.

Yıldırım, Y. (2012). *Yunus Emre Belgeler-Bilgiler*. Ankara: Gökçe Ofset Matbaacılık.







EKLER

Ek-1. Kaynak Kişi Listesi

KK1. Nezihe alış, 1955 Eskişehir/Sivrihisar doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı (21.10.2017 tarihinde Eskişehir’de yapılan görüşme)

KK2. İsmi ni vermek istemeyen kaynak kişi (21.10.2017 tarihinde Eskişehir’de yapılan görüşme)

KK3. Döndü elik, 1946 Eskişehir doğumlu, ev hanımı (22.10.2017 tarihinde Eskişehir’de yapılan görüşme)

KK4. Gökhan Kangal, 1985 Ankara doğumlu, ortaokul mezunu (22.10.2017 tarihinde Eskişehir’de yapılan görüşme)

KK5. Kübra Kangal, 1993 Ankara doğumlu, lise mezunu (22.10.2017 tarihinde Eskişehir’de yapılan görüşme)

KK6. Mehmet Barut, 1984 Eskişehir doğumlu, ortaokul, çeker fabrikasında işçi (22.10.2017 tarihinde Eskişehir’de yapılan görüşme)

KK7. Esra şahan, 1991 Eskişehir doğumlu, Kimya ğretmenliği mezunu (22.10.2017 tarihinde Eskişehir’de yapılan görüşme)

KK8. Hsn şahan, 1987 Adana doğumlu, lise mezunu, fabrikada işçi (22.10.2017 tarihinde Eskişehir’de yapılan görüşme)

KK9. Hafize Kodak, 1972 Tekirdağ doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı (23.10.2017 tarihinde Eskişehir’de yapılan görüşme)

KK10. Cevdet Bayram, 1958 Bulgaristan doğumlu, lise mezunu, esnaf (19.04.2018 tarihinde Bursa’da yapılan görüşme)

KK11. İsmi ni vermek istemeyen kaynak kişi (20.04.2018 tarihinde Bursa’da yapılan görüşme)

KK12. Hüseyin şafak, 1988 Samsun doğumlu, ön lisans mezunu (22.04.2018 tarihinde Bursa’da yapılan görüşme)

KK13. Latif Güngör, 1949 Mihalıcık Gözler köyü doğumlu, ortaokul mezunu, 1971-2004 arası türbede görev yapmış (03.05.2018 tarihinde Eskişehir’de yapılan görüşme)

Ek-1. (devam) Kaynak Kişi Listesi

KK14.Ercan İbiz, 1971 Mihalıççık Gözler köyü doğumlu, ilkokul mezunu, emekli (03.05.2018 tarihinde Eskişehir’de yapılan görüşme)

KK15. Ahmet Ülker, 1937 Mihalıççık Belencılıbirt köyü doğumlu, ilkokul mezunu, bakkal (03.05.2018 tarihinde Eskişehir’de yapılan görüşme)

KK16. İhsan Akkurt, 1963 Sivrihisar doğumlu, yüksekokul mezunu, eski Yunus Emre mahallesi camii imamı(04.05.2018 tarihinde Eskişehir’de yapılan görüşme)

KK17. Nazmiye Uzan, 1967 Mihalıççık Yunus Emre mahallesi doğumlu, ilkokul mezunuev hanımı/işletmeci(04.05.2018 tarihinde Eskişehir’de yapılan görüşme)

KK18. Engin Eren, 1976 Mihalıççık doğumlu, yüksek lisans mezunu, belediye başkan yardımcısı (04.05.2018 tarihinde Eskişehir’de yapılan görüşme)

KK19. Nafiz Kavut, 1969 Mihalıççık Seki köyü doğumlu, yüksekokul mezunu, imam (05.05.2018 tarihinde Eskişehir’de yapılan görüşme)

KK20. Mehmet Gür, 1952 Yunus Emre mahallesi doğumlu, ortaokul mezunu, çiftçi.(05.05.2018 tarihinde Eskişehir’de yapılan görüşme)

KK21. Cevdet Sezen, 1964 Karaman doğumlu, mahalle muhtarı (09.05.2018 tarihinde Karaman’da yapılan görüşme)

KK22. İhsan Duru, Duru Bulgur Yönetim Kurulu Başkanı(10.05.2018 tarihinde Karaman’da yapılan görüşme)

KK23. Yusuf Yıldırım, 1969 Karaman doğumlu, üniversite mezunu, öğretmen (10.05.2018 tarihinde Karaman’da yapılan görüşme)

KK24. Rıza Duru, 1964 Karaman doğumlu, lise mezunu, kuyumcu (11.05.2018 tarihinde Karaman’da yapılan görüşme)

KK25. Muhammet Tuna, 1986 Karaman doğumlu, üniversite mezunu, Yunus Emre Camii imamı (11.05.2018 tarihinde Karaman’da yapılan görüşme)

KK26. İsmail Demir, 1956 Karaman Yeşildere mahallesi doğumlu, işçi emeklisi (12.05.2018 tarihinde Karaman’da yapılan görüşme)

KK27. Ali Ünlüer, 1926 Karaman Yeşildere mahallesi doğumlu, emekli öğretmen (12.05.2018 tarihinde Karaman’da yapılan görüşme)

Ek-1. (devam) Kaynak Kişi Listesi

KK28. Süleyman Karaman, 1980Manisa Kula Emre köyü doğumlu, türbedar (11.06.2018 tarihinde Manisa’da yapılan görüşme)

KK29. Hüseyin Aydoğan, 1988 doğumlu, Carullah Bin Süleyman Camii imamı (11.06.2018 tarihinde Manisa’da yapılan görüşme)

KK30. Mehmet Kaygısız, 1938 Manisa Emre köyü doğumlu, çiftçi (12.06.2018 tarihinde Manisa’da yapılan görüşme)

KK31. Faik Şentürk, 1957 Manisa doğumlu, emekli tarih öğretmeni, Yunus Emre Kültür Tanıtma Derneği başkanı, büyükşehir ilçe meclis üyesi çalışanların sorumlusu (13.06.2018 tarihinde Manisa’da yapılan görüşme)

KK32. Durmuş Kaya, 1957 Keçiborlu doğumlu, emekli öğretmen (16.06.2018 tarihinde Isparta Güneykent’te yapılan görüşme)

KK33. Veli Mutlu, 1941 Güneykent doğumlu, emekli öğretmen (17.06.2018 tarihinde Isparta Güneykent’te yapılan görüşme)

KK34. Fahrettin Gözgün, 1976 Güneykent doğumlu, üniversite mezunu, Güneykent belediye başkanı (18.06.2018 tarihinde Isparta Güneykent’te yapılan görüşme)

KK35. Mehmet Yaşar Özdemir, 1969Afyon Sandıklı Yunus Emre mahallesi doğumlu, çiftçi ve okulda hademe (28.07.2018 tarihinde Afyon Sandıklı’da yapılan görüşme)

KK36. Sandıklı Yunus Emre mahallesi muhtarı (30.07.2018 tarihinde Afyon Sandıklı’da yapılan görüşme)

KK37. İrfan Seçen, 1967 Afyon İhsaniye Döğeri kasabası doğumlu, ortaokul mezunu, Ak parti il genel meclis üyesi, kültür turizm komisyon üyesi (02.08.2018 tarihinde Afyon İhsaniye’de yapılan görüşme)

KK38. Erol Turhan, 1969 Konya Doğanhisar Kocaş köyü doğumlu, ilkokul mezunu, Doğanhisar Kocaş köyü muhtarı (07.08.2018 tarihinde Konya’da yapılan görüşme)

KK39. Dursun Artvinli, 1949 Konya Doğanhisar Kocaş köyü doğumlu, Kocaş köyünün eski muhtarı (09.08.2018 tarihinde Konya’da yapılan görüşme)

Ek-1. (devam) Kaynak Kişi Listesi

KK40. Selim Akbaş, Ordu Ünye doğumlu, tüccar (26.08.2018 tarihinde Ordu’da yapılan görüşme)

KK41. Sabri Akbaş, 1973 Ordu Ünye doğumlu, Yunus Emre Derneği yönetiminde, tüccar (27.08.2018 tarihinde Ordu’da yapılan görüşme)

KK42. Harun Karagöz, 1971 Ordu Ünye doğumlu, Yunus Emre Camii imamı (27.08.2018 tarihinde Ordu’da yapılan görüşme)

KK43. Kemal Berk, 1948 Ordu Ünye doğumlu, emekli, Yunus Emre Çay Bahçesi işletmecisi (28.08.2018 tarihinde Ordu’da yapılan görüşme)

KK44. Yaşar Argan, 1954 Ordu Ünye doğumlu, Yüksekokul mezunu, emekli öğretmen, Ünye Yunus Emre Kültür Külliyesi Koruma Yaşatma Kültür ve Sanat Derneği Başkanı (29.08.2018 tarihinde Ordu’da yapılan görüşme)

KK45. Türker Yıldırım, 1964 Aksaray Ortaköy doğumlu, öğretmen/idareci (14.09.2018 tarihinde Aksaray Ortaköy ilçesi Reşadiye köyünde yapılan görüşme)

KK46. Memduh Yıldız, 1934 Aksaray Ortaköy doğumlu, emekli asker (15.09.2018 tarihinde Aksaray Ortaköy ilçesi Reşadiye köyünde yapılan görüşme)

KK47. Fadime şengöl, 1955 Kırşehir Değirmenkaşı doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı (15.09.2018 tarihinde Aksaray Ortaköy ilçesi Reşadiye köyünde yapılan görüşme)

KK48. İsmi ni vermek istemeyen kaynak kişi (16.09.2018 tarihinde Aksaray Ortaköy ilçesi Tapdık köyünde yapılan görüşme)

KK49. Zeynep Çetinkaya, 1986 Gönen doğumlu, Gönen Belediyesinde memur (11.07.2019 tarihinde Isparta Gönen’de yapılan görüşme)

KK50. Mehmet Ali Duru, 1985 Gönen doğumlu, Gönen Belediyesinde memur (11.07.2019 tarihinde Isparta Gönen’de yapılan görüşme)

KK51. Mustafa Özgün, şeyh Saadettin Balım Sultan Cemevi dedesi ve dernek kurucusu (12.07.2019 tarihinde Isparta Gönen’de yapılan görüşme)

KK52. İsmi ni vermek istemeyen kaynak kişi (13.07.2019 tarihinde Isparta Keçiborlu’da yapılan görüşme)

Ek-1. (devam) Kaynak Kişi Listesi

KK53. İbrahim Yıldırım, 1961 Erzurum Tuzcu köyü doğumlu (02.08.2019 tarihinde Erzurum’da yapılan görüşme)

KK54. İsmiini vermek istemeyen kaynak kişi (02.08.2019 tarihinde Erzurum’da yapılan görüşme)

KK55. İsmiini vermek istemeyen kaynak kişi (02.08.2019 tarihinde Erzurum’da yapılan görüşme)



Ek-2 Türkiye’deki Yunus Emre Mezarlarının Haritası



Ek-3. Aksaray İlindeki Yunus Emre Mezarlarının Haritası



Ek-4. Isparta İlindeki Yunus Emre Mezarlarının Haritası



ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Soyadı, adı : Erdoğan Aksu, Hilal

Uyruğu : T.C.

Eğitim

Derece	Eğitim Birimi	Mezuniyet tarihi
Yükseklisans	Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü	2014
Lisans	Fatih Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü (Burslu)	2010
Lise	Dr. Kemal Naci Ekşi Lisesi	2006

İş Deneyimi

Yıl	Yer	Görev
2011	Tunceli Üniversitesi	Araştırma Görevlisi
2012	Sakarya Üniversitesi	Araştırma Görevlisi
2012-2016	Gazi Üniversitesi	Araştırma Görevlisi
2016-	Sakarya Üniversitesi	Araştırma Görevlisi

Yabancı Dil

İngilizce

Yayınlar

Kitap Bölümü Çevirisi

Erdoğan, Hilal (2014). “Dünya Bilgeliği Olarak Halk Düşüncesi”, *Halk Biliminde*

Kuramlar ve Yaklaşımlar 4, Edt. M.Öcal Oğuz vd. 301-302.

Erdoğan Aksu, Hilal (2018). “Yönlendirilebilir Elektronik Postalar: İnternet Çağında Folklor”, *İnternet Folkloru: Netlore ve Netnografi*, Edt. M. Öcal Oğuz vd. 163-184.

Uluslararası Hakemli Dergilerde Makaleler

Erdoğan Aksu, Hilal (2017). “Eller Havaya Eller Şifaya: Uluslararası Manisa Mesir Festivali Üzerine Bir İnceleme”, *Millî Folklor*, Sayı:115, 91-105.

Uluslararası Hakemli Dergilerde Kitap Tanıtımları

Erdoğan, Hilal (2015). “İlkay ŞAHİN Online Alevi Topluluklar Ritüel Desenli Bir Gruptan Mit Desenli Bir İnanç Topluluğuna Konya Çizgi Kitabevi 2013 ISBN 978 605 4639 67 0 371 sayfa”, *Millî Folklor*, Sayı: 107, 205-208.

Erdoğan Aksu, Hilal (2018). “Maurice HALBWACHS. Kolektif Hafıza. (Türkçe Söyleyen: Banu Barış). Ankara: Heretik Yayınları, 2017, ISBN: 978-605-9436-21-2, 173 sayfa.”, *Millî Folklor*, Sayı:119, 178-179.

Erdoğan Aksu, Hilal ve Emine Çakır (2019). “Genel Ağın Büyük Ansiklopedi Projesi: Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü (Başlangıçtan Günümüze)”, *Millî Folklor*, Sayı:123, 231-235.

Uluslararası Toplantılarda Sunulmuş Bildiriler

Erdoğan Aksu, Hilal (2017). “Kültür Koruma ve İnternet: Dış Hediği Geleneği”, 9. *Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildiriler Kitabı* (3.cilt), 20-23 Kasım 2017, Ordu, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay. 423-431.

Ulusal Toplantılarda Sunulmuş Bildiriler

Erdoğan, Hilal (2014). “Şehir Folkloru Örneği Olarak Cafe Amanlar”, *I. Genç Akademisyenler Sempozyumu Bildirileri Kitabı*, 6-7 Kasım 2013, -185-195.

Proje Görevleri

Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü (Başlangıçtan 1920'ye), Yardımcı Editör

Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü (Başlangıçtan Günümüze), Yardımcı Editör

Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü, Yardımcı Editör



