

# استاد ESTAD

## ESKİ TÜRK EDEBİYATI ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

[Journal Of Old Turkish Literature Researches]

E-ISSN: 2651-3013

DOI Number: 10.58659/estad.1291700

Cilt: 6 Sayı: 2 Haziran 2023

ss. 460-481

**Makalenin Geliş**

**Tarihi**

03/05/2023

**Makalenin**

**Kabul Tarihi**

01/06/2023

**Yayın Tarihi**

30/06/2023

### BİR SÛFİNİN AHLAKÎ OLGUNLUK ÖRNEĞİ: “YÛNUS EMRE ŞİİRİNDE TENKİT”

Murat AYAR<sup>1</sup>

#### ÖZET

İnsanoğlunun dünya sahnesinde var olalı beri yegâne eylem adımları, iyiden kötünün ayrımı için yaptığı müdahale üzerinedir. Bu düalist yapının içinde kalmış ve bunun halli için içeriden ve dışarıdan değerlendirme, tenkit ve eleştirilere uğramış olan insan, doğru ve gerçek zannettiği birçok eylemde hataya uğramıştır. Bu yanılgıyı oluşturacak sebeplerin başında insanın fitri bir sağlama metodu olan zihni muhasebe ve ahlakî temelli değerlendirmeyi göz ardı etmesi gelir. Yanılgıya karşıt olarak yapılan iç ve dış kaynaklı tüm eylemler, kişideki doğru zannedilen iradeyi değiştirme gayretindedir. 13. yüzyıldan beri gönül mayalayan Yunus Emre, insanı mutlak doğruya ulaştırma amaçlı, nasihati önceleyen çokça şiir söylemiş ve insanın iyi mayasında oluşan kötüyü temizlemek için tenkidi, bir eğitim formasyonu olarak kullanmıştır. Bu cümleden Yunus'un şiirlerinde saklı olan tenkit ve eleştiri unsurlarını tanımlamak, ortaya koymak ve muhtemel çıktılarla sûfi şiir literatüründeki tenkit anlayışına bir iz düşüm oluşturmak çalışmamızın temel amacıdır. Bu amaca hizmet eden bağlama uygun beyitler fişlenip tasnif edilmiş, çalışmadan elde edilecek faydayı artırma adına tenkidin genelden özele kavramsal yaklaşımlarına da giriş bölümünde yer verilmiştir. Çalışmayla Yunus şiirindeki tenkit kavramının çok farklı yapı ve kimlikler üzerinden

<sup>1</sup> Dr., Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı, ayarrmuratt@gmail.com ORCID ID: 0000-0001-9346-3976

verildiği tespit edilmiştir. Ayrıca içten dışa bir seyir izlediğini gördüğümüz tenkidin; bir yergiden ziyade, insanı fitrata dayalı ahlakî düzleme oturtmaya çalışan bir eğitim formasyonu olarak kullanıldığını fark ettik. Kendinin, yaşadığı çağın ve toplumun bir aynası olan Yunus Emre'nin yazdığı manzumelerdeki tenkitler üzerinden, insanın

kendi ve çevresi üzerine yaptığı değerlendirmelerin ilk defa dikkatlere sunulması ve süfi literatür için bir yansıyan olması oldukça önemlidir.

**Anahtar Kelimeler:** Yunus Emre, tenkit, şikâyet, sūfi şiir, ahlak

## EXAMPLE OF MORAL MATURITY OF A SUFI: “CRITICISM ON THE POETRY OF YUNUS EMRE”

### ABSTRACT

Mankind; since its existence on the world stage, its only steps of action have been on its intervention to distinguish between good and evil. The human being, who has remained in this dualist structure and has been subjected to internal and external evaluation, criticism and criticism, has made mistakes in many actions that she thinks are right and real. At the beginning of the reasons that will create this misconception, lies the ignorance of a mental accounting and a moral-based evaluation, which is an innate method of providing. All internal and external actions taken against the mistake are in an effort to change the will of the person that is thought to be right. Yunus Emre, who has been heartwarming since the 13th century, sang many poems that prioritized advice, aimed at bringing people to the absolute truth, and used criticism as an educational formation to clean up the bad formed in the good leaven of man. The main purpose of our study is to define and reveal the criticism and criticism elements hidden in Yunus's poems from this sentence and to create a projection to the criticism understanding in the poetry literature with possible outputs. The couplets that are suitable for the context that serve this purpose are labeled and classified, and the conceptual approaches of criticism from general to specific are also included in the introduction in order to increase the benefit to be obtained from the study. With the study, it has been determined that the concept of criticism in Yunus's poem is given through very different structures and identities. In addition, the criticism that we see follows a course from the inside out; we realized that it is used as an educational formation that tries to put people on a moral plane based on nature, rather than satire. It is very important that the evaluations of man on himself and his environment are brought to attention for the first time and that it is a reflection for the mystic literature, through the criticisms in the poems written by Yunus Emre, who is a mirror of himself, the era and the society he lived in.

**Keywords:** Yunus Emre, criticism, complaint, mystic poetry, moral

## GİRİŞ

İnsan içinde yaşadığı kâinatta, pek çok açıdan -bağımlı ve bağımsız değişkenlere bağlı kalarak- hataya düşmüş ve ahlakî tabanlı genel kabule muhalif bir duruş sergilemiştir. Kaldı ki insanın bu yanılığa düşme eylemi, olağan bir durumu da özetler (Çelik, 2015: 32). Zira yaratılışı gereği kabahate meyilli olan insan, yaptığının farkına vardığında pişman olur ve bu noktadaki kararlılığının gereği pişmanlık refleksini seçer. Tam tersi durumda ise çevresi veya kendi iç bileşeni tarafından tenkide uğrar.

Fransızcada “critique”; İngilizcede “criticism” ve Almandada “kritik” şeklinde karşımıza çıkan ve yanılığa düşüldüğünde iç ve dış yönlü oto kontrol mekanizmasıyla devreye sokulan “tenkit”, kelime kökeni itibariyle Arapça نقد (nakd) sözcüğünden türeyip “para” anlamına gelmektedir. Terminolojik olarak ise “kıymetli olanın kıymetsiz olandan ayırt edilmesi” (Firûzâbâdi, 1305: 1/699) anlamına gelir ki tenkidin temel gayesi tam da bu hedef üzeredir. Kıymetli ve hakikatli olanın değersiz ve sahte olandan ayrımı, hadiseyi ahlakî temelli bir yapının üzerine oturtur. Öyle ki ahlak kelimesindeki fitrata dayalı duruş, kişiden beklenen kazanım değeridir. Bu değer manzumesine uyulmaması kişinin kendi öz benliğinden ve çevresinden gelen uyarı ve ikazlara maruz kalmasına sebebiyet verir. Bu cümleden tenkit eyleminin temel motivasyonunda, bireyin kendisine ve topluma dönük sorumluluğu olan maşeri duruşu vardır denilebilir.

Diğer taraftan bu kavramla yakın ilişki içinde olsa da farklı bir yerde değerlendirilmesi gereken iki temel hususun aktarılması yerinde olacaktır. İlki çalışmamızın merkezindeki tenkit (التنكيت) sözcüğünün kitap ve eser değerlendirme (edebî tenkit) anlamlarında kullanılan ve Türkçede kullanım yaygınlığı olan tenkit (التنقيد) ile olan nüansının bilinmesi gerekir (Tayfur, 2021: 782). İkincisi bu kavrama eş değer olarak kullanılan ve edebiyatımızda da belli türlere ad olan *hiciv*, *taşlama*, *yerghi*<sup>2</sup> gibi alan adlarının tenkitle olan kullanım yakınlığı mevzudur. Bizce gaye birliği ve usûl noktasında bu kavramlar tenkitle tam bir uyum içinde değildir. Bunda, zikredilen alan adlarının hareket noktasındaki bireysel duyuş ve dünya görüşünün daha ön planda olması önemli bir faktördür. Diğer bir ifadeyle bu kavramların doğasında sataşma,

<sup>2</sup> Sözü edilen bu üç terimde de bahsi geçen kişi, olay veya toplumun kötü ve ayıp yönleri gözler önüne serilir. Doğru edebiyatında sosyal karakteri çok fazla bulunmayan bu türlerin temel çıkış noktasında şahsi duyuş, düşünüşün ortaya çıktığı müstehcen ve mizahi öğeler başat rol oynar. Batı edebiyatında bu bakış açısı nisbî de olsa sosyal zemine temas eder (ayrıntılı bilgi için bkz. Okay, 1998: 447). Batı'daki bu tutumun temelinde eski Yunan'daki tenkidin insanları ahlakî erdemlere kanalize etme görevinin olması yatar (ayrıntılı bilgi için bkz. Er, 2011: 458).

iğneleme (tariz), alay edip küçük düşürme (tehzil), kınama (zem) ve sövme (şetm/kadh) gibi ferdi birtakım motivasyonlar vardır (Levend, 1970: 49). Ayrıca eleştiri zeminli bu anlam alanları arasında nüans nisbetince, anlama ve kullanıma dayalı farklılıklar da mevcuttur (Kılıç, 2008: 159). Bu sebepten, zikredilen isimlendirmelerden ziyade *tenkit* sözcüğünü kullanmak hem amaç hem de usûl açısından tercih sebebimiz olmuştur.

Diğer disiplinlerde olduğu gibi edebiyat da tenkidi araçsallaştırarak bir metodoloji olarak kullanmış ve toplum içinde yaşayan edibe, sanat eseriyle kendine ve dahi cemiyete ayna olmuştur. Hassaten edebiyatın manzum alanı sayesinde kişi, devir, mekân, olay ve olgular üzerine eleştirel bir yaklaşım, geleneğimizde kendine çokça yer bulmuştur (Mengi, 2010: 154). Divan şiirinden halk şiirine manzum alanın bu imkânları, yukarıda sayılan değerlendirmelere konu olmuştur. Çünkü şiirler bu toplumun kolektif şuurunun da iz düşümüdür (Özkan, 2007: 5). Bunun yanında özellikle ahlakî yapının oluşmasına büyük katkı sağlayan sûfi şairler, ikaz ve uyarı mahiyetindeki şiirleri yoluyla teşbih, mecaz, mübalağa, istiare, tecâhül-i ârif ve hüsn-i ta'lil gibi edebî sanat unsurlarını da kullanarak (Okay, 1998: 447) birey ve toplumdaki kötülüklerin önünü alma yolunu gözetmişlerdir.

Özellikle Kur'ân ve sünnet merkezli eleştirel yaklaşımlar, insan ve toplumun tekâmülü için mutasavvıfların vazgeçilmez enstrümanları olmuştur. 13. yy'da ahlakî değerlerin temsilcisi, değer mayalayıcısı ve dahi Anadolu sûfililiğinin ön adımı olan Yûnus Emre (ö. 720/1320 [?]), pek çok manzumesindeki farklı başlıklarda açtığı tenkit bahisleriyle, birey ve toplum için uyarı ve tekliflerde bulunup bir nevi münekkitlik yapmıştır. Bunu yaparken de sûfi öğretilerinin temel hedef göstergeleri olan hakkı tavsiye, hakkı irşat ve hakka daveti (Uludağ, 2016: 44) amaçlamıştır. Maksadın temel şuurunda İslam Peygamberinin, yaşayan insanlar için bir uyarıcı;<sup>3</sup> Hak kitap Kur'ân-ı Kerimin de bu insanlık için uyarıcı bir metin<sup>4</sup> olması yatar. Hatalarından arınan bireyle, sağlıklı bir topluma ulaşma gayreti güden şair, konu üzerindeki farkındalığını aşağıda işleyeceğimiz çok sayıdaki başlığa ahlakî bir formasyonla hasretmiştir.

### 1. Yunus'ta Tenkidi Üslûp

Diğer sûfilerde olduğu gibi Yûnus'un da temel misyonu, güzel ahlakı yaymak ve toplumsal açıdan gidişatı iyiye tebdil etmektir. Bu dönüşüm için bir araç niteliği taşıyan tenkidin dikkatli, rikkatli ve edebine uygun yapılması gerekir.

<sup>3</sup> bkz., Sâd, 38/4.

<sup>4</sup> bkz., Necm, 53/56.

Bu yöntem de tenkidin nasıl yapılacağını yani usûlünü belirler. Sözün kısası usûl, esası belirleyen ana etmendir:

Yitmiş iki milletüñ sözini ‘ârif bilür  
Yûnus Emre sözleri dâ’im uşûl degül mi (Dîvân, 352/7)

Sûfi şiirin tenkidindeki öncü görevi *ibret olmak ve nasihat vermek* olarak gören Yûnus Emre, bunu yaparken de objektif olunması gerektiğini hatırlatır. Yani ortada hakikate uzak bir şey varsa o, ister Müslüman ister sünni isterse de bir zâlimden kaynaklansın mutlaka aynı şekilde uyarılmalıdır. Her insana adalet ölçüsüyle yaklaşma prensibi, onun tevhidî bir bakış açısını benimsediğinin bir göstergesidir:

Kamuya söz söyledür ‘ibret için  
Yûnus’ı da söyledür ol Sübhân’ı (Dîvân, 379/9)

Bir söz geldi dilüme eydem ölüm üstine  
Gerek sünni müselmân gerek zâlim üstine (Dîvân, 340/1)

Tenkide dayalı üslup İslam literatürüne Kur’ân ile girmiştir (Denizer ve Yeşiltaş, 2022: 325). Literatürün bir parçası olarak kusur ve kabahatlerin ikazında kullanılan dilin son derece önemli olduğunu vurgulayan Yûnus, tenkitte birtakım standart ölçülere uyar. Bu ölçülerin referans değeri ve ilhamı yukarıda da işaret edildiği üzere Kur’ân ve sünnetten gelir. Dolayısıyla onun tenkide dayalı sözlerde uyulması gereken erdem örneklerinin hepsi bu iki referans değerine atıftır. Tenkitte ahlaka başat rol biçen Yûnus, uyarı ve ikazın karşı tarafın kusurunu yaymak ve onu çevreye kötü göstermek için yapılmaması (Dîvân-ı İlâhîyât, 25/4; 382/4; 171/6; 298/3; 300/10) lazım geldiğini söylerken bu bağlamda hassas davranıldığında Hakk’ın da ahirette bizim ayıbımızı örteceğini dile getirir. Bu söylem de hayasızlığın ve çirkin işlerin yayılmamasını salık veren ayete<sup>5</sup> ve hadise<sup>6</sup> bir telmih niteliğindedir:

Yûnus senüñ ‘aybuñı gözlegil ayruğı ço  
Kimsenüñ ‘aybına sen bakmağıl yazıkdur (Dîvân, 86/7)

Yûnus ‘ışkuñ arta dursun cânüñ göynep düte dursun  
Üstâd ‘aybuñ örte dursun oldur üstâdlar sulţanı (Dîvân, 412/13)

<sup>5</sup> "İman edenler arasında hayasızlığın ve çirkin işlerin yayılmasını isteyenlere dünya ve ahirette can yakıcı bir azap vardır. İşin iç yüzünü Allah bilir, siz bilmezsiniz." (Nûr, 24/19).

<sup>6</sup> "Bir kul, bu dünyada başka bir kulun ayıbını örterse, kıyamet gününde Allah da onun ayıbını örter." (Müslim, Birr, 72. Ayrıca bk. Buhârî, Mezâlim, 3; Ebû Dâvûd, Edeb 38; Tirmizî, Birr 19; İbni Mâce, Mukaddime 17).

Yapılan eleştiriler yapıcı da olsa, karşı tarafı yoran şeylerden biri de tenkidin uzun uzadıya ve sert bir dille yapılmasıdır. Tenkit uzun yapılırsa şahsileşir ve kişi üzerindeki tesirini de kaybeder (Şeker, 2021: 99-100). Bu da Yûnus'a göre karşı tarafta tekrarı mümkün olmayan gönül kırıklıklarına sebebiyet verecektir (Dîvân-ı İlahîyât, 1/8; 142/4). Bunu da müellif; günahların bağışlanmayacağı, kılınan namazların kabul olunmayacağı, boş yere hacca emek harcanmamasının lazım geldiği ile gerekçelendirir. En büyük gerekçe ise kırılan gönülde Hakk'ın bulunduğu gerçeğidir:

Çok söz hayvân yükidür az söz erûn görkidür  
Bilene bir söz yiter cânda gevher varışa (Dîvân, 300/9)

Serd söz ile gönül yıkdum od oldum cânları yaqdum  
Sırrımı 'âleme çaqdum bu halka temâşâ geldüm (Dîvân, 224/3)

Bir kez gönül yıkdunısa bu kılduğun namâz degül  
Yitmiş iki millet dağı eliñ yüziñ yumaz degül (Dîvân, 166/1)

Ağ şakallu pir koca bilmez ki hâli nice  
Emek yimesin hacca bir gönül yıkarısa (Dîvân, 299/3)

Gönül Çalab'un tahtı gönüle Çalap bağıdı  
İki cihân bed-bahtı kim gönül yıkarısa (Dîvân, 299/5)

Şair; herhangi bir şey üzerine tenkit geliştirip söz söyleyen kişide, mutlak manada hakikat ve doğruluğa ittiba şartı arar. Zira tenkit yanlışı doğruya tebdil etme işidir. Bu da yalan, yanlış ve kötüyü davet eden kem sözlerle olmaz. Doğru sözlü olmanın anlam art alanında samimiyet ve sorumluluk duygusu mevcuttur. Kişideki görüntü ve ifade ettiği söz, karşı taraf için yeterli değildir. En büyük katma değer, kişinin söylediği gibi yaşamasıdır. Samimiyet hâlini yansıtan ifadesinde Yûnus, Allah'ın doğruyu söyleme emrine<sup>7</sup> bir beytinde genel çerçeveye yer vermiştir:

Sözi toğrı diyene kuli'l-Ħağ didi Çalap  
Bunda yalan söyleyen yarın utanasıdır (Dîvân, 29/3)

Kişi bile söz demini dimeye sözün kemini  
Bu cihân cehennemini sekiz uçmağ ide bir söz (Dîvân, 102/5)

<sup>7</sup> Kur'ân-ı Kerim'de doğru sözlü ve davranışlı olma ve bu şekilde doğruluğu yayma üzerine çok sayıda ayet-i kerime vardır. Örnekler için bkz., Tevbe, 9/119; Ahzâb, 33/35; Muhammed, 47/21 vb.

Şüretler ün diyemez söz kendüsüz söylenmez  
İşler hicâbsuz olmaz risâlet hâşılıdır (Dîvân, 25/4)

Eleştiride aracı olarak kullanılan sözün akla ve mantığa uygunluk şartının yanında ivedi ve aceleyle söylenmeyip vakitlice söylenmesinin de büyük önemi vardır. Yûnus, böyle yapıldığında sözün etki derecesinin daha da artacağını vurgular:

Kelecilerün bişürgil yaramazunu şeşürgil  
Sözün uşıla düşürgil dimegil çağ ide bir söz (Dîvân, 102/3)

Keleci bilen kişinün yüzini ağ ide bir söz  
Sözi bişürüp diyenün işini sağ ide bir söz (Dîvân, 102/1)

Söz ola kese şavaşı söz ola bitüre başı  
Söz ola ağulu aşı balıla yağ ide bir söz (Dîvân, 102/2)

Yûnus'un; bir kişinin kötü eleştiriye maruz kalması durumunda ne yapması gerektiği yönündeki tavsiyesi, aynı zamanda onun bu işe tamamen ahlak temelli yaklaştığının göstergesidir de. Öyle ki o, bu duruma uğramış kişiler için bırakın karşı tarafa muadilince mukabele edilmesini, nefsin zorlanacağı ölçüde müsamahalı ve iyi niyetli olunması telkininde bulunur:

Kim bize taş atarisa güller nişâr olsun aña  
Çırâğuma kaşd idenün Hağ yandursun çırağını (Dîvân, 102/3)

Müellifin, tenkit başlıklarındaki eleştirilerini daha da etkin kılabilme adına, zıtlık unsurlarından azamî faydalandığını görüyoruz. Faydacı ve yapıcı tenkidinin gereği olarak olumsuzladığı birçok kavramın karşısına onu olumluya tebdil edecek pozitif bir kelime koymuştur. Bu da şairin, sanatsal yöndeki gayretini aynı zamanda tenkit metodu olarak kullandığı anlamına gelmektedir. Örneğin aşağıdaki beyitte şair çeşitli sıfatlarla olumsuzladığı "dünya"nın karşısına "tevbe etmek" erdemini koyarak olumluya yönlendirme yapmıştır:

Bu dünya qahir evidür hem bâki degül fânidür  
Aldanuban kalma buña tiz tevbeye gelmek gerek (Dîvân, 137/2)

## 2. İçe Dönük Tenkitler

Küçük âlem olarak nitelendirilen insanı ahlakî yapının tam merkezine koyacak olursak, onu bu merkezden uzaklaştıracak etmenleri, Yûnus'un şiirlerinden

aldığımız malzemenin niteliğine göre iç ve dış tenkitler olarak sınıflandırmak isabetli olacaktır. İnsanı iç telkin ve vesvese yoluyla kandırıp yoldan çıkararak *nefs* ve *şeytan* ile kimi yönlerden yetersiz görülen *akıl* bu sınıflandırmanın değinmelerindedir.

## 21. Nefs

*Nefs*; sözlükteki *can*, *ruh*, *hayat*, *varlık* (Doğan, 2013: 1301) gibi adlandırmalardan başka insanı kötülüğe sevk eden ve onun süflî arzularının merkezi anlamında kullanan Yûnus, şiirlerinde insanın farklı özellikleri üzerine vurgu yaparak tenkit eder. Şair, insanın kimyasında bulunan kin, nefret, düşmanlık, husumet, açgözlülük, fitne, hırs gibi nice olumsuz özelliklerin merkezi olması yönüyle nefsi eleştirir:

Kendözümü görürem şallanuban yürürem  
Buğz u kibr ü 'adâvet gönlümi almış benüm (Dîvân, 225/2)

Nazar gitdi tama' kopdı nazar yirin tama' tutdı  
Başduğ yirde fitne bitdi işletdi yine nefsanî (Dîvân, 412/9)

Yûnus, yukarıda geçen özellikleri dolayısıyla nefsi, her daim mücadele edilmesi ve savaşılmaması gereken bir düşman olarak görür. Bununla da kalmaz onun imanını da sorgular. Bu cümleden müellifin şiirlerinde nefsi, emmâre derecesiyle işlediğini anlıyoruz. Zira Kur'ân'ın da ifadesiyle kötülüğü emreden emmâre nefsin<sup>8</sup> Müslüman imanında bulunmaması gerektiği bu konuya çerçeve çizebilir:

Haқиқate бақарıсаñ nefсüñ саña düşмән yiter  
Var imdi ol nefсünile vuruş-тоқуş şаваş yüri (Dîvân, 403/2)

Yûnus sen nefсünü müslümân şanma  
Meger şimden girü cümle imâne (Dîvân, 346/7)

İnsanın kötülüğü telkin eden nefse kendi iradesini bırakması, nefsin insan üzerindeki birçok olumsuz tasarrufunun da ortaya çıkmasına sebebiyet verir ki bu insanın bayağı ve değersiz yollara sapıp kendi öz varlığındaki ahlakî kazanımları dağıtması anlamına gelir. Dahası nefse ve onun hevasına düşkünlük ile eldeki dünya nimetinin daha da değerlenmesi, kişiler arası ikiliğin çıkması, zulmün artması, haramla rızıklanması, kişinin girdiği hayırlı

<sup>8</sup> Nefs-i emmârenin geçtiği âyet için bkz., Yûsuf, 12/53.

yoldan sapması ve hayvan tabiatına bürünerek sadece yiyip içmeyi düşünmesi beklenen bu olası akıbeta birkaç örnektir:

Çün nefis oldı havâle dağılduğ degme yola  
Tatlu oldı nevâle ol sen ü ben eyledi (Dîvân, 358/8)

Bunda zâlimlik eyleyen nefsi harâmla toylayan  
Yüzleri kara kıpısar öz cânları râhat degül (Dîvân, 154/4)

Nefsdür eri yolda kıoyan yolda kıalur nefse uyan  
Ne işün var kimseyile nefsüne kıağı buş yüri (Dîvân, 403/3)

Miskin âdem oğlanı nefse zebün olmuştur  
Hayvân cânâvâr gibi otlamağa kıalmıştur (Dîvân, 76/1)

## 2.2. Şeytan

Yûnus Emre için bir diğeri iç tenkit ise aynı nefis gibi insanoğlunu kendi karanlığına çekmeye çalışsan şeytan üzerinedir. Ona göre şeytan insan gönlü üzerinde tahakküm kurmaya çalışsan bir varlıktır. Şeytanın bu tahakkümü insanın Hakk'ın çizdiği doğruluktan uzaklaşıp azmasının da temel gerekçesidir:

Cânım üzere tırdı Raḥmân çerisin dirdi  
Şeytân ilini urdı key yağmâ tarâş oldı (Dîvân, 394/2)

İblis ü 'âdem kim olur kim azdura yâḥûd aza  
Bu cümlesi eyü yavuz kıamusın andan kıutaram (Dîvân, 180/3)

Şeytanı çok yönlü tanımlayan Yûnus, onun özellikle iki temel vasfı üzerinde durur. Bunlardan ilki cehaleti üzerinedir. Şeytanın cehaleti; Kur'an'ın pek çok âyetinde<sup>9</sup> de tenkit edildiği şekliyle, Hakk'ın kendisine emrettiği hâlde câhillik yapıp ilk insan olan Hz. Âdem'e secde etmeme temellidir. Müellif, şeytanın bu bilmezliğinin altında yatan gerekçenin insanı ontolojik olarak kendinden daha düşükte görme duygusu olan kibri olduğunu düşünür:

Ma'ni nedür İblis'den câhillik kıamu bizden  
Ne duyduñ iş bu sözden sırrı esrâr eyledi (Dîvân, 356/23)

<sup>9</sup> Kur'an'da şeytanın emrolunduğu hâlde Hz. Adem'e secde etmemesini konu edinen âyetler için bkz.; Bakara, 2/34; A'râf, 7/1; Hicr, 15/31; Sâd, 38/74; İsrâ, 17/61; Tâhâ, 20/116; Kehf, 18/50.

Çalap ‘Âdem cismini toprağdan var eyledi  
Şeytân geldi ‘Âdem'e tapmağa ‘âr eyledi (Dîvân, 356/1)

Şeytana dair dile getirilen ve eleştirilen bir diğer husus da Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'nın onun hile ve aldatmasına maruz kalmaları sonucu (Bolay, 1998: 361) cennetten çıkartılmaları hadisesine dayanır. Yûnus, bu hileli hünerin sebebini yukarıda zikredilen malum secde hadisesinin intikamı olarak görür. Kaldı ki şeytan da bu hünerini sergilemek ve insanlığı alt etmek için Hak Teâlâ'dan süre ister. Temellenen bu iki hadise de Kur'an'ın pek çok yerinde<sup>10</sup> geçer:

Kırk yıl kalıbı yatdı adı ‘âlemi tutdı  
Gör şeytânı buğzından ne fitneler eyledi (Dîvân, 356/4)

Dün geldi şâfi ‘Âdem dünyâyâ basdı kâdem  
İblis aldadı ol dem uçmağda gezer iken (Dîvân, 243/4)

‘Âdem olup tûrmediñ nefsüm boynın burmadın  
Yañıldum buğday yidüm uçmağdan sürlüp geldüm (Dîvân, 191/6)

### 2.3. Akıl

Yûnus'un bir diğer tenkit hedefi ise düşünme ve anlama melekesi olan *akıldır*. Akıl, çıkarım yoluyla doğruya ve hakikate erme yeteneği (Yavuz, 1989: 242) olarak görülmesine karşın Yûnus bu çabayı kimi unsurlarda yeterli görmez. Bunu da -kimi İslam felsefecileri gibi- aklın göz, kulak ve işitme gibi duyularına bağlı kalarak karar verdiği (Akyüz, 2019: 31) yorumuyla temellendirir. Bu uzuvların nesnelere âleminin (dünya) verilerini depolayıp akıl süzgecine gönderdiğini, dolayısıyla akıldaki karar verme yetisinin madde üzerine bilgi üreten bu verilere bağlı olarak çalıştığını söyler. Dolayısıyla onun kimi dizelerinde söz konusu bu gayretin ilahî sırların idraki için yeterli olmayacağı görüşü ile karşılaşırız:

Bu göz gördüğü degül bu ‘aql irdüğü degül  
Dil vaşf virdüğü degül bi-lisân başar gerek (Dîvân, 135/12)

<sup>10</sup> Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'nın cennetten çıkarılmalarına sebep olan şeytanın hilesine dair ayetler için bkz.; Bakara, 2/36; A'râf, 7/24; Tâhâ, 20/123. Şeytan'ın insanı yoldan çıkarmak için Allah'tan kendisine süre verilmesini konu edinen âyetler için bkz.; İsrâ, 17/62; A'râf, 7/14; A'râf 7/17; Sâd, 38/82.

Yûnus bu göz anı görmez görenler h d haber virmez  
Bu menzile ‘akıl irmez bu  oduğun ser b nedür (D v n, 89/9)

Diğer s filer gibi Y nus da günlük d nyev  iŐleri yürütecek beceriye sahip olan bu aklı “değme akıl” olarak eleştirir. Oyle ki s fi lisanında bu aklın karŐılıđı “akl-ı me‘aş/akl-ı cüz’i”dir (Uludağ, 1989: 247) ve bu akıl türü ilah  hakikatleri idrak edemez. Zira bu hakikatler, zevk ile tecrübe edilir. Bu çerçeveden bakıldığında Y nus’un manev  yollu zevk etme ve keŐfi, ma’n  aleminin anlaŐılması açısından aklın karşısına konumlandırđını görüyoruz. Dolayısıyla zevk ve keşif yeri olan gönül, kimi noktalarca aklın bir adım önündedir:

‘Alimler bunu bilmez degme ‘akl a a irmez  
Hid yetd r Y nus'a keŐ oldu h cem zden (D v n, 233/10)

Y nus bu sır H k durur bu dilile gelmek yok durur  
Bilmesi bunu  zevk durur ‘aklıla fehm irmez a a (D v n, 14/6)

Sözlükte masdar olarak “engel olmak, alıkoymak ve bağlamak” (Bolay, 1989: II/238) gibi olumlu bir ma’n  sahasına sahip olan akıl, s fi literatüründe ve dahi Y nus’ta olumsuzlama yoluyla sevmeye ve aŐıklıđa engeldir. Zira aklın her duyuya takılıp kalması sevgiliye vuslat yolunda bir perdedir. Şair, her zaman yaptığı gibi yapıcı tenkidin bir gereği olarak karşısına alternatif bir  oz m yolunu da koyar. O da aŐıđın gayret edip fen  makamına ulaŐmasıdır. Böylelikle kulu dünyaya bağlayan tüm bu kayıtlardan kurtulup mutlak sevgili olan Allah’a ulaşmak mümkün olacaktır:

Seni sevenler n ola mı ‘aklı  
Bir dem uŐluyısa her dem delid r (D v n, 50/6)

  n ‘akıl fen ya vara del  ola ne baŐara  
Del lere sensin  are del  oldum pes n’itmeyem (D v n, 183/4)

## 2. Dışa Dönük Tenkitler

İnsana göre kendisinin dışında olan Őeylerin tamamı dış ve taşra kelimesiyle ifade edilebilir. Toplumsal bir varlık olarak insan ve nesne unsurlarıyla çevrili olan birey, * teki* olarak gördüğü çevresel faktörler üzerine eleştirel yaklaŐımlarda bulunabilir (Kutluer, 2000: 322-323). Mek n, zaman ve insan olarak   l  tasnifle vereceğimiz Y nus’un dış tenkit anlayışı pek çok alt disiplinin de araştırma alanına girmektedir. Tabi çalıŐmanın sınırlılıkları gereği

bu husus, konuya dair dikkati vurgulamaktan öteye gitmez. Mekânsal açıdan *dünya*, zamansal yönden *devir/zamâne*, insanî yönden de *câhil*, *sûfi* ve *ulemâ* tipolojileri üzerine eleştiriye dayalı değinmeler Yûnus şiirindeki dış tenkit dikkatimizdir.

### 2.1. Dünya

Müellif, dünyayı kozmik bir varlık ya da yeryüzü adı olarak değil de hayat ve yaşam tarzı olarak değerlendirir. Yani ondaki dünya kavrayışı mecaz, teşbih, istiare gibi sanatlarla örülmüş olgusal bir yaklaşımdır. Şiirlerinin çoğu dünya kavramının yerilmesi üzerinedir. Şiirlerinde ayyâr (Dîvân, 332/5), yaban (Dîvân, 104/3), harâbât (Dîvân, 67/1), zindân (Dîvân, 417/7), ağulu aş (Dîvân, 70/5) ve tuzak (Dîvân, 247/3) gibi benzetmeler bu çıkarımı yansıtan ve doğrulayan örneklerdendir.

Yûnus, dünyayı insanın karşısına insan gibi koyar. Bundan amaç, insanın kendindeki olumsuzlukların dünya maharetiyle tekrardan ortaya çıktığını fark ettirmektir. Dünyayı yeni geline ve kötü bir kadına benzeten şair, onun büyümlü güzelliği ve hilesinin insanoğlunu kandırmak için kâfi olduğunu söyler:

Bu dünyâ bir gelindür yeşil kızıl donanmış  
Kişi yeni geline baķubanı  oyamaz (Dîvân, 105/3)

Dünyâ bir ‘avretdür  arı yoldan  oyar niçeleri  
Sür n gitsin ol ‘ayyârı anı sevmek ‘ardur bize (Dîvân, 333/5)

Tabiata ait nesnelere yoluyla metaforik anlatımını zenginleştiren Yûnus, dünyayı durmadan kendi işi için dönen bir değirmene benzetir. İnsanın gaflete meyilli bir tabiatı olduğunun bilincinde olan dünya, onu gaflet sepetine bindirip kendi istediği forma sokar. Yani dünyaya gelen insan, fitrat gereği iyi olsa da dünya muhabbetinin zehrine direnemezse kötü bir kimlikle buradan ayrılır:

Bu dünyânuñ mişâli beñzer bir degirmene  
Ĝaflet añun sepedi bu  alk  g nen dâne (Dîvân, 313/1)

Ĝaflete virme  z ni dünyâ-perestlik eyleyüp  
Görme misiñ bu dünyâya ey  yavuz geldi gider (Dîvân, 87/7)

Bir mutasavvıf olarak Yûnus, diğere s filer gibi dünyayı, Hakk’ın seçkin ve âşık kulları için haram olarak telakki eder. Bu da bir hadiste geçen “*Dünya mümin*

*kullar için bir zindandır.*<sup>11</sup> çıkarımını hatırlatır. Yalnız buradaki dünya idraki, lafzından çok dünya nimetleri ve muhabbetini kastetme üzerinedir. Dünya nimetleri ve muhabbetinin nefsanî ve şeytanî unsurlarla dolu olması zindan vasfı için yeter bir sebeptir:

Dünyâ harâmdur hâşlara lâkin helâldür hâmlara  
Bu dünyâyı döst tutmazuz ol dünyâ murdârdur bize (Dîvân, 333/6)

Zâhidüñ zühdiyile cennet maķâmı olur  
Mâsivânuñ küllisi zindânıdur âşıkıların (Dîvân, 150/4)

Gözüm açup gördüğüm zindân içi  
Nefs ü hevâ pür-țolu şeytân içi (Dîvân, 417/7)

Dünya, vefasızlığı yönüyle de Yûnus'un dikkatindedir. Dünya var olalı beri pek çok kişi bu duraktan geçmiş fakat hiç kimse bu durakta kalıcı olamamıştır. Sürekli olmak bir yana insan için dünya, hayat serencamı içerisinde pek çok cefa ve imtihana sahne olur. Bu yönüyle o tam bir kahır evi ve vefasızlık örneğidir:

Ķanı atañ kanı anañ oğul kız  
Kime vefâ kılsardur zamâne (Dîvân, 346/3)

Bu dünyeye kaħır evidür hem bâķi degül fânidür  
Aldanuban kaľma buña tiz tevbeye gelmek gerek (Dîvân, 137/2)

Yok bu dünyânun vefası  
Bi-'aded külli cefası (Dîvân, 322/2)

Mekânsal açıdan düşünöldüğünde bir varlık alanı olan dünya, Yûnus için Hakk'ın emriyle gelinen bir sürgün yeridir. Sürgün yerine muhabbet beslemektense vatan-ı aslı ve taşra bir yüce mekân olarak nitelendirilen âlem-i ervâha özlem duymayı tercih eder. Bu sebeple dünyaya dair yaklaşımları menfiden öteye geçmez. Bu olumsuzlamada, endişe şehri olarak nitelendirdiği dünyanın hep tuzaklarla dolu olmasının rolü de büyüktür:

Ol döst bizi viribidi var dünyâyı bir gör didi  
Geldüm gördüm bir ârâyış seni seven kaľmaz aña (Dîvân, 7/6)

<sup>11</sup> bkz., Müslim, Zühd 1; Tirmizî, Zühd 16; İbni Mâce, Zühd 3.

Gussa beni görmezidi kaygu eli irmezidi  
Endiše şehrinten taşra bir yüce mekândayidum (Dîvân, 172/4)

Bu yol yavlağ uzağdur dünyâ aña duzağdur  
Bu duzağa uğrayan komaya kılavuzın (Dîvân, 247/3)

## 2.2. Devir/Zamâne

Yûnus Emre, bir mutasavvıf ve şair olmasının yanında bu vasıflarının gereği olarak çağının ve yaşadığı coğrafyanın da tanığıdır. Kolektif şuuru özünde taşıyan birinin tanık olduğu devre kayıtsız kalması düşünülemez. Sosyal ve siyasî açıdan zor bir dönemde Anadolu coğrafyasında hayat sürmüş olan şair, dönemin ruhundaki Moğol baskısının da etkisiyle Doğu'dan Batı'ya doğru olan göçlerin, Anadolu Selçuklu devri sonrası otorite boşluğunun ve buna bağlı olarak gelişen hukuksuzluk ve düzensizliğin oluşturduğu sistemin (Ocak, 1991: 112) insan üzerindeki yansımalarını da hesaba katarak *devr-i zamânî* (Dîvân, 143/9) olarak nitelendirdiği yüzyılın tenkidini yapmıştır. Bu başlıkların aksinde düşündüğümüz Anadolu coğrafyası, müşkül vakitleri yaşamasına karşın bu müşkülü çözüme kavuşturacak insan tipolojisinin eksikliği de şairin kaleminde:

Müşkili hâlleylemek degmenün işi degül  
Bir kişiye vir gönli bu yolda taşu degül (Dîvân, 164/1)

Devrin insan profilinde ciddi kırılmalar gören Yûnus, insanların bu zamanda küçük büyük bilmediğini, hataya düşünce tevbe etmediğini, yaşlı insanların dahi ibadete düşkün olmadığını, zenginlerin fakirlerin hâinden anlamadığını, ulemâ sınıfının ilmiyle amel etmediğini, dervişlik yoluna girenlerin hükümlerini yerine getirmediğini ve halkın öğütlere kulak asmadığını söyler:

Oğlanlar öğüt almaz yigitler tevbe kılmaz  
Kocalar tã'at kılmaz şarp rûzigâr olmuşdur (Dîvân, 76/3)

Begler azdı yolından bilmez yoğsul hâlinden  
Çıkdı rahmet gölinden nefis göline talmışdur (Dîvân, 76/4)

Dâniş-mend oğur dutmaz derviş yolın gözetmez  
Bu halk öğüt işitmez ne şarp zamân olısar (Dîvân, 60/2)

Dîvânındaki 387 numaralı gazelin tamamında Yûnus'un devrin din algısı ve uygulamasına dair itirazlarının olduğunu görüyoruz. Müslümanlık anlayışından (Dîvân, 387/1), Kur'ânî hükümler ve peygamberin hadisine

uyulmamasından (Dîvân, 387/2; 387/8), haramın ve fesadın cihanı sardığından hatta hürmete bindiğinden (Dîvân, 387/3), kâfir ve Müslümanın davranışlarıyla artık ayırt edilemez olduğundan şikâyetlenir.

Zaman algısında, sosyal yapıya ait devir tenkidinden başka ömre de değinmeler yapan Yûnus, onun en çok aldatıcılığından yakınıdır. Ona göre ömrün kendine özgü tuzakları vardır ve bu tuzaklar yoluyla ömür her seferinde insanoğlunu çaresiz bırakır:

‘Ömrüm beni sen aldaduñ  
 Āh n'ideyin ‘ömrüm seni  
 Beni deprenimez kodun  
 Āh n'ideyin ‘ömrüm seni (Dîvân, 384/1)

‘Ömrüm niçe olurısa āzādlığum muhāl durur  
 Şayyād elinden kim alur duzağa düşecek nahcir (Dîvân, 53/3)

Geçen zamanın ömürden yemesi de Yûnus’un dikkatindedir. Ona göre ömür, çok uzun yıllar yaşansa da sonunda bitecek kadar kısadır. Şair, bu kısalığı anlatmak için ömrü bir yelin esip geçmesine benzetir. Bu cümleden şairin ömür üzerinden mesaj ve tenkidinin aslında ömrün sahibi ve yaşayanı insana olduğu âşikârdır:

Yüz biñ yıllık ‘ömr olsa bir kuşlıkça degüldür  
 Geçdük bitmez şağışdan zamānı yağmāya virdük (Dîvân, 143/8)

İnanma fāni ‘ömre kim bāki degüldür sevgüsi  
 Görür iken sultānları koyup giderler mülk ü māl (Dîvân, 155/2)

Geldi geçdi ‘ömrüm benüm şol yıl esüp geçmiş gibi  
 Hele baña şöyle gele şol göz açup yummuş gibi (Dîvân, 388/1)

### 2.3. Cahil

Yûnus’un eleştiri oklarının merkezinde cahiller de bulunmaktadır. Cahilin işlendiği ve tenkide uğradığı beyitlerde karşı unsur olarak, akli ve âlimi değil âşığı koyduğunu görüyoruz. Buradan da cahillik ve cahili, aklın bildiği nazarı ilimle değil âşık gönlün sezdiği marifet bilgisinden yoksunlukla kıyas eder. Buna sebep, cahilin yaşam serüvenindeki gâfilâne tutumu ve her daim duyunun kontrolünü elinde bulunduran akli öne almasıdır. Dolayısıyla cahil; akıldan ne kadar çok söz ederse etsin, sözünün dayanağı ma’nâdan ve irfanî bilgidenden olmadığı için geçersiz hükmündedir:

Hep ğafletile ğāfil ğafleti n'ider 'ākıl  
Biñ söyleseñ key cāhil 'irfān yolına girmez (Divān, 115/3)

Cāhil münāfık münkir cümle 'aqlına şākir  
'Āşıklar didār sever 'ārifler niyāz ile (Divān, 335/9)

Eger güher isterisen hıdmet eyle 'āriflere  
Cāhil biñ söz söylerise ma'nide mişkāl olmaya (Divān, 5/6)

Şair, cahil tipolojisinin güvenilirliği üzerine de eleştiri geliştirir. Öyle ki cahile âriften çıkan marifet incilerinin sırlarının verilmemesi gerektiğini söyler. Bu uyarının sebebini de bu marifet incilerinin değerini ve kazanımlarını cahilin bilemeyip ulu orta herkese anlatacağı endişesiyle izah eder:

Bi-çāre Yūnus'uañ altūn sözini  
Cāhile söylemeñ kızıl pūl eyler (Divān, 95/13)

Bu kelāmuñ ma'nisi evliyānuñ hānidur  
Yidürmegil cāhile sūkkerümüz aşı degül (Divān, 164/2)

Şairin manzumelerindeki hükümlerinden, bu problemi her yüzyılın ortak sıkıntısı olarak gördüğünü anlıyoruz. Bir beytinde cahillerin, dünyanın varoluş gayesine dair olan yaklaşımlarının baştan beri değişmediğini söylemesi bunun delili sayılabilir.

Dünyāya gelen göçer bir bir şerbetin içer  
Bu bir köpridür geçer cāhiller anı bilmez (Divān, 103/4)

#### 2.4. Sûfi

Bir tasavvuf terimi olan *sûfi* sözcüğü, Hakk'a yakîn olmuş ve bu yakınlığı sağlamak için de her tür kayıttan kurtulmuş kişi (Cebecioğlu, 2020: 444) şeklinde olumlu bir anlama sahipken klasik Türk edebiyatında daha çok olumsuz bir bakış açısıyla işlenir. Bunda sert bir dinî anlayışı savunan, ilim ve ahlak yönünden derinlere inemeyen, anlayışı yetersiz, kaba ve toplum üzerinde bir baskı unsuru olarak şiir diline yansıyan sûfi algısının payı büyüktür (Uğur, 2010) Benzer muameleye “şeyh, mürşit, derviş” gibi diğer tasavvufî tipler de maruz kalmışlardır. Buradan şiir dilindeki tüm bu olumsuzlamalar, manzum yapıda *kaba sofu* tiplemesi olarak karşımıza çıkar (Sucu, 2007: 231). Diğer taraftan şiir haricinde sözü edilen kesim için yapılan eleştirileri, tasavvufî düşüncenin bozulmadan sağlıklı bir şekilde ilerlemesi için

emniyet kilidi olarak görenler de vardır (Özköse, 2010: 23). Söylenenler ışığında tüm bu tiplere yönelik eleştirel değinmeler, sūfi başlığı altında değerlendirilecektir.

Bir mutasavvıf olan Yûnus'un, şiirinde sūfi yapı içinde zikrettiğimiz kimlikler, hem literatür hem de algılama anlamlarıyla kullanılmış olmalarına karşın daha ziyade, *işin zahirine kaçan, özüne inemeyen kişiler* olarak bizi karşılar. Dini sadece zahiri hükümleriyle idrak eden kaba sofuyu, cenneti her şeyden önemli olarak gören biri şeklinde gösteren şair, bu kişilerin davranışlarının sözden öze yol bulup aşk hâline dönüşemeyeceğini söyler. Bu şekilde özdeki niyetin davranış üzerindeki belirleyici rolüne de değinmiş olur:

‘Aşık mı diyem ben aña Tañrı’nuñ uçmağın seve  
Uçmağ dağı tuzagımış mü'min cânların tutmağa (Dîvân, 1/4)

Diliyle ışık diyenler bilmediler ışık neydüğün  
Benüm cevâbum sen eyit ışka izzet midür baha (Dîvân, 2/4)

Bu kişilerin sahip oldukları yarım yamalak tasavvufî bilgilerle millete ahkâm kestiklerini söylerken diğer taraftan fikir eylem birliğine de gönderme yapan şair, kişilerin söyledikleriyle yapıp ettikleri arasında ciddi bir paradoksun varlığına dikkat çeker. Buradan o dönemki tasavvufî bilgi konusunda çıkartılan yaygaraların ve söylenen yalanların günümüz projeksiyonuna transferi sağlandığında sorunların temel düzeyde aynı olduğu fark edilecektir:

Yûnus bu sözleri çatar halka ma‘ârifet şatar  
Kendüsi ne kadar dutar söylediği yalanı gör (Dîvân, 22/7)

‘Arifler ortasında şofilik şatmayalar  
İhlâsıla bu ışka riyâyı katmayalar (Dîvân, 57/1)

Taşum derviş içüm boş dilüm tatlu sözüm hoş  
İllâ ben itdüğümü dinin degşüren itmez (Dîvân, 117/9)

Bu tartışmayı biraz daha geniş tabanlı ele almak için geçmişten beri işlene gelen ma'nâ-suret, kesret-vahdet, mecâz-hakikat, zâhir-bâtın, araz-cevher, ceset-ruh gibi iç-dış paradoksunu (Duru, 2006: II/276) Yûnus da gündemine taşır. Müellifin amacı, -sanılanın aksine- gözün beş duyuya açık olan dış unsurun kıymetsiz ve önemsiz olduğunu vurgulamaktır. Bunun için de tasavvufî literatürde çokça kullanılan “hırka, tâc” gibi tekke çeyizlerinin mesaj sembolünden -diğer sūfiler gibi- o da istifade eder. Dervişliğin hırka giyip tâc takmak olmadığını ısrarla dillendiren Yûnus, bu gibi şekilci yaklaşımların ne

kişiyeye ne de bir başkasına fayda sağlamayacağını söylese de toplumun görüntüye çokça önem vermesinden ve mevcuda itibar etmesinden şikâyetçidir:

Dervişlik didükleri hırkayla tâc degül  
Gönlin derviş eyleyen hırkaya muhtâc degül (Dîvân, 162/1)

Görenler elüm öper tâc u hırkama bakar  
Şöyle şanurlar beni zerrece günâh itmez (Dîvân, 117/6)

Yûnus'a göre yaşanan devirdeki sûfilik mesleği, samimiyet açısından da sorgulanır bir hâl almıştır. Zira kişinin, Hakk'a vasıl olmak için çıktığı bu yolda niyetinin hâlis olmaması ve bu kutlu çabayı, sırf keşif ve ilham için yapması, ciddi ve sonuca götürmeyen bir problemdir. Kişinin, kendisinin olmayan fazilet ve manevî hüneri nefsine mâl etmesini tasavvufî terminolojideki "davâ" sözcüğüyle çerçeveselendiren şair, gerçek sûfilikğin Hak rızası dışında hiçbir beklentiye meyletmemek olduğunu hatırlatması ve yaşadığı devirde bu sahte yakınlığın çokça olduğunu söylemesi aynı zamanda devre ve tasavvufî yapının iç dinamiklerine olan eleştirel yaklaşımı da dikkatlere sunar:

Ben dervişin diyenler yalan da'vi kılanlar  
Yarın Hâk didârını görmeyiser göz ile (Dîvân, 335/11)

Bize girçek derviş gerek cihân taldı da'vâ ile  
Yalan da'vâ ideriseñ işk n'eylesün senünile (Dîvân, 347/4)

## 2.5. İlmiye Sınıfı

İlmiye sınıfı, seyfiye (askerî kademe) ve kalemiye (bürokrasi) ile birlikte özellikle Osmanlı devlet teşkilatında önemli bir yer işgal etmiştir. Şeyhülislamından kazaskerine; kadısından müderrisine varıncaya kadar anılan tüm makam ve sıfatlar, bu zümrenin insan kaynakları içinde anılır oldu. Faaliyet alanları eğitim, hukuk ve fetva olmak üzere üç alanda sınıflanabilecek olan ilmiye sınıfı, *Yûnus Emre'nin de yaşadığı dönemde İstanbul'un fethine kadar kuruluş sürecini yaşamıştır* (İpşirli, 2000: 141). XVI. yüzyılın ikinci yarısıyla birlikte, farklı nedenlere dayandırılacak pek çok bozulma meydana gelmiş; dönemin idarî yapısı tarafından ilgili kişilere konunun çözümüne ilişkin risâleler hazırlanmıştır (Aslan ve Korkmaz, 2019: 224).

Teşkilat yapısı yönüyle Osmanlının kuruluş yıllarına tesadüf eden Yûnus'un, şiirindeki ilmiye sınıfı "âlim, fakîh, müftî, müderris, ilm-i hikmet okuyanlar (filozoflar) ve hâce" gibi adlarla zikredilirken bu zümrenin şiire övgü yoluyla yansımaları, ortak kazanım odakları olan "ilim" kavramı üzerinden -dolaylı yoldan- olmuştur:

Sen fakîhsün ben fakîr saña ta'numuz yokdur  
İhlâsıla gelürseñ bizden nesne ütersin (Dîvân, 248/10)

Bunun dışında pek çok kez "mevki ve makamın tasarrufu" yönüyle Yûnus tarafından eleştirilen bu zümrenin eleştiri temelinde, tasavvufî çevreyle olan kıyası vardır. Örneğin aşağıdaki örnekte âşık tipolojisinin karşısına fıkîh âlimi olan *fakîh* ile ilm-i hikmet okuyucuları olan *felsefecileri* koyar:

'Âşıklarun' arş yüzünden ma'sûkı gitmez gözünden  
Dâ'imâ okur sözünden zirâ kim ol durur faķı (Dîvân, 410/3)

'İlm-i hikmet okıyanlar 'ışkdan fakîr durur bunlar  
Manşür oldum asun' beni hep dillerde söyleneyin (Dîvân, 268/8)

Bu mukayesenin ana omurgası da yöntem ve amaç üzerinedir. Sûfinin yöntem ve amacı aşk üzerineyken âliminki eser ortaya koyma odaklıdır. Bu cümleden şair, ulemânın hakikate ve doğru bilgiye ulaşmak için çokça kitap telif ettiğini ancak onda aşk eksik olduğundan konuya dair tüm çabasının beyhude olacağını söyler. Şairin bu çıkarımındaki aşkın hafife alınması problemi, her devrin âlim-sûfî anlaşmazlığının (Gündoğdu, 1998: 37) ana akslarından birini oluşturur:

'Âlimler kitâb düzer kararı aķa yazar  
Gönüllerde yazılır bu kitâbuñ sûresi (Dîvân, 378/7)

Degme 'âlimler okımaz bu 'âşıklar kitâbını  
Zirâ ki ol yazmış anı ezel ebed oldur bâķi (Dîvân, 410/2)

Bu dervişlik berâtın okımadı müftiler  
Kim ne biliser bunı bir 'acâyib varaķdur (Dîvân, 84/6)

Yûnus'un bir diğeri tenkidi, Kur'an'ın bir âyetinde<sup>12</sup> ve Hz. Peygamber'in bir hadisinde<sup>13</sup> işaret edilen, ilmiyle âmil olamayan âlimlerdir. Şair, bu kişilerin

<sup>12</sup> "Sizler kitabı okuduğunuz halde insanlara iyiliği emredip kendinizi unutup musunuz? Aklınızı kullanmıyor musunuz?" Bakara, 2/44.

kendi dışında herkese akıl verdiklerinden fakat verdikleri akla kendilerinin uymadıklarından söz eder. Ayrıca bu davranışı sergileyen kişilerin halkın hiçbir problemini gözetmedikleri, ilmiyle böbürlenip cahil kaldıkları ve günaha battıkları iddiasında da bulunur:

‘Âlimler okıyup tutmaz  
Halkı görüben gözetmez (Dîvân, 218/4)

‘Âlim midür ol ‘ilmine lâyıķ ‘ameli yok  
Câhil midür ol ‘ışķa şata iki cihanı (Dîvân, 357/3)

Halkı fetvâ virürsiñ yâ sen niçün dutmazsıñ  
‘İlmüñ var ‘amelüñ yok hâ günâha batarsın (Dîvân, 248/9)

Farklı başlıklarda dikkat çekilen sûret-ma’nâ paradoksunu, ilmiye sınıfının tenkidi başlığında da değerlendirmeye açan Yûnus, ulemâ geçinen kimi kişilerin sırtına hırkayı giyip başına da takkeyi taktığında âlim olduğu düşüncesine kapıldığından yakınır. Böylesi kişilerin bu samimiyetsizliklerinin din ve diyanetlerine de tesir ettiğini söyleyen şair, hadisenin özünü kaçırıp ve hâlden ziyade sözü önemseyen bir portre çizdiklerini söyler. Hazreti Peygamberin söylediği binlerce hadisi kendinde toplayıp hâline yansıtıran onu varisi iddiasındaki kimi ulemânın sadece işin zahirinde kaldığını söyler:

Hırķa vü tākye yol virmez ferecile ‘âlim olmaz  
Din diyânet olmayıcak n'eylersüñ bunca varaķı (Dîvân, 366/4)

İkilikten geçemedüñ hâli kâlden seçemedüñ  
Haķ'dan yaña uçamaduñ faķılık oldu saña faķ (Dîvân, 130/4)

## SONUÇ

Yûnus Emre'yi sadece bir mutasavvıf ve şair olarak görmek, onu belli kalıpların içine hapsetmekten öte bir adım olmaz. O, kaleme aldığı manzumeler yoluyla yaşadığı çağın tanığı ve müdahale edeni olmuş, birey ve topluma dönük durumlara tenkit metoduyla dikkat çekmiştir. Şairin iç ve dış motivasyona dayalı kavramlar üzerinden yaptığı tenkitleri, ahlakî temelli bir amaca hizmet eder. Bu yüzden onun eleştirileri, bireysel bir hesaplaşmanın, çıkar çatışmasının ve duygusal bir durumun yansıması değil; sorumlu, inisiyatifli ele alan, sağduyulu bir yaklaşıma sahiptir. Bunun somuta evrilmiş

<sup>13</sup> “Yalnızca Allah'ın kendisine verdiği ilimle amel eden ve onu başkalarına öğreten kimseye gıpta edilir.” Buhârî, İlim, 15.

hâlini, ideal eleştiri üslubunun gizlendiği şiirlerinde görmek mümkündür. Denilebilir ki o, ölçüyü ve itidali tavsiye eden, dikkatli, rikkatli ve kusur aramama üzerine kurulu bir eleştiri yolunun temsilcisidir. Eleştiride her ne olursa olsun doğruyu savunma, objektif davranma, vakti iyi tayin etme, gönül kırmama, akıl ve mantığa uygunluk ile acelecilikten kaçınma gibi yaklaşımlar onun konuya dair nerede ve nasıl durduğunun iz düşümleridir.

Şair, toplumun merkezindeki bireyin içe dönük tarafını meşgul eden nefis ve şeytanı kötülüğün merkezi olarak görür. Özellikle bu ikisi hususunda Yunus'u, doğru yola kanalize edici bir çabanın içinde başat bir rolde görürüz. İç motivasyondan sayılıp eleştirilen akıl ise daha çok ilahî hakikatleri kavramadaki yetersizliği açısından hedeftedir. Çevresel faktörlere dair tenkitlerini mekân, zaman ve insan üzerine kuran şair; mekânda *dünya*, zamanda yaşadığı *devir*, insanda ise *cahil*, *sûfi* ve *ulemâyı* ahlakî bir standardın sorumlu özneleri yapar. Tüm bu yapıcı tenkit anlayışını, kimi iktibas ve telmihlerle Kur'an ve sünnetin terazisine koyar.

Bu çalışma, sadece Yunus'un tenkit anlayışı üzerine söz söylememiş, aynı zamanda onun gelenek dairesi olan irfanî yapının konuya dair refleksine de gönderme yapmıştır.

#### KAYNAKÇA

- Akyüz, T. (2019). "Fahreddin er-Râzî'ye Göre Akılın Tarifi ve Temel İşlevleri", *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 1, s.s. 23-35.
- Aslan, N. ve Korkmaz, Ö (2019). "Osmanlı İlimiye Teşkilâtının Bozulmasına Dönük Bir Eleştiri: Sinobî Abdullah Ahdî Örneği", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt: 19, Sayı: 1, s.s. 221-239.
- Bolay, S. H. (1988). "Âdem", TDVİA, C. 1, s.s. 358-363.
- Bolay, S. H. (1989). "Akıl", TDVİA, C. 2, s.s. 238-242.
- Cebecioğlu, E. (2020). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara: Otto
- Çelik, M. (2015). "Yanlışlara Müdahale Etmenin Emniyet Sigortası Tenkid Adabı", *Ribat Dergisi*, Sayı: 385, s.s. 32-34.
- Doğan, D. M. (2013). *Doğan Büyük Türkçe Sözlük*, Ankara: Yazar Yayınları.
- Duru, N. F (2005). "Aziz Mahmud Hüdayî'de Sûret-Mânâ Mukayesesî", (Ed: Hasan Kâmil Yılmaz), İstanbul: Üsküdar Belediyesi Yayınları, s.s. 275-282.
- Er, R. (2011). "Tenkit", TDVİA, C. 40, s.s. 458-461.

Firûzâbâdi, *Kâmûsu'l-Muhît* (1305). *Matba-i Osmanî*.

Gündoğdu, C (1998). "XVII. Yüzyılda Tekke-Medrese Münâsebetleri Açısından Sivâsiler-Kadı-zâdeliler Mücadelesi", *İLAM Araştırma Dergisi*, Cilt: 3, Sayı: 1, s.s. 37-72.

İpşirli, M (2000). "İlmiye", TDVİA, C. 22, s.s. 141-145.

Kılıç, Zülküf (2008). *Türk Dîvân Şiirinde Sosyal Eleştiri*. Doktora Tezi, Elazığ: Fırat Üniversitesi.

*Kur'an-ı Kerim Meâli* (2008). Ankara: Türk Diyanet Vakfı Yayınları.

Kutluer, İ. (2000). "İnsan", TDVİA, C. 22, s.s. 320-323.

*Kütüb-i Sitte Hadis Ansiklopedisi* (Haz: İbrahim Canan) (2021), Ankara: Akçağ

Levend, Agâh Sırrı (1970). "Divan Edebiyatında Gülmece ve Yergi (hezl ve hecv)", *TDAY Belleten*, Cilt: 18, s.s. 37-45.

Mengi, M (2010). *Divan Şiirinin Arka Bahçesi*, Ankara: Akçağ Yayınları.

Ocak, A. Y. (1991). "Anadolu", TDVİA, C. 3, s.s. 110-116.

Okay, Orhan (1998). "Hiciv", TDVİA, C. 17, s.s. 47.

Özkan, Ö (2007). "Divan Edebiyatı ve Osmanlı Toplum Hayatı", *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, Cilt: 4, Sayı: 13-14, s.s. 125-140.

Özköse, K (2010). "Tasavvufa Yönelik İç Tenkit", *Somuncu Baba İlim, Kültür ve Edebiyat Dergisi*, Sayı: 118, s.s. 22-26.

Sucu, N. (2007). "Zâhid-Sûfi Tipinin Kimliği, Divan Edebiyatındaki Yeri ve Sosyal Hayattaki Örnekleri", *İstem Dergisi*, Sayı: 10, s.s. 229-255.

Şeker, N. (2021). "İslam Kültüründe Tenkit ve Tenkit Adabı", *Akademik Siyer Dergisi*, Sayı: 4, s.s. 95-108.

Tayfur, S. (2021). "Bir Belâgat Terimi Olarak Kur'an'da Tenkit/Nükte", *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 5, Sayı: 2, s.s. 779-799.

Uludağ, S. (1989). "Akıl", TDVİA, C. 2, s.s. 246-247.

Uludağ, S. (2016). *Tasavvuf ve Tenkit*, İstanbul: Dergâh Yayınları.

Yavuz, Y. Ş. (1989). "Akıl", TDVİA, C. 2, s.s. 242-246.

Yeşiltaş, S. ve Denizler, N (2022) "Özellikleri ve İlkeleri Bağlamında Kur'an'da Tenkit Üslubu", *Kader Dergisi*, Cilt: 20, Sayı: 1, s.s. 323-344.

Yûnus Emre (2012). *Divân-ı İlahîyât* (Haz: M. Tatçı). İstanbul: Kapı Yayınları.