

RÛHÎ'NİN TERKİB-BENDİNDE DİNÎ KURUMLARIN ELEŞTİRİSİ*

*Bünyamin TAŞ***

Öz: Rûhî'nin terki-bend nazım biçimiyle yazdığı eleştirel şiiri, yazıldığı günden itibaren büyük bir ilgi görmüştür. Bu durumun doğal bir sonucu olarak ait olduğu gelenek içinde, bilindiği kadarıyla, otuz civarında naziresi vardır. Rûhî'nin terki-bendine gösterilen alaka, modern dönemde akademik araştırmalar aracılığıyla da sürdürülmüştür. Söz konusu bilimsel yayınlarda genellikle şiirdeki eleştirinin hangi kavramlarla örüldüğüne dikkat edilmiş ve şairin adaletsizlik, liyakatsizlik, riya, tamah ve nankörlük gibi davranışları eleştirdiği tespit edilmiştir. Bu yazıda ise şiirde “zahid” veya “sufi” olarak çağrılan tipler aracılığıyla yapılan eleştiriye dikkat çekilmiştir. Toplam on yedi bendden oluşan şiirin önemli bir kısmı, bu tiplerin yerilmesine ve onlara mukabil “rind” tipinin yüceltilmesine mahsustur. Şiirin yarısından fazlasına tekabül eden on bendde anılan tipler üzerinden dinî kişiliklerin yerilmiş olması, şairin eleştirisinde din konusunun daha özel bir yeri olduğunu göstermektedir. Eleştiri, mezkûr tiplerin uygunsuz görülen eylemleriyle sınırlı kalmayıp onların statüsüyle alakalı sembollere de uzanmıştır. Böylece medrese, mescit, tekke, kitap, cüppe ve sarık gibi semboller yardımıyla dinin kurumsallaşan yapısına yönelik bütüncül bir eleştiri yapılmıştır.

Anahtar kelimeler: Bağdatlı Rûhî, terki-bend, kurumsal din eleştirisi.

Criticism of Religious Institutions in Rûhî's Terki-bend

Abstract: Rûhî's critical poem, written in the terki-bend verse form, attracted great attention since the day it was written. Thus, subsequently, as far as it is known, there are around thirty “nazires” within the tradition to which it belongs. Academic research during the modern period continued to be interested in Rûhî's terki-bend. These scholarly publications, paid attention to the intertwined concepts of the terki-bend where the poet criticizes behaviors such as injustice, lack of merit, hypocrisy, greed and ungratefulness. This article will focus on the criticisms voiced through the characters called “zahid” or “sufi” in the poem. A significant part of the poem, which consists of seventeen “bends” in total, is devoted to criticizing these types and glorifying the “rind” type. The fact that religious figures are criticized through the aforementioned characters in the ten “bends”, corresponding to more than half of the poem, shows that the subject of

* Atıf Bilgisi / Citation: Taş, B. (2024). Rûhî'nin Terki-bendinde Dinî Kurumların Eleştirisi. *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, (40), 35-62.

Geliş ve Kabul Tarihleri / Date of Arrival and Date of Acceptance: 02.10.2023-11.01.2024

Bu makale Turnitin benzerlik programı ile kontrol edilmiştir. / The article was checked with Turnitin.

Yazarlar aşağıdaki bilgilendirmeleri yapmaktadırlar / The authors provide the following information

Araştırma ve Yayın Etiği / Research and Publication Ethics: Bu çalışmada Committee on Publication Ethics (COPE) kapsamında uyulması belirtilen tüm kurallara uyulmuştur.

Yazarların Katkı Oranı / Authors' Contribution Rate: Bu makale tek yazarlıdır.

** Doç.Dr., Aksaray Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Aksaray, Türkiye. E-posta: bunyamintas@aksaray.edu.tr, ORCID: 0000-0002-0501-6496.

religion holds an important place in the poet's criticism. The criticism is not limited to the inappropriate actions of the religious characters, but also includes symbols related to their status. Thus, a holistic criticism was made against the institutionalized structure of religion with the help of symbols such as madrasah, masjid, tekke, book, vestment (cubbe) and turban.

Keywords: Ruhi of Baghdad, terki-bend, criticism of religious institution.

Giriş

Bağdatlı Rûhî (ö. 1606) terki-bend nazım biçimiyle yazdığı eleştirel şiiri (Ak, 2001, ss. 187-195)¹ dolayısıyla edebiyat tarihinde seçkin bir yer edinmiştir. Zira şiir, asrında ve müteakip yüzyıllarda birçok şair tarafından tanzir edilmiştir. Bu özelliği şiiri bilimsel araştırmaların da ilgi odağı kılmış, yazılan nazireler (Okumuş, 2011) ve eleştirel içeriği bakımından çeşitli incelemelere (Ülgener, 2006, ss. 29-46; Güler, 2008; Buyruk, 2015, ss. 258-264; Onat Çakıroğlu, 2016) tabi tutulmuştur. Özellikle şairin eleştirilerinin hedefi konusundaki saptamalarda “toplumsal aksaklık, adaletsizlik, liyakatsizlik, cehalet, riyakarlık, açgözlülük, vefasızlık” gibi kavramlara ağırlık verilmiştir. Böylece şairin rahatsızlığının kaynağı, doğrudan veya dolaylı yoldan, “devrin insanları” olarak tespit edilmiştir. Bu yolda yapılan yorumlar sonuçta problemi doğru bir yapı içinde yanlış eylemde bulunan fert veya fertlere münhasır kılıp meselenin düzenle ilgili kurumsal yönüne bakmamaktadır. Bu noktada Ülgener’in değerlendirmesinin diğerlerinden farklılaşım sınıf mücadelesi odaklı bir okuma üzerine kurulduğunu, dolayısıyla şiiri esasında sömüren-sömürülen çatışmasının tarihî bir belgesi olarak takdim ettiğini belirtmek gerekir. Ancak bizce bütün bu değerlendirmelerde eksik bırakılan konu, şairin kurumsal dine yönelik bariz eleştirisidir.

Kavramı bilimsel literatüre kazandıran William James’e göre kurumsal din; “başkaları tarafından hazırlanmış, gelenek yoluyla aktarılan, sabit formları taklit yoluyla benimsetilmiş, alışkanlıkla korunan” (2017, s. 17), muayyen teolojisi, ritüelleri, din adamları, mabetleri ve örgütlü bir yapısı bulunan (2017, ss. 39-40) toplumsal organizasyonun adıdır. Bu yapıya uymamayı tercih edip içsel tecrübeyi önce çıkaran inanma biçimi ise bireysel din veya bireysel dindarlık olarak değerlendirilmiştir. Rûhî’nin şiirinde de dinî tecrübeye yönelik, James’in tasnifiyle örtüşen bir dikkat ve farkındalık vardır. Zira şiirde her şeyden ziyade *zahid* ve *sufi* tiplerinden din adamlarının, taklidin, medrese ve tekke gibi dinî kurumların ve bunlara bağlı hiyerarşinin eleştirisi vardır. İyilikse daima *zahide* zıt, keyfince yaşayan, el etek öpmeyen, kayıtsız ve özgür *rind* tipiyle özdeşleştirilmiştir. Bu çalışmada şiirdeki mezkûr rind ve zahid cephelerini oluşturan öğeler söylem esasında tahlil edilerek şairin kurumsal dine yönelik eleştirisi gösterilmeye çalışılmıştır.

¹ Yazı boyunca şiirden yapılan alıntılarda bu çalışma esas alınmış olup her seferinde tekrar referans verilmeyecektir.

Terkib-bendde Kurumsal Din Eleştirisi

Eleştirinin genel olarak siz-biz veya onlar-biz ayrımıyla ifade edildiği Rûhî'nin terkib-bendi klasik şiirin bütününde en çok tesadüf edilen konulardan rind-zahid karşıtlığı üzerine kuruludur. Nitekim şairin ilk sözü “sanman bizi”dir. Yani şair evvela bir siz-biz cephesi tayin etmektedir. Buna göre “biz” grubu “ehl-i harâbât [meyhane ehli], *bâde-perest* [şaraba tapan], *peymâne-keşân* [kadeh çeken], *mâ'il-i bûs-i leb-i câm* [kadehin dudağını öpmek isteyen], *hâtur-şiken-i zâhid* [sofunun hatırını kıran]” gibi vasıfları haiz rindler; “siz” grubu ise rindler hakkında birtakım “sanı”lar taşıyan “peymâne-şikest [kadeh kıran], *eğnine ya şâl-ı siyeh ya yeşil sûf giymiş* [sırtına siyah veya yeşil renkli yünlü elbise giyen], *ferzend ü zen ü tantana-i sîm ü zer* [gösterişli zenginlik, kadın ve oğul] sahibi, *cübbe vü destâr* [cübbe ve sarık] ehli, *medresede şerh-i Metâli* ‘okuyan molla [medresede *Metâli 'u'l-envâr*² kitabının şerhlerini okuyan molla], *minberde hatîb* [vaiz], *mahfelde mu'arrif* [müezzin; cami ve tekkelerde toplu dua merasimini yürüten], *cem'-i kütüb iden* [kitap biriktiren, ezber yapan]” zahid taifesidir.

Rûhî'nin, şiirini mezkûr zahid ve rind ayrımı üzerine kurması, metnin üretildiği bağlamda söz konusu zıtlığın belirgin bir yeri olduğunu gösterir. Zira,

“Sanman bizi kim şîre-i engûr ile mestüz

Biz ehl-i harâbâtданuz mest-i elestüz”

[Bizi üzüm suyuyla sarhoş olmuş zannetmeyin. Biz harabat/meyhane ehliyiz, elest sarhoşlarıyız.]

beytiyle başlayan ilk bentte zan sahipleri ile zandan menedilenlerin kimler veya hangi grup olduğuna ilişkin açık ve kesin bir ifade olmadığı hâlde hatibin kimi muhatap aldığı gelenekçe malumdur. Nazireler o malumu ilam eder. Her biri farklı bir asırda yaşamış Hâfız (ö. ?/XVII. yy.), Sâmi (ö. 1734) ve Leylâ Hanım’a (ö. 1848) ait nazirelerde muhatabın kimliği açıktır:

“*Sanmañ bizi kim zâhid-i peymâne şikestüz* [Bizi kadeh kıran zahid gibi zannetmeyin.]” Hâfız (Tuyan, 2007, s. 234)

“*Sûfi gibi zannitme bizi sübha-be-destüz* [Bizi sufi gibi eli tespikli sanma.]” Sâmi (Kutlar Oğuz, 2017, s. 245)

“*Zâhid bizi ta'n itme ki Allâh-perestiz* [Ey zahid bizi kınama, biz Allah’a taparız.]” Leylâ Hanım (Arslan, 2018, s. 88)

Şair, dolaylı yoldan zahide hitap edip bir yandan “*ehl-i harâbât* [meyhane ehli]” olarak takdim ettiği kendi grubunun ne olup ne olmadığını sayarken öte yandan zımnen zahidin konumunu da ima eder:

² Sirâceddin el-Urmevî'nin (ö. 1283) “Klasik mantık konularını özet halinde ele aldığı eseri olup medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur” (Çağrıncı, 2009, s. 263).

“Ter-dâmen olanlar bizi âlûde sanur lik”

[Eteği bulaşık olanlar bizi de kirli sanır, fakat]

Buna göre rindin muhalifleri, “*ter-dâmen olanlar* [eteği ıslak, ahlaksız, iffetsiz olanlar]”dır. Şair, kendi etekleri bulaşık olanların rindleri pis işlere bulaşmış, kirli ve günahkâr zannetmelerine (bizi âlûde sanur) itiraz eder. *Âlûdelik* ithamına,

“Biz mâ’il-i bûs-i leb-i câm u kef-i destüz”

[Biz yalnızca kadehin dudağını ve (kadeh sunan sakinin) aya(sını) öperiz.]

cümlesiyle karşılık veriyor. Birinci dizedeki “*dâmen* [etek]” sözcüğüyle ikinci mısradaki “*bûs* [öpme]” kelimesinin aynı bağlamda yer alması rastlantı değildir. Şair “Biz kadehi ve sakinin elini öperiz.” derken aynı zamanda “Biz kimsenin eteğini öpmeyiz.” demiş oluyor. Böyle derken de muhalifinin, yani zahidin etek öptüğünü, bu yüzden “*ter-dâmen*” olduğunu da ima etmiş oluyor. Etek öpen ve “*ter-dâmen*” olarak nitelenenin zahid olduğu ise “ehl-i harâbât”a dönük günahkârlık ithamından bellidir. Etek öpmek nihayetinde dönemin protokolüdür. Bu arada zahid protokolde etek öpebilecek kadar “sadr”a yakındır. Beyit bu sebeple siyasal iktidara dönük bir eleştiriyi de içerir. Zira etek öpmek hoş değilse etek öptürmek de hoş olmamalıdır. Demek ki gücün ve servetin etek öpme ve öptürme aracılığıyla, yani yanaşmalık üzerinden taksimine bir itiraz vardır. Bu itibarla beyitte zımnen “Zahid rindin şarabıyla uğraşacağına dönüp parçası olduğu nahoş düzene bir baksın.” da denilmektedir.

Söz rindin ait olduğu gruba gelince: Onlar evvela sarhoştur (mest). Ancak bu sarhoşluk şarap (şîre-i engûr) kaynaklı gerçekliğinden uzaklaştırılıp derhâl mecaz parantezine alınmıştır (mest-i elestüz). Böylece şeriatın hamlesine karşı yine şeriat dairesinden devşirilen “*mest-i elest* [elest meclisinin sarhoşu]” argümanı ile bir set çekilmiştir. Artık söz sahibi emniyet altındadır. Bu noktadan sonra rindlere nispet edilen meyhaneye gitmek (meyhânedeyüz), şaraba tapmak (bâde-perestüz), şarap küpünün dibini bulmak (pây-ı hum-ı meydür yirimüz) ve gönül ehliyle birlikte içmek (hem-kâse-i erbâb-ı dilüz) gibi şarapla irtibatlı özellikler, gelenekte rinde ilişkin akla gelen en genel vasıflardır (Mengi, 1985, ss. 19-24).

“Sadrın gözedüp neyleyelüm bezm-i cihânun”

[Dünya meclisinin başını gözleyip de ne yapalım?]

şeklindeki dize ise ilk başta karakter ifşası gibi görüldüğü hâlde rindin şiirde karşılaşılan genel özelliklerinden sayılamayacak, aslında toplumsal statüyle alakalı farklı bir anlam içerir. Dizede ilk olarak rindlerin makam mevki düşkünü olmadığını anlamı ortaya çıkarken,

“Pây-ı hum-ı meydür yirimüz bâde-perestüz”

[Biz şaraba taparız. Yerimiz de şarap küpünün dibidir.]

biçimindeki müteakip mısrayla birlikte okununca isteseler bile rindlerin dünya makamlarını elde etmelerinin pek mümkün olmadığı sonucuna da ulaşılmaktadır. Çünkü rindler “bâde-perest” oldukları gibi etek öpmezler de. Beyit mefhumu muhalifinden okunduğunda dünya makamlarının veya güç kullanma yetkisinin “bâde-perest” olmayanlara, ikinci beyte bağlayarak etek öpenlere, yani zahidlere ait olduğu sonucuna da ulaşılabilir. Sonraki dizede rindlere atfedilen kimseyi azarlamaya, paylamaya veya eleştirmeye eğilimli olmadıklarına dair,

“Mâ'il degülüz kimsenün âzârına ammâ”

[Kimseyi azarlamaya istekli değiliz ama]

şeklindeki beyan da karşıt olarak zahidlerin bu özelliklere sahip olduğunu ima eder. Nitekim hemen müteakip mısradaki kadeh kırma özelliğiyle takdim edilen zahid sahneye çıkar:

“Hâtır-şiken-i zâhid-i peymâne-şikestüz”

[Kadeh kırıcı zahidin hatırını kırarız.]

Rind ise ancak şarap karşıtı ve kadeh kırıcı zahid söz konusu olduğunda hatır kıran veya itibar sarsan (hâtır-şiken) bir eylemde bulunmaya kalkar. Bentte rindin statüsüne işaret eden bir başka ifade altıncı beytin birinci dizesinde bulunmaktadır:

“Bu ‘âlem-i fânîde ne mîr ü ne gedayız”

[Bu sonlu dünyada ne bey ne dilenciyiz.]

Şimdiye kadar zahidlerle aynı safta bulunmadığını söyleyen şair/rind, burada açıkça beylerle ve onların kapısındaki yanaşmalarla da aynı safta olmadığını söylemektedir. Böylece zahidler, beyler ve yanaşmalar rindin muhalifi olmak bakımından aynı gruba dâhil edilmiştir. Zahidler ve beyler iktidarı paylaşmaları bakımından ortak kılınırken, dilenci hükmündeki yanaşmalar, ki ikinci beyitte görüldüğü üzere onlar zahidlerdir aynı zamanda, düzeni onaylayıcı ve devamını sağlayıcı/statükocu olmaları bakımından aynı gruba dâhil edilmiş olmalıdır.

Şiirin ikinci bendi konu bakımından ilkinden uzak değildir. Sakiye hitapla başlayan bendde yine şarabın övgüsü ve rindlerin özelliklerinden söz edilir. Bendde sakiden başka üçüncü beyitte “ey hâce” diye seslenilen bir muhatap daha vardır. “Hâce” sözcüğü yüksek makam sahibi kimseleri (paşa, vezir vb.), ilmî rütbesi olanları (muallim, müderris vb.) veya zenginleri kasten kullanılabilen bir kelimedir (Onay, 2013, ss. 213-214). Bu bakımdan beyitte muhatapın kimliği yeterince belirgin değildir. Yalnız bağlamdan bazı sonuçlara ulaşmak mümkün olabilir. Beyit aşağıdaki gibidir:

“Ey hâce fenâ ehline zinhâr ululanma

Dervîşi bu mülkün şeh-i bî-hayl ü haşemdür”

[Ey hoca, yokluk ehline sakın büyüklenme! Zira bu âlemin dervişleri ordusu, tantanası olmayan birer padişahdır.]

Onay, “hâce” sözcüğünün “muteber adam, efendi” anlamını örneklendirmek üzere bu beyti kaydettikten sonra “Rûhî”nin bu beytindeki hâce sözüne zengin manası da vermek mümkündür. Çünkü hayl ü haşem tabiri buna müsaittir.” açıklamasını yapmıştır (2013, s. 213). Yani beyitte yoksul-varsıl tezadını destekleyen tabirler vardır. Bizce de dervişlerin “*fenâ ehli* [yokluk ehli, yoksullar]” olmalarına rağmen atlı askerlerden mürekkep ordusu ve muhtelif görevler yapan hizmetkârları olmayan bir kral gibi olduklarını *hâceye* söylemenin bir sebebi budur. Çünkü şiiirden anlaşıldığı kadarıyla *hâcenin* nazarında itibar zenginlik ve saltanattadır. Aynı zamanda *hâce* soylu olmayanlara ve yoksullara karşı büyüklenen veya büyüklenmesi olası bir kimsedir. Bu özellikler zengin tipine uyabildiği gibi güçlülerin hükmüne ram olan zahid tipi için de uygundur. Nitekim beşinci beyitte konuya dâhil edilen zahidden başkası değildir:

“Gel toğrılalum meygedeye rağmına anun

Kim bâr-ı riyâdan kad-i ber-geştesi hamdur”

[Gel, ona rağmen meyhaneye yönelelim ki onun tersyüz olmuş beli riya yükünün ağırlığından ötürü iki büklümdür.]

Beyitte kendisine rağmen meyhaneye gitmekten söz edilen kimsenin zahid tipi olduğu açıktır³. İnsanları meyhaneye gitmekten meneden zahid, iki yüzlülükten ötürü beli büklüm büklüm olmuş bir vaziyette tasvir edilmiştir. Belinin iki büklüm olması ilk etapta sürekli ibadet etmeyi çağrıştırdığı gibi birinci bendle bağlantılı olarak boyun bükmeyi ve etek öpmeyi de ima etmektedir. Ancak beyitte meyhaneye davetinin kime yapıldığı muğlaktır. Davetin rindlere yapılması gereksizdir. Çünkü onlar zaten meyhaneye ehlidir. Bu durumda davet bir beyit öncesinde hitap edilen *hâceye* olmalıdır. Öyleyse *hâcenin* rindle zahid arasında bir konumu vardır denilebilir. Eğer rindlere “ululanma”yıp onlar gibi hareket ederse zenginliğinin veya statüsünün problem teşkil etmediği sonucu ortaya çıkmaktadır. Böylelikle şair nazarında kötülük safının gerçek ve değişmez aktörünün zahid olduğu neticesi de elde edilebilir. Zahidin değişmezliği onun kurumsallığının bir sonucudur. Bu itibarla eleştirinin hedefi sıradan insanlar arasındaki dindarlar değil mesleği dindarlık olan sınıftır denilebilir. Müteakip bentlerde bu durum daha da belirginleşecektir.

Karamsar ve kaderci bir bakış açısının hâkim olduğu üçüncü bendde öncelikle yaşamın zevklerinin kısa ve geçici olması durumu zikredilir. Hayatın çeşitli dertlerle mücadele içinde geçtiği ve nihayet insanın ölümlü olduğu gerçeğinden

³ Nitekim üçüncü bendde *sûfiden* bahsedildikten sonra “içelüm rağmına anun (ona rağmen içelim)” denilmektedir.

hareketle varı yoğu dert etmeden yaşamak salık verilir. Bunun yolunun da “*hem-sohbet-i rindân-ı kadeh-nûş* [şarap içen rintlerle yoldaş]” olup zevk yahut gam olsun varını yoğunu ortaya koymaktan (Varın koya meydâna eger zevk ü eger gam) geçtiği söylenir. Tam da bu noktada söz yine zahide gelir:

“Sûfî ki safâda geçinür Mâlik-i Dînâr

Bir dirhemini alsan olur hâtırı derhem”

[İşler yolundayken Mâlik b. Dînârlık⁴ taslayan sofunun bir kuruşunu alsan hatırı perişan olur.]

Malından az bir eksilmeyle hatırı perişan olan insanın dünyaya ve sebeplere bağlılığı açıktır. Oysa zahidin söylemi dünya zevklerini terke, Allah’a ve ahirete yönelmeye dairdir. Buradaki çelişki zahidin söylemiyle arzusu arasındaki uyumsuzluktan ibaret değildir. Statüsünün kendisine sağladığı avantajlar bakımından da çelişik bir durumu vardır. Yani hâkim statüsü ile dünya ötesine davet söylemi zıttır. Nitekim “sûfî ki safada” ibaresini bildirme olarak yani “zahid güven içindedir” şeklinde okumak da mümkündür. Beyitteki “dirhem” vurgusundan hareketle bu güvenliğin servet ve güçle ilgili olduğu ise açıktır. Yani zahid ve temsil ettiği yapı dünyaya aittir. Hâl böyle iken ahkâm kesip durmaktadır:

“Kim cehli ile bilmediği yirden urur dem”

[Cahilliğinden ötürü bilmediği yerden konuşmaktadır.]

Şaire göre zahidin bilmediği veya bilemeyeceği konu dinî emir ve yasaklar bahsine girmektedir. Zira zahidin cahilliğini mevzubahis eden bu dizeyi sakiden, ona/zahide rağmen şarap talep ettikten sonra söylemiştir:

“Mey sun bize sâkî içelüm rağmen anun”

[Ey saki, bize şarap ver de ona rağmen içelim.]

Çünkü zahid ironik bir şekilde işi dünya olan uhrevî bir makamın temsilcisidir. Bu itibarla Tanrı adına kestiği ahkâm rindler tarafından ciddiye alınması değildir.

Geçen üç bendde konu evvela rindlerin zevk ve tercihleri hakkında olup zahid onların muhalifini teşhir cihetinden konuya dâhil edilirken dördüncü bend doğrudan zahidi hedef alan dizelerle başlar:

⁴ Mâlik b. Dînâr (ö. 748’den önce) mal mülk sevgisi yerine Allah sevgisini koymayı tavsiye eden ilk dönem mutasavvıflarının meşhurlarındandır (Demirci, 2003, s. 505).

“Gör zâhidi kim sâhib-i irşâd olayın dir
Dün mektebe vardı bugün üstâd olayın dir”

[Yol gösterici olmak isteyen şu zahide bak! Daha dün okula başladı, bugün kalkmış üstatlık taslıyor.]

Beyitte anılan “*sâhib-i irşâd* [yol gösterici, rehber]” ve “*üstâd* [âlim, bilgin, alanında otorite]” nitelendirmeleri zahidin iddiasını ortaya koymaktadır. Buna göre zahid, din bilgisi bahsinde insanlara doğru yolu gösterme yetki ve otoritesine sahip olduğu iddiasındadır. İddiasının mesnedi veya referansı ise “mektebe var”mış olmasıdır. Beyitteki nükte iddia ve dayanağın uyumsuzluğu üzerine kuruludur. Zira mektep sözcüğü 19. yüzyıl öncesinde yalnızca çocukların temel dinî eğitim aldığı yerlerin adıdır (Baltacı, 2004, s. 6). Şair, zahid sınıfının iddiasının absürtlüğünü ifade meramında *mektebi* tercih edip esasen daha üst seviyedeki kurumların itibarına saldıran alaycı bir imada bulunmaktadır. Zira beş-on yaşlarındaki taze mektep çocuğunun mürşit yahut üstat olma iddiasında bulunması muhaldir. Bu iddia ancak medrese ehline ait olabilir. Dolayısıyla şairin hedefinde de medrese ve kurumsal din vardır. Medrese, asırlarca aynı usul ve kitapların takip edilmesinden (İhsanoğlu, 2019, s. 27) anlaşılacağı üzere genel hatları çok önceden belirlenmiş bir din yorumunun üssüdür. Bu bakımdan kurumsal dinin en somut tezahürüdür. Medrese ehline yönelik ısrarlı tarizlerden medresenin temsil ettiği kurumsal inancın muaf olduğu söylenemez. Ayrıca medrese ilmiye sınıfına mensup müftü, müderris, kadı, kazasker ve şeyhülislamın yetiştiği, idaresi doğrudan kazasker veya şeyhülislama bağlı, devletin işleyişinde önemli bir kurumdur (İpşirli, 2003, s. 330). Bu itibarla medrese eleştirisinin oldukça dolaylı yoldan siyasi otoriteyi imleyen bir yönü de vardır.

Rûhî, zahidin iddia (mürşit olmak) ve referansı (okullu olmak) eğlendikten hemen sonra sözü meyhaneye getirir:

“Meyhânede ister yıkılıp olmaya vîrân
Bî-çâre harâbâtta âbâd olayın dir”

[Meyhanede sarhoş olup kederlenmek istemez. Zavallı zahid, harabeler içinde mamur olmayı diler.]

Beyit zahidin meyhane karşıtı tutumunu gösterir. Böylece şair kendi bakış açısıyla zahidi “iddia sahibi, okullu ve meyhane karşıtı” olarak takdim etmiş olur. Demek ki meyhaneye/şaraba muhalefet, zahidin en belirgin vasıflarındandır. Yani meyhane zahidin iddiasının ve mektebinin/ekolünün zıddıdır. Burada meyhanenin şarap içilen yeri kasten veya tasavvufî bir remz olmak üzere kullanılması sonucu değiştirmez. Her hâlükârda ortodoks öğretiye karşı kayıtsızlığın sembolüdür.

Hız. Ali'nin övgüsünde söylenen müteakip bendde konunun yine zahide getirilmesi oldukça dikkate şayandır. Şair, Hız. Ali'nin dünyada eşi benzeri olmayan bir insan olduğunu söyleyip “da‘vî-i himmet”in, yani manevî rehberlik iddiasının ancak ona yaraşacağını ileri sürer. Çünkü Hız. Ali'nin amacı ne dünya ne de ahiret kazancıdır (Kim oldu ne dünyâ ana maksûd ne ‘ukbâ). Demek ki, şaire göre, manevî rehberlik davası güden başkalarının (zahidlerin) asıl amacı çıkar sağlamaktır. Dahası Hız. Ali, ulvi/yüce âlem medresesinin kitaplarının sırrını anlamış biridir:

“Kim derk ider anı ki ola zâtına ma‘lûm
Remz-i kütüb-i medrese-i ‘âlem-i bâlâ⁵”

[Yüce/ulvi âlem medresesinin kitaplarının sırrı kendisine malum olan onu anlar.]

“Ulvi âlem medresesinin kitaplarının sırrını anlama” kaydının, zahidin mensup olduğu “dünyevi medrese” kurumuna ve orada okunan kitaplara yönelik küçümseyici bir ima taşıdığı muhakkaktır. Nitekim bir sonraki beyit bu yargının teyidi hükmündedir:

“Ol zâhidün ađlar yir ü gök hâline yarın
Kim içmeye destinden anun câm-ı musaffâ”

[Hız. Ali'nin elinden saf şarabı içmeyen o zahidin hâline yarın yer ve gök ağlar.]

Müteakip dizelerde Hız. Ali'ye atfen “dört kitabın sırrı bir noktadır ve o nokta benim (Bir noktadurur sırrı didi çâr kitâbun//Ol nokta benem didi)” rivayetinin⁶ anılması da aynı amaca, zahidin temsil ettiği epistemolojinin reddine matuftur. Ayrıca Hız. Ali'nin bu bağlamda zikredilmesi, onun statüko karşıtı muhalif

⁵ Ak, 2001, s. 189 ve Erten, 2008, s. 115'te “‘ilm ile bâlâ” şeklinde okunan ibare matbu nüsha (1287/1871, s. 76) ve yazmalarda (1167/1754, s. 47; 1265/1849, s. 3) “‘âlem-i bâlâ” biçiminde kaydedilmiştir.

⁶ Şiirde Hız. Ali'ye nispet edilen bu söz, *Nehcü'l-Belâğa* yayımlarında (eş-Şerif er-Radî, 2007; Gölpınarlı, 2016) bulunmamaktadır. Ancak tasavvufî yazında “nokta”, vahdeti temsilen kullanılan sembollerden biridir. Örneğin İsmail Hakkı Bursevî'nin *Kitâbü'n-Nevice*'sinde nokta-vahdet ilişkisi birçok defa konu edilmiştir (2019, ss. 34, 187, 190, 191, 326, 391, 392, 415, 425, 426, 471, 554, 652, 680, 711, 715, 718, 768, 839, 931). Rûhî'nin aktardığı rivayetle anlamca yakınlığı bakımından Bursevî'nin şu cümleleri bilhassa dikkat çekicidir: “Ve icmâl ve tafsîl hakikatde bir ma'nâdır. Onun için tefsîri Kur'ân'dan addetdiler. Ve imâm ve cemâat bir hükümde oldu ve süver âyâtın tafsîli ve âyât kelimâtın ve kelimât hurûfun ve hurûf elifin ve elif noktanın şerhi olup cümlesi asl-ı vâhîde rucû' etdi” (2019, s. 326). Ayrıca Bursevî, “nokta”nın mevzubahis olduğu bağlamlarda “kelâm-ı Ali” ve “kelâm-ı İmam Ali” kayıtlarıyla “İlim bir noktadır, cahiller onu çoğalttı.” ve “Ben be harfinin altındaki noktayım.” rivayetlerine de yer vermiştir (2019, ss. 391, 392).

oluşumlar nezdindeki popülerliğiyle de bağlantılıdır. Nitekim Rûhî mezkûr rivayeti aktarmakla yetinmeyip kendi yorumlarını ekler:

“Ya ‘nî ki benem cümle-i esmâya müsemmâ”

[Yani bütün isimlerin imlediği şey benim.]

“Hep maglatadur laklaka-i bâtın u zâhir”

[Batın ve zahir hakkında söylenenler hep boş laftır.]

Bu yorumlar, herkes için standart bir inanma ve eyleme biçimi teklif eden kurumsallığa karşı bireyselliği ve içsel imanı yeğleyen “özgürlükçü” bir tutumun eseridir. Hâliyle otoritenin inançlar ve ritüeller üzerindeki egemenlik iddiasına da itiraz etmektedir. Bir sonraki bendde bu tutum daha belirgin kılınmıştır.

Şiirin altıncı bendi eleştirinin yöneldiği muhatabın en belirgin olduğu bölümdür. Daha önce zahid, sufi ve hace gibi unvanlarla belli bir grubun mümessili olacak biçimde kurgulanan muhatap, bu bendde “*sâhib-i kudret* [güç sahibi]” nitelemesiyle daha özel olarak belirlenmiştir. Zira bend ona hitapla başlar:

“Ey sâhib-i kudret kanı insâf u mürüvvet

Rindân-ı mey-âşâma niçün olmaya râğbet”

[Ey güç sahibi, adalet ve cömertlik nerede? Şarap içen rindlere niçin râğbet olmasın?]

“Sâhib-i kudret” nitelemesini toplumsal bir grup veya tiplerle ilişkilendirmek pek mümkün olmamakla birlikte tamlamanın “güç sahibi” biçimindeki literal aktarımından hareketle ümerayı/yöneten sınıfı imlediği düşünülebilir. Ancak bağlam bu ihtimali dışlar niteliktedir. Nitekim sonraki dizede “*kısmet*”in ezeli takdirinin de “sâhib-i kudret”e ait olduğu anlaşılmaktadır:

“Kısmetleri dirszen ezeli cevri ü cefâdur”

[Kısmetlerinden söz edecek olursan ezeli eziyet ve sıkıntıdır.]

Dizede rindlerin kısmetsizliğinden ötürü bir yakınma vardır. “Kısmet” sözcüğü gerek klasik Türk edebiyatında⁷ gerekse Türkiye Türkçesinde yaygın olarak her kişinin Tanrı iradesiyle belirlenen payını, nasibini ifade meramında kullanılmaktadır. Ayrıca dizedeki “ezeli” kaydı da bu anlamı teyit etmektedir.

⁷ “Adum Mecnûn u bendüm âhenîndür/Ezelden bana kısmet âh enîndür” Hamdî (ö. 1503) (Güler, 1982, 27/13-14).

“Kısmeti Nâmûsînün sensin ezelden tâ ebed/Kimse bu takdîri tedbîrile tağyîr eylemez” Nâmûsî (XV. yy.) (Canpolat, 1987, G. 348).

“Küfrile îmân dahî kısmet durur/Kimse bilmez bu işi hikmet durur” İslâmî (XV. yy.) (Yüksel, Delice ve Aksoyak, 1996, 1/29-30).

“Cümleye hayât u kısmet cümleye bahş u ‘atâ/Kamuya nasîb-i devlet kamuya sensin umud” Kaygusuz Abdâl (XV. yy.) (Güzel, 2000, G. 12).

Dahası sonraki dizelerde şair, muhatabına kötülük problemi içinde değerlendirilebilecek sorular yönelterek tasvir edilen müşkül durumdan ötürü “sâhib-i kudret”e adeta başkaldırmaktadır:

“Cevr ola niçün zevk ü safâ olmaya kısmet”

[Niçin eziyet kısmet oluyor da zevk ve sefa olmuyor?]

İmtihan ve ahiret argümanları çerçevesinde standart dinin bu soruya verdiği cevap malumdur. Rûhî malum cevabı şu dizeyle özetlemiştir:

“Dirsən ki bugün eylemeyen yarın ider zevk”

[Bugün mutlu olmayan yarın/ahirette mutlu olur dersən.]

Şair, bu bilindik cevabın peşi sıra kendi itirazını ortaya kor:

“Çok mı iki gün bendelerün eyleye işret”

[Kulların iki gün eglense çok mu?]

Dizedeki “iki gün (bugün ve yarın)” kaydını dünya hayatının her evresi veya dünya ve ahiret yaşamının bütünü olacak şekilde anlamak mümkündür. “İşret” sözcüğünün eğlenceden ziyade içki içmeyi veya içkili eğlence meclisini karşılamak üzere kullanılması, dizedeki kastın dünya ve ahiret yaşamı olmasını destekler. Çünkü İslam inancına göre dünyada haram olan “işret”, cennetin başlıca nimetlerindedir. Dolayısıyla beyitte dünya yaşamında da bu şekilde mutlu olmanın/zevk etmenin neden mümkün olmadığı ve daha açık ifade edilecek olursa adaleti sonraki yaşama erteleyen kadercî meşrulaştırma mekanizması sorgulanmaktadır. Her hâlükârda muhatap Tanrı’dır. Üstelik Tanrı’ya karşı senli benli, tarihsel bağlamı itibarıyla oldukça cüretkâr bir hitap söz konusudur. Söz konusu sorgulama bir sonraki beyitte de devam eder. Tanrı’nın her türlü ihtiyacı, her zaman ve durumda karşılayabilecek gücü, yani adaleti dünya yaşamında da sağlama kudreti varken kullarının muradını “ferdâya [yarına]”, ölümden sonraki yaşama ertelemesinin gerekliliği sorgulanır:

“Hâcetlerimiz kâdir iken kılmağa hâsıl

Salmak keremünden bizi ferdâya ne hâcet”

[İhtiyaçlarımızı karşılayacak gücün olduğu hâlde bize göstereceğin cömertliğini yarına ertelemene ne gerek var?]

Buraya kadar olan beyitlerde hitap “sâhib-i kudret”edir. Bundan sonraki dört beyitte ise şair artık kendine dönüp yukarıdaki sorgulamanın beyhudeliğini ikrar eder. Sorgulamak veya itiraz etmek mevcut durumu değiştirmemektedir. İnsan maruz kaldığı sıkıntılar karşısında çaresizdir:

“Nâçâr çeker halk bu mihnetleri yohsa
Âdem kara tağ olsa getirmez buna tâkat”

[Halk bu sıkıntılarını çaresizce çeker. Yoksa kara dağ olsa insan bu dertlere katlanamaz.]

Dizeler çaresizlikten ötürü kadere zoraki teslimiyetin ifadesidir. Dolayısıyla “Neylirse güzel eyler.” türü bir tevekkül anlayışından farklı, kötümser bir kadercilik söz konusudur. İnsanın derdini dağların dahi kaldıramayacağına yönelik ifadede, dağların yüklenmek istemedikleri *emaneti çok zalim ve çok cahil* olarak nitelenen insanın yüklediğini bildiren ayete⁸ de telmih vardır. Her ne kadar gelenek bu ayeti özgür iradeye bir engel olarak okumasa da Rûhî gelenekten ayrılarak kadere dair çaresiz bir maruziyet ve korkunç bir bilinmezlik imasında bulunmuştur. Bu doğrultuda Müslüman halk arasında bir tür yaşama ve anlamlandırma pratiğine dönüşmüş olan “Vardır bir hikmeti.” anlayışına açıkça muhalefet eder:

“Hâlün kime açsan sana dir hikmeti vardır
Öldürdi bizi âh bilinmez mi bu hikmet”

[Hâlini kime açsan “Vardır bir hikmeti.” der. Ah, bizi öldüren bu hikmetin ne olduğu bilinmez mi?]

Tarif edilen kötülük, bilinmezlik ve anlamsızlık fikri şairi nihayet isyana götürür. Ancak nihai ve hayati bir manevrayla isyanın hedef tahtasına, gelenekte mutad olduğu üzere, “felek”i kor. Aşağıya alıntılanan dizede söylendiği üzere halkın “felek”, şairinse “*dolab-ı meşakkat* [eziyet çarkı]” dediği aslında kaderdir. Şairin mensup olduğu inanç dairesinde kadere kimin hükmettiği belli olduğu hâlde kötülük ve kötülük kaynaklı sitemin kaderin sahibine, yani Tanrı’ya isnadı tehlikeli görülmüştür. Bunun yerine feleği suçlamak yeğlenmiştir (Kurnaz, 1995, s. 306). Şair de bu yoldan giderek feleğin sürekli kötülük yaratmak üzere dönüp duracağına hiç olmamasının daha tercihe şayan olduğunu söyler:

“Bîhûde dönüp neyler ola başımız üzre
Halkun bu felek didüğü dolab-ı meşakkat

Bîhûde yeter döndi hemân terkini kılsa
Kim ‘aksine devr eylemeden yeğdi yıkılsa”

[Halkın felek dediği bu eziyet çarkı başımızın üstünde boş yere dönüp ne yapıyor? Gereksiz döndüğü yeter, artık dursun. Zira kötülük üzerine dönmesindenise yıkılması yeğdir.]

⁸ “Şüphesiz biz emaneti göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar onu yüklenmek istemediler, ondan çekindiler. Onu insan yükledi. Çünkü o çok zalimdir, çok cahildir” (Ahzâb, 33/72) (Altuntaş ve Şahin, 2011, s. 471).

Sonuçta bendde bir bütün olarak kurumsal dinin Tanrı, kader ve ilahi adalet anlayışının sorgulanması söz konusudur. Eğer her şey takdirin eseri ise sitemin hedefi doğrudan alinyazısına veya payı kadere, dolayısıyla Tanrı'ya biçen zihniyete olmalı. Bu şekildeki bir sorgulama yerleşik İslam itikadına aykırıdır. Bu yüzden Rûhî'nin şiirini tanzir eden bazı şairler bu bendde nakîzaya⁹ yönelmiştir. Söz konusu şairlerden biri Abdî-i Karahisarî'dir (ö. 1885). Onun Rûhî'ye cevabı oldukça kabadır:

“Sanman bizi âzürde iden cevr-i felekdir
Yâ vaz'-ı pey-ender-pey-i insân u melekdir

Bu kahr-ı dem-â-dem ile bu lutf-i pey-â-pey
Nerden geliyor bilmeyen elbetde eşekdir” (Sağlam, 2011, s. 192)

[Bizi inciten şeyleri feleğin eziyeti yahut insan ve meleğin eylemi sanmayın. Bu art arda gelen kahr ve lütfun kaynağını bilmeyen elbette eşektir.]

Abdî insanın başına gelen her şeyi ilahi kaderle ilişkilendirmiş ve Rûhî'nin düşüncelerini reddederek “Neylerse güzel eyler.” veya “Olanlar, olması gerekenlerdir.” savlarıyla özetlenebilecek bir tevekkül anlayışını salık vermiştir. Benzer şekilde Handî (ö. 1860'tan sonra) de Rûhî'ye nakîza yazmıştır:

“Ol sâhib-i kudretde olan ‘ilm-i mürüvvet
Nâ-ehl-i mürüvvete dâyim virse ne hâcet
Ol zümre-i nâ-kes ki anı eyledi inkâr” (Özkan, 2003, s. 313)

[O kudret sahibinde olan cömertlik ilmi, mürüvvetsizlere sürekli ihsan etse ne gerek! Zira o aşağılıklar onu inkâr etti.]

Yukarıda bütün samimiyetiyle içini döken Rûhî, yedinci bendde artık gücünü tüketmişçesine bir kayıtsızlık ve boşvermişlik duygusuyla karşımıza çıkar. Bu çerçevede hayatta iyilik ve kötülük adına her ne varsa geçici olduğunu söyledikten sonra kaderle mücadele etmek yerine sahip olunanların elverdiği ölçüde keyfince yaşamaktan söz eder. Bu ise yarımın (dünya veya ahiret) derdine düşmeden ele geçen fırsatı değerlendirmek, şarap içmek ve güzele bakmak biçiminde tarif edilen bir tutumdur. Bu itibarla bendde kurumsal dine doğrudan bir hamle bulunmamaktadır. Ancak tasvir edilen yaşama pratiğinin, yerleşik din yorumunun öngördüğü hayat tarzıyla çeliştiği açıktır:

“Ferdâ elemin çekme mey iç bak ruh-ı hûba
‘Âşıklara ferdâda dahi va‘d-i likâ var

El virse safâ fırsatı fevt eyleme bir dem
Dünyâ ana değmez ki cefâsın çeke âdem”

⁹ Nakîza: Örnek alınan şiirdeki anlamın tersinin kastedilmesi (Köksal, 2006, ss. 14, 59-62).

[Yarın kaygısına düşme, şarap iç ve güzellerin yüzüne bak. Hem âşıklara yarın/ahirette vad edilen şey de yüzdür/cemaldır. Bir an için eğlenme fırsatın olursa elden kaçırma. Zira dünya insanın eziyet çekmesine değmez.]

Takip eden üç bendde sırasıyla hace, reaya, bey ve din adamı tiplerinin eleştirisi vardır. Toplumsal hiyerarşide en alt sınıfa tekabül eden reaya tipinin mevzu edildiği 9. bend konumuz itibarıyla özellikle dikkat çekicidir. Bendde bir cami sahnesi vardır. Zaman sabah namazı vaktidir. Kurguya göre bir seher vakti camiye giden şair orada halka olup oturmuş, “*gümrah* [yolunu şaşırılmış]” biçiminde nitelediği bir cemaat kalabalığı (reaya) görür. Kiminin elinde tespih bulunan cemaatin tamamının dilinde “kırk” ve “elli” zikri vardır. Hâliyle şair “Dilinizde ne Allah ne peygamber var. Hayırdır, ne alıp satarsınız?” diye hayretle sorar. Cemaat ise şehrin beyinin fakirlere hayır yapmak için vakitlerde camiye geldiğini, bazen kırk bazense elli miktar para dağıttığını söyleyerek şairi de sabırla beyi beklemeye davet eder. Durumu tasvip etmeyen şair dönüp cemaate şöyle hitap eder:

“Sizden kim irak oldu ise Hakka yakındır
Zirâ ki dalâlet yoludur gitdigünüz râh

Tahkîk bu kim hep işünüz zerk ü riya’dur
Taklîddesüz tâ‘atünüz cümle hebâdur”

[Sizden uzak olan Tanrı’ya yakındır. Çünkü gittiğiniz yol sapkınlık yoludur. Doğrusu işiniz hep hile ve ikiyüzlülüktür. Taklit üzeresiniz ve ibadetlerinizin hepsi boşunadır.]

Şiir boyunca birçok defa meyhaneyi, şarap içmeyi ve meyhane ehlini olumlayan Rûhî, camiye ve cemaati konu edindiği tek bağlamda olumsuz bir sahne kurmuştur. Bu durum meyhane-mescit tezadında sanatkârın meyhaneden yana ve kurumsal dinin karşısında olan tutumunun bir göstergesidir. Şiirde “*hâkim-i vakt* [devrin yöneticisi]” olarak nitelenen idarecinin hayır yapmak üzere oraya gitmesi de caminin kurumsallığıyla ilgilidir. Zira cami, yönetici adına hutbe okunan ve bu yolla halkın itaatini/biatinin temin edildiği siyasi bir işlevi de üstlenmektedir. Şiirde tasvir edilen yöneticinin cami cemaatine ihsanda bulunuyor olması, aynı zamanda reyanın itaatini mükafatlandırılması demektir. Bu bağlamda eleştiri hem verene hem alanadır. Cemaat ve bey dünya işlerini din kisvesiyle yürütmekte ortaktır. Bu yüzden son beyitte cami cemaatinin dindarlığı ikiyüzlülük ve riya ithamlarıyla taklidî/şekilsel iman parantezine alınmıştır.

Dokuzuncu bendde cami ve ibadetle kurduğu bağın niteliği nedeniyle eleştirilen reaya tipi, müteakip bendde din adamı veya ümera karşısındaki tutumu dolayısıyla tenkit edilir. Bir önceki bendde “*gümrah* [yolunu şaşırılmış]” olarak nitelenen bu alt sınıf tiplmesi, bu sefer “*hâm-tama* ‘[boş istekler peşinde koşan]” vasfını almıştır. Nedeni ise “*denilerden* [alçaklardan, soysuzlardan]” talepte

bulunması, gördüğü her sarıklı ve cübbeliye dış görüntüsünden ötürü, özünü önemsemeksizin, hürmet göstermesi ve onlardan iyilik beklemesidir:

“Dünyâda denîlerden idersin taleb-i kâm
Ey hâm-tama‘ niçeye dek bu tama‘-ı hâm
Bir âdemi ger cübbe vü destâr ile görsen
Eylersin anun cübbe vü destârına ikrâm
Nakşın çıkarup eylemedin zâtını ma‘lûm
Başlarsın ana eylemege fakrunı i‘lâm”

[Dünyada arzularının karşılanmasını alçaklardan beklersin. Ey boş istekli, daha ne zamana kadar faydasız arzuların peşinde olacaksın? Eğer bir kimseyi sarık ve cüppe ile görürsen onun kıyafetine hürmet gösterirsin. Dış görünüşünü aralayıp kişiliğini öğrenmeden yoksulluğunu ona duyurmaya başlarsın.]

Bendin ilk dizesinde geçen “denî” sıfatı ile kimin nitelendiği açık değildir. Ancak sonraki beyitte bu kimse sarık ve cübbe giyen bir “âdem [insan]” vasfıyla daha belirgin kılınır. Tarif edilen kıyafet tipi öncelikle ulemayı/din adamlarını çağırıştırıyor olmakla birlikte ümeranın/yönetici sınıfın kıyafetini de dışlamamaktadır. Zira her biri farklı tarzlarda olmak üzere padişaha varıncaya kadar yönetici sınıf da bir tür cübbe ve sarık kullanmaktaydı (Bozkurt, 2009). Bu yüzden kesin bir muhatap tayini yapmak isabetli olmayabilir, fakat her halükârda üst sınıfların hedeflendiği açıktır. Bend içindeki diğer beyitlerde hem ulema hem ümera sınıfıyla ilişkilendirilebilecek durumlar vardır. Sıradan halkı dilenci diye hor gören ve hasislik damgası yememek adına talep sahibine ancak zerre kadar iyilik yapan dördüncü beyitteki tipten ümeraya ait olduğunu, dolayısıyla tenkidin o sınıfı hedef aldığını söylemek mümkündür. Çünkü her ne kadar kadılık, kazaskerlik ve şeyhülislamlık gibi geliri iyi ve etkili makamlara gelebiliyor olsalar da genel itibarıyla ulemanın zengin olduğu söylenemez (İpşirli, 2000). Ancak beyitte yer alan “*habbece in‘am* [zerre kadar iyilik]” nitelemesi, tebessüm ve baş selamı gibi, karşısındakinin en azından varlığını onaylayıcı, maddi olmayan, zahmetsiz ve masrafsız bir iyiliği de kastediyor olabilir. Bu şekilde yorumlandığı takdirde eleştiri hem bey hem din adamı tipi için uygun olabilmektedir:

“Cerrâr diyü virmez olur Tanrı selâmın
Şerminden ider itse sana habbece in‘am”

[Dilenci diyerek sana Tanrı selamını bile vermeyecek olur. Zerre kadar iyilik yapacak olursa da utancından yapar.]

Onurlu dervişleri “*mülhid* [Tanrı tanımaz]” olmak ithamıyla yakma girişiminde bulunan beşinci beyitteki tipten ise daha çok ulemayı çağırştırmaktadır:

“Sen er olasın hırkada nâmun ola dervîş
Mülhid diyü yandırmağa eyler seni ikdâm”

[Sen hırka giymiş bir yiğit olasın ve namına da dervîş deyiversinler hele. Hemen dinsiz diye seni yaktırmaya girişir.]

Nitekim şiirin telif edildiği bağlamda bir durum, eylem ve kişinin din dairesi içindeki konumunu belirlemek işi ulemanın yetkisi dâhilindedir. Zaten birbirinin devamı niteliğinde olan dört ve beşinci beyitleri birlikte değerlendirince “cerrâr” sözcüğünü de dervîş anlamında okumak mümkündür¹⁰. Bu itibarla “cerrâr” hakaretinin muhatabı olup “Tanrı selâmın”ın dahi esirgendiği grup, ulemanın temsil ettiği din yorumunun muhalifi durumundaki “heretik”lerdir. Zira İslam inancına göre Müslüman olmayana Tanrı selamı verilmez. Dolayısıyla Tanrı selamını esirgeyen tip, bu işi kibriden yapıyor olabileceği gibi karşısındakini dinsiz sınıfında gördüğü için de yapıyor olabilir. Sonraki beyitte yer alan mülhidlik bahsi, ikinci ihtimali desteklemektedir. Sonuç olarak bendde ümera ve ulemanın her ikisini de hedef alan, ama daha çok ulemayı imleyen bir eleştiri söz konusudur. Gücü temsil eden bir cübbe giymek veya cübbe sahibinin onayını almak adına âleme kötü ad salmaktan ve alçak kimselerin arttığı olan lokmaya tamahtan sakınmayı salık veren sonraki beyitler de mezkûr üst zümrelerin tahfif ve tahkirine matuftur:

“Yazuk sana kim eyleyesin hırs u tama’dan
Bir cübbe için kendüni ‘âlemlere bed-nâm
...

Et lokması lâzım mı toyurmaz mı seni nân
Zehrolsun o lokma k’ola pes-mânde-i dūnân”

[Hırs ve tamah yüzünden bir cübbe için kendini âlemlere rezil eylersen yazık sana! Et yemen şart mı? Ekmek de seni doyurur. Alçakların arttığı olan o lokma zehir olsun!]

Daha önce kurumsal dinin “mektep/medrese” ve “medrese kitabı” gibi enstrümanlar aracılığıyla inanç ve bilgi üzerindeki tek el iddiasını yeren şair, on birinci bendde kurumsal tasavvufun aynı amaca hizmet eden nesep/silsile argümanını eleştirmektedir:

“Ebnâ-yı zamânun talebi nâm u nişândur
Her biri tasavvurda fulan ibni fulândur

¹⁰ “Cer” sözcüğü başlangıçta medrese öğrencilerinin köy ve kasabalarda yürüttükleri staj niteliğindeki işin adyken zamanla tekke mensubu veya bağlantısız dervişlerin benzer eylemi için de kullanılmıştır. Cer işine karşılık halktan “cer akçesi” adında para toplandığı da vaki olduğu için zamanla “cerrâr” sözcüğü dilenci anlamına gelecek şekilde hakaret kastıyla kullanılır olmuştur (İpşirli, 1993, s. 388).

Güftâra gelüp söyleseler cehl-i mürekkeb
Zu'mınca velî her biri bir kutb-ı zamândur”

[Zamanenin isteği şan ve şöhetir. Bu yüzden her biri önemli kimselerin soyundan olduklarını iddia eder. Konuştukları yarı cahil sözüdür, fakat her biri kendini zamanının en yüksek bilgini ve manevi önderi zanneder.]

Şan şöhet isteği ve soya dayalı üstünlük iddiası seküler bir talep olmakla birlikte esasları önceden/öncekilerce belirlenmiş olmak tarikatlar için de önemlidir. Bu noktada “nâm u nişan” talebi şairin ithamı olarak okunsa bile soya veya muayyen bir silsileye yapılan vurgu tarikatların gerçeğidir. Dolayısıyla öncekilerin/ataların çizdiği sınırlar içinde benzer düşünce ve pratikleri muhafaza ve idame bakımından medrese ile tarikat aynı sistematiği paylaşmaktadır. Şair, öncelikle kurumsal tasavvufun bu en belirgin vasfından hareketle adres tayini yapmış ve ardından mezkûr yapının iddialarını redde girişmiştir. Buna göre akıllı kimseler anılan vasıftaki bir rehberine inanmaz. Çünkü o ancak bilgisiz insanların inandığı kimsedir. Taklit yoluyla bir posta oturmuş bulunmakla birlikte “*tahkikde* [gerçekte]” “*har-ı bigsiste-‘inândur* [gemi kopmuş eşektir]”. Hakikatin sırlarının kendisine keşfolduğunu söylemesi ise düpedüz yalandır:

“Erbâb-ı hîred zerre kadar mu‘tekid olmaz
Ol mürşide kim mu‘tekid-i bî-haberândur

Taklîd ile seccâde-nişîn olmuş oturmuş
Tahkîkde ammâ har-ı bigsiste-‘inândur

Dirmiş bana keşfoldı hep esrâr-ı hakîkat
Vallâhi yalandur sözi billâhi yalandur”

[Akıllı kimseler boşu boşuna inananların mürşidine zerre kadar itibar etmez. Taklit yoluyla posta oturmakla birlikte gerçekte gemi kopmuş bir eşektir o. “Hakikatin bütün sırları bana keşfoldu.” dermiş. Vallahi billahi yalandır.]

Böylece taklit ve tahkik ayrımı şiirde ikinci defa zikredilmektedir. İlkinde (dokuzuncu bend) bağlam cami iken bu sefer tekkedir. Her ikisinde de taklit eylemi üzerinden kurumsallık eleştirilmektedir. Nitekim eleştirilen şeyh tipi posta taklit ile oturmuştur. Buradaki taklit, posta oturmanın, mukaddem şeyhin madden veya manen (çoğu zaman madden) ahfadı olma ananesiyle ilgili olmalıdır. Zira girişteki “fulân ibni fulân” kaydı bu duruma işaret etmektedir. Tahkik kaydıyla manevi bir liyakat kastedilirken gelenekçe belirlenmiş biçimsel gereksinimlerin karşılanması durumuna taklit denilmiştir. İktibas edilen son beyitten ve şiirin genelinden (bilhassa beşinci benddeki Hz. Ali'nin ilmi bahsinden) de anlaşıldığı üzere şair, tasavvufi bilgi kuramında önemli bir yeri olan gnostik bilgi kaynakları keşif ve ilhamı reddetmeyip manevi liyakatin gerekliliklerinden sayarken bunların kurumsal aygıtlarla tevarüs edilemeyeceğini düşünmektedir. Buna istinaden bendin geri kalanında bireysel deneyimi öne çıkarmaktadır:

“Kendünden ırağa düşüp ardınca yorulma
Ol bî-haberün gitdiği yol zann u gümândur

Ey tâlib-i tahkîk eger var ise ‘aklun
Gûş it bu sözi kim haber-i bâ-haberândur

Zinhâr unudup bildiğini düşme ‘inâda
Bir pîre yapış kim iresin sırr-ı me‘âda”

[Kendinden uzaklaşıp o habersiz ardında yorulma¹¹. Çünkü onun gittiği yol zan ve şüpheden ibarettir. Ey doğruyu arayan, aklın varsa bu sözü dinle ki bilginlerin sözüdür. Sakın bildiğini unutup da inada düşme. Öyle bir pire bağlan ki gidilecek menzilin/ahiretin/ötenin sırrına eresin.]

Bendde teyit edildiği üzere şiirdeki eleştiri basit bir medrese-tekke çatışmasının ürünü değildir. Şiirde her iki yapı da eleştirilmektedir. Bendde tasvir edilen şeyh taklit ehli ve habersiz/bilgisiz olarak nitelenirken onun muhalifleri tahkik ehli ve haberli/bilgili nitelikleriyle anılmıştır. Tarikat şeyhine karşı bilgili olarak terviç edilenin medrese mollası olmadığı açıktır. Bu münasebetle şairin zihninde kurumsal tasavvufun da rind cephesinin muhalifi olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bir pire yapışmanın salık verildiği son dize, önce söylenenlerle çelişir görünmektedir. Özellikle “kendinden ırağa” gitmemeyi, yani gerçeği kendinde bulmayı tavsiye ettikten sonra tekrar bir pire/aracı figüre yönlendirmek tutarlı görünmemektedir. Vele ki bu pir eleştirilen şeyh tipinden farklı tasavvur edilsin. Nihayetinde referans müşterektir. Eğer referansı kurumsal tasavvufun çağrışım alanı dışında ararsak tutarsızlık ortadan kalkar. Rindane şiirde “pîr” sözcüğü, “*pîr-i mugân* [meyhaneci]” terkinde açıklığa kavuştuğu üzere meyhaneciyi kasten kullanılmıştır. Burada kastedilen de ondan başkası olmamalıdır. Bu noktada beyti doğru anlayabilmek sadedinde “Zinhâr unudup bildiğini düşme ‘inâda” biçimindeki ilk dizenin manası da oldukça önem kazanmaktadır. Cümleyi “Sakın bildiğini unutup inada düşme.” şeklinde anlarsak “kendinden ırağa düşme”me tavsiyesiyle mutabık, ama tarikat postuna oturmuş “pîre yapış”mak öğüdüne muhalif bir anlam ortaya çıkmaktadır. “Sakın inat etme ve bildiğini unut.” şeklinde anladığımız takdirde ise sonrakine muvafık olurken öncekine muhalif olmaktadır. Aynı zamanda şiir boyunca sergilenen müstağni rindane tutumla da çelişmektedir. Bu tutarsızlıkların şairin dikkatinden kaçmış olduğunu zannetmiyoruz. Bu yüzden “pîr” sözcüğünün tarikat postuna oturmuş bir şeyhi değil meyhaneciyi kasten kullanılmış olması gerekir. Mevzubahis olan çelişki ihtimali gelenek içindeki kimselerin de dikkatini çekmişe benziyor. Zira başka bir

¹¹ Beytin ilk sözcüğü, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesinde yer alan NEKTY 02849 (s. 13) ve NEKTY 09841 (s. 82) arşiv numaralı iki nüshada ikinci tekil şahsa işaretten kâf-ı nûnî ile (کنند) yazılırken bazı nüshalarda (1167/1754, s. 51; 1265/1849, s. 5) nûn harfi ile (کنن) üçüncü tekil şahsı imleyecek biçimde yazılmıştır.

nüşhada dize “Bir yire yetiş kim iresin sırr-ı me‘âda¹²” biçiminde kaydedilmiştir. Ayrıca ilgili nüshanın gösterdiği üzere sair nüshalarda “*yir* (بير)” sözcüğü, “*pîr* (پير)” kelimesi ile karıştırılmış da olabilir. Bu varyantın tercih edilmesi hâlinde tutarsızlık tereddüdü tamamen ortadan kalkacaktır. Sonuç olarak her iki durumda da dizede tekke ve medrese dışında bir pir veya yerin, yani meyhaneci ve meyhanenin kastedildiği anlaşılmaktadır.

Son altı bend boyunca yoğun bir yergi yapan şair, on ikinci bendde birinci çoğul şahıs anlatıcının ağzından tekrar “iyi”nin tasvirine yönelir. Bu cümleden olmak üzere öncelikle şaire göre iyi kategorisinde görülenlerin, yani rindlerin varlık tasavvuru, yaşama pratikleri ve toplumsal konumu teşhir edilir:

“Sûretde nola zerre isek ma‘nîde yûhuz
Rûhu’l-kudsün Meryeme nefh itdügi rûhuz

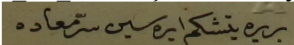
Peymâne-i hurşîd ile her dem iderüz ‘ıyş
‘Îsâ ile peymâne-keş-i câm-ı sabûhuz

İtdükse şarâb içmemeğe tevbe güzelsüz
Sâbit-kademüz tevbemüz üstinde nasûhuz

Mâr ise ‘adû biz yed-i beyzâ-yı Kelimüz
Tûfân ise dünyâ gamı biz keştî-i Nûhuz”

[Zahiren zerre kadar görünsek de mana âleminde güneşiz. Cebrail’in Meryem’e üflediği ruhuz. Güneş kadehi ile durmaksızın zevk ü sefa ederiz. İsa ile sabah şarabı kadehini çekeriz. Güzel/sevgili olmaksızın şarap içmemeye tövbe ettiysektevbebizde samimiyiz, dönmeziz. Düşman yılansa biz Musa’nın beyaz eliyiz. Dünya gamı tufansa biz Nuh’un gemisiyiz.]

Madden zerre, manen güneş olma benzetmesi, insan ile kozmos arasında yakınlık kurma fikrinin ürünüdür. Mikrokozmos-makrokozmos veya küçük âlem (âlem-i sagir/suğrâ)-büyük âlem (âlem-i kebîr/kübrâ) kavramsallaştırmalarıyla ifade edilen ve antik dönemlerden beri mevcut olan bu düşünce Fârâbî (ö. 950) ve İbni Sînâ (ö. 1037) gibi filozoflar ile İbni Arabî (ö. 1240) gibi mutasavvıflar aracılığıyla İslam literatürüne de dâhil edilmiştir (Aydın, 2000, s. 350). Beyitler, İbni Arabî marifetiyle tasavvufta *insân-ı kâmil* ve *vahdet-i vücûd* öğretilerine dönüşen bu idrak biçimini yansıtmaktadır. Zira hem zerre hem güneş hem de Meryem’e üflenen ruh olma fikri, ancak varlığın bire indirgenmesiyle anlam kazanmaktadır. Peygamber mucizelerine referans verilip onlarla ayniyet tesis edilmesi yine birlik idrakiyle ilişkilidir ve peygamberler gibi Tanrı’yı doğrudan tecrübe etmeye dönük bir iddia içermektedir. Kadeh, şarap ve sevgiliyle içmek

¹² İBB Atatürk Kitaplığında OE Yz 0846 arşiv numarasıyla kayıtlı nüshada (s. 100) dize görseldeki gibi yazılmıştır: 

benzeri “günah”ların peygamberlerle aynı bağlamda zikredilmesi, mezkûr iddianın kurumsal din yorumuna aykırılığını vurgulamaya dönük bir tercihtir. Bendin devamındaki kurgu ile bu durum daha da belirginleşir ve derhal karşıt grubun temsilcisi olarak medrese mollası ile sufi sahneye çıkar:

“Mollâ okusun medresede şerh-i Metâli¹³
Metn-i kadehi sun bize biz ehl-i şürûhuz

Sûfî bizi sen cism göziyle göremezsin
Aç cân gözünü eyle nazar gör ki ne rûhuz”

[Molla medresede *Metâli* ‘şerhini okuyadursun. Sen bize kadeh metnini sun, biz onun açıklayıcılarıyız. Ey sofî, baş gözünle bizim özümüzü göremezsin. Can gözüyle bak ki nasıl bir ruhtan olduğumuzu göresin.]

Medrese ve tarikat ehli zahidleri “*bed-gû* [kötü sözlü, kınayıcı]” olarak niteleyen şair, rindleri “*Mesîhâ-dem/İsî-dem* [İsa gibi nefesi diriltici], *Hızr-hayât* [Hızır gibi ölümsüz]” ve “*miftâh-ı fütûh* [ilahî keşiflerin anahtarı¹⁴]” sıfatlarıyla insanüstü bir konumda arz eder. Bu merteye *vahdeti* müdrîk *insân-ı kâmilin* konumudur:

“Bed-gûlara leb-beste görünmekdeyüz ammâ
Rindân-ı Mesîhâ-deme miftâh-ı fütûhuz

‘İsî-dem Rûhî-lakab u Hızr-hayâtuz
Deryâ-yı sıfât içre nihân gevher-i zâtuz”

[Kötü sözlülere/kınayıcılara dilimiz bağlı görünsek de İsa nefesli rindler için ilahî keşiflerin anahtarıyız. İsa nefesli, Rûhî lakaplı ve Hızır yaşamlıyız. Sıfat denizi/kesret içinde gizlenmiş öz varlık tözüyüz.]

On üçüncü bendin ilk beyti varlığı anlamaya dönük bir soruşturmanın mahsulüdür. Sorunun ardından gelen dizelerdeki duyusal ve akli argümantasyon arayışı ise felsefenin kozmolojik kanıt açıklamasını çağrıştırmaktadır. Varlığın, dört unsurun terkiibinden oluşup madenler, bitkiler ve hayvanlar suretinde görüldüğü, bütün mevcudat içinde insanın muteber olduğu ve diğer varlıkların insan için bulunduğu fikrini işleyen bu bölüm, önceki bendin de devamı niteliğindedir. Çünkü önceki bendde tesadüf edilen insanla evren arasındaki münasebet fikrinin ve *insân-ı kâmil* öğretisinin doğal sonucu evrenin merkezine insanın konulmasıdır:

¹³ Ak, 2001, s. 193 ve Erten, 2008, s. 122’de “şerh-i me‘ânî” şeklinde okunan ibare matbu nüshada (1287/1871, s. 81) ve 1066/1656 tarihli yazmada (s. 83) “şerh-i Metâli” biçiminde kaydedilmiştir.

¹⁴ İbnî Arabî’nin *Fütûhâtü’l-Mekkiyye* adlı eserine de gönderme vardır.

“Âyâ nice bir devr ide bu çâr ‘anâsır
Kim ana ne evvel ola ma‘lûm ne âhir

Gâh eyleyeler ‘âlem-i tefrîdde seyrân
Gâhî olalar ‘âlem-i terkîbde sâyir

Tefrîdde çâr ola vü nâçâr ola devri
Terkîbe gelince se mevâlid ola zâhir

Bu cümle mezâhirden ola mu‘teber insân
İnsânun ola cümle tufeyli bu mezâhir”

[Acaba bu dört unsur nasıl ve daha ne kadar dolaşım durur? Ki ne başı ne sonu bellidir. Kâh teklik/kendilik âleminde kâh çokluk/karışım âleminde gezerler. Teklik/kendilik hâllerinde dört olup devirleri zorunludur. Birleştiklerinde maden, bitki ve hayvan ortaya çıkar. İnsan bu varlıkların hepsinden değerlidir. Hepsi insanın hizmetindedir.]

Dört unsur, varlığın üç formu ve insanın merkeziliğinden söz edildikten sonra “nefsini/kendini bilmek” yaratıcıya imanın başat şartı olarak takdim edilir ve “bilmezlere” de kâfir denildiği ileri sürülür. Bilgisizliğin küfür olduğu iddia edilip kâfirin cehenneme gitme sebebi cehalete bağlanır. Burada farklı ve dikkat çekici olan husus, takdim edilen “bilgi”nin vahiy ve rivayetle alakalı olmamasıdır. Dört unsur, üç varlık biçimi ve insan olmaya giden mezkûr açıklama yöntemi doğaya dönük olup akla ve duyulara hitap etmektedir. Bu tür bir bilginin imana şart koşulması nihayetinde mantıki ve felsefî bir kaygı olup ehlişünnetin “kalple tasdik, dille ikrar” şeklindeki iman tanımını ortaya çıkaran tutumdan farklı bir tavrın eseridir:

“Nefsini bilenler getüre Hâlîka îmân
Bilmezlere îmân getürenler diye kâfir

Kâfir ki yirin düzeh ider cehlden eyler
Çün cehl hakîkatde ola küfr ‘aceb sır”

[Nefsini bilenler yaratıcıya iman eder ve inananlar, nefsini bilmezlere kâfir der. Kâfir cahil olduğu için cehennemde yer alır. Çünkü cehalet gerçekte küfür demektir. Ne acayip bir sır!]

Varlığa ve imana dair düşüncelerini yukarıdaki gibi ortaya koyan şair, bendi yine gündelik yaşamının çelişkilerini ifade eden iki beyitle sonlandırır. Beyitlerde, *insan-ı kâmil* öğretisinden ilhamla, bilgili insanları “*kâmil olanlar* [olgun, noksansız kişiler]” ve “hâl” ehli [ahlaklı, bizzat yaşayan, tecrübe edenler] olarak niteler. Cahillere de “*kâl ehli* [söz ehli]” der. Dünyada kâl ehlinin/cahillerin zevk ve sefa içinde olup kâmillerin hiçbir değerinin olmamasından şikâyet eder:

“Dünyâ vire câhillere el kâmil olanlar
Ayakda kalup olmayalar habbeye kâdir

Çün ceahdedür zevk kemâli nidelum biz
Kâl ehli safâ eyleye hâli nidelum biz”

[Dünya cahillere el verir ve kâmil olanlar ayakta kalıp hiçbir şeye erişemezler. Mademki zevk etmek cehalete bağlı, kemâli ne yapalım biz? Değil mi ki söz/zahir ehli safa içinde, hâli ne yapalım biz?]

Burada konumuz itibarıyla önemli olan nokta şiirde işlenen kâmil-cahil zıtlığının gerçek hayattaki karşılığını tespit etmektir. Dünyada zevk ü sefa içinde yaşamalarından hareketle cahillerin makam mevki sahibi, itibarlı ve varlıklı kimseler olduğu anlaşılmaktadır. Şu hâlde şiirdeki eleştirinin hedefi sıradan halk olmayıp ümera, ulema ve hace sınıfından biri olmalıdır. Bilgi konusunun öne çıkarılmasından ve eleştirilen sınıfın bilmemesine rağmen muteber olması garabetinin vurgulanmasından hareketle hedefin ulema ve tarikat önderlerini içeren zahid grubu olduğu anlaşılmaktadır. İlaveten söz konusu “cahiller”in “kâl ehli” şeklinde nitelenmesi de zahidlere delalet eder. Zira “söz ehli” olmak, dilde olanın hâle yansımamasını ifade ettiği gibi belli başlı metinlerin ezberine ve ritüellerin körü körüne tekrarına da işaret eder. Kâmiller ise sayılan grupların hepsinin dışında kalan rindlerdir.

Mukaddem bandle bağlantılı olarak on dördüncü bend doğrudan sufînin/zahidin tenkidiyle başlar. Şair daha önce iki defa değindiği taklit konusunu yine açar: Sufîyi değerli vaktini taklitle geçirmek ve aslı riya olan şeylerle meşgul olmakla suçlar. Taklit ve riya parantezine alınan söz konusu meşguliyetler ise minberde hatip, mahfilde muarriif olmaktadır. Her biri mutat mabet vazifesi olan bu işler, zahidin toplumsal konumunu teşhir cihetinden anılmıştır. Minber hatibin cuma hutbesini okuduğu kürsü olup caminin başlıca levazımındandır. Mahfil de yine camilerde bulunan özel bir bölmenin adıdır. Muarriif ise “cami ve tekkelerde hayır sahiplerinin adlarını hayır ile anan müezzin veya derviş” (Pakalın, 1993, ss. 552-553) için kullanılmaktadır. Şaire göre zahidler zümresini teşkil eden mezkûr kimseler, cahil oldukları hâlde bu işleri üstlendikleri için utanılacak bir durumdadırlar:

“Sûfî ki riya ile ider kendüyi mevsûf
Evkât-ı şerîfi ola taklîd ile masrûf

Minberde hatîb ola vü mahfelde mu‘arrif
‘Âr eylemeye olduğına cehl ile ma‘rûf”

[Kendini riya işleriyle meşgul eden sufi değerli vaktini taklide harcamaktadır. Cahilliğiyle nam salmaktan utanmayıp minberde hatiplik, mahfilde muarriiflik yapar.]

Şiirde suçlanan gruplarla ilgili herhangi bir istisna kaydına rastlanmamaktadır. Bilakis din görevlilerinin bütününe kasteden bir dil kullanılmaktadır. Bu tercih kurumsal yapıya yönelik bütüncül eleştirinin bir sonucudur. Aksi hâlde genelleme yoluna gitmeden ve bağlamı mabet olarak belirlemeye gerek duymaksızın sadece yanlış olduğu değerlendirilen eylemlerin mevzubahis edilmesi beklenirdi. Tersine zahidin elde ettiği statünün maddi ölçütleri de tezyif edilmiştir. Bu kıstaslardan en ölçülebilir olanı kişinin kitapla münasebeti, yani tahsil düzeyidir. Kitap tahsili ise medresede ve kısmen tekkede yapılır. Şiirde keşfe vurgu yapılarak kapkara olmuş kalp aynasının kitap yığmakla veya kitabı bilgileri ezberlemekle ağartılamayacağını ileri sürülmesi, söz konusu araçların manevi liyakatin ölçütü olamayacağı fikrinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca kitap tahsili yapanların cahillikle itham edilip feyiz ve keşif gibi denetlenmesi mümkün olmayan bilgi kaynaklarının terviç edilmesi, kurumsallaşmaya karşı içsel/bireysel inancı tercih eden bir tutumu yansıtmaktadır:

“Âyîne-i kalbini küdüret ide tîre
Rûşenger-i feyz-i Hak ile olmaya mekşûf

Cem‘-i kütüb itmekle ne mümkün ola vâkîf
Esrâr-ı Hudâya ki_ola ol mürşide mevkûf”

[Kalp aynası kirden karardığı için Hakk’ın feyiz ışığı ona keşfolmaz. O kılavuza bağlı olan kimse kitap yığmakla Tanrı’nın sırlarına nasıl vakıf olsun?]

Yeri gelmişken, gnostik bilgi kaynaklarına yapılan vurgudan hareketle, bendde medreseye mukabil tekkenin tercih edildiği sonucuna varılmaması gerektiğini hatırlatmak gerekir. Zira on birinci bendde keşif iddiasıyla posta oturan şeyh tipi üzerinden kurumsal tasavvuf da eleştirilmişti. Nihayet bu bendde de tenkit evvela “sufi”ye dönük olup altıncı beyitte siyah cüppe giyen ilmiye mensupları ve tarikat alameti olmak üzere yeşil aba giyen tekke ehli birlikte yerilmiştir. Can ve gönül pencereleri, tutulmuş ay ve güneşe benzetilen zahid zümresi, gündelik yaşamda hangi kisvede görünürse görünsünler, özlerinde *kemâl*den eser olmadığı gerekçesiyle eşek olarak nitelenmiştir. Bir önceki bendde olduğu gibi yine rindler kemâlle, zahidler cahillikle özdeşleştirilip dünyada cahillerin zevk edip kâmillerin gam çekmesinden şikâyet edilmiştir. Son beyitte ise Hallâc-ı Mansûr’un (ö. 922) öldürülmesine yapılan telmih yardımıyla zahidlerin sahip olduğu kurumsal gücün/statünün karşısında rindlerin çaresizliğinden dert yanılmıştır:

“Cân u dilinün revzenesi olmaya pür-nûr
Dâyim biri mahsûf ola anun biri meksûf

Zâtında ki âsâr-ı kemâl olmaya hardur
Yâ şâl-ı siyâh eġnine giymiş ya yeşil sût

‘Âlemde ki kâmil çeke gam zevk ide câhil
Yirden göge dek yûf bana ger dimeyem yûf

Çün Hak diyeni eylediler zulmile ber-dâr
Bâtıl söze âgâz idelüm biz dahi nâçâr”

[Can ve gönül penceresi kesintisiz tutulma hâlindeki ay ve güneş gibi karanlıktır. Özünde kemâlden eser olmayıp da sırtına siyah şal yahut yeşil aba giyerek iddiada bulunan kimse eşektir. Değil mi ki bu âlemde kâmil gam çeker, cahil zevk eder; eğer ona yuh demezsem yerden göge dek bana yuh olsun. Mademki doğru diyeni/Hak diyeni/Mansur’u zulümle dara götürdüler, biz de çaresiz doğru olmayan/kötü söze başlayalım.]

Artık kötü konuşacağını ilan ettikten sonra takip eden bendde dünyanın gülüne ve dikenine, şarabına ve şarapçısına, makam mevkisine ve bunları alıp satanlara, cemaatlere ve liderlerine, esrarına ve esrarkeşine, talihine ve talihsizliğine yuh çeken Rûhî, dinmeyen öfkесinin ateşiyile başını göge çevirip çarkıfeleğe, gezegenlere ve yıldızlara kadar yuh listesini uzatır. Şiirin bu bölümü yaşanan çağın yerleşik ahlak anlayışına, değerlerine ve geleneklerine karşı duyulan öfkenin ve kurulu düzen karşısındaki huzursuzluk, bıkkınlık ve çaresizliğin yalın bir dışa vurumudur. On altıncı bendde aynı duyguların devamı olmak üzere halkın bir kısmının geçinmek için emek harcarken kimilerinin zevkle dünyayı yediğini, yöneticilerin merhametsiz olduğunu ve çağın bozuk olduğunu söyleyip yine cahil-kâmil kıyası yapar. Buna göre cahiller dünyayı yiyan, makam mevki sahibi kimselerken kâmillerin her günü felaketle geçmektedir. Nihayet son bendde kendi şahsi macerasına dönen şair, şiir boyunca kurulu düzenin muhalifi/statüko karşıtı olarak takdim ettiği rindler yanındaki konumunu teyit ederek eserini sonlandırır:

“Hâlâ ki biz üftâde-i hûbân-ı Dımışkuz
Ser-halka-i rindân-ı melâmet-keş-i ‘ışkuz”

[Şimdilerde Şam güzellerinin düşkünü ve aşk yüzünden kınanan rindlerin başıyız/önde geleniyiz.]

Sonuç

Terkib-bendin ilk beş bendi rind-zahid çatışması üzerinden doğrudan din adamlarının eleştirisini konu almaktadır. Din adamları sosyal hayat üzerindeki düzenleyici ve denetleyici rolleri, medrese referanslı dindarlık biçimini bir meslek olarak üstlenmeleri, manevi bilgi üzerindeki yetke iddiaları, siyasal güç ve servetle olan münasebetleri ve taklide dayanmaları dolayısıyla yerilmiştir. Altıncı bendde daha cüretkâr bir adımla yerleşik kader, kısmet, imtihan, ödül-ceza, hikmet ve ilahi adalet anlayışı sorgulanarak tenkidin bireysel hata ve kötülöklere değil kurumsal din yorumuna dönük olduğu teyit edilmiştir. Dokuzuncu bendde cami cemaati, onuncu bendde kudretli din adamı ve bey, on birinci bendde tekke pratikleri üzerinden kurumsal tasavvuf ve on ikinci bendde

hem medrese hem tekke kurumu eleştirilmiştir. Böylece toplamda on yedi bendden oluşan şiirin on bendinde doğrudan dinî kişi ve kurumların eleştirisi yapılmıştır. Şiirde zahid dışında bey, tüccar/zengin ve reaya tipleri de konu edilerek toplumu oluşturan her sınıf eleştiriye tabi tutulmuştur. Ancak görüldüğü üzere eleştirinin merkezinde dinî kurum ve kişilikler vardır.

Terkib-bendde sayılan vasıflardan da teyit edileceği üzere klasik şiirde sık sık “molla, vaiz, müftü, müderris” sıfatlarıyla anılan zahid grubu, gerçek yasa koyucu kabul edilen Allah (şâri‘) adına sosyal hayatın bütün alanlarını düzenleyen ulema/fukaha zümresi olup doğal olarak “*bezm-i cihânın sadrında* [yüksek makamlarda]” konumlanmışlardır. Dolayısıyla zahidlerin, rindlerin fikir ve eylemleri hakkındaki kanaatleri yalnızca görüş/kanı hükmünde kalmayıp uygulamada da karşılık bulabilmektedir. Yani zahid aynı zamanda iktidardır. Bu durumda şiirdeki rind-zahid ayrımı, iktidar-muhalefet karşıtlığına tekabül eder. Terkib-bendde “*zâhid, molla ve sūfî*” ile birlikte zenginler (hâce) ve ümeranın (a‘yân, paşa, beg), “*rindân-ı mey-âşâm* [şarap içen rindler]”ın muhalifi olmaları bu keyfiyetten olsa gerek. Nitekim son iki grubun meşruiyeti ilk grubun fetvasına, ilk grubun salahiyeti ise son grubun tayinine mevkuftur. İlk grubun “günah” olarak tanımladığını son grup “suç” kapsamına alır. Yine son grubun suç veya gayrimeşruluk isnadı ilk grubun onayını muciptir. Dolayısıyla her ne kadar iktidar etme yetkisi bakımından ümera ulemadan üstün olsa da sonuçta yöneten sınıfını iki zümrenin birlikte teşkil ettiği vakıadır. Terkib-bendde medrese, mescit, minber, kitap, sarık ve cübbe gibi nesnelere imlenen zahid (din adamı) ve temsil ettiği yapı iktidarın ve kurulu düzenin mesnedidir. Bu sebeple eleştirinin odağını teşkil eder. Medrese, mescit, tekke, minber, kitap, sarık, aba ve cübbe gibi sembollerse kurumsal çerçeveyi belirtmek cihetinden bağlama dâhil edilmiştir.

Klasik dönemde kurumsal din toplumsal hayattaki başat rolü sebebiyle her türlü aksaklığın da baş aktörlerinden olmak durumundadır. Zira “kültürel iktidar”ın, ki bağlamımız itibarıyla Osmanlı şuarasına tekabül ettiğini söylemek yanlış olmaz, daima “kötü”yü dinî kimliği haiz zahid tiplmesiyle özdeşleştirmesi bu yüzden olmalıdır. Bu noktada klasik şiirde rind-zahid çatışmasının en sık işlenen konulardan olduğunu tekrar hatırlatarak bu karşıtlığın siyasal iktidar ile kültürel iktidarın farklılığına da delalet ettiğini belirtmek gerekir. Yani bir bakıma rindlik, tarihsel süreç içinde inşa edilip çeşitli enstrümanlar aracılığıyla manevi alanda yetke sahibi olan kurumsal dine ve onunla iç içe geçen siyasal iktidara Orta Çağ şartlarında muhalefet etme pratiğidir. Çünkü mahkemede ciddi sonuçlar doğuracak her türlü söz ve eylemi yine tarihsel süreç içinde inşa edilmiş muhkem mecaz hisarıyla savunma imkânı sunar. Rûhî'nin şiirinde doğru ve iyinin ilk beyitten son beyte kadar daima rind tipiyle temsil edilmesi bu yüzdendir. Şiirde tasvir edilen rindin, zahidin aksine, siyasal etkisi, makam mevkisi, serveti, medrese veya tekke gibi kurumlara intisabı, dolayısıyla belirli kitap ve öğretilere bağlılığı, ibadet düşkünlüğü, sarık ve cübbe benzeri statü nesnelere, şeyhlik

iddiası ve silsile gereksinimi yoktur. Yeri meyhane, içeceği şaraptır. Nazarı ise güzeldir. Bağlamımız itibarıyla şiirdeki meyhane, şarap ve sevgilinin gerçek yaşam pratikleriyle ilgisini sorgulamak gereksizdir. Bütün bu sayılanlar kurumsal dine karşı kayıtsızlığın referansıdır.

Kaynakça

- Ak, C. (2001). *Bağdatlı Rûhî Dîvânı Karşılaştırmalı Metin*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Basımevi.
- Altuntaş, H. ve Şahin, M. (2011). *Kur'an-ı Kerim Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Arslan, M. (2018). *Leylâ Hanım Dîvânı*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı. 11.07.2023 tarihinde <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/59881,leyla-hanim-divanipdf.pdf?0> adresinden erişildi.
- Aydın, M. S. (2000). İnsân-ı Kâmil. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C. 20, ss. 330-331). İstanbul: İSAM.
- Baltacı, C. (2004). Osmanlılar'da Mekteb. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C. 29, ss. 6-7). Ankara: İSAM.
- Bozkurt, N. (2009). Sarık. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C. 36, ss. 152-154). İstanbul: İSAM.
- Buyruk, İ. E. (2015). *Bağdatlı Rûhî Divânı'nda Sosyal Hayat* (Basılmamış Doktora Tezi). Selçuk Üniversitesi, Konya.
- Canpolat, M. (1987). *Mecmû'atü'n-Nezâ'ir Metin-Dizin-Tıpkıbasım*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Çağrı, M. (2009). Sirâceddin el-Urmevî. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C. 37, ss. 262-264). İstanbul: İSAM.
- Demirci, M. (2003). Mâlik b. Dînâr. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C. 27, ss. 505). Ankara: İSAM.
- Erten, S. R. (2018). *Kayseri Raşit Efendi Eski Eserler Kütüphanesindeki Bağdatlı Rûhî Dîvânı Nüshası (Metin-İnceleme)* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi). Bozok Üniversitesi. Yozgat.
- eş-Şerif er-Radî. (2007). *Nehcû'l-Belâğa (Hz. Ali'nin Konuşmaları, Mektupları ve Hikmetli Sözleri)* (A. Demircan, Çev.). İstanbul: Beyan Yayınları.
- Gölpınarlı, A. (2016). *Nehcû'l-Belâğa İmam Ali'nin Hutbeleri, Vasiyetleri, Emirleri, Mektupları, Hikmet ve Vecizeleri*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Güler, Z. (1982). *Hamdullah Hamdî: Leylâ ve Mecnûn (İnceleme-Metin)* (Basılmamış Doktora Tezi). Atatürk Üniversitesi. Erzurum.
- Güler, Z. (2008). Bağdatlı Ruhî'nin Meşhur Terkib-Bendine Sosyal Psikoloji Açısından Bir Bakış. *E-Journal of New World Sciences Academy*, 3(1), 28-43.
- Güzel, A. (2000). *Kaygusuz Abdâl Divânı*. Ankara: Milli Eğitim Yayınevi.
- İhsanoğlu, E. (2019). *Medreseler Neydi, Ne Değildi? Osmanlılarda Akli İlimlerin Eğitimi ve Modern Bilimin Girişi*. İstanbul: Kronik Kitap.

- İpşirli, M. (1993). Cer. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C. 7, ss. 388-389). İstanbul: İSAM.
- İpşirli, M. (2000). İlmiye. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C. 22, ss. 141-145). İstanbul: İSAM.
- İpşirli, M. (2003). Medrese-Osmanlı Dönemi. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C. 28, ss. 327-333). Ankara: İSAM.
- İsmail Hakkı Bursevî. (2019). *Kitâbü'n-Netîce* (A. Namlı, Yay.Haz.). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- James, W. (2017). *Dinsel Deneyimin Çeşitleri İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* (İ. H. Yılmaz, Çev.). İstanbul: Pinhan.
- Köksal, M. F. (2006). *Sana Benzer Güzel Olmaz Divan Şiirinde Nazire*. Ankara: Akçağ.
- Kurnaz, C. (1995). Felek. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C. 12, ss. 306-307). İstanbul: İSAM.
- Kutlar Oğuz, F. S. (2017). *Arpaemîni-Zâde Mustafâ Sâmî Dîvânı*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı. 11.07.2023 tarihinde <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/56084,arpaeminizade-mustafa-sami-divanipdf.pdf?0> adresinden erişildi.
- Mengi, M. (1985). *Divan Şiirinde Rindlik*. Ankara.
- Okumuş, S. (2011). *Şairin Çağa Tanıklığı Bağdatlı Rûhî'nin Terkîb-i Bendi ve Nazireleri*. Ankara: Divan Kitap.
- Onat Çakıroğlu, T. (2016). Bağdatlı Ruhi'de Sosyal Eleştiri. *Bartın Üniversitesi Uluslararası Edebiyat ve Toplum Sempozyumu* içinde (ss. 675-684). Bartın: Bartın Üniversitesi.
- Onay, A. T. (2013). *Açıklamalı Divan Şiiri Sözlüğü Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı*. Ankara: Berikan.
- Özkan, Ö. (2003). Handî ve Divançesi-I. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, (27), 309-338.
- Pakalın, M. Z. (1993). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (C. 2). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Rûhî-i Bağdâdî. (1066/1656). *Dîvân*. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Nadir Eserler Bölümü, Arşiv No.: NEKTY09841.
- Rûhî-i Bağdâdî. (1167/1754). *Dîvân*. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Demirbaş No.: Bel_Yz_K.000281.
- Rûhî-i Bağdâdî. (1265/1849). *Dîvân*. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Nadir Eserler Bölümü, Arşiv No.: NEKTY00235.
- Rûhî-i Bağdâdî. (1287/1871). *Külliyât-ı Eş'âr-ı Rûhî-i Bağdâdî*. İstanbul.
- Rûhî-i Bağdâdî. (ty.). *Dîvân*. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Demirbaş No.: OE_Yz_0846_02.
- Rûhî-i Bağdâdî. (ty.). *Dîvân*. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Nadir Eserler Bölümü, Arşiv No.: NEKTY02849.
- Sağlam, H. (2011). *Abdî-i Karahisârî ve Divanı* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi). Gazi Üniversitesi. Ankara.

- Tuyan, R. D. (2007). *Ayıntablı Hafız ve Divanı İnceleme-Metin-Dizin* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi). Gazi Üniversitesi. Ankara.
- Ülgener, S. F. (2006). *Zihniyet, Aydınlar ve İzmler*. İstanbul: Derin Yayınları.
- Yüksel, H., Delice, H. İ. ve Aksoyak, İ. H. (1996). *Eski Anadolu Türkçesine İlişkin Bir Metin İslâmî'nin Mesnevisi*. Sivas: Dilek Matbaacılık.