

استاد ESTAD

ESKİ TÜRK EDEBİYATI ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

[Journal Of Old Turkish Literature Researches]

E-ISSN: 2651-3013

Cilt: 3 Sayı: 1 Şubat 2020

ss. 295-348

Makalenin Geliş

Tarihi

26/01/2020

Makalenin

Kabul Tarihi

24/02/2020

Yayın Tarihi

28/02/2020

KLASİK ŞİRDE IZDIRABIN AŞIRI BOYUTU: SENG-İ MELÂMET¹

Erdem SEVİMLİ²

ÖZET

Klasik şairde ızdırıp, neredeyse bir yaşam biçimi olmuş ve şiirlerin büyük kısmında ele alınmıştır. Bu duygunun temelinde halka kötü görünmeyi, böylece nefsi arındırmayı esas alan melâmet anlayışının etkisi de bulunmaktadır. Melâmet, klasik şiirde pek çok beyite asıl sevgiliye ulaşma uğruna çekilen eziyete bağlılık ve bu aşkın verdiği eleme tutkunluk olarak yansımıştır. Bunlar “mazoşist rüsvalık”ın duygusal eğilimleri olarak pek çok şairin şiirsel algısında yer etmiştir.

Bu mazoşist eğilimlerin bir kaçını şöyle sıralamak mümkündür: Gönül Mansuru’nu dara çeken derûnî ızdırıp hissini aşırılığı, bedende etten ve baştaki saçtan eser bırakmayan aşırı eziyete meyil ve tutkunluk, gönülde dünyevî bağlardan eser bırakmayan ızdırabı kalbe melâmet taşı gibi işleyen mazoşist bir nefis arındırma/katarsis duygusu. Bu duygulara halkın ilgisini kestiği gerekçesiyle kötülüğe tutku ve bundan alınan aşırı haz, seng-i melâmeti bedene bir gül olarak kabul etme ya da sofrasına katık yapmanın verdiği aşırı lezzet alma halini de

¹ Bu makale 22-23 Şubatta İstanbul’da yapılacak USVES (Uluslararası Sosyal Bilimler ve Eğitim Bilimleri Sempozyumu) Kongresinde sunulmak üzere hazırlanmış, ancak bildiri geri çekilmiştir. Kongreye gönderilen özet farklıdır. Değerlendirme sürecinde hakem görüşleri doğrultusunda “özet” tamamen değiştirilmiştir. Bildirinin sunumu yapılmamış, tam metin gönderilmemiş, bildiri olarak da yayımlanmayacaktır.

² Doktora Öğrencisi, İnönü Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Eski Türk Edebiyatı A.B.D., sindan4446@gmail.com. ORCID ID: 0000-0003-0363-4511

ekleyebiliriz. Ancak bu duygular pek çok şairde, basit bir ıdırap olgusuna bağlılık olmaktan çıkıp, selameti melâmete terk eden mazoşist bir tutkuya dönüşmüştür. Pek çok klasik şair, bu rüsvalığı “seng-i melâmet”le tescillemiştir. Böylece onlar, bir Melâmeti gibi halkın ayıplamalarına, yani “seng-i melâmet”e uğrayarak çılgınlığa meyletmiş ve halka rüsva olmuştur. Makalede her türlü ıstırapı yücelten bu mazoşist rüsvalığın şiirsel izleri tahlil edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Seng-i Melâmet, Mazoşist Rüsvalık, İzdırap, Mazoşist Tutku

EXTREME DIMENSION OF SUFFERING IN CLASSICAL POETRY: SENG-İ MELÂMET

ABSTRACT

In classical poetry, suffering has been almost a way of life and has been dealt with in most of the poems. The sense of melâmet, which is based on looking bad for the public and thus purifying the self, is the basis of this feeling. Melâmet was reflected in many couplets in classical poetry as the devotion to pain for the sake of reaching the true lover and a passion for the suffering of this love. These were included in the poetic perception of many poets as emotional tendencies of "masochistic disgrace". It is possible to list a few of these masochistic tendencies as follows: The excessive feeling of deep anguish that makes the Mansur of heart feel the draught, the tendency to excessive torment and passion that does not leave any traces of flesh on the body and hair on the head, and a masochist sense of purifying the self/catharsis that burns the melâmet into the heart like a “seng-i melâmet/ stone of reproach” that does not leave any traces of worldly ties in the heart. The passion for the evil and the excessive pleasure obtained from this as the common people abstain from these feelings, the excessive pleasure of accepting the “seng-i melâmet” as a rose to the body or living on it. However, for many poets, these feelings have ceased to be a devotion to a simple phenomenon of suffering and turned into a masochistic passion that abandons peace to melâmet. Many classical poets have approved this disgrace with the “seng-i melâmet”. Thus, they the condemnation of the people like a Melâmî, which is the “seng-i melâmet”, and inclined to madness, disgraced by the public. This article will analyse the poetic traces of this masochistic disgrace, which glorifies all sorts of suffering.

Keywords: Seng-i Melâmet, Masochist Disgrace, Suffering, Masochist Passion

GİRİŞ

Her cezanın bir müeyyidesi olması gerektiği düşüncesinin bir kural olarak hem ahlakî hem de hukukî yönden karşılık bulduğunu görmekteyiz. Bu doğrultuda baktığımızda ceza, bir davranışın suç olarak tanımlanıp tanımlanmayacağını belirleyen hukukî bir terim olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak bu hukuksal ceza kavramının aşk ızdırapının gönüllü yolcusu klasik

şairin nazarında önemsiz kaldığını görmekteyiz. Çünkü klasik şair için ızdırıp, bir cezanın karşılığı değil aşk ile çizilen bir yaşam biçiminin bağlılık timsali olmaktadır. Bu bağlılıkla aşka “kesin inançlılığın” (Aydemir, 2016: 271) verdiği teslimiyetle kendini adayan şair, idolü Mecnûn gibi aşkın rüzgârına kendini kaptırarak asıl sevgiliye ulaşma uğruna rüsvalığı mazoşist bir eğilime dönüştürmekte, böylece asıl sevgiliye olan sınırsız muhabbetini sağlama yoluna gitmektedir.

Sözlüklerde “aşağılanmaktan, kendisine eziyet edilmesinden, ruhsal ya da fiziksel acı verilmesinden hoşlanan kimse, eziyetten hoşlanan cinsel sapkınlık hali³” (Ayverdi, 2011: 491) olarak tarif edilen mazoşizm biraz daha genel olarak, kişinin kendisini üzmetmekten, hırpalamaktan veya hırpalanmasına izin vermekten haz alma durumu” (Cevizci, 1999: 582) gibi anlamlara da gelmektedir. Bu kavramı pek çok klasik şair, aşk ızdırabının ruhunda bıraktığı olgunlaştırıcı etki nedeniyle tercih etmiş, şiirsel algısına eklemiş görünmektedir. Böylece şairler aşk uğruna yaşadıkları rüsvalıkla bu fikri birleştirmiş, tabiri caizse bu fikrin ateşli savunuculuğuna soyunmuş ve asıl hedefe/asıl sevgiliye ulaşmaya dair gösterdiği kuvvetli inançla ızdırabı tutku derecesine yükseltebilmişlerdir (Aydemir, 2016: 278-279). Bu doğrultuda, çöle düşmeyi göze almakta, halkın ve çocukların ayıplanmaları ile kınanma ya da hakaret ve sövgülerine uğramayı önemsemekte, bu sayede halkın ilgisini kesip Hakk’ın alakasını kazanmayı amaçlamaktadır. Böyle bir amaç, pek çok klasik şairi, sevgilinin mahallesinde divane bir âşık, ızdıraptan hoşlanan çılgın bir çilekeşe dönüştürmektedir. Bu dönüşümün; harap bir rint olarak meyhaneye kapısında bekleyen klasik şairi divane, ayyaş ve çılgın bir âşık haline getirdiği görülmektedir. Bu gönüllü rüsvalık, rüsva bir rint için kalp kirini gideren kadehe olan düşkünlükten kaynaklanmakta, dinî ve toplumsal alandaki tüm bağları önemsemeden lakayt bir yaşama kapı aralayarak, rindin halk nezdindeki itibarını yerle bir etmeye yetmektedir (Durmaz, 2005: 62). Böyle bir itibarsızlık şairi, sonunda halkın ayıplanma ve kınanmalarına maruz bırakmakta, ardı arkası gelmeyen sövgüler melâmet düşüncesinde karşılığını

³ Sözlüklerde ayrıca “cinsel zevk alması, doyuma ulaşması için kendisine fiziksel acı verilmesi gereken, fiziksel acıdan cinsel zevk alan kimse” olarak da açıklanan mazoşist kavramının cinsel boyutu çalışmamızın ve klasik şiirin ruhuna uymadığı için elbette dikkate alınmamıştır. Burada söz konusu olan, aşk ya da asıl sevgilinin aşkı uğruna çekilen ızdırabın müştaklığından kaynaklanan mazoşizmdir. Ayrıca amacımız bu kavramın psikolojik derinliklerine inmek değil, kavramın klasik şiirdeki ızdırıp duygusu temelinde ve seng-i melâmet kavramına yansıyan estetik izlerini aramaktır. O yüzden mazoşizm kavramı kısaca tanımlanmış, beyitlerden hareketle bu olgunun melâmet anlayışı çerçevesinde klasik şiire mal olan yönleri âşıklığın rüsva hali ile betimlenmiştir. Bu betimlemelere bakıldığında mazoşizm kavramının psikolojik niteliklerinin de detaylandırıldığı görülebilecektir.

bulmaktadır. Bu doğrultuda klasik şair, dünya saltanatının öngördüğü şöhreti, düştüğü rüsvalıkla ikâme ederek melâmet mülkünün sultanlığını tercih etmektedir. Bu taşsız sultanlığa bir idea gibi sarılan pek çok klasik şair, bu uğurda her türlü ayıplamayı göze almakta, mazoşist bir eğilimle “seng-i melâmet”e uğrayarak halkın ilgisinin yöneldiği dünya saltanatını dışlayabilmektedir. Böyle bir dışlanma psikolojisi ile ızdırabın gönüllü taliplisi olan klasik şair, Fuzûlî’nin aşağıdaki ifadesiyle tüm varlığına hükmeden, toprağı bile derdin gül bahçesinde fidan bitiren, yani ızdırabı büyüten Melâmî düşünceye sarılmakta, bu düşüncenin mahsulünü dert, elem, kınanma ve ayıplanma olarak derip toplamaktadır:

Ey Fuzûlî çok melâmetten beni men etme kim

Ben nihâl-i gülşen-i derdim melâmettir berim⁴ (Fuzûlî, g.208/7)

Bu dert ve elemden hoşnutluk sevgilinin ceviri ve sitemi ile kurduğu, âşğının ise şikâyetçi olmayı bile düşünmediği bir aşk anlayışında mazoşist bir tutkuya dönüşebilmektedir. Böyle bir dönüşüm; sevgiliyi saltanat tahtına çıkarırken, âşık da sevgiliden gelen her türlü cevri hoş karşılayıp mazoşist tavır takınmaktadır. Böylece âşık, sevgiliden kendisine ulaşan her türlü eziyeti canına minnet bilmekte bunu mutluluk vesilesine dönüştürüp, hüzün külübesinde bunları kendisine sınırsız bir eğlence aracı yapabilmektedir (Bozkurt, 2015: 247). Bu durum pek çok klasik şairi, ızdıraba tutkulu bir kavrayışla rüsvalığa sürüklemiştir. Bu rüsvalık, melâmet düşüncesinde halkın ayıplanma ve kınanmalarına maruz kalarak nefsi arındırma ve gönlü temizleyerek asıl sevgiliye ulaşma anlamına gelen “seng-i melâmet” düşüncesinde karşılığını bariz şekliyle bulmuştur. Böylece şair, bu düşüncesini mazoşist bir tutku ile birleştirerek sunmuştur. Bu sunumda Leyla’nın mahallesinde rüsva halde bekleyerek çocukların ve halkın recmine uğrayıp çölü mesken edinen başına kuşların yuva yaptığı, hayvanların kendisiyle dostluk kurduğu, bir deri bir kemik kalan, acının bedeninde yuva yaptığı rüsva bir Mecnûn karakteri görülmektedir. Öyle bir görünümde klasik şair, Mecnûnu kendine yoldaş edinmekte, sevgilinin mahallesinden çöle doğru sürüklenerek asıl sevgiliye olan yolculuğunda mazoşist rüsvalığı tercih etmektedir. Bu aşk yolculuğu, ızdırabın tutkuya dönüştüğü ve halkın ilgisini savuşturup Hakk’ın sempatisinin kazanca dönüştürüldüğü melâmet

⁴ Makalede geçen beyitlerin yalnızca gazel ve beyit numaraları gösterilmiştir. Divanların tam künyeleri kaynakçada bulunmaktadır.

düşüncesinde karşılığını bulduğu için burada kısaca Melâmet anlayışından bahsetmek gerekmektedir.

Muhhyiddin Arabî'nin *Allah yolunun önderleri* diye tarif ettiği Melâmetiler'in bağlandığı Melâmilik, IX. yüzyılda. Horasan'da ortaya çıkıp daha sonra bütün İslâm dünyasında yaygınlık kazanan bir tasavvufî⁵ anlayıştır. Sözlüklerde “kınamak, kötölemek, ayıplamak” gibi anlamlara gelen Melâmet, Arapça ‘l,v,m’ kökünden türetilmiş bir kelime olarak ‘azarlama, kınama, itâb etme ayıplama, yerme, serzeniş, rüsvaylık” (Ayverdi, 2008: 2017) gibi anlamlara gelmektedir. Melâmetî ve Melâmî ise kınanmaya konu olan, bu yolda ilerleyen kimse, ehl-i melâmet anlamı ile kullanılmıştır. Tasavvufî terim olarak ise gösteriş olur kaygısıyla yaptığı iyilikleri perdelemek, kötülükleri ve işlediği günahları ise nefsiyle tuttuğu mücadeleden galip çıkmak için açığa vurmak ya da kınayanların kınamasından çekinmeden doğru bildiği yolda yürümek (Bolat, 2011: 15) anlamını taşımıştır. Sufiler için Melâmet özel bir derece olmakta, halkın kınaması, onlar için gıda yerine geçmektedir. Onlara göre bu düşünce Allah'a yakınlık alameti ve mutluluk olmakta, kınanarak Allah'a yönelmelerine, kibir ve ucubdan uzaklaşmalarına yardımcı olmaktadır (Eren, 2016: 9; Kayabaşı, 2010: 1124-1125).

Temel felsefesi riya denilen asıl düşmanı alt etmek, böylece gizlilik ve şöhretten sakınmak olan (Bolat, 2011: 16) tacı, zikri ve tarikat ritüelleri bulunmayan Melâmetilik üç kola ayrılarak günümüze kadar gelişimini sürdürmüştür. İlki, kurucusu Hamdun Kassar'a nispetle bir bakıma ilk züht hareketi içerisinde doğmuş bir tavır, bir davranış biçimi olarak Kassarîlik, aynı zamanda doğduğu İran/Horasan bölgesine nispetle Horasan Melâmîliği olarak da anılmıştır. Bu ilk devrede Melâmîliğin bireysel bir yaşantı şeklinde geliştiği, örgütlü bir tarikat yapısının bulunmadığı anlaşılmaktadır. Yarı örgütlü tarikat yapısına 'İkinci Devre Melâmîliği'; yani Hacı Bayram Veli'ye nispetle Bayramiye kolu ile ulaşılmıştır. Bu evrede Melâmîlik'te “kutb” denilen mürşidler irşad faaliyetlerini yürütmüş, bu devir bir nevi 'kutb' devri olmuştur. Pek çok kutbunun kovuşturma ve idamlara uğraması [İdris Muhtefî (ö. 1024/1615), Oğlanlar Şeyhi İsmail Maşukî (ö. 1508/1528), Hamzavî-Melâmîliğinin önderi Hamza Balî (ö. 980/1572-73) vb.] ile kendini gizlemek zorunda kalsa da Melâmetilik, pek çok sufi ekol gibi bir *sivil itaatsizlik* ve tepkisel bir karşı koyuşun ürünü olarak geniş bir mürid kitlesi ve yayılma sahası bulabilmiştir. Üçüncü evre de ise örgütlü bir tarikat yapısı olarak tamamıyla yayılma

⁵ Makalede beyitler aracılığı ile Melâmîlik'in tasavvufî yönleri de açıklanmıştır. Bu konuda bazı hadis ve ayetlerden de alıntılar yapılmıştır. Beyitler incelendiğinde bu açıklamaların Melâmîliğin tasavvufî yönlerini ayrıntılı olarak tasvir edecek mahiyette olduğu görülecektir.

göstermiştir. Kurucusu Seyyid Muhammed Nurü'l-Arabi (ö. 1305/1888)'ye bağlanılan bu evre, Melâmîyye-i Nuriyye olarak da bilinmekte, Nakşibendiyye'nin bir kolu olarak değerlendirilmekte ve devam etmektedir (Gölpınarlı; 2015: 24; Özer, 2015: 1362; DİA, 2004: 34). Onlar, kimseden bir şey beklememek ve kimseye ümit vermemek anlayışı doğrultusunda hayatın ve insanların arasında, Hakça kazanarak, emekleriyle geçinerek yaşamayı ilke edinmişler, halk kendilerindeki halleri keramete bağlayıp onları yüceltebilir endişesiyle halktan uzaklaşmayı yeğlemişlerdir. Bu çerçevede baktığımızda iyiliğini değil, fakat kusurunu ve kötülüğünü açığa vurmaya cesaretini gösteren yiğit insanlara ad olan Melâmîler böylece en büyük kabahati iyilikle övünmekte bulmuş, hüneri iyilik yapmak değil kötülükle savaşmak olarak algılamışlardır. (Harmanlı, 2011: 121). Bu algılamada onlar, bütün şekle ait göstergeleri terk ederek özde oluşan her türlü manevî mezzetleri saklamaya ve gizlemeye özen göstermeyi kendine ilke edinmiş, aksi yönde kötü adlılığı seçerek kınanarak, ayıplanarak ve seng-i melâmete uğrayarak bir görünümün abartılı, ancak gönüllü elçisi haline gelmişlerdir (Harmanlı 2011: 120). Bu gönüllü rüsvalığı, klasik pek çok şairde ızdıraba ve eziyete tutkulu bir eğilimin mazoşist görünümüleri olarak bulmamız mümkündür.

Yukarıda kısaca bahsettiğimiz bu anlayışın pek çok ilkesi klasik şaire cazip gelmiştir. Onlar “kendilerini halktan soyutlayacak her türlü ayrıcalıktan uzak durma gerçeğini dile getirmişlerdir. Böylece şairler, Melâmîler gibi benlik duygusunu arttıran ve kendilerini halktan ayıran özel giysi ve sembollere itibar etmemişler, tarikat organizasyonlarının müsebbibi olarak gördükleri tekke ehli zahide çatmışlardır⁶” (Özer, 2015: 1365). Bu tepkilerin Melâmî nitelikler olarak pek çok klasik şiire malzeme olduğunu görmekteyiz. Bu şairlerin çoğu, bu ilkeleri kendi sanatçı kimlikleriyle ve aşk anlayışıyla bağdaştırarak tasvir etmişlerdir. Böylece şairler, riyakâr sofu karşısında kendini ikiyüzlülükten azade tutan melâmet neşesine bağlanmış, bu yolda kendilerini Melâmî addetmişlerdir. Bu addedişle birlikte onlar, zahidin gösterişten, kapalılıktan, sohbet ve vaazlardan oluşturduğu riyakârlık arenasından kendilerini kurtarıp, rintlükte karar kılarak, nefislerini arındırmışlar, içlerinden geldiği şekliyle davranmayı kendilerine ilke edinmişlerdir. Bu tip şairler de Melâmîler gibi, sevgiliye olan meyilleri nedeniyle halk tarafından kınanmış melâmet taşlarına tutulmuştur. Bu ruhsal

⁶ Melâmîler farklı tarikatlara üye kutb ve mürşidlere sahip olmuşlardır. Tarikat organizasyonlarına girmeselerde Gülşeni ve Halveti gibi tarikatların çatısı altında faaliyetlerine devam etmişlerdir. Beyânî'nin ağıdaki beyti bu durumun sosyolojik çehresini göstermektedir:

Gülşeni ehl-i harâbâtuz melâmîlerdenüz

Düşümüzde şâlumuzdur dest-mâl-i meykede (Beyânî, g.694/4)

recm hali bir ızdıraba tutkuyla bağlanmanın, asıl sevgiliye ulaşma yolunda çekilen çilelerin ızdıraplı, acı çeşnili hissi duygulanım durumu, yani “mazoşist bir rüsvalık” olarak pek çok şairin şiir felsefesine eklenmiş haldedir. Bu eklemleme gam, keder, aşırı bağlanma, sevgilinin uğruna her türlü eziyete katlanma, vahayı değil çölü mekân tutarak Mecnûn gibi halka rüsva olma, vahşi hayvanlarla dostluk kurarak melâmet taşlarına uğrasa da yârin kapısını terk etmeme anlayışlarında kendini göstermektedir. Yalnız böyle bir duygu modern kültürün marjinal sahasında gelişen, şiddet kokan “normal davranışlardan canice davranışlara uzanan bir aralıkta, sadizmle” (Güdücü, 2016: 35) özdeşleşen bir arzu olmamıştır. Daha temiz, ulvî, uzri ve iffetli duyguları öne çıkan bir aşk anlayışının yönettiği (Armutlu, 2014: 84) bir duygunun gamla, ıstırapla yoğrulmuş niteliğinde klasik şiirde yer etmiş, estetik bir özümseyiş ve rüsvalıkla, rintlilikle özdeşleşerek pek çok şiire yansımıştır. Böyle bir duygu, daha çok sevgili uğruna çeşitli eziyetlere maruz kalmanın simgesi olan “seng-i melâmet” düşüncesinde yansımaları bulmuştur. Bu doğrultuda makalede konu “mazoşist rüsvalık” ve rüsvalığın mazoşist bir tutkuyla perçinlenerek Melâmî yola olan bağlılıkla tescillendiği seng-i melâmet anlayışı olarak iki başlık halinde beyitlerden hareketle ifade edilecektir.

1. Melâmet Anlayışının Şiirsel İzleri: Mazoşist Rüsvalık

Klasik şiirde pek çok şair, Melâmî rüsvalığı, aşk vahasının sadık konuğu Mecnûnun yaşadığı ızdıraplı hal ile bir tutkuya dönüştürmüştür. Bu tutku mazoşist bir duygu ile rüsvalığı ızdırap çeşnili vuslatsız aşkın niteliğinden süzerek rüsvalığa dönüştürmüştür. Bu dönüşümü hissi planda yaşadığı görülen şairlerden biri olan Nigârî aşağıdaki beytinde merhametsiz bir sevgiliye gönül verdiği için halk tarafından kınandığını, Leylâ'ya müptela olduğu için çöle düşüp rüsva halde halkın kınanma oklarına hedef olduğunu belirtmektedir. Şair, bu düşüncesini Mecnûn mazmunu üzerinden anlatma yoluna gitmektedir. Burada kınanmaya ve mazoşist rüsvalığa sempati duyan bir şair müşahede etmemiz mümkündür:

Sana meyl eyledim saçdı bana seng-i nedâmet il

Niçün bî-mihre dil viridin diyü eyler melâmet il (Nigârî, g.437/1)

Klasik şairlerin pek çoğunun Melâmî düşünceye sempatik duruş sergilemelerinde, âşıklıkta idol olarak benimsedikleri Mecnûn tipinin rolü olduğunu görmekteyiz. Nigârî de aşağıdaki beytinde melâmet düşüncesini aşk anlayışıyla özdeşleştirerek bu yola Kays/Mecnûn gibi girmemeyi önermektedir.

Şaire göre Melâmî yol, Leyla Leyla diyerek çöllerde dolaşmayı, çöllerin eteğini tutmayı gerektirmektedir. Bu ifadeler, Melâmîlerin Mecnûn gibi halkın gözünde kınanarak düştükleri perişan vaziyete, yani mazoşist rüsvalığa işaret etmektedir. Bu perişanlık ve hâkirlik, Melâmîlerin nazarında nefis terbiyesinin aracı olmakta, bu nefis terbiyesi onlara asıl maksada ulaşmalarında rehberlik etmektedir:

Tutma sahrâ etegin söyleme Leylâ Leylâ

Kays tek girme bu sevdâya melâmetdir bu (Nigârî, g.569/8)

Melâmeti düşüncenin Mecnunvarî kınanma anlayışında, onun perişan vaziyette sahraları mesken tutma tavrı etkili olmaktadır. Bu tavır klasik şairin gözünde aşama aşama artmakta, bir coşkunluk haline dönüşmektedir. Bu coşkunlukla şair, amansız nefsin konuk olduğu gönlün direncini kırmak için, Edincikli Ravzî'nin aşağıdaki ifadeleriyle melâmet çarşısına inmekte, orada darağacında melâmete uğramayı, kınanmayı ve rüsvalığı tadan Mansur gibi onu dara çekmeyi istemektedir. Başka türlü Melâmîler gibi nefis denilen amansız düşmanı alt edip gönlünü karanlıklarından aydınlıklara çıkarması mümkün görünmemektedir:

Melâmet çârsüsında tevakkuf kılma berdâr it

Gönül Mansûr'ın ey Ravzî görürsen dârdan taşra (Edincikli Ravzî, g.508/7)

Melâmet çarşısında dara çekilen gönlün dizginlenemeyen mecrası, Fuzûlî'nin aşağıdaki deyimiyile aşk uğruna gözyaşı seli gibi büyük bir coşkunlukla gözlerden süzülerek toprakta bulunan çer çöp ne varsa hepsini önüne katarak götürmekte, bir selin bentleri yıkan coşkunluğunda engellenemez boyutlara ulaşmaktadır. Abartının melâmeti karakterinde coşkun sular her şeyi önüne katıp yeniden Mecnunun vahşi hayvanlarla dostluk kurduğu sahralara ulaşmaktadır. Bu perişanlık ve kınanma duygusunun yoğun tesiri altında kalan Melâmîler, çöllerde başına melâmet kuşlarının yuva yaptığı Mecnun gibi kınanma oklarına hedef olup, nefisleriyle savaşmaya devam etmektedirler. Mazoşist bir tutkunun eşlik ettiği bu perişan yolculuk, Melâmîlerin asıl menzile ulaşmasında vesile olmakta, bu yolculukta melâmet kuşları kendilerine eşlik etmektedir:

Götürmüş hâkten tuğyân-i eşkim har ü hâşâki

Başım üzre melâmet kuşlarıçin âşyân etmiş (Fuzûlî, g.133/2)

Fuzûlî'nin yukarıdaki beytinde bir aşk çöşkünü ile önüne kattığı çer çöpü sürükleyen Melâmî mecnunluk hali, Beyânî'yi aşağıdaki beytinde melâmetin darbesine uğramış sersem bir divane/mecnun haline getirmiştir. Bu sersemlikle şair, elini başına atmış, Mecnunvari bir âşiyanın kalmadığını görmüştür. Böylece bu dağınık saçlar, şairin nazarında Mecnunvari âşiyandan geriye kalan çer çöpün yerini almıştır. Şair beytinde saçın çer çöpe dönüşen haliyle Beyânî, Mecnunun başına kuşların yuva yaptığı Melâmetî divanelik halini izah etmektedir. Bu hal, mazoşist rüsvalık olarak şairlerin pek çoğunun yaşamak istedikleri arzusunun şiirsel tınılarına karşılık gelmektedir:

Ben o mecnûn-ı melâmet-zede ser-gerdânam

Mûy-ı jûlîde serûmde has u hâşâkümdür (Beyânî, g.265/2)

Melâmet kuşlarının başına yuva yaptığı rüsvalığın gönüllü tutsağı Mecnun gibi, şair de rüsvalık halinde yaşam sürmektedir. O; melâmet dağının bu rüsva konuğu gibi Allah aşkı uğruna belalara düşmüş, bela seli gibi gözyaşlarını akıtarak melâmet dağında dolaşmıştır. Ümidî'nin aşağıdaki beyti bu çöşkun belanın baş üstünde, dağınık saç gibi değil, hayret bulutu gibi durduğunu ifade etmektedir. Melâmî düşünceye bağlanıp bu bela seline kendini kaptıran Melâmîler gibi şair de Allah'a ulaşma yolunda bu bela selini perişan halinden süzerek hayret bulutu gibi başının üstünde taşımıştır. Kanaatimizce Ümidî'nin beytindeki "julîde-mûy", Melâmîlerin belalara uğratıldığı perişan hali; "belâ-seylâbî" ise melâmet yolunda maruz kaldıkları kınanma ve ayıplamalara, halkın serzenişlerine ve sövgülerine karşılık gelmektedir:

Belâ seylâbıdur eşküm başım kûh-ı melâmetdür

Degül jûlîde-mû üstinde anun ebr-i hayretdür (Ümidî, g.47/ 1)

Bela seline giren Melâmîler, bu çöşkun halini tüm benlikleriyle yaşamaktadır. Ümidî'nin aşağıda da izah ettiği gibi eğer bu rüsvalık, âşığın başına bela seli gibi kargaların üşüşmesine yol açmışsa şaşılmalıdır. Çünkü kınanmayı kendi vücuduna ve tüm çöle hasr etmiş bu derbeder mazoşist nefer, melâmet eliyle tuttuğu zirveleri mesken tutan doğanı elinden kaçırmıştır. Elbette yüksekleri mekân tutmuş doğanını kaybedenin başına kargalar üşüşecek, rüsvalık onun birincil niteliği olacaktır. Ümidî, burada bir nevi Leylâ'ya duyduğu vuslatsız aşk yüzünden makam ve mevki açısından çok iyi yerlerde olduğu halde, her şeyden vazgeçerek çölü mesken ve çöldeki hayvanları kendine dost edinen Mecnûnun hâkir edildiği durumun estetik ifadesine soyunmaktadır. Bu estetik ifşa ile Mecnûn; doğanını zirvelerinden uçurup

kargayla yetinirken Melâmîler kendilerini aşağı derecelerde, hor ve kötü gösterip makam, mevki ve şöhret bağlarından kurtularak kınanmayı ve aşağı derecelerde durmakla kifayet etmektedirler. Bu yetinme duygusu, onların kınanmayı arzulayan ve sempatik kılan kişiliklerinde somutlaşmaktadır:

Şehbâz-ı evc-i dest-i melâmet geçer n'ola

Mecnûnun üsse başına cânâ gurâblar (Ümîdî, g.32/2)

Mazoşist rûsvalık halinde ayıplanan Melâmîler, ayıplanma hususunda kendilerini eksik bulmaktadır. Çünkü onlar, “herhangi bir amaç ve amelde nefsiyle mutmain olmayan kimseler olarak bencillik ve kötülük sadır olacağına inandıkları nefisleriyle sürekli muhalefet etmektedirler” (Alşan, 2012: 115). Âşık da bir Melâmî tip gibi aşk yolunda bu ayıplama ve sövgülerden nasibini fazlasıyla almaktadır. Bu sövgüler şairin nazarında çer çöp hüviyetindedir. Çünkü şair halkın kendisi kadar derinlerine dalamadığı İlahî takdiri gönlünde bulmuş, bu ulvî hali korumak için Melâmîler gibi nefis mücadelesi içerisine girmiştir. Bu nefis mücadelesinde kendini divane âşık olarak konumlayan şairin halktan gelen sövgüleri ve ayıplama taşlarını önemsemesi elbette mümkün görünmemektedir. Çünkü gerçek aşk/İlahî nur yüreğine yerleşmiştir. Şair için bunu anlamayanların sövgüleri, kınamaları elbette çer çöp hüviyetindedir. Fuzûlî, halkın nazarında çer çöp olarak algılanan bu gönül arındırma ve nefis mücadelesini artık başarmış görünmektedir. Bu nedenle olsa gerek şair, dışardan gönlüne gelen çer çöpün/ayıplanma ve kınanma olgularının önemsiz olduğunu vurgulamaktadır. Füzûlî burada, bir gerçeği melâmet anlayışı doğrultusunda ifade eder. Samanın çer çöpünün şimşek yalımı ya da âteş karşısında dayanması elbette mümkün değildir. Halktan gelen sövgü ve ayıplamalarında İlahî nurun doğduğu gönle tesir etmesi, yani bir umman misali olan saf gönlü çer çöp gibi bulandırması mümkün değildir. Kanaatimizce Fuzûlî beytinde “çer çöpün hücumunu” tevriyeli olarak kullanmaktadır. Bu ikinci anlama göre çer çöpün çokluğunun harman yerinde şimşegın ışığından doğan yalıma karşı bir paratoner vazifesi göremeyeceği nasıl âşikârsa, âşık ya da Melâmîler için halkın ayıplama ve kınanmalarından yoksunluk o derece imkânsız olmaktadır. Çünkü bu durum bir zorunluluk olmakta âşığın gönlünü, harmanda şimşegın yaktığı çer çöp gibi olumsuzluklardan arındırmakta böylece arınmış gönlü Allah’a ulaştırmada etkin rol oynamaktadır. Burada âşığın çer çöpün yüreğindeki İlahî nura hükmetmeyeceğine olan güveni, melâmete duyduğu tutkuyla özdeşleşmekte gibidir. Çünkü gönlü nefis galesinden arındıran tutkuyu asıl sevgilinin aşkın nuru ile konuk olduğu kalbinde bulmuştur:

Ta'ne-i ehl-i melâmetten ne noksan âşıkâ

Berk-i lâmi def'in eyler mi hücum-i hâr ü has (Fuzûlî, g.128/5)

Ayıplanmanın zorunluluğuna kendini alıştıran Melâmîler gibi klasik şairler de halkın gözünde daha çok horlanmak ve nefislerini hâkir kılmak için harabat köşesine düşerek namus ve hayâyı bir tarafa itmekte ve bu yöne itilmektedir. Bu itilmişlikte, Bâkî'nin aşağıdaki beytinde gösterdiği gibi Melâmîler, yaka paça yırtık, perişan vaziyette yürüyerek nefislerini aşağılayıp gönüllerini saflaştırmak istemişlerdir. Bâkî'nin mısralarında yakanın fiziksel olarak parçalanma hali ile Melâmîlerin ruhsal açıdan nefislerini bertaraf etmek, ayrıca kibir ve bencilliklerini yok etmek için gösterdikleri tavır bir nevi örtüşmekte, mazozist rüsvalıkla birleşerek estetik yankısını bulmaktadır:

Koyup nâmûs ile ârı düşüp küy-ı harâbâta

Yürür çâk-i giribân olup erbâb-ı melâmetler (Bâkî, g.166/3)

Tüm kayıtlardan kurtulmuş halde “küy-ı harâbâta” namus ve hayâyı bırakan âşıklar, bu melâmet meskenine ayak koydukları anda halkın kınamalarına maruz kalmaktadır. Onların mazoşist bir arzuya candan talep ettikleri bu durum, Kâtibzâde Sâkîb'in aşağıdaki beytinde mecazen hata yapan bir kimsenin ayağının kaymasıyla eşdeğer tutulmuştur. Bu hata, şaire şarap meclisine uğradığı için halkın yüzlerce sövgü ve ayıplamalarını getirmiştir. Bu ayıplamaların ve sövgülerin eşliğinde bezme konulan ayak ile hata amaçlı harabata sürüklenen ayak tevriyeli olarak birleşmekte, kınanmaya duyulan arzu, halkın gözünde elde edilen rüsvalıkla birleşmektedir:

Sad mezlaka-i ta'n u melâmetlere düşdük

Vaz' ideli ayagumuzu âlem-i âba (Kâtibzâde Sâkîb, g.547/3)

Harabata olan düşkünlük, klasik şairlerin pek çoğunun Melâmî düşünceye sempatik tavır takınmalarına neden olmaktadır. Bu şairlerden biri olan Beyânî, aşağıdaki beytinde harabata düştüğü için kendisini Melâmîlerden saymaktadır. Böylece şair, Melâmîler gibi ayıplanma arzusuna duyduğu kuvvetli bağlılık ile şarap satıcısının ayak toprağı olmuş ve onun kadehine gönül vermiştir. Bu kadeh âşıklığı, şairi meyhane kapısında rüsva kılmakta, o bu duygu durumuyla halkın sempatisinden kopup Melâmîler gibi Hak'kın ilgisine ulaşmış olmaktadır:

Düşmişem kûy-ı harâbâta Melâmilerdenem

Hâk-i pây-ı mey-fürûşam câmina dil-dâdeyem (Beyânî, g.527/ 1)

Melâmî düşüncenin derbeder ve rüsva halini yaşamış, kınanmayı ve ayıplanmayı ruhunda hissetmiş şairler, Kabûlî İbrahim Efendî'ye göre gam çölünün seyyahlarıdır. Şaire göre bu gam seyyahları; sevgiliye, sevgilinin dolaşık, perişan saç gibi bağlanmışlardır. Böylece sevgiliye olan bağlılıkları bir kördüğüm halini almıştır. Bu kördüğüm halindeki sevda ile âşıkların gönlü, başkalarına karşı temkinli iken, sevgilinin karşısında hiçbir korku duymadan durulup huzur bulmaktadır. Böyle bir ruh haliyle Melâmiler, temiz bir aşkla bağlandıkları güle/sevgiliye karşı müteşekkir, gülün dikenine karşı ise mütegayir davranış sergilemektedirler. Bu yüzden şair, aşağıdaki beytinin son mısraında “*gülden şâkiriz velakin dikenden incinmişiz*” tabirini kullanmaktadır. Burada şairin gül ile Allah'ı, diken ile kendilerini kınayan halkı kastettiğini görmekteyiz. Aslında Melâmiler gibi şair de bir âşık olarak halkın kınanmalarını canına minnet bilmiş, halktan gördüğü sövgüleri alçakgönüllülükle karşılamış, onlara kötü davranmayı asla düşünmemiştir. Bu yüzden o, “*incinsen de incitme*” düsturu gereği perişanlığı ve rüsvalığı tercih etmiş, nefis denilen amansız düşmanı iyiliklerle dizginlemeyi görev bilmiştir:

Biz melâmet-dîde birkaç deşt-i gam-gerdideyüz

Kâkül-i hâm-der-hâm-ı dil-ber gibi piçideyüz

Dil remîde gayrdan dilberle ârâmideyüz

Şâkirüz gülden velikin hârdan rencideyüz (Kabulî İbrahim, thm.1/ 1)

Kabûlî İbrahim Efendî'yi “*deşt-i gam*”da Melâmî olarak konumlayan rüsvalık sempatisi, Şuhûdî'yi de aşağıdaki beytinde görüldüğü gibi eteği bulaşık, yani olumsuz işler yapan bir harabat ehli haline getirebilmiştir. Bu kınanma ve dışlanma olgusu ile şair, melâmet köşesinde mahbuba ve şarabın yolunu gözlemektedir. Bu gözlem, halkın gözünde şairi bir Melâmî gibi ayıplama ve sövgülere açık hale getirmektedir. Böyle bir durum, kınanmayı arzulayan mazoşist rüsvalıkla örtüşerek Melâmilerin gönüllerini saflaştırma aracı haline gelmekte, ayrıca böyle bir hal halktan gelen sövgü ve ayıplamaları da önemsizleştirmektedir:

Harâbât ehliyüz âlûde-dâmânuz Şuhûdî

Gönül mahbûb u mey gözler melâmet kûşesin (Şuhûdî, g.69/5)

Bu mazoşist perişanlığı melâmet köşesinde harabat ehillerini derunî bir beklenti içinde bırakan şarap da sağlamaktadır. Bu şarap, aşk şarabı olarak sevgi kadehlerine doldurulmakta, bu kadehten içenler melâmetzede olarak Melâmî düşünce dairesine dâhil olmaktadır. Azmizade Haletî aşağıdaki beytinde, kendisini bu aşk kadehini yudumlayan Melâmîzedelerden saymakta, rüsva halini ifşa etmektedir. Melâmet fikrinden kaynaklanan bu harabatî rüsvalık, meyhanede “*pîr-i mugân*”ın bile utanmasına vesile olabilmektedir. Bu vesileyi şair, Melâmîlerin meyhanede yudumladıkları aşk şarabı ile ar, namus ve şöhret gibi dünyevî bağlardan soyutlanmalarına gönderme yaparak ifade etmektedir. Sarhoş kimseye tavırlarından ötürü kınanma ve ayıplanma eyleminin kar etmeyeceği düşünüldüğünde, bu düşüncenin halktan gelen ayıplanma ve sövgüleri önemsiz sayan Melâmîlerin düşüncesiyle bağdaşması normal görünmektedir:

Câm-ı ‘ışkun çekeli şöyle melâmetzedeyin

Görse meyhânede ger pîr-i mugân âr çeker (Azmizade Haletî, g.221/4)

Harabatî rüsvalığı Edirneli Nazmî aşağıdaki beytinde tevriyeli olarak estetize etmektedir. Şair, aşkın sırrına ulaşan Melâmîlerin, melâmet oldukları için hayran olduklarını belirtirken, esrar müptelası kimselerin, esrar kullandıktan sonra yaşadığı hayranlık haline vurgu yapmaktadır. Melâmîler gibi şairler de bu yola girdiklerinde Allah aşkıyla kendinden geçmekte, bu aşk uğruna hallerini ve sırlarını gizlemekte, iyi yönlerini değil, kötülüklerini sergileyerek halkın nezdinde ayyaş ya da esrarkeşler gibi anılmayı can u gönülden arzulamaktadır. Bu mazoşist arzunun, kınanmaya duyulan aşırı istek ile rüsvalığa yönelen sempatinin hayranlığında ortaya çıktığını müşahede edebilmemiz mümkündür:

Düşenler Nazmîyâ esrâr-ı ‘aşka

Melâmet olmada hayrân olurmuş (Edirneli Nazmî, g.2856/7)

Kınanma sonrası rüsvalık, şair için içinde yaşadığı durumu güzelleştirme aracı olabilmektedir. Bu duyguyu kendi ruhunda kuvvetle duyumsayan şair, perişan halde girdiği çölden sevgilinin “*letafet gülistan*”ı olan cemaline yönelmekte, melâmet bahçesine dönüşen cemalinden gül dermeye çalışmaktadır. Şâhî’nin aşağıya verdiğimiz beyti kanaatimizce bedevilikten

hadariliğe dönüşüm çizgisinde yaşayan Melâmîler için son aşama olan asıl maksada ulaşma yolunda rehber hüviyeti taşımaktadır. Böylece onlar, asıl maksada ulaşmanın verdiği huzurla *letâfet gülîstânı ile melâmet bostanının* keşistiği noktada sevgilinin cemaline olan hasretini dindirebilmiştir. Şâhî'nin ifadeleriyle Melâmî yol; sanki yönünü çölden gülistana/sevgilinin cemâline çevirmiştir:

Letâfet gülîstânıdır cemâlün

Melâmet büstânıdır cemâlün (Şâhî, g.85/1)

Sevgili böylece Nigârî'nin aşağıdaki beytinde görüldüğü gibi güzellik mülkünün padişahı olarak *melâhat* tahtına kurulmaktadır. Bu güzellik mülkü; Mecnûnun Leylâ'ya olan uzrî/ulvî ve iffetli aşkın getirdiği fiziki uzaklık gibidir. Bu mesafe melâmet sahrasına uzak düşse de aşkın yüceliğinde fiziki mesafeler alt edilmekte deruni bir yakınlık gelip melâmet sahrasının hükümdarı ile Melâhat mülkünün sultanını aynı kavşakta buluşturabilmektedir. Böyle bir vuslatı sağlayan estetik dönüşüm, melâmete uğrayıp aşkın rehberliğinde sultanlığa yükselen Melâmîleri yüceltmekte, istiğna mülkünün derbeder nitelikli taçlı hükümdarı kılmaktadır:

Ol mülk-i melâhat pâdişâhı ben

Deşt-i melâmetin hükümdârıyam (Nigârî, g.470/6)

Vusûlî'nin aşağıdaki ifadeleriyle âşık, ızdırap meyhanesinin şarap küpünden gam şarabını yudumlamıştır. Şair, bu melâmet haline sempatik duruş sergilerken bir yandan da böyle bir hal ile melâmet olduğunu da ifade etmektedir. Melâmet olmanın ilkelerini Melâmî yolun rehberi bir kutb gibi açıklamaya çalışan şair, bu kriterleri gam ve sıkıntı olarak özetlemekte, bu yolda uğranılan ayıplanma ve sövgülere gönderme yapmaktadır. Aşkın Melâmî çehresine büründürüldüğü bu kullanımda çöllere düşüp hayvanlarla arkadaş olan, acıp görüntüsü ve aşk yüzünden çektiği sıkıntılar yüzünden melâmete uğrayan rüsva Mecnûn tipini görmemiz mümkündür:

Nûş edüp humhâne-i gamm içre mihnet bâdesin

Neçe bir olam Vusûlîveş melâmet ey gönül (Vusulî, g.122/5)

Ayıplanma olgusu, Melâmîler gibi klasik şairlerin çoğu için bir şeref vesilesi olmaktadır. Onlar, melâmete uğradıkça nefislerini o ölçüde kontrol altına alıp

alt edebilmektedirler. Fuzûlî, aşağıdaki beytinde bu çoğunlukçu ayıplanma olgusunu “yücelmekle” eşdeğer kılmıştır. Burada ızdırapla yoğrulmuş ayıplanma olgusu nicelik olarak artmakta, şairi melâmette seçkin konuma yükseltmektedir. Bu son aşama, asıl ulaşılmak istenen maksadı ifade ettiği için olsa gerek Fuzûlî beytinde “*bu yeter*” demektedir. Kınanma ve ayıplanmadan bezginlik gösteren bir şair imajı çizse de Fuzûlî “elemin bitmesinde bile lezzet duyan” (Aydemir, 2016: 227) birisi olarak yeniden melâmete dönüşün sinyallerini vermektedir. Zira mazoşist rüsvalığın gönüllü talipleri için bu düşünceden bezginlik duymak mümkün görünmemektedir:

Ey Fuzûlî her yeten ta'n eyler oldu hâlîme

Bu yeter ehl-i melâmet içre tahsînim benim (Fuzûlî, g.206/7)

Fuzûlî'nin yukarıdaki ifadeleriyle bezginlik uyandıran ayıplama eylemi, peş peşe uyguladığı dışlama tavırlarıyla Melâmîler de tepkisel bir karşı koyuş bilincini de geliştirmektedir. Bu karşı direncin muhataplığında halkın ayıplama ve sövgüleri Melâmîler için bir siper vazifesi görmekte, aşk ile bu yola bağlanan kimseler olarak onları melâmet oklarından koruyan bir zırh niteliği kazanmaktadır. Hakikî'nin aşağıdaki beytinde bu korunma olgusu, âşıklık kimliği içerisinde sunularak âşığın aşk yolunda yaşadığı melâmet halinin görünümü olarak sunulmaktadır. Burada âşık için aşk yolunda yaşadığı kınanma bir siper yerine geçmektedir. Bu korunma mekânizmasının, rüsvalığı mazoşist bir tutkuya dönüştürmede etkili olduğu görülmektedir:

Ta'nı bu halkun olur 'âşık a her dem siper

Tîri melâmetdürür 'ışk erinün cevşeni (Hakîkî, g.542/9)

Melâmîler, mutsuzluğu mutluluk kabul eden bir felsefenin timsali olmuşlardır. Onlar, Melâmî-Kalenderî şair Hayâlî Bey'in aşağıdaki beytinde ifade ettiği gibi *vuslat ile yâr olmamayı* arzulararak firkate kul olan kimseler olmuşlardır. Melâmîler; mutsuzluğun hazzına özlem duyarak ayrılığın verdiği eleme tutulmuş, her kavuşmanın sonunda ayrılık getireceği inancıyla bu elemnin sürekliliğine inanmışlardır. Diyebiliriz ki bu inanç, halkın gözünde düştükleri hâkir konumu göstermekte, yani mazoşist rüsvalık çerçevesinde şekillenmektedir:

Vasl ile yâr olmazuz hecrün kulu kurbânıyuz

Biz melâmet ehliyüz nâ-kâmlıkdur kâmumuz (Hayâlî, g.12/4)

Melâmet düşüncesi, Melâmîler gibi şairlerin yüreğine de bir hançer ya da bir sitem taşı hükmüyle tesir etmektedir. Bu etki, onları asıl maksada götürmede düşman askerinin saldırısından zaman zaman koruyan bir kalkan vazifesi görmektedir. İbrahim Taib; aşağıdaki beytinde bir savaş sahnesi kurgulayarak bu sahnede her türlü eziyete ve saldırıya, yani ayıplanmaya maruz kalan Melâmîlerin melâmeti kalkan edinen niteliklerini vurgulamaktadır. Bu korunma ve zırh çekme duygusu, hançeriyle nefis düşmanlarını gönülden temizleyerek onları Allah'a ulaştırma rolünü icra etmektedir. Bu rolün, şairleri mazoşist bir eğilimle rüsvalığı benimsemeye ittiğini görmekteyiz:

Sitem taşı melâmet hançerine sîne-i sâfım

Dem-be-dem leşker-i 'adâya kalkan olduğın bilmez (İbrahim Taib, g.151/5)

İbrahim Taib'in yukarıdaki beytinde Melâmîleri nefis düşmanlarına karşı koruma vazifesi gören melâmet, Şeyh Galib de göz kapağında kirpik diye neşter bitiren göz kapağı niteliği kazanmaktadır. Bu nitelik, şairin aşağıdaki beytinde neşter bitirmekle kalmamış, melâmet dağında divanelerin, yani rüsvaların gül yaprağı da olmuştur. Beytin sosyolojik yapısında eli hançerli gezen, meczupluğu ilke edinen Melâmî dervişlere⁷ vurgu yapılsa da, kanaatimizce başka bir açıdan Hak yolunun meczupları olan Melâmîlerin halkın gözünde elde ettikleri mazoşist rüsvalığa gönderme yapıldığını da görmekteyiz:

Müjgân deyü neşter bitiren pile-i çeşmim

Kuhsâr-ı melâmetdeki gül-berg-i cünündür (Şeyh Galib, g.89/4)

Divane bir âşık kimliğiyle melâmet dağında gezen Melâmîlerin yolculuğu Şirin'e gitmek için yolu Bisütun dağından geçen Ferhad gibi sonunda oradan hasret çölüne ulaşmakta, orada dağlı Melâmî Mecnun'la buluşmaktadır. Meczup ve derbeder kimliğiyle klasik şiire dâhil olan Celîlî, böyle bir kesişme anında aşağıdaki beytinde görüldüğü gibi iki mekânı da melâmet diyarı olarak aynı potada eritmekte, rüsvalığın tescillendiği bu mekânlarda Ferhad ve

⁷ İranlı âlim Zerrinkub (2014: 96) Melâmîlerin esnaf arasında kurdukları Ayyarlar adlı teşkilatla Abbasiler döneminde şehrin hâkimi konumuna geldiklerini belirtmektedir. Yazara göre onlar, asker kıyafetleri giyorlar, sınır boylarında meczup nitelikleriyle halkta korku uyandırıyorlardı. Burada Melâmîlerin asker kıyafeti giyerek halkın sempatisini savuşturmayı düşünmeleri, Melâmî düşüncesinin kınanma prensibine ve âşıklığın derbeder, rüsva hâline işaret etmesi yönüyle örtüşmekte, kanımızca Melâmî düşüncesinin âşıklıkta bıraktığı sempatide manidar görünmektedir.

Mecnun ile dert ortaklığı yapmaktadır. Melâmeti keşişmenin Mecnun'la melâmet dağında, Ferhad'la hasret çölünde buluştuğu geniş ve engin bir Melâmî kuşatılmışlık, rüsvalık bağlamında sanki şairi de içine çekmekte, onları aynı melâmet dairesinde birbirine dost kılmaktadır:

Eger küh-ı melâmetde eger sahrâ-yı hasretde

Benüm Ferhâd u Mecnûn gibi yâr-ı gam-güsârum yok (Celîlî, g.194/3)

Rüsvalık, Melâmetiliğe sempati duyulan ortamda, melâmetle hasretin keşişme noktasında durmakta, bu kavşakta melâmet idolleri Ferhad ve Mecnun ile şairin yoldaşlık yapmasına vesile olmaktadır. Bu durum, her iki tip için adeta kader hükmündedir. Kader onları, yokluk iklimine salmış Sehâbî'nin aşağıdaki beyanıyla Ferhad'ı bu iklimin melâmet dağına, Mecnûn'ı ise gam çölüne düşürmüştür. Melâmet dağından gam çölüne uzanan bu sınırsız yokluk iklimi, Ferhad'a melâmeti, Mecnun'a gamı bir ödül gibi sunmuş onların kimliğini melâmetle olgunlaştırmıştır. Bu melâmet yoldaşlığı rüsvalık çizgisinde birleşmekte, bir nevi aynı estetik duygunun dışavurumu olmaktadır:

'Adem iklimine saldı kazâ Ferhâd u Mecnûn'ı

Bana degdi melâmet küh-sârı gam beyâbânu (Sehâbî, g.429/2)

Celîlî'nin aşağıdaki beytinde ise melâmet düşüncesi gamın verdiği derbederlik hâliyle, çılgın Ferhad'ı bile dağ delecek kuvvete sahip olmada geride bırakmaktadır. Bu haletle şair, melâmet dağının sersemi Ferhad'ı kendisine ayak uyduramadığı için melâmet yolunda bir kenara bırakmakta, bu Melâmî yoldaşlıkta kendine benzer bir yolcu tanımadığını vurgulamaktadır. Bu rakip tanımaz sempati, mazoşist bir tutku olarak âşığın rüsva halini biçimlendirmektedir. Fuzûlî'nin aşağıya verdiğimiz beyti bu duygu durumunu, Mecnûn'dan daha yetenekli ve çoğalan bir aşk istidanın zirvesinde yüceltmektedir. Izzırıp çeşnili beyitlere baktığımızda bu yüceliğin, ızdıraba tutkulu mazoşist rüsvalığa sempati duyan klasik âşıklıkla özdeşleştiğini söyleyebiliriz:

Gam beni sergeşte-i küh-ı melâmet eyledi

Olmaz hempâ bana Ferhâd-ı şeydâ olsa sag (Celîlî, g.186/4)

Bende Mecnun'dan füzûn âşıklık istidadı var

Âşık-ı sâdık benim Mecnûnun ancak adı var (Fuzûlî, g.75/1)

Mozoşit rüsvalık, Melâmiler için yaşayamadıkları, tutunamadıkları gam çölü içinde bir vaha hükmünde belirmetedir. Zira bu mekân Bursalı Rahmî'ye göre yemyeşildir, çimenliktir ve bu yemyeşil vahada Melâmiler Hüma avlayan doğan gibi dolaşmaktadır. Böylece onlar, makamı göklerde ve ulaşılması güç olan Hüma'yı avlama becerisine sahip olduklarından Anka gibi nice yavruyu yuvasından uçurmaya muvaffak olmuşlardır. Bu başarı, Anka'nın kemikle beslenerek kimseye muhtaç olmadan yaşama olgusuna gönderme yaparken Melâmilerin halka muhtaç olmadan ve halkın elinde olana bel bağlamadan yaşama hususundaki kararlılıklarıyla örtüşmektedir. Beyitte Hüma'yı avlayan doğanın gururlu tavrı ile Anka'nın müstağni davranışı birleşmekte, bu birleşim sanki melâmet düşüncesine doğru yol almaktadır:

Bu gün Ferhâdveş bir âşıkam mihnet diyârında

Güli rüsvâ ider dâg-ı tenüm gam sahrâsında

Mekân itsem aceb midür melâmet kühsârında

Ben ol bâz-ı hümâ-saydım ki âlem mergzârında

Niçe ankâ gibi yavru uçurdum âşiyânımdan (Rahmî, thm.2/2)

Melâmiler, Hüma avcısı olarak Anka'yı avlamakla kalmamakta, Melâmetin Kaf Dağı'nı da kanatları altına alarak oranın hâkimi olmaktadır. Profesyonel bir dağcı gibi, melâmetin Kafdağı'nı mesken edinen ve karış karış bilen Melâmiler, Cenâbî'nin aşağıdaki beytinde görüldüğü gibi, Anka'nın yuvasına set örmekte, bu efsanevi kuşun yavrularını yuvadan uçurmasına engel olmaktadır. Artık Anka'nın geçit vermez mekânı Kafdağı, Melâmilerin yurdu olmuştur. Böylece gönül, nefsi dizginlemiş nefsin gönle hâkim olmasına izin vermemiştir:

Kanadum altına aldum melâmet Kâfınun kûhın

Uçarsa böylece uçsun gönül 'Ankâ yuvasından (Cenabî, g.242/2)

Melâmiler gibi şairler de Melâmet'in kafından melâmet vadisine inerek aşkın hükümdarları olmakta, ah ile olan hükümranlıklarını yürütmeye devam etmektedirler. Bu hükümranlık, melâmet vadisinde ah fidanının yetiştiği bir

ormanı imar etmekte, bu mamur koruluk Melâmîlerin fikirsel arenasını olarak dikkat çekmektedir. Şeyh Galib'in aşağıdaki ifadesiyle bu fikir, ayıplanmadan ötürü yürekte yer eden "ahdan" kaynaklanmaktadır. Kanaatimizce bu düşünce, gam ve kederle yüklü rüsvalığa kapı aralamaktadır:

Himdi vâdi-i melâmetde biziz şîrân-ı aşk

Çengelîstân-ı nihâl-i âhdandır bîşemiz (Şeyh Galib, g.114/4)

Melâmet vadisinde âşıkların rehberi melâmetin seçkin tipolojisi Kays/Mecnun olmaktadır. Ayıplanma ve kınanmayı kendine miğfer edinmiş olan Kays, delilik mesleğinin icrasında, Yahya Efendi'nin aşağıdaki ifadesiyle bu mesleğin teori ve pratiğini öğretmekte, önder olmaktadır. Bu delilik mesleğinin icrasında önderin payına düşen ise ayıplanma, kınanma ve rüsvalık olmuştur. Şair beytinde, sanki usta çırak ilişkisi içerisinde melâmet denilen delilik yolunun ilkelerini açıklamaktadır. Zaten bu ilke, mecnunvârî bir delililikle âşığı buluştururken bunu âşığın rüsva rînt kimliğiyle meczup karakterine katarak melâmetiliğin şekilcilikten azade olmuş halinde harmanlamaktadır (Harmancı, 2006: 80). Kays'a melâmî rüsvalığı meslek edindiren bu mecnunî çılgınlık olsa gerektir:

Kays-ı melâmet-güzîn râh-nümündür bana

Meslek-i ehl-i hured râh-ı cünündür bana (Şeyhülislam Yahya, g.8/1)

Kendini Melâmî addeden klasik şair, Kays ve Ferhad dışında "öteki" olan ve kardeşleri tarafından "aykırı" addedilen Yusuf'u da dost edinmiştir. Çünkü Yusuf da "öteki"dir. O, kardeşleri tarafından kıskanıldığı için dışlanmış, "öteki" sayılmış, ayrıca kuyuya atılarak baba yurdundan uzaklaştırılmıştır (Sevimli, 2019: 804). Böylece kardeşleri tarafından dışlanarak, türlü cefalara maruz kalan Yusuf, Melâmî rüsvalığın bir benzerini hayatında yaşamıştır. Klasik âşık da Melâmî yola girdiği anda, rüsvalık ile halkın ayıplamalarına maruz kalmış, bu durum onun için bir onur olsa da halk nezdinde "öteki" konumunu tescilleyen bir yapı kazanmıştır. Yusuf, cefaya sabr eden bir şair/âşık gibi gam ile aşına olmuş, Yakub gibi zaman zaman sesini çıkarabilmiş, vefa gömleğini melâmet elinden kurtararak Züleyha'nın kendisine duyduğu cismani arzuyu, nefsinin coşkunluğundan ayırmıştır. Yusuf'un nefsinin saldırısından kurtulmak için gösterdiği bu çaba, Melâmîlerin *nefis cihadıyla* bir nevi örtüşmektedir diyebiliriz. Çünkü Gelibolulu Ali'nin aşağıdaki beytinde vurguladığı gibi Yusuf, nefsinin alt eden bir Melâmî gibi Allah'ın rızasını kazandığı için gönlünü karanlıklara kapatmış, zindandan çıkmıştır. Çünkü

nefsi kontrol altına alınmış, gönlü saflaşmıştır. Böylece Yusuf, bir Melâmî gibi gönlünün sultanına ulaşmış melâmet mülkünün sultanı, asıl sevgilinin kulu olmuştur:

Cefâya sabr idüp cânı gamunla âşinâ kıldı

Demâdem kârını Yakûbveş sıyt ü sadâ kıldı

Vefâ pîrâhenin dest-i melâmetden rehâ kıldı

Zelihâsın şu kim tугyân-ı nefsinden cüdâ kıldı

Anun Mısr-ı vücûdı Yûsuf'ın zindâna virmezler (Gelibolulu Alî, thm.4/2)

Melâmîler için rûsvalık, bir yaşam biçimi olmuştur. Onlar, melâmet mülkünün sadık bekçileri, Nigârî'nin aşağıdaki ifadesiyle sayısız rûsvaları olarak bu mülke koruyuculuk yapmaktadır. Bu koruyuculuğun bir bilinmezlik, kendini dahi tanıyamama duygusu içerisinde devam ettiğini görmekteyiz. Çünkü Melâmîler, ârif kimseler olarak “dünyayı ve içindekileri bilmeyiz, bilen kişi arif değildir” meseli gereği dünyaya ve halkın ilgisine karşı lakaytlığı benimsemiş, gerçek dünyanın Allah'ın rızasını kazandıkları saf ve temiz gönülleri olduğuna iman etmişlerdir. Bu gönülden bağlılık, Nigârî'nin Melâmî rûsvalığa sempati duymasında kendini göstermiş, aşağıdaki beytinin estetik dokusuna işlenmiştir. Bu durum bir nevi Hayâlî Bey'in aşağıya verdiğimiz ikinci beytinde özetlenmiştir. Derya içinde olanların deyadan haberdar olmadıkları gibi, melâmeti rehber edinen bir Melâmî ya da şair de dış dünyaya bigâne kalmalı, kendi iç dünyasına ârif olmalı, ilk önce kendinden ve kendi hallerinden mesul olmalıdır. Çünkü bu düşüncede ancak halka bigâne olmakla Hak'la âşinâ kılınabilmektedir:

Bilmeyiz dünyâ ve mâ fihâ nedir kim bî-elem

Bir niçe rûsvâlarız mülk-i melâmet bekleriz (Nigârî, g.301/3)

Cihan-ârâ cihan içindedür arayı bilmezler

O mâhîler ki derya içredür deryâyı bilmezler (Hayâlî, g.7/1)

Melâmîler gama o kadar âşinâ olmuşlardır ki ah, gam ve kederi kınanmaya duydukları arzu ve rûsvalığa olan sempatileri ile dost edinerek, melâmet meclisine geldiklerinde neşeyi artıran, eğlenceyi hareketlendiren saza kulak

vermemiş, bu hazzı nefis denilen amansız düşmanla mücadeleleri nedeniyle terk etmişlerdir. Onlar halka hoş görünerek zevk ü safa içerisinde günleri geçirmeyi değil, halkın gözünde kınanıp rüsva hale düşerek Allah'ın rızasını elde etmeyi düşünmüşlerdir. Bu düşünüştee neşe ile çalan sazlar susmakta, eğlence durulmakta; inleme ve figan sesleri melâmetle karışarak melâmet meclisinin atmosferini kuşatmaktadır. Diyebiliriz ki bu kuşatışın nedeni, kınanma ve ayıplanma arzusunun çelikleştiği Melâmî rüsvalıkta, yani klasik pek çok âşığın rüsvalığa olan sempatisinde karşılığını bulmaktadır:

Nâleyle figân ile olur bezm-i melâmet

Ol bezmde sâz-ı tarab-efzâyı n'iderler (Aşkî, g.140/5)

Keder, gam ve melâmet, Melâmîler gibi klasik şairin de çoğu zaman maruz kaldığı ve rüsva kişiliğiyle benimsediği üç önemli olgu olmuştur. Edirneli Nazmî, aşağıdaki beytinde bu üç olguyu kendinde bütünleyerek dünyada ayıplanıp kınanmayı kimseye bırakmamakta, bu yolun kendisinden başka kınanan yolcusu olmadığını belirtmektedir. Bu kendine özgülük fikri, bir klasik şair olarak Edirneli Nazmî'yi melâmet makamında bir nevi tek temsilci durumuna getirmekte, mazoşist bir tutkuya dönüşmektedir:

Her gâh çeker gussa vü endûh u melâlet

Ol kim ola âlemde benüm gibi melâmet (Edirneli Nazmî, g.892/1)

Melâmîler gibi çoğu klasik şair için de gam ve keder, dost; melâmet ise bir sevgili hükmündedir. Bu melâmet yoldaşları, Aşkî'nin aşağıdaki beytinde ifade ettiği gibi şairi, sahip olduğu bin türlü dert arasında hangisini tercih edeceğini bilemediği bir kararsızlık duygusuna sürüklemektedir. Bu sürükleniş; sanki Melâmî düşünce ile ünsiyet kurduğu andan itibaren Melâmîlerin, birtakım gelgitlerle karşılaştığı med-cezir haliyle örtüşmektedir. Melâmîler bu med-ceziri nefis düşmanını kontrol edene kadar devam ettireceklerdir. Kanaatimizce Aşkî'nin melâmet yoldaşları içerisinde seçim yapamamasının altında bu med-cezir hali bulunmaktadır. Bu hali yaşayan kalp denen mesken; irşat okyanusunun sularını iyilik nehrinden geçirerek bütün kötülükleri temizleyip her türlü günahı dışarıda bırakarak sadece Allah'ın konuk olduğu vahdet evine dönüşünceye kadar bu med-cezir halini yaşayacaktır (Karamustafa, 2017: 19). Son aşamada sular durulduğunda, Melâmîlerin gönlünde Allah'tan gayrı hiçbir şeye yer olmayacak ve gönül kapıları dış dünyaya ve halktan gelen her türlü gaileye kapalı tutulacaktır:

Gussa vü gam mûnis ü hemdem melâmet yârdur

Kankı birin eydeyin bin dürlü derdüm vardur (Aşkî, mur.81/1)

Kınanmaya duyulan arzunun rûsvalık sempatisine dönüştüğü estetik söylem, neşeyi kendine yaşam felsefe haline getirmiş şuh Nedîm'in aşağıdaki beytinde de ifade imkânı bulmuştur. Beyitte bir işret sofrası kurgusunda, hasret zamanı içilen saf şarabın gönül kanı gibi süzüldüğü görülmektedir. Gönle dolan hasret, ateş gibi genzi yakarak şarap gibi ilerlemekte, gam ve gözyaşı ise meze olarak bu eğlenceye eşlik etmektedir. Bu eşlikte, şaraba meze olarak eşlik eden gam, gözlerden keskin şarap gibi süzülerek hasretin kanlı izlerini silip götürme ve böylece gönlü arındırma vazifesi görmektedir. Bu estetik tablo kanaatimizce Melâmîlerin melâmete uğrayıp gamı bir meze gibi mazoşist bir tutkuyla çilekeş ve rûsva hallerine eklemlediği Melâmî yaşam tarzıyla bütünleşmektedir. Çünkü bu yaşam tarzında da gönül, kınanmaya uğrayarak arınmaktadır:

Gam nuklu melâmet tarabı girye Nedîmi

Hûnâbe-i dildir mey-i nâb-ı dem-i hasret (Nedîm, g.12/5)

Nedîm'in yukarıdaki beytinde saf şarabı gönül kanı gibi içip melâmeti eğlenceye çevirdiği hal; Cenabî Ahmet Paşa'yı aşağıdaki beytinde zevke sürüklemektedir. Bir âşık olarak şair, gönül kanını içip zevke dalmıştır. Çünkü âşığın melâmet ateşine yanarak ateşte közlenmiş kebab gibi kızarmış bir yüreği bulunmaktadır. Âşıklığın öngördüğü ayrılık hasreti; kanlı gözyaşını gönüle akıtmakta, gönül ise bu hasreti Melâmîler gibi, ayıplanarak saflaştırmaya çalışmaktadır. Saf ateşin sevgiliye duyulan hasret gibi gönlü sürekli meşgul ettiği bu melâmeti yanma halinde yürek bir kebab gibi kavrulmaktadır. Bu melâmeti rûsvalık hali ateşe tutkulu bir mazoşizme dönüşmektedir:

Gönül hûnâbesin içsün yisün zevk eylesün âşık

Melâmet nârına yanmış ciger gibi kebâbı var (Cenabî Ahme g.70/3)

Melâmîlerde kınanma halkın ilgi ve sempatisini savuşturma aracı olarak kullanılmıştır. Böylece onlar, halkın gözünde kötü görülmeyi birincil amaç kabul etmişler, "halk içinde kendilerinden daha şerli birisinin bulunmadığına" (Bolat, 2011: 109) gönülden iman ederek hareket etmişlerdir. Bu tavır

nedeniyle onlar; Hakikî'nin aşağıdaki beytinde görüldüğü gibi halk tarafından bir külâh gibi başa kakılan ve serzenişe uğrayan kimseler olmuşlardır. Bu kimseler bedenine türlü melâmet giysileri biçildiği için kınanmışlardır. Şairin beytinde melâmet düşüncesinin türlü renklerde ortaya çıkan kumaşı, halkın elinde bir serzeniş külâhına dönüşmekte, halk tarafından ters çevrilerek Melâmilerin başına geçirilmektedir:

Halk urur başa külâhı serzeniş her yanadan

Egnüme dürlü melâmet tonı biçildi yine (Hakikî, g.526/4)

Melâmî düşüncede benimsenen “kınansan da kınama” yönündeki anlayış, Fuzûlî'nin aşağıdaki beytinde *mesnedi kûy-ı melâmet olan bir fenâ toprağı* hükmünü almaktadır. Bir Melâmî gibi şair, bu mesnetle toprak misali alçak gönüllüğe meydedip, nefisini öldürmeyi amaç edinmelidir. Bunun yolu da halk tarafından taşlanıp, dışlanarak kınanmaktır. Çünkü Allah'a ulaşmada başka türlü etkili olamayacak, Hak'ın rızasına nail olmada tesirsiz kalacaktır. Böyle bir tesirsizliğin yarattığı amaçsızlık ise, çölde parlak güneşi, meşalenin zayıf ışığı ile aramak (Zerrinkub, 2014, 136) gibi onları, nefisleriyle olan mücadelede başarısızlığa sürükleyecektir:

Hâsılm berk-i havâdisden melâmet dağıdır

Mesnedim kûy-ı melâmette fenâ toprağıdır (Fuzûlî, mur.1/1)

Meskeni virane ve çöller olan, mazoşist rüsvalığa sempatik tavır sergileyen şairler; derbeder kimlikleriyle avarelik yapmakta, karışık bir hal ve tavır içerisinde mesken tuttıkları melâmet mahallesini turlamaktadır. Bu derbeder tur, Edirneli Nazmî'nin aşağıdaki beytinde ayıplanmayı kendine siper ederek diyar diyar gezen halkın gözünde rüsva ve perişan olmayı nefisini kontrol altına alma hususunda gerekli gören Melâmilerin temel prensibi olarak sunulmaktadır. Böyle bir sunumda sanki avarelik galip gelmekte, rüsvalık hali bir övünç vesilesi olabilmekte, bu karışık hal ile melâmet mahallesi kuvvetli bir sahiplenme duygusunun timsali kılınabilmektedir:

Olmışam âvâre vü şûride-hâl

Kûy-ı melâmet olalı meskenüm (Edirneli Nazmî, g.4595/3)

Edirneli Nazmî'nin yukarıdaki beytinde karışık ve avare hal ile tasvir ettiği Melâmî kınanma hali, gönlü güzele tutkun olan Melâmetî rintlerin temel niteliği olarak belirlemektedir. Bu tür kimseler, rüsva halinde yaşadıkları perişanlık ve avarelikten vazgeçmeleri yönünde kendilerine yapılan tüm telkinlere kapıları kapatmakta, tüm öğütlere kulaklarını tıkamaktadırlar. Çünkü bunlar; Şeyhî'nin aşağıda izah ettiği gibi, melâmet yolunda ihtiyarı elden bırakan kimselerdir. Gönülleri başkasına açılmamakta ve gözleri dış dünyadaki hiçbir şeyi görmemektedir. Bu konudaki tercih, asla Melâmetî rintlere ait değildir. Bu nedenle rintler, melâmet prensibini başına buyrukluğu, halkın kınamalarına aldırış etmemeyi benimsemiştir. Mazosîst rüsvalığı ve perişanlığı seçen bu kimseler, böylece halkın ilgisine gönüllerinin ve gözlerini kapatmışlardır⁸:

Rind-i melâmetiz bizim hâtırımız güzeldedir

Bize öğüt veren sanır gönül ile göz eldedir (Şeyhî, g.41/1)

Melâmet düşüncesi aşağıdaki beytinde Aşkî için de müptela olduğu aşkla benzeşmektedir. Bu benzeşme, şairi âlemlere melâmet ettirip kınanma ve ayıplanma ile baş başa bırakırken, şair bunu sevgiliden gelip canına erişen bir diyet gibi tutmaktadır. Aşkî, vefasız sevgilinin söz dinlemez ve vaadinde durmaz tavrını gönlün uslanmazlığı ile birleştirip içine düştüğü melâmet hali ile çaresizlik psikolojisine sürüklenmektedir. Aslında bu çaresizliği şair, bir olumsuzluk değil, aşk uğruna canını vererek ödediği bir diyet olarak görmektedir. Asıl sevgiliden gelen bu diyete sarılmak da elbette Melâmî olmanın gereği olmaktadır. Bu gereklilik Melâmî gibi; şairi de melâmete uğratıp vurdumduymazlık psikolojisine sürüklemekte, onu Melâmî lakaytlıkla yüzleştirmektedir. Böyle bir sürükleniş; dünyayı gurbet, bezm-i elesti asıl vatan kabul eden âşıkları ikrar gömleğini giyerek kula tabi olmayı umursamamaya ve Allah'a itaati temel prensip saymaya yönlendirecek kudreti bünyesinde taşımaktadır (Karamustafa, 2017: 26) :

Âlemlere sen eyledün İşkîyi melâmet

Senden irişür cânına gurbetde garâmet

⁸ Beyitte sahih olduğu şüpheli bir hadise telmih vardır. "Kulum ben onu sevene kadar bana nafil ibadetlerle yaklaşmaya devam eder. Onu sevdiğimde artık onun duyduğu kulak, tuttuğu el ve yürüdüğü ayak olurum"

Hergiz sana kâr eylemedi pend ü nasihat

Üftâde gönül neyleyeyin sana ne çare (Aşkî, mur.106/5)

Aşkî'nin yukarıda ifade ettiği gibi Melâmî rüsvalığın bütünleştiği aşk, nerede olsa Melâmîlere yoldaşlık yapmakta, onların başını hoşlukla döndürmektedir. Bu haletle Melâmî, Melâmî kutbu Sunullah Gaybî'nin aşağıdaki ifadesiyle aşk şarabını canına içirerek yıl on iki ay sarhoş halde bulunmaktadır. Bu sarhoşluk rint bir âşık olan pek çok Melâmî gibi klasik şairi de melâmet düşüncesinde buluşturmaktadır:

Aşk ile başım hoşdürür, kande varsam yoldaşdürür

Yıl on iki ay sarhoşdürür, aşk meyın içti cânımız (Alşan, 2012: 238)

Melâmîler, aşk ile harmanlanan gam ve kederin kuşattığı melâmet yolunda rüsva olma ve kınanma konusunda çaresizdirler. Çünkü kendilerini halk tarafından maruz bırakan bu duyguları kader olarak benimsemişlerdir. Sonunda Melâmîlerin yüzüne melâmet damgası basılacak, Sünbülzade Vehbî'nin aşağıdaki ifadesiyle bu damga dinar ve akçe kesesine vurulan mühürle özdeşleşecektir. Şaire göre, dünyaya meyli gerektiren ve Melâmîlerin gönül vermedikleri bu dünyevi gailelerin mührünü vuracak kimse de bulunmamaktadır. Bu belirsizlik, kanaatimizce geçim için para kazanmayı terk eden sufiliğin dışa dönük takva anlayışını yıkarak yerine sosyal olarak uyumlu, ekonomik olarak üretken ve dinî-ahlakî olarak müdahale karşıtı Melâmîlerin içe dönük takva anlayışını ikame edebilmektedir (Karamustafa, 2017: 79). Bu ikamenin para üzerine basılan kalıcı mühür gibi Melâmîlerin ruhuna basılan rüsva melâmet damgasını kalıcı hale getireceğini öngörmemiz mümkündür:

Âhir basılır rüyuna tamgâ-yı melâmet

Dînâr u direm kîsesine kim ura hâtem (Sünbülzade Vehbi, trkbb.IV/3)

Melâmî düşüncenin çetinlik ve zorluğun kulvarında yayıldığı evre, pek çok klasik şairin birtakım şiirlerine, bu düşünceye gönülden bağlılık olarak yansımıştır. Klasik şair, sanki bu zorlu evreye melâmet vadisinde ve sevgilinin mahallesi eşğinde bir Melâmî gibi şahitlik etmiştir. Bu tarz söylemlerde Melâmî yolun güçlüğüne sürekli vurgu yapan şair “Enel-Hak” yolcusu Hallac gibi bu uğruda dara çekilmeyi arzu etmiş, bu yola baş koyduğunu öldürseler dahi geri dönemeyeceğini kuvvetle vurgulamıştır. Bu şiirlerde klasik şairi,

Nesîmî'nin yaşamında menkıbeleşen tarzda *güneşin batarken solması* gibi estetik tepkisel bir söylemin mimarı olarak görebiliriz. Pek çok şair, Melâmî kutuplarının darağacında biten yaşamına gönderme yaparcasına bir Hallac gibi Melâmî yolda darağacına çekilmeyi göze aldıklarını, bunun kendilerine elest bezminden bu yana miras olarak kalan onurlu bir davranış olduğunu vurgulamaktadır. Bu tarz söylemlerde “Ene'l-Hak” söyleminin mucidi Mansur, Melâmî düşünüş hususunda aşk yolunda rüsvalığı meslek edinen Mecnunla aynı kınanma terazisinde tartılmakta, Mecnunluk tarafı ağır bastığı için Mansur'un davası hükümsüz kalmaktadır. Böylece, Hallac'ın davasının esamesi okunmamakta, akıbetinin ne olduğu hususu aşk karşısında şüpheli hale gelmektedir. Şeyh Galib'in aşağıya verdiğimiz beytindeki bu söyleminde aşk yolunda yaşanan Melâmet çilesinin, Hallac'ın darağacında yaşadıklarından daha üstün tutulduğuna dair işaretleri görmemiz mümkündür. Böylece Hallac'ın fikri yapısı bile Melâmî düşünceye tutkuyla bağlanan klasik şiirin nazarında önemsiz kılınabilmektedir. Bu önemsizlik duygusu mazoşist bir duygu temelinde rüsvalıkla örtüşmekte, pek çok şairin şiir felsefesine eklenmektedir:

Mecnûna melâmetde tartılmış idi Mansûr

Davâsının encâmı âyâ nede kalmıştır (Şeyh Galib, g.59/6)

Klasik şairler bununla da yetinmemekte, melâmet mülkünün sultanı olarak, bu sahanın usta sürücüsü olmakta, aşk yolunda melâmete uğradığı herkese malum olan divane Ferhad ve Kays ile yarışmakta, onları bir melâmet hücumu ile geride bile bırakmaktadır. Bu söylemlere baktığımızda klasik şiirin aşk anlayışı doğrultusunda rüsva âşıklar gibi bu düşüncenin savunuculuğunu yaptığını müşahede edebiliriz:

Ol seh-süvâr-ı arsa-i mülk-i melâmetüm

Ferhâd u Kays atum önince piyâdedür (Sebzî, g.243/5)

Klasik şair, rint olarak melâmet düşüncesi doğrultusunda zahide de çatmıştır. Bir yere ve bir kimseye bağlılığı değil, Allah'a samimi bir kalp ile bağlanmayı ilke edinen pek çok şair, bu anlayışta istigna ülkesinin sultanı olarak konumlanmıştır. Böylece şairler; âşık ve her türlü kayıttan azade bir derviş, bir Mecnun kisvesiyle dünya saltanatını dışlarken, bu saltanatın banisi ya da sahibi olarak gördüğü sultana muhalif çerçeve çizmiştir. O, başı açık yalın ayak gezmeyi hilat ve diba değil palasla örtünmeyi ya da yarı üryan gezmeyi

“kula kul, dünyaya zebun olmaktan” (Yazar, 2002: 48-49) daha üstün tutmuştur. Onun Melâmi düşünceye sempatisi, Mecnunun Leylâ’ya olan aşkı ile özdeşleşmiş haldedir. Kelâmî de klasik şair olarak bu yolda, kendisini gam ile terbiye eden Mecnun misali derbeder hissetmektedir. Hatta şair, bu konuda ileri giderek Mecnun gibi saçlarının perişan halde olmasını değil; bela kuşunun Melâmet nahlı üzerinde yuva kurmasını önemsedğini belirtmektedir. Bu benimseyişte Melâmi tiplerin halkın gözünde nefislerini kınamak için düştükleri mazoşist rüsvalık ile aşk uğruna Mecnunun derbeder halde çöle düşüp yaşadığı rüsva durum arasında benzerlik kurulmaktadır. Bu durum, bir nevi Melâmî düşüncenin şairin âşıklık kimliği ile örtüşen niteliğinde estetik karşılığını bularak candan benimsenen mazoşist rüsvalığı karşılayacak şekilde ilerlemektedir:

Degül jülîde-mûy Mecnûn-ı gam-perverd başında

Belâ murgı melâmet nahlı üzre âşiyân itmiş (Kelâmî, g.153/3)

2. Mazoşit Rüsvalığın Tescili: Seng-i Melâmet

Mazoşist rüsvalık bir nevi, melâmet yolunda iyiliklerin perdelenmesiyle açığa çıkartılan kötülüklerin yol açtığı seng-i melâmete uğrama, diğer bir deyişle ruhsal bir recm hali ile tescillenmektedir. Bu hal, tarih boyunca taşlamak ya da recm edilmek şeklinde belirilmiş, yerleşik inanç taraftarlarınca en azından taşlanarak cezalandırılmak olarak Melâmetilik’in de değer verdiği bir düşünce olmuştur. Bu düşüncenin Hz. Muhammed’in şahsında somutlaştığını görmekteyiz. Din yolunda tebliğe gittiğinde çocuklar ve köleler tarafından taşlanan Hz. Muhamme nasıl bu yolda her şeyi göğüslemişse Melâmîler de Allah aşkı uğruna Peygamberimize duyduğu saygıya binaen bu konudaki fikirlerini anlatma ve yaşama yoluna gitmiştir. Klasik pek çok şairin aşkı uğruna seng-i melâmeti göğüslemesinde de bu duygunun payı bulunduğu görülmektedir. Bu doğrultuda baktığımızda gerçek bir Melâmînin, böyle bir kutsal geçmişe binaen melâmet taşından korkmaması gerektiğini anlamış olması gerekmektedir. Çünkü peygamberler bile kınanma taşlarına maruz kalmışlarsa kendileri bu taşlara can u gönülden göğüs germeli, bu sayede Allah yolunda olgunlaşmaya çalışmalıdır (Kayabaşı, 2010: 1128-1129). Bu düşünceye klasik şair de bağlanmış, Leyla’nın aşkı uğruna Melâmete uğrayıp çöllere düşen Mecnûnun çölde yaşadığı rüsvalık haliyle seng-i melâmeti özdeşleştirmiştir. Mecnun, nasıl çocuklar tarafından taşlanmış, halk tarafından ayıplanıp kınanmış ise, klasik şair de sevgiliye duyduğu aşk uğruna, *kûy-ı yârda* çocukların attığı melâmet taşlarına uğrayıp sevgiliye

yaklaşmamış “seng-i melâmet”e uğramıştır. Ancak bu ızdırap yüklü taşlar, asla onu yolundan döndürmemiş, şair göğsünde melâmet taşlarının izleri olduğu halde sevgilinin eşğini beklemiş, aşkın sadık bekçisi olmuştur. Edincikli Ravzî’ye göre bu duruma şaşılmamalıdır. Çünkü bu durum, aşk uğruna kolayca göğsünü melâmet taşlarına açan şairin âşıklık kimliğinde kararlılık kazanmaktadır. Bu kararlılık, mazoşist bir eğilimle “seng-i melâmet”e defalarca uğramış olsalar dahi asıl sevgiliden vazgeçmeme ve bu yoldan dönmeme yolundaki dirençte karşılığını bulmaktadır:

Ferahdan sînemi kûyunda çâk itsem ‘aceb olmaz

Ki her tıflun elinde bana bir seng-i melâmet var (Edincikli Ravzî, g.190/3)

Edincikli Ravzî, yukarıdaki beytinde her çocuğun elinde bulunan Melâmet taşlarına uğrarken, Ebubekir Kânî aşağıdaki Farsça beytinde bu taşlardan haşr edildiği gün nasiplenmek ve böylr taşlarla yaralanmak ister. Bu arzu şairi, adı geçen günde Hz. Muhammed’in şefaatiyle tanıştılabilecek, bu Melâmî şfaat onun için kurtuluş vesilesi olacaktır. Ebubekir Kânî’nin Allah’a rikkatli bir kalple yükselttiği bu dua, kanaatimizce Melâmîleri öldüğünde dahi rahat bırakmayan “kınanma” olgusunun çerçevesinde estetik yankısını bulmaktadır. Bu estetik yankı şairin kaleminde bir nevi bir kurtuluş vesikası olarak çocukların elinden dökülüp Peygamber’in şefaatine kaymakta, asıl menzili olan Allah’a ulaşmaktadır. Şair bilmektedir ki taşlanarak ve kınanarak şefaate ulaştıran bu yüce mertebe, Allah’ın rızasını kazanmanın ve böylece diriliş gününde kurtuluşa ulaşmanın temeli olmaktadır:

Eger ez-seng-i tıflân rîz-i restâ-hîz mî-rencem

Rehân yâ Rab me-râ zan her melâmet yâ Resûla’llah (Kânî, K.9/14)

Fiziksel alandan ruhsal alana kaydığı görülen bu recm hadisesinin, mozoşist bir rüsvalık olarak Melâmîliğe şöyle böyle gönül vermiş, ilkelerini benimsemiş pek çok kimse tarafından benimsendiğini görmekteyiz. Bunlardan biri de bu anlayışı benimseyen Kalenderî dervişler olmuştur. Bu aykırı dervişler saç, sakal, bıyık ve kaşların ustura ile kazındığı çehâr-darb denilen bir anlayışı benimsemişlerdir. Üzerlerinde dilenci çanağı ve derviş değneği yanında balta, deri torba, büyük tahta kaşıklar ve âşık kemikleri taşımışlardır. Bütün bu özelliklerinden dolayı, Kalenderî tiplere karşı toplumun her kesiminden, özellikle ulema tarafından büyük bir tepki gösterilmiştir. Gittikleri yerlerde meczup ve dilenci hallerini, hırpani, yarı üryan kıyafetlerini gören halk

tarafından taşlandıkları, çocukların onları taşıyarak uzaklaştırdıkları kaynaklarda kayıtlıdır. Zaten Melâmetiliği benimsedikleri görülen bu tiplerin, kendi nefislerini kontrol için toplum nezdinde kötü olarak görünme çabası içerisinde oldukları anlaşılmaktadır (Ocak, 1999: 208-209; Zeybek, 2015: 314⁹). Bu tiplerin kendilerini kötü göstermeleri ve nefislerini temizlemek için halkın ayıplamalarını tercih etmelerinde Melâmeti düşünceye bağlılıkları rol oynamıştır. Bu bağlılık klasik şiirimizin bediî dünyasına rint kimliğiyle derbeder, kallaş bir Kalenderî derviş imgesi yerleştirmiştir. Pek çok şairin bazı şiirlerinde sevgili uğruna bu yarı üryan gezen dervişler gibi dilencilik yaptığını, mücerret/bekâr halde diyar diyar gezdiğini, meyhane köşelerini mesken tutup, halkın sövgülerine maruz kalıp melâmet yolunu tercih ettiklerini belirtmelerinde bu sempatinin ve bağlılığın rolü olduğu görülmektedir. Bu tarz şiirlere baktığımızda bu düşüncenin “seng-i melâmet” imgesi olarak da pek çok şairin estetik algısında yer ettiğini, ızdıraba tutkulu mazozişt bir eğilimle işlendiğini görebiliriz.

Halk nezdinde kötülüğün ödüllendirilmesi, Melâmiler nazarında da nefsin dizginlenmesi anlamını taşıyan “seng-i melâmet”, Melâmeti düşüncenin temel ilkesi olan halkın ayıplamalarına göğüs germe anlayışında somutlaşmıştır. Bu yüzden olsa gerek şairler, aşk yolunda her türlü eziyete ve cefaya katlanmayı onur saymaktadır. Bu mazozişt eğilimle şair için kendisine atılan melâmet taşlarının pul kadar kıymeti kalmamaktadır. Şair bilmektedir ki aşk ile özdeşleşen “melâmet” sevgiliye ulaşmanın esas yoludur. Bu yol, zor bir yoldur. Böyle bir yolda rüsva olarak algılanıp, Melâmî recme uğramak, yani yârin eşliğindeki melâmet taşıyı başa taç yapmak, Melâmiler gibi âşık için de en büyük devlettir. Zira sevgilinin eşliğinde bekleyerek aşkı için kınanan bir âşık, bu kınamayı hiçe saymazsa sevgisini ispat edemeyecektir. Bu nedenle Melâmiler gibi klasik şairlerin pek çoğu da melâmet taşıyı selamete ermenin yolu olarak kabul etmiş, halktan gelen bu recm hadisesini canına minnet bilmişlerdir (Kayabaşı, 2010: 1128). Fuzûlî'nin aşağıdaki beyti, bu can minneti ile şehirlerde halkın rüsvası olarak gezmenin âşık için bela sayılacağını belirten güzel bir örnektir. Burada şair, Melâmilerin halkın rüsvası olarak şehirlerde halktan gelecek türlü belalara katlanmayı ve nefislerini kontrol altına almayı amaç edindiklerinin altını çizmektedir. Böyle bir amaç, Ferhad'ın dağı, Mecnunun da çölü menzil edinmesine güzel bir sebep olmuş, onların mazozişt rüsvalıkla yüzleşmelerini ve rüsva âşık olarak anılmalarını sağlamıştır. Eğer aşk timsali bu melâmet divaneleri halk tarafından ayıplanıp

⁹ Bu kısımdaki bilgiler ayrıca [Http://Mehmetozgurersan.Com/?Tag=Kalenderilik](http://Mehmetozgurersan.Com/?Tag=Kalenderilik), (E.T.: 08.09.2016) ilgili siteden de alınmıştır.

kınanmasalardı bugünkü konumlarına gelemeyecek, iyi adlı ve şöhretli olarak anılacaklardı. Ama kötü adlı olmaları onların aşk sahasında tutunmalarını sağlamış ve onların biricik şan ve şöhret alameti kötü adlılık, yani rüsvalık olmuştur:

Belâdır şehirlerde ben kimi rüsvâ-yı halk olmak

Ne hoş Ferhâd ü Mecnun menzil etmiş kûh u sahrâyı (Fuzûlî, g.277/4)

Klasik şiirde sevgilinin aşkı uğruna sineye siper edilen “seng-i melâmet”, korunaklı bir konum elde etmiştir. Bu taş, bir Mecnûn gibi aşk yüzünden divane olan, çöle düşüp taşlanan, rüsva halde ayıplanan klasik şairin/âşığın bir nevi vuslat reçetesi olmuş, onu aşk yolunda olgunlaştırmış ve âdetâ onu bir ârif mertebesine yükseltmiştir. Bu şiirde âşığın delilikle ilgisini çağrıştıran ‘taş ve taşlanma’, aynı zamanda melâmete uğrayan âşığın çektiği sıkıntıyı da gözler önüne sermiştir. Böylece divane âşık, toplumun normlarına uymadığı ve toplumun makul görmediği tavırlar sergilediği için halk tarafından kınanmanın en üst seviyesini temsil eden taşa tutulma eylemine maruz kalmış, şiir sahasında bunun duygusal hatipliğine soyunmuştur. Bu doğrultuda kınanan, ayıplanan ve sövgüye maruz kalan âşık, fiziksel kınanmayı ruhsal recmle birleştirerek halktan uzaklaşmayı yeğlemiş, halktan kaçış ve inziva psikolojisi gereği ister istemez Allah’a teveccüh etmiş ve irade etme iddiasında da bulunmayarak iradesini Hakk’ın iradesine teslim etmiştir. Böylece Melâmîler, her görüp yetişenin kınamasıyla toplumdaki kaçma eylemine meyl etmiş, bir bakıma yalnız kalıp iç derinliğine yönelmişlerdir. Bu derinlik, Melâmîler için ruhsal arınma ve dönüşüm için bir övünç sebebi olmuş, benimsenmiş, yüceltilmiştir (Selçuk, 2007: 495). Bu yücelmeyi Melâmet mahallesinde yaşayan Melâmîler, bir türlü hükmedemedikleri çılgın gönüllerinin baskısı altında rüsva bir âşığa dönüşmüşler, bu dönüşüm başlarına halkın ayıplama ve sövgülerinin taş nispetinde yağmasına sebep olmuştur. Edincikli Ravzî, acıyı ve ızdırabı gönüllü olarak kendi üzerlerine çeken Melâmîlerin bu “acıyı bal eyleyen” mazoşist tavrını, aşağıdaki beytinde izah etme yoluna gitmektedir:

Başuma kûy-ı melâmet içre taşlar yagduran

Bu dil-i divâne vü rüsvâ vü şeydâdur bana (Edincikli Ravzî, g.22/3)

Melâmîler, Fuzûlî’nin aşağıdaki beytinde görüldüğü gibi hâkir vücutlarında gamı hiçe sayan bir düşüncenin temsilcisi olmuşlardır. Onlar, bedenlerindeki

gamı kınamanın lakaytlığına terk ederek umursamamış, bunları “seng-i melâmet”ten bedenlerine açılan yara olarak görmüşlerdir. Bu yaraları vücutlarını ve ruhlarını süsleyen bir bezek olarak gören Melâmiler, sevda pazarının şihnesi olarak melâmet mahallesine girmiş, bu pazarın hâkimiyetini ele geçirmişlerdir. Böylece onlar, ar ve namus bağından kurtulmuş, gönüllerindeki olumsuzlukları gidermiş, kendilerine Allah yolunda engel olan kibir ve benlikten sıyrılmış, asıl sevgilinin rızasını kazanarak kendi sultanlığını ilan etmiştir:

Gam değil cismimde ger seng-i melâmet zahmi var

Şihna-i bâzâr-i sevdâyım bu zîverdir bana (Fuzûlî, g.14/3)

Fuzûlî'nin yukarıdaki ifadesiyle sevda pazarına mazoşit rûsvalığa uygun olarak kural tanımazlığı getiren Melâmiler, toplumsal kurallara uymadıkları görüntüsü ile uyumsuzluk gösterdikleri için kınanmaya, dışlanmaya maruz kalmaktadırlar. Âşığın halk tarafından hoş karşılanmayan, ayıplanan bir durum olarak içine düştüğü aşk ve aşkın getirdiği çılgınlıklar dolayısıyla göstermiş olduğu aşırılıklar, diğer bir deyişle aşırı rûsvalıklar ayıplanma, kınanma ve sövgülere neden olmaktadır. Böylece aşk derdinin alâmetleri olan ‘şiddetli âh, sararmış beniz, kanlı gözyaşı’ aynı zamanda melâmet sebepleri olarak kınanma sebebi de olmuştur. Bu durumda âşık âdeta, hem görünümüyle hem de sesiyle toplumun huzurunu bozmuştur (Selçuk 2007: 491-492). Böylece âşığın çevresini düzenin ve kanunun korucuları şihneler almıştır. Aşağıdaki beyitte görüldüğü gibi “kınayanların kınamasından korkmayan” zincirli delilerin/âşıkların çevresi melâmet taşları ile kuşatılmış, Melâmet onları koruma altına almıştır. Fuzûlî, bu mozişist lakaytlığa o kadar düşkündür ki, bu demir kale içerisinde güvenli bir sığınak bulduğuna sevinmekte, melâmet taşlarıyla korumaya aldığı bu mekânda kendine emin bir edayla, gururla beklemektedir. Beyitteki “*eyminem*” ifadesi bu emin edanın yansıması gibidir:

Eyminem seng-i melâmetten kim alıp çevremi

Oldu zencir-i cünûn bir kal'a-i âhen bana (Fuzûlî, g.11/2)

Artık melâmet taşlarının hisarıyla kuşatılan âşıklar için tek yol, seng-i melâmete başlarını yaslamak olmaktadır. Böylece onlar, Melâmî kutbu Ahmed Sarban'ın aşağıdaki ifadesiyle dünyanın rahat yataklarında uyumak ve huzur yastığına yaslanmak yerine bedenlerini ve başını sert melâmet taşlarına bırakmış, hâkirlik toprağını kendine döşek yapmıştır. Bu durum onların

nefislerini hâkir bırakmış, gönüllerini bir toprak gibi temizlemiş, kendi varlıklarını ise Allah'ın yüceliği karşısında değersiz kılmıştır. Bu ortamda dünyanın küş tüyü yastıklarına yaslanmanın bir değeri de kalmamıştır. Pekçok klasik şairin bazı şiirlerinde bir hırka bir aba gezdiklerini, dünya malına pul kadar kıymet vermediklerini belirtmelerinde melâmetten kaynaklanan bu düşüncenin rol oynadığını görmekteyiz:

Başum seng-i melâmet yasanupdur

Olupdur pisterüm hâk-i mezellet (Ahmed-i Sarban, g.11/10)

Melâmî çılgınlığın, mazoşist rüsvalıkla birleşerek söylemsel sövgüden, fiziksel recme dönüştürdüğü kınanma ve ayıplanma olgusu Melâmîler için olduğu kadar, Melâmî düşünceye sempati duyan pek çok klasik şair tarafından işlenmiştir. Bu tarz şairlerden biri olarak Ahmet Paşa, aşağıdaki beytinde “seng-i melâmet” kavramı etrafında şiire farklı bir söylem bağışlamaktadır. Ona göre, melâmet taşı öldükten sonra da âşığın nasıplendiği bir unsurdur. Bu nasiplenme ile ölümü “seng-i melâmet” ile tadan şair, toprak olmasına rağmen bu ‘seri recmi’ durduramamış, cefa taşı şairin mezarına bir yağmur gibi yağmaya devam etmiştir. Ölümün bile durduramadığı taş yağmurunun devamlılığında âşık, nefsinin arındırmak için kuvvetli bir müttefik olan “seng-i melâmet”i yanına çekmiştir. Bu müttefikliği şair, âşıkların önemli bir meziyeti olarak sunmakta, bu cefa selinin öldüklerinde dahi peşlerini bırakmayacağını vurgulamaktadır:

Seng-i melâmet Ahmed'i hâk eyledi velî

Durmaz yağar mezârına seng-i cefâ henüz (Ahmet Paşa, g.118/9)

Ahmed Paşa'nın öldüğünde bile mezarına yağdığı görülen “seng-i melâmet”, ızdırap şairi Fuzûlî'nin de gündemindedir. Şair, aşağıdaki beytinde dertsizlere seslenerek kabrinin öldükten sonra melâmet taşlarıyla yükseltilmesini vasiyet etmektedir. Çünkü bu yükselmeyle birlikte şairin kabri, kendisi gibi nice dert ehli için melâmetten bir alamet olarak herkese malum olacaktır. Fuzûlî'nin bıraktığı bu acı vasiyet, kendisi gibi ızdırap çeken nice dert ehli için bir rehber olmakta, ölümden sora hatırlanmak için güzel bir neden olarak sunulmaktadır. Şair, birçok kimsenin ölünce hatırlanması misali öldükten sonra melâmet taşlarıyla örülü kabrinde dert ehli olarak anılmak ve hatırlanmak istemekte, bu ızdıraplı arzuyu yüreğinde değerli bir melâmet nişanı olarak muhafaza etmektedir:

Ucaldın kabrim ey bî-derdler seng-i melâmetten

Ki ma'lum ola derd ehline kabrim ol alâmetten (Fuzûlî, g.219/1)

Melâmet taşının, ölüm ve mezar temi çerçevesindeki ifadesine Celilî de katılır. Aşağıdaki beytinde sayısız yağın melâmet taşlarının durmasını arzuladığı görülen şairin, bu amansız taş yağmurunun içerisinde bunaldığı ve artık yeter dediği görülür. Çünkü halkın kınama, sövgü ve ayıplamalarının sembolü olan melâmet taşları, niceliksel açıdan dayanılamayacak boyutlara ulaşmış, şairin başucunda bir mezar taşı bile bırakmamıştır. Ölüm bile bu taş sağanağından şairi kurtaramamış, şair bir âşık olarak melâmetin etkilerini duyumsaya devam etmiş, ölümüyle geride sadece melâmet olarak anılması kalmıştır. Şair burada Melâmîlerin bağlandığı Melâmet düşüncesini, hem melâmet anlayışına hem de bu düşünceyi benimseyen kimselere karşılık gelecek şekilde kullanmıştır. Zaten melâmet kavramının temelinde de bu ikili anlam çerçevesi bulunmaktadır (Tek, 2007: 11):

Seng-i melâmet isteme şol denlû yagdı kim

Başum ucında kalmadı bir seng-i merkade (Celilî, g.362/6)

Melâmet taşları artık âşığın mezarını kaplamış, mezarın yücelmesini sağlamış, diğer taşları bir kenara iterek bulunduğu bölgeyi çepeçevre kuşatmıştır. Aşağıdaki beytinde Fuzûlî, melâmet taşlarıyla çevresine bir hisar örmüş, akıttığı ızdıraplı gözyaşları ile selamet ehlini bu ızdırap selinden dışarıda tutacak ve koruma altına alacak bir duygusal atmosfer içerisine girmiştir. ızdıraplı gözyaşlarının bir sel gibi hücum ettiği bu mübalağalı tabloda sanki Fuzûlî, Melâmîlerin her türlü saldırıya maruz kaldığı, yani seng-i melâmete uğradığı halde bu eylemin müsebbi olan halktan kimseleri hoşgörü iklimine çektiği, onlara asla zarar vermeyi düşünmediği mütevazı gönüllülüklerine vurgu yapmaktadır. Çünkü şair, bir Melâmî gibi kendisine muhalif gördüğü selamet ehlini korumaya almakta, onların zarar görmesine bile gönlü elvermemektedir. Bu düşüncenin daha önce de vurguladığımız gibi “gülden şâkiriz velakin dikenden incinmişiz” (Kabulî İbrahim, thm.1/1) şeklinde incinsen de incitmeme anlayışında melâmet düşüncesine karşılık gelecek yansımaları bulduğunu müşahade etmemiz mümkündür:

Seng-i melâmet ile çekin çevreme hisâr

Eşkim fenâya vermesin ehl-i selâmeti (Fuzûlî, g.301/5)

Yukarıda Fuzûlî'nin selamet ehlini melâmet taşları karşısında korumaya aldığı anlayışı, Behiştî'nin aşağıdaki beytinde sağlayamadığı ve çaresizlik içerisinde kabullendiğini görmekteyiz. Bu çaresizlik karşısında seng-i melâmetten hiç bir kimsenin halas olmadığını gören biçare âşık Mecnûn gibi selamet sahrasına doğru yönelmeyi seçmektedir. Melâmet taşlarını sinesinde ve başında ödül gibi tutan ve bu taşlardan sakınmayı asla düşünmeyen Mecnun'a böyle bir nitelik verilmesi, Melâmî düşüncenin halktan gelen kınanma ve melâmet taşlarının artarak devamını arzulama düşüncesinde karşılık bulmaktadır. Çünkü burada artan tazyik, âşığın aşka tutkunluğunu perçinlenirken, âşığın da nefisini temizlemesinde önemli roller üstlenmektedir:

Halk içinde gördi yok seng-i melâmetden halâs

Vardı Mecnûn gitdi sahrâ-yı selâmetden yana (Behiştî, g.26/2)

Behiştî'nin yukarıdaki ifadeleriyle Mecnûn gibi nice çılgın âşığın yolu ehli selamet kimselerce selamet çölünün yollarında kesilmiştir. Çünkü âşıkların, Melâmîler gibi selamet yurdunda huzur bulması mümkün görünmemektedir. Bu çılgın ve divane âşıkların huzur bulduğu tek mekân melâmet yurdudur. Bu nedenle âşıkların selamet yurduna olan yolculuğu selamet ehli kimselerce kapatılmıştır. Bu engel, melâmet taşlarıyla sağlanmış ve ayıplama taşları Melâmîler gibi âşığın etrafına toplanmıştır. Böylece âşıkların selamet yurdu ile bağlantısı kesilmiş, melâmete ulaşacakları yola geri dönüş başlamıştır. Bu başlangıç, âşığın maşuğa ulaştığı son menzili gösterirken, Melâmîler için Allah'ın rızasına açılan kapı vazifesi görmektedir:

Kesti ben şiftenen ehl-i selâmet yolunu

Bes ki etrâfıma cem' oldu melâmet taşı (Fuzûlî, g.275/6)

Melâmet yolunda rüsva âşık olarak, selamet ehlinin ayıplama ve sövgülerine maruz kalan bir tek Mecnûn değildir. Bisutun Dağı'nda Melâmet taşlarını tabiri caizse söke söke Şirin'e ulaşmayı amaçlayan Ferhad da divane bir âşık olarak bu Melâmî recm hadisesinden nasibini almaktadır. Bu durum Bursalı Rahmî'nin aşağıdaki beytinde gönül mefhumu üzerinden anlatılmaktadır. Gönül, aşk cinnetiyle çaresiz bir Ferhad'a dönüşmekte bu çaresizlikte şair, teninin melâmet taşlarıya Bisutun dağına döndüğü hissine kapılmaktadır. Bu his, gönlün arınmak için çaresizce muhtaç olduğu melâmet olgusuna işaret etmektedir:

Dil cünûn-ı ışkla bir nâtüvân Ferhâddur

Tâ melâmet taşlarıyla kühsâr oldu tenüm (Rahmî, g.125/2)

Âşık ile Melâmileri melâmet taşlarına maruz kalma konusunda birleştiren çizgi, ince bir çizgidir. Bu çizgide ilerleyen âşık; selamet ehlinin ayıplama ve sövgülerine maruz kalmakta, Melâmî ise rüsva halde aynı çizgide melâmet taşlarıyla ölümü tatmaktadır. Bu ölüm, nefsin yok edilmesi manasını muhafaza ettiği için Melâmiler gibi âşığa asıl sevgiliye ulaşturmada rehberlik yapmaktadır:

Âşıkı cün tana-i ehl-i selâmet öldürür

Veh ki ben rüsvâyı bu seng-i melâmet öldürür (Celilî, g.105/1)

Şair, melâmet taşlarıyla sadece nefislerini değil kendisine asıl sevgiliye ulaşmada engel olan canını da öldürmek istemektedir. Fuzûlî ise aşağıdaki beytinde çerçevesini çizdiği bu olgunun kolay olmadığını belirtmektedir. Bunun için ilk önce can nakdini, yani maddi varlığı kederin yağmasına karşı savunmasız bırakmak gerekmektedir. Âşığın, can nakdini bu çapuldan koruması çok zordur. Çünkü aşk, melâmet taşları ile âşığın çevresine hisar örmemiş, âşığın yüreğine hâkim olamamıştır. Aşksız bir gönlün de melâmete uğrayıp, sevgili uğruna taşlanıp, kınanması mümkün görünmemektedir. Âşığı var eden âştan uzaklık, amaçsızlığı da beraberinde getirmekte, asıl sevgiliye olan can borcunun ödenmesini zorlaştırmaktadır. Bu durumda Melâmiler gibi âşık da karşılık beklemeden canından vazgeçilmedikçe gerçek âşık/gerçek mümin olunamayacağına (Alî İmrân/3) candan iman etmekte, bu yolda çevresine seng-i melâmetten hisarlar örmekte, böylece aşkı sadece asıl sahibine özgü kılmaya çalışmaktadır. Bu kendinden karşılıksız verme halinin, “melâmî düşüncede önemli yeri olan fütüvvet¹⁰ ehlinin de bağlandığı yiğitlik ve cömertlik gibi erdemlerle uyuştuğunu görmekteyiz:

¹⁰ Hadis yoluyla Hz. Ali'ye nispet edilen bu anlayış, tasavvufun ideal ahlakını temsil etmektedir. Bu anlayış, tasavvufun ulaşmak istediği ideal ahlak anlayışında simgeleşmektedir. Bu yönleri fütüvvetle Melâmetî anlayışı birleştirmektedir. Başkasına yük olmama, insanların değer yargılarına aldırış etmeden Hakk'a kuluk yapma, kibir ve büyüklük duymadan ihlas içinde doğru yolda yürüme gibi özelliklerle Muhammedî makam olan Melâmîlik düşüncesiyle fütüvvet ideal İslâm ahlakının zirvesine yükselirler. Geniş bilgi için bkz. DEMİRLİ, Ekrem (2015). *Fütüvvet Ehli ve Meczuplar*, İstanbul: Littera Yayıncılık; HARMANCI, Esat (2006). Aptalın Velice Görünümü, *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, C.3 (Aralık), S.4, s. 78-90.

Nakd-i cân târâc-i gamdan saklamak düşvârdır

Aşk tâ seng-i melâmetten hisâr etmez bana (Fuzûlî, g.16/6)

Âşıkların çoğu Melâmîler gibi melâmet taşlarını sürekli dost edinmek durumunda kalmışlardır. Bu dostluk, aşağıdaki beyitte görüldüğü gibi Hayâlî Bey'in muhayyilesinde sevgiliden gelen şehla bir bakışın fidan gibi vücudunda yaprak ya da meyve bitirmesiyle eşdeğer hale gelmektedir. Taşların melâmetle meyveye dönüştüğü bu eşdeğerlik, bir nevi ateşin İbrahim'i yakmadığı bir gül tablosudur ve melâmeti şairin yüreğinde bir bahara dönüştürmektedir:

Peykân-ı dost seng-i melâmetle her zaman

Cismüm nihâline dilerin berg-ü-bâr ola (Hayâlî, g.8/4)

Melâmîler, yukarıda Hayâlî Bey'in beytine yansıdığı gibi melâmet meyvesini bedenlerinde taşıyan kimseler olmuşlardır. Onların “meyveli ağacı taşlarlar” misali, hasımların saldırılarına uğramaları elbette normal görünmektedir. Çünkü onlara göre her türlü sıkıntı ve ızdırap *dostun attığı taş baş yarmaz* misali karşılanmakta, melâmet taşları hasımların başına bir gül gibi takılmak istenmektedir. Bâkî'nin estetik algısında bu gül gibi taşlar, düşmanların başına sünbül mahiyetinde vurulan altı kollu bir savaş güzüne dönüşmektedir. Kanaatimizce bu estetik algı, kendilerine yapılan her türlü olumsuzluğu Hz. Peygamberin emrettiği gibi “insanlar arasına girip onların eziyetlerine katlanmadıkça Allah'ın rızasına ulaşamayacaklarını” (İhyaII/610-611) düşünerek hareket eden Melâmîlerin anlayışlarında somutlaşmaktadır. Melâmîler gibi klasik şairlerin büyük kısmı da kötülüğü iyilikle bertaraf eden kimseler olarak (Er-Rad/22) bu anlayışı inanç dünyalarında muhafaza etmektedirler. Bu durum yine kendisine her türlü zulmü reva gördükleri halde “Yâ Rabbî! Benden evvel, beni taşıyanları affet!” (Topbaş, 2008: 32) diyen Hallac-ı Mansur'un mütevazılığında karşılık bulmaktadır:

Ser-i a'dâna taka seng-i melâmet güller

Ola düşmenlerünün başına şeşper sünbül (Bâkî, K.24/47)

Bâkî'nin yukarıda ifade ettiği gibi, bu olgun tavırları fütüvvet ahlakının zirvesi kabul etmek gerekmektedir. Bu ahlak Melâmîleri, halka rağmen halk içinde halkın ilgisini savuşturarak gönlü arındırmaya, gönüller arasında köprü kurmaya itmiş görünmektedir. Fuzûlî, aşağıdaki beytinde bu düşünsel

köprüyü asıl sevgiliye duyulan şiddetli aşkın tutkunluğu ile kurmaktadır diyebiliriz. Şair, sevgiliden gelen her cefaya razı olmayı kabullenmiştir. Bu kabullenişle Fuzûlî, “*sitem taşı, melâmet hançeri ya da adaletsiz, zalim bir kılıç olsun yeterki sevgiliden gelsin*” diyerek asıl sevgiliye olan özlemine melâmetle pekiştirmektedir. Zülmün, acının ve cefanın cana minnet bilindiği bu anlayışı, Melâmîler gibi âşıklar da bu yolda uğradıkları zülüm, kınanma ve sövgülerle, diğer bir deyişle seng-i melâmete uğrayarak sürdürmektedirler. Bu yolda “*acıyı bal eylemek*” kolaylaşmakta, eziyet kendini asıl sevgilinin merhametinde yok etmektedir:

Sitem taşı melâmet hançeri bî-dâd şemşiri

Fuzûlî her ceфа kim gelse hoşdur cânâ cânandan (Fuzûlî, g.212/7)

Sitem ve acıların tavan yaptığı, ancak niceliksel artışın, niteliksel olarak değer kazandığı bu aşk anlayışında sevgili âmir, âşık ise onun emirlerini harfiyen yerine getiren memur konumundadır. Böyle bir sevgili; Sünbülzade Vehbî'nin aşağıdaki beytinde görüldüğü üzere, kendisine kopmaz bağlarla bağlanan âşığını güzellik sarayında “seng-i melâmetle” ağırlamaktadır. Bu ağırlama, güzellik sarayına mihman olan âşık için üstünlük içeren bir konukluk değerini kazanmıştır. Bu iltimas ile şair, sevgiliye yakın olma gibi üstün bir makam elde etmiştir. Melâmet taşlarının mihmandarlığında elde edilen böyle bir makam, Melâmîleri sanki asıl sevgilinin ilgisine yaklaştırmak, halktan gelen kınanma ve ayıplamaları “*pek tafralı*” bir Hak sofrasında bölüşmenin kalbî lezzetini bırakmaktadır. Bu lezzet, “seng-i melâmet”in eşliğinde gönüldeki katılıkları yumuşatmakta, taş kalpli sevgilinin âşığa olan sitemini dindirmekte, gösterişli bir güzelliği gözalıcı bir sunumla Melâmî konukların dikkatine sunabilmektedir. Sünbülzade Vehbî, bu misafirperverliği, sevgilinin mihmandarlığında ve melâmet taşlarının eşliğinde kurmuş, sanki bu sofranın Melâmîler gibi ağır konuyu olmuştur:

Ağırlarsan bizi seng-i melâmetle ağırlarsın

Sarây-ı hüsnünün pek tafralı mihmânuyuz cânâ (Sünbülzade Vehbî, g.4/4)

Sünbülzade Vehbî'nin yukarıdaki beytinde Hak sofrasına gösterişli bir mihmandarlık ürünü olarak sunduğu “seng-i melâmet”, taş kalpleri bile yumuşatmaya muktedirdir. Nailî'nin aşağıdaki ifadesiyle böyle bir güç, göz terazisinde melâmet taşıyla tartılarak Ferhâd'ın baltası gibi sert taşları kıran denge mekânizması işlevi görmektedir. Yer ve göğün tek bir göze sığıdığı inancı ile bu adalet terazisi (Enbiyâ/47), herkese kalbindeki saflık derecesinde

mükâfatını verecektir. Melâmiler gibi şairler de böyle bir Hak terazisinde gönüllerini terazinin bir gözüne melâmet taşlarını denge unsuru koyarak tartmayı ve iyiliklerinin ağırlığı ile Allah'ın ilgisini kazanmayı arzu etmektedir. Onlar gönülleri halktan ve masivadan koparak sadece Allah'ı anmakta olduğu için, Hak'kın rızası uğruna uğradıkları melâmet taşlarının bu terazinin gözünde baskın geleceğine tam olarak inanmış kimselerdir:

Kühken eyler imiş tîşesini hâre-şiken

Göz terâzûsına urdukça melâmet sengin (Nailî, g.291/5)

Nailî'nin yukarıdaki ifadesiyle adaleti herkesin kalbine göre eşit dağıtma görevi verilen "seng-i melâmet" in elde ettiği konumun yüce olduğu görülmektedir. Azmizade Haletî'nin aşağıdaki beytinde ifade ettiği gibi âşğın konumu yüksek bir yerde kurulmuş "eyvân-ı muhabbet" derecesine ulaşsa da "seng-i melâmet" zaman zaman ona ulaşabilmektedir. Çünkü melâmet taşından hiç kimse nasipsiz kalmamaktadır. Her Melâmi, kalbinin saflığı ölçüsünde kınanmaya maruz kalarak asıl maksada ulaşmak için çalışacaktır. Bu gayretin, âşğın sevgiliye duyduğu aşk uğruna sevgi eyvanında uğradığı ayıplanma ve kınanmalarla aynı seviyede olduğunu görmekteyiz:

İrmez mi idi seng-i melâmet ana gâhî

Gayet de bülend olmasa eyvân-ı mahabbet (Azmizade Haletî, g.98/6)

Makamı "eyvân-ı muhabbet" gibi yüksekte olan Melâmiler, göğü bile hâkimiyetlerine alabilecek bir duysal güven duyusuna sahip olabilmişlerdir. Bu güvenle Azmizade Haletî, aşağıdaki beytinde dönen gökkubbeye bile meydan okumakta, sahiplendiği melâmet taşlarını göğün göğsüne vurarak onu tersine döndürmeye çalışmaktadır. Feleklerin ters tabiatı ve zıt yönde dönmesini ifade eden şair, bu tavırla kanaatimizce Melâmiler gibi doğru bildiği yolundan dönmeyeceği mesajını da vermektedir. Bu mesaj, feleklere bile boyun eğdirecek güveni bünyesinde taşımakta, melâmet taşlarıyla çelikleştirilen, arındırılan gönlün Allah'a olan yolculuğuna işaret edercesine estetik bir dönüşümle kurgulanmaktadır:

Dönse ben dîvânedan gerdûn 'aceb mi döstum

Urmuşum seng-i melâmet günbed-i minâsına (Azmizade Haletî, g.804/4)

Celili ise başına değerli “*mercan*” gibi alıp tüm vücuduyla benimsediği, acısını çekip kametini iki büklüm yaptığı melâmet taşını aşağıdaki beytinde derbeder ve Melâmî gibi başına taç yapmaktadır. Bu taç, gösteriş ve özentiye bir taraf iten Melâmî anlayışın la’l ve mücevher işlemeli sultanlık tacını elinin tersiyle reddettiği tavırda kendini göstermektedir. Celili’nin “*lal ü gevherden tekellüf itme tâc-ı ser bana*” mısraı bu düşüncenin yansıması şeklindedir. Bu tavırla Celili, melâmet taşlarını bir süslü taç gibi başına koymayı bir onur saymakta, bu konuda yapılan her türlü gösteriş ve özenti kokan, masivaya tutkunluğu çağrıştıran zenginlik ibarelerini reddetmektedir:

Lal ü gevherden tekellüf itme tâc-ı ser bana

Kim melâmet taşı başumda yeter efser bana (Celili, g.12/1)

Celili, devam eden beytinde kendini aşkın feryatsız bağılısı olarak görmektedir. Bu hal ile şair, saltanat tacını gereksiz görmekte, melâmet taşını bir ikbal olarak başına taç yapmaktadır. Kınama taşlarının ikbal edinildiği Melâmî anlayış, gelecek vadeden bir talih olarak beytin estetik karakterine işlenmekte, kanaatimizce bir sultanın taç takarak ülkeye hükümdar olduğu durumla örtüşmektedir:

Bî-nevâ-yı ışka tâc-ı saltanat hâcet degül

Kim yiter seng-i melâmet efser-i ikbâl ana (Celili, g.10/4)

Her türlü değerliliği ve zenginlik ifade eden alametleri melâmet taşına yükleyen Melâmîler gibi Hayreti de yürekten bir kaykırışla “melâmet taşlarını bize vurun, çünkü biz onun lâyıklarıyız” diyerek kınanmaya olan özlemine dinç tutmaktadır. Şair aşağıdaki beytinde ısrarla bu isteğini vrgulamakta, kınanıp horlanarak saflaştırılan nefsin ve temizlenen gönlün üzerinden Allah’a ulaşmayı arzulamakta, böylece bu ilahî makamı melâmet taşlarıyla sağlamlaştırmayı istemektedir. “*Urun*” nidası yürekten gelen bir feryadın yansıması olarak beyte işlenmiştir:

Urun bize melâmet taşını kim

Ne kılsalar bize lâyıklaruz biz (Hayreti, g.141/2)

Celili’nin aşağıdaki ifadesiyle Melâmîler; taç yerine “seng-i melâmet”i başlarına takmış, “*hil’at-i dibâ*” yerine Melâmet taşı ile parelenmiş üryan tenlerine toprağı örtünmeyi “*tevazu ve alçakgönüllükte toprak gibi olma*”yı

önemsemişlerdir. Böylece Melâmî; topraktan gelip toprağa dönecek olan bedenini, asıl sahibinin hizmetine sunmak için beklemekte, bu hâkir varlığın başkalarına ve dünya saltanatına kul köle olmasına gönlü razı olmamaktadır. Çünkü onun nazarında taç ve hil'at şöhret düşkünü insanların kârı ve arzusu olarak dünya saltanatının argümanları olmaktadır. Bu argümanlar birilerinin başını yüceltse de Melâmîler için, alçalmanın ve dalkavukluğun simgesi olacaktır. Melâmîler gibi şairler de alçakgönüllülükle toprak gibi olmayı yeğlemekte, bu uğurda çiğnenmeyi, hor görülmeyi arzulamakta, tam bir bağlılığı ve rızayı temsil eden toprak gibi taç ve dibadan geçip Allah'ın rızasına bağlanmayı istemektedir. Sevgilisinin karşısında âşık da aynı konumdadır, yani tam tevazu hâindedir ve toprak gibi alçak gönüllüdür, açık ve saftır yani herhangi bir gizli niyetten uzaktır, tam teslimiyet hâindedir, yani ölünün kendisini toprağa tam bırakışını andırmaktadır. (Samancı, 2017: 43-44). Celili de beytinde Melâmî düşüncenin toprak gibi hâkir görünen alçakgönüllülüğünü ifade etmiştir. Bu alçakgönüllülük Melâmîleri halkın gözünde hâkir, değersiz konuma düşürse de önemli bir makam olan Hakk'ın rızasını kazanmaya sürüklemektedir. Celili de derbeder ve rüsva bir âşık olarak bunun bilinciyle hareket etmeyi yeğlemektedir:

Başuna seng-i melâmet ur tenüne hâk gey

Bakma tâc u hilat-i dîbâya kim her dîn geyer (Celilî, g.86/6)

Seng-i melâmet bir Melâmî gibi âşığın da âşıklık derecesini yükseltmektedir. Bu yücelikle Celili aşağıda izah ettiği gibi “seng-i melâmet”le yemyeşil bir “sebzezâr” a dönüşen bedenini göğertmektedir. Bu kınama ve ayıplanmadan kaynaklı *ruhsal göçerme* ile şairin bedeninde melâmet alameti yaralar kızıl bir gül gibi bitmekte, Allah ile dolu gönül fidanının dallarına bülbüller konmakta ve bu gönül saflaşmak için içine düştüğü çalkantılı inleme hali ile bir bülbülün acıklı sesini duyurmaktadır. Burada sanki yemyeşil, muhayyer bir bahçede güle duyduğu vuslatsız bir aşk uğruna hasret çekerek acı acı inleyen bülbülün içine düştüğü durum, Melâmîlerin melâmet taşlarına uğrayarak gönüllerini taşlık bir mahalden yeşil bir bostana dönüştürürken yaşadıkları ruhsal arınma hali ile aynı estetik mecrada buluşmaktadır:

Tenüm seng-i melâmetden gögerdi sebzezâr oldı

Kızıl gül tâze dâgum nâle-i dil savt-ı bülbüldür (Celilî, g.108/3)

Melâmet taşları ile kurulmuş yemyeşil bir gül bahçesi, yani aşk bostanı elbette seyrinden zevk alınacak gül ve goncaların yetiştiği güzide bir mekâna dönüşmüştür. Bu zevk tablosunda melâmet taşlarıyla Celili'nin göğsündeki yaralar bir gonca gül gibi tormurcuklanmış, serpilmiştir. Aşağıdaki beytinde şair, sanki taşların değdiği yerde bir gül misali açılan bu yaraları, sinesinde bir ödül olarak tutmakta, bir aşk bostanına çevirdiği sinesinde bunları canlı tutmaya/yeşertmeye gayret etmektedir. Bu durumun mazoşist bir eğilimle eziyeti tutku haline getirdiği görülmektedir:

Çemen-i ışk gül ü goncaların seyr idesin

Sinemün seng-i melâmetle figârın göresin (Celili, g.303/2)

Celili'nin yukarıdaki beytinde görüldüğü gibi, melâmet taşları sinede derin yarıklar oluşturmaya başlamıştır. Elbette ızdırabın dozu artacak, bu yarıklardan et ve kan parçaları sarkacaktır. Bu elim tabloda şair de Melâmiler gibi melâmet taşlarının dokunduğu yaralarını sarmak için bu yaralara pamuk basacak, pamukları dikey şekilde oluşan yarıklardan içeriye sokulacak şekilde yerleştirecektir. Nehcî aşağıdaki beytinde, bu âşk yaralarını muhabbete doygun taze gülün açmasına benzemektedir. Abdal ve Kalenderî dervişlerin aşk ve yiğitlik gösterisi olarak göğüşlerine ve başlarına çizdikleri yaraları tedavi etmek için kullandıkları sarkık pamuğa telmih yapan şair, pamuğun kanlı görüntüsünü taze bir gülün açılırken aldığı tomurcuklu haline benzetmiştir. Bu anlatımda melâmet taşlarının açtığı yaralar hoşnutlukla karşılanmakta, mazoşist bir rüsvalıkla bu yaralar taze bir güle dönüştürülerek bedene verdiği acı, lakaytlıkla göğüslenmektedir:

Her penbe-yi dâga tokunan seng-i melâmet

Açdı bana bir ter gül-i sîrâb-ı mahabbet (Nehcî, g.118/3)

Nehcî'nin yukarıdaki ifadesiyle Melâmî için halktan gelen kınanma taşları bedeninde sadece derin yarıklar açmakla kalmamış, Leyla'nın saçı arzusuna melâmete uğrayan Mecnunun kemiklerini melâmet oklarıyla taranacak hale de getirmiştir. Bu acı yüklü tabloda, zavallılık ve güçsüzlük duygusu Mecnun'a halktan gelen kınama oklarını unutturmuş, onu kalpsiz bir âşık olarak umursamazlığa sürüklemiştir. Hayâlî Bey'in aşağıya verdiğimiz beytindeki "Mecnûn-ı bî-dil" tabiri bu lakaytlığa gönderme yapacak tarzda kullanılmıştır. Çünkü artık, acı, ızdırıp nedeniyle halktan gelen kınanma oklarından teni incelmış olan Mecnunun kemikleri bile sayılır hale gelmiştir. Burada tarak, melâmete uğrayan zavallı âşığın teninden maddi varlığını koparmakta,

katmerleşen fiziksel acılar her şeyden arınmış bir gönül ile Leyla'dan geçip ilahi sevgiliye doğru yol almaktadır. Böyle bir yolculukta bedene inen fiziksel acı, ah ve inleme, şiddetli feryat olarak yansımakta, bu iniltiler dayanılamayacak boyutlarıyla toplumu rahatsız etme boyutuna ulaşmaktadır. Toplum ise bunun karşılığında âşığa melâmet oklarını, yani ayıplama, kınanma ve sövgülerini yöneltmektedir. Tarağın saçtan tel koparması gibi vücuttaki kemikleri etinden tecrid olduğu bu acılı tablo, tam bir mazoşizme karşılık gelmektedir. Ancak bu rüsvalık, şair için ödüldür. Çünkü bunlar âşıklığın ve melâmetiliğin şanıdır:

Leylî saçı hevâsına Mecnûn-ı bî-dilün

Her üstühânı tîg-i melâmetle şânedür (Hayâlî, g.35/3)

Melâmet okuyla taranan Melâmî rüsvalığın önderleri Melâmîlerde, bu ağır mihnetin mahallesinde sadece tenlerinden geriye kemikleri kalmıştır. Hayreti aşağıdaki beytinde bu bir deri bir kemik kalma durumunu halkın ayıplama oklarından geriye kalan bir nişan olarak görmektedir. Melâmî- Kalenderî şair, mazoşist rüsvalığa olan tutkusuyla mihnet mahallesinde halkın ayıplamalarına tenini tamamen açmış, bu ağır sövgü ve kınamaların tazyiki altında maddi varlığından, yani teninden kendini sayutlamıştır. Çünkü Hayreti, maddi varlığından tecrid olmadıkça asıl sevgiliye ulaşamayacağını bir Melâmî olarak kavramış bulunmaktadır. Bedeninde malemet oklarını bir şöhret işareti olarak tutmasında bu duygunun payı bulunmaktadır:

Tenümden kûy-ı mihnetde hemân bir üstühân kaldı

O da halkun melâmet oklarınınun bir nişânıdır (Hayreti, g.45/3)

Gamı dost edinen âşıklar ve Melâmîler için rüsvalık bir tutkuya dönüşmüştür. Bu dönüşümle onlar, Edincikli Ravzî'nin aşağıda izah ettiği gibi dünya halkından kendilerine gelen melâmet taşlarını, süslü bir ipekli elbise gibi giymiş, bu elbiseyi vücutlarına bir değerlilik nişanı olarak bürümüşlerdir. Beyitteki "dâ'im" sözcüğüne baktığımızda bu değerliliğin, halkın gözünde değersizlik olarak anılsa da Melâmîlerin düşüncesinde değerliliğini muhafaza edeceği âşikardır. Edincikli Ravzî de başkalarının eziyetini ve ızdırabını çekmeyi, halkın sövgülerine katlanmayı, âşıklığın doğasından saydığı için, aşktan ve aşkın verdiği ızdıraplardan hoşnut olmuş ve bununla iftiharı mutluluk saymıştır (Selçuk, 2007: 490)

Lâbis-i dîbâ-yı zîbâ eyleyen dâ'im beni

Halk-ı âlemden gelen seng-i melâmetdür bana (Edincikli Ravzî, g.26/3)

Melâmet taşlarının verdiği acıdan haz almanın âşıklar ya da onların prototipi Melâmîler için bir sınırı bulunmamaktadır. Acıdan alınan sonsuz hazzın ölçüsüzlüğünde savrulan bu tipler, Fehîm-i Kadîm'in aşağıdaki ifadesiyle tüm dünyayı melâmet taşı olarak kendilerine atsalar yine doyumsuzluk yaşayacaklardır. Bu kınanmaya karşı doyumsuzluk, ilahi olana karşı duyulan sevginin çoğalan boyutlarında kendini göstermektedir. Bu boyutlarda aşk okyanusu olduklarından atılan taşların âşıkların içine düştüğü melâmet denizinin sularını bulandırması, diğer bir deyişle gönüllerini kederlendirmesi mümkün olmamaktadır. Çünkü şair, kendisine yönelen kınanmalardan asla rencide olmamakta, bunları başına taç yapmakta, gönlüne ilaç olarak kabul etmektedir. Ayrıca şair bu olguyu, bedenine örtü olarak görmekte ve o, nefis düşmanının saldırılarından kendisini koruyan bir zırh olarak bu örtüyü bürümektedir:

Ger seng-i melâmet yerine cümle zemîni

Atsan bana sen kulzüm-i 'aşkam kederüm yok (Fehîm-i Kadîm, g.166/5)

Mazoşist rüsvalık, Melâmîler için "seng-i melâmet"ın ortaya çıkardığı bir hoşnutluktur. Bu hoşnutluğu Fehîm-i Kadîm aşağıdaki beytinde bu uğurda çektiği ok gibi ahlardan müteessir olduğunu belirterek izah etmiştir. Bu etkilenme hali öyle bir mutluluğu öngörmektedir ki âşık, melâmet taşlarının keskinliğine sahip ok gibi ahların bileyi taşı ile bilenerек keskinlik derecesinin artmasını istemektedir. Şair için melâmet taşlarının yüreğe işleyen ahları, bileyi taşında sivriltilmiş ok gibi keskin olmalı, bu keskinlik fevkalade boyutlara ulaşmalıdır. Aksi takdirde Fehîm-i Kadîm, bir Melâmî gibi kınama taşlarından istediği faydayı alamayacak, gerçek lezzeti, yani Allah'ın ilgisini bulamayacaktır. Bu nedenle şair, halktan gelen Melâmet taşlarının, yürek yakan bir ah, sine parçalayan bir ok gibi bilenmiş olmasını, çarha verilip keskinlik düzeyinin artırılmasını istemektedir:

Benüm seng-i melâmetden mü'essir tîr olur âhum

Ne denlü künd ise tîgi ider seng-i fesân keskin (Fehîm-i Kadîm, g.242/5)

Mazoşist rüsvalık, melâmete tutkulu “*Hak meczupları*” için tatlı bir gıdanın lezzetini duyumsatırcasına melâmet taşlarının deldiği yerde hoş bir iz bırakmaktadır. Aşağıdaki beytinde bu durum, İbrahim Taib’e göre üstadın Ferhad gibi siyah taşı kırmasına benzemektedir. Bir heykeltraşın taşı yontarak ona sanatsal bir ruh vermesi gibi, “seng-i melâmet” de Bisütun Dağı’nda Şirin’e giden yolu açmaktadır. Kanaatimizce beyitte üstadın taşa şekil veren darbeleri melâmet taşlarının ruhta bıraktığı izlere karşılık gelmekte, bu sanatsal törpüleme ruhsal onarımın simgesi olarak sunulmaktadır. Bu ruhsal onarım, nefsin meydana getirdiği içsel tahribatın kınanma anlayışıyla tamiri durumudur. Bisütunun taşlarından Şirin’in kalbine giden yolda böyle bir onarımın ruhsal doyum ya da lezzeti beraberinde getireceği âşikardır:

Gelür şîrîn bana seng-i melâmet delmesi Tâ’ib

Budur Ferhâd-veş seng-i siyâhı kırmada üstâd (İbrahim Taib, g.108/7)

Mecnun ve Ferhad denilen ve belayı kendilerine ilke edinmiş âşıklar, aşk belasını amaç edindikleri için bu alanda isimleriyle var olmuşlardır. Bursalı İffet, aşağıdaki beytinde belanın şöhret edinildiği bu Melâmî anlayışa vurgu yaparak, kendini Mecnun ve Ferhad yerine koymaktadır. Bu ikâme; şairin melâmet taşlarına fazlasıyla uğraymasıyla gerçekleşirken, bu uğurda uğradığı taşlar ve belalar önemsizleşmektedir. Çünkü şair bilmektedir ki, bu bela ve Melâmet taşları âşık olarak kendisini asıl sevgiliye bağlamada etkili olmakta ve rüştünü ispatlamasının temel dayanağı olmaktadır. Dayanak çekildiğinde yıkılan duvar misali, şair de bu Melâmî mesnedin/*ber-murâd* çekilmesine razı olmamakta, bu mesnedle âşıklık kimliğini olgunlaştırmaktadır:

Ber-murâd üzre ne Mecnûn u ne Ferhâd oldum

Çekdiğim tâ bu kadar seng-i melâmet ne belâ (İffet, g.9/6)

Şair, acıyı mazoşist bir rüsvalıkla bal eylediği için “seng-i melâmet” ona direnç verme rolünü de üstlenmektedir. Bu acı, Melâmîler gibi âşığı asıl sevgiliye ulaşma yolunda olgunlaştırmakta, gönüllerini sadece ona bağlamaları hususunda rehber olmaktadır. Fuzûlî, aşağıdaki beytinde gönül kuşu eğer aşk tuzacağına yakalanmaktan vazgeçerse, melâmet taşları kanatlarını kırmak zorunda kalmayacaktır derken, aşkın acının, kınanma ve ayıplamaların temel nedeni olarak melâmet taşlarını göstermektedir. Gerçekten de aşk, asıl sevgiliye ulaşma hususunda âşığı ve Melâmîleri halkın kınanma ve ayıplamalarına maruz bırakmakta, ona ızdırabı bir şeker tadında

sunmaktadır. Bu rüsvalıkla âşık, Melâmîler gibi halkın kınanma, ayıplanma ve sözvgülerine maruz kalmakta, Melâmet taşlarıyla taşlanarak gönlünü ve nefsini arındırmaya çalışmaktadır. Böylece âşık, asıl sevgilinin ilgisini kazanmada kendinde direnç bulmakta, bir vuslat ümidini gönlüne ve bedenine “seng-i melâmet”le işlemektedir:

Dâmgâh-i aşktan tut bir kenâr ey murg-i dil

Sınmadan seng-i melâmetten per ü bâlin senin (Fuzûlî, g.168/6)

Fuzûlî yukarıdaki beytinde aşkı, müptela olanların melâmet taşlarına uğraması gerektiği gibi bir ceza ve yaptırım unsuru olarak sunsa da, Celilî'nin aşağıdaki ifadesiyle gönül bu yaptırım aracından asla yüzünü döndürmeyecektir. Çünkü melâmet taşı, zamanla bir çırağın ustalığa ulaşma sürecinde edindiği tecrübeler gibi, sürekli maruz kalındığında gönlü olgunlaştıracak halis altına dönüştürecektir. Yeter ki, bu yolda asıl menzile ulaşmak için sabır gösterilebilsin. Bu sabır; Melâmîlere Allah'ın rızasını bir ödül, bir müjde olarak bağışlamakta, onları bu ulvî yolculukta yalnız bırakmamaktadır (Bakara/155-249). Celilî'nin altını halise dönüştüren “mihek-i tecribede” lafzının bu sabra işaret etmekte olduğunu anlayabiliyoruz:

Ey gönül seng-i melâmet k'ire döndürme yüzün

Hâlis olsun mihek-i tecribede altunun (Celilî, g.203/2)

Celilî, bir Melâmî gibi melâmet yolunda kendisine gelecek kınanma taşlarını candan benimsemiş, onun vereceği ızdırabı gönülden arzulamıştır. Şairin bu arzusunu; mazozist rüsvalığın sembolü olarak gönlünde, bir izzet tacı olarak ise başında tutmaya devam ettiği görülmektedir. Bu devamlılık testide yıllarca kalarak değeri artan şaraba rengini verdiği gibi, ciğer kanı ile boyanıp güneşe bırakıldığında kızılığın artan la'l taşının rengine da misal olmaktadır:

Başumda n'ola ger seng-i melâmet olsa hün-âlûd

Ki tâc-ı izzete anun gibi bir lal-i nâb olmaz (Celilî, g.144/5, 128)

Melâmîler gibi harabat ehli şairler için “kûy-ı mugân”ın eşğinde onun hizmetkârları olarak melâmete uğrayıp, acı çekmek cennet meyvelerinin tadından daha çok tercih edilmektedir. Çünkü onlar asıl cennetin, saflaştırdıkları kalp meyhanesinde Allah'ın rızasını kazanmak olduğunu özümsemiş, bu meyhanede asıl sâkinin sunduğu şarabın sarhoşu olmaktan

gurur duymuşlardır. Yunus'un deyimiyle "birkaç köşkten ibaret olan cenneti" değil Hak'kın meyhanesinde Hakk'ın elindeki aşk şarabını istemektedirler:

Küy-ı mugānda seng-i melâmet yimek yiter

Ey ehl-i zevk mîve-i bâg-ı cinânumuz (Hayreti, g.140/2)

Sebzî ise aşağıdaki beytinde, bir bezmde sevgilinin la'l dudağından ayrı döktüğü gözyaşlarını şarap kadehi olarak kaldırırken, bu hicran işretine meze olarak melâmet taşlarını ortak etmiştir. Söylemlerine baktığımızda şairin bir Melâmî gibi bu şarabın sâkisine/Allah'a ulaşmak, onun rızasını kazanmak için seng-i melâmeti meze yapmayı, diğer bir deyişle halkın kınanma ve ayıplamalarını göğüslemeyi amaçladığını söyleyebiliriz:

La'l-i dilberden cüdâ hûn-ı sirişküm câm-ı mey

Nukl-ı meclis Sebziyâ seng-i melâmetdür bana (Sebzî, g.28/5)

Sehâbî aşağıdaki beytinde Melâmet taşlarının meze yapıldığı dünyada felek denilen gaddarın arzu kadehine el vurmaktan, yani ölüm gelmeden bu aşk kadehine gönülden sarılmayı ve onun verdiği ilahi sarhoşluğu yaşamayı önermektedir. Çünkü "ölmeden evvel ölme" düsturu gereği Melâmîler gibi şair de miskin Yunus'un deyimiyle "varluğa sevinmeden, yokluğa da yerinmeden" yaşamayı ilke edinmeli, bu ilke doğrultusunda nefisini arındırıp Allah'ın sevgisini kazanmaya odaklanmalıdır:

El sunmadın dahi kadeh-i ârzûmuza

Urdu sipihr seng-i melâmet sebûmuza (Sehâbî, g.345/1)

Cenabî Ahmet Paşa ise aşağıdaki beytinde gönül denilen sırçadan ince makamı koruma adına felekle cedelleşmemeyi önermektedir. Bu öneri, Melâmîler için geçerliliğini yitirse de onların gönlü arındırmak ve saflaştırmak adına "nefis cihadçısı" olarak verdikleri mücadeleye ışık tutacak niteliktedir. Çünkü Melâmîlerin mücadelesi nefisleriyle olmuş, bu uğurda onlar halktan gelen kınama ve ayıplamaları göğüsleyerek melâmet taşlarına hedef olmuş ama hiçbir zaman gönlü incinse de incitmeyi düşünmemişlerdir. Bu uğurda melâmet taşlarına maruz kalıp kurulu düzenin kurallarını hiçe sayar görünerek takındıkları rüsvalık, acı ve ızdırabı hoş gösteren mazozist bir tavırla ilerlemiş, pek çok klasik şairin estetik algısında da yer etmiştir. Böylece âşığın sevgiliden, Melâmîlerin de halktan gördüğü ceviri ve sitemin, ayıplama

ve kınanmaların simgesi olan “seng-i melâmet”, mazoşist rüsvalığın ve Melâmî divaneliğin göstergesi olarak geniş bir şiirsel algıya ev sahipliği yapabirmiştir:

Seng-i melâmet ile sıyar şîşe-i dilün

Çarh-ı sitizekârıla gel eyleme sitiz (Cenabi Ahmed Paşa, g.123/3)

SONUÇ

Günümüze kadar gelen zengin mazisiyle pek çok zümre, tarikat ve grubu etkileyen Melâmîlik düşüncesi elbette ızdırabın aşırılığı çerçevesinde klasik şiirde de karşılığını fazlasıyla bulmuştur. Mazoşist rüsvalık olarak adlandırdığımız bu müfrit ızdırap hali, klasik âşığın eleme duyduğu hazzın tutkulu niteliğinde mazoşizme dönüşmüştür. Bu kavram mazoşizmin cinsel sadizme ulaşan hazza dayalı aşırılıklarını törpüleyerek yerine ızdıraptan alınan hazzı veya tutkulu aşkı yerleştiren bir estetik eşikte durmaktadır. Klasik şair bu eşikte rüsvalığa, Mansur ve Nesimî gibi dava yürütücülerinin elemli yaşam çizgileri çerçevesinde tutkuyla bağlanmış bu tutkuyu vazgeçilmezlik ve melâmî yoldan dönülmezlik ilkesiyle kesin inançlılık temelinde derunî bir mazoşizme dönüştürmüştür. Bu mazoşizm, dava yürütücülerinin davalarını bile hükümsüz kılabilmiş, klasik şairi öldürselerde melâmî yoldan dönemeyeceği bir mazoşist tutkuyla yüzleştirmiştir.

Bu doğrultuda pek çok şair, şiirsel söylemlerinde beliren bir duygu olarak selamet yurdundan melâmet çölüne düşmüş, bir Mecnun gibi kargaların üşüştüğü başında vahayı değil, çölü tercih etmiş rahat ve huzuru mazoşist bir rüsvalıkla ızdırap ile değiştirmiştir. Bu hal, şairin sevgilinin verdiği eziyetlerle olgunlaştırdığı karakterine kattığı mübalağalı aşırılıkta, yani mazoşizme varan rüsva kimliğinde göze çarpmaktadır. Ferhad'a melameti, Mecnun'a da gamı ödül gibi sunan bu mübalağalı aşırılık, basit bir ızdırabın terennümü değildir. Bu görüntüde klasik şairin teninin kıl haline dönüştüğü duygu durumunun, ızdırabı basit bir olgu olmaktan koparıp attığı gözlenmektedir. Bu durum meyhane köşesinde perişan halde bekleyen âşığın harabatî rüsvalığını da kapsayacak genişliktedir.

Seng-i melâmet kavramı ise bu mazoşist tutkuyu tescillemekte, asıl sevgiliye duyulan ızdıraplı muhabbetin aşırılığında daha belirgin hale getirmektedir. Teninden etleri tecrid olan, kemikleri sayılır hale gelen pek çok klasik şair, bu rüsva halleriyle dahi seng-i melâmete bağrılarını açmakta böylelikle taşların parçaladığı bedenlerini soğukkanlılıkla izlemenin mazoşist duygu durumunu tecrübe ettiklerini belirtmektedir. Hatta pek çok klasik şairin ızdırabın Ankası

konumunda kendi bedenindeki kemiklerin parçalanmış halinden lezzet duyarcasına bu kemik tutkunu efsanevi kuşun yuvasından yavrularını birer birer uçurup yok etmesi misali bedenlerini gam ve ıstırapla yoğurdukları, bundan büyük haz aldıkları görülmektedir. Bu durum bir ruhsal arınma/katarsis olarak akıl almaz ve dayanılmaz aşk ızdırabının gönülde bıraktığı hoşnutlukla, yani mazoşizmle çerçeveselenmiş bir duygunun yansımasıdır. Bu yansıma hali, bir ruhsal arınma olmuştur. Bu sayede klasik şair gülün dikeninden incinmişse de güle müteşekkür kalmış, yani incinse de incitmeyen bir derüni yüceliğe sahip olmuştur.

Bu gönül temizliği halka kötülük, Hakk'a ise arınmış nefisle hoşnut kalınmanın sembolü olarak klasik şairi melâmî tasavvufunun aşırılı tutkuyla bağlanılan ve vazgeçilmezlikle biçimlendiği görülen inançsal çizgisine çekmiştir. Bu çizgi ızdırabın fiziksel ve ruhsal açıdan aşırı uçlara taşındığı mazoşist rüsvalık, bir "ruhsal recm" hadisesi olarak oldukça dikkat çekmektedir. Bu recm halinde ızdıraplı, cılız bedeniyle klasik şair, melâmet taşları üzerine yağmur gibi yağsa da gönlünü Melâmiler gibi arındıran bu ruhsal taziyeki bir gül gibi konuk etmekte, bu ruhsal recm hadisesinden zerre kadar usanç belirtisi göstermemektedir.

Bu söylemlerde şairin bedeni saman harmanında ateşe düşen çer çöp gibi olsa da gönlü; melamet ateşiyle harmanlanmakta, pişmekte, olgunlaşmaktadır. Mazoşizmi rüsvalıkla birleştiren bu söylemler pek çok klasik şairi, sevgilinin cemalinde bulduğu melâmet neşesine sürüklemekte bu neşe ile pek çok şair, halkın kınama ve sövgü taşlarından(seng-i melâmet) bedenine göğermiş bir sebzezar inşa etmektedir. Bedende bir gül bitiren ya da bedeni sebzezâra dönüştüren seng-i melamet kavramının şairin ruhsal dünyasında bıraktığı aşırı haz ve tutku durumu, mazoşist rüsvalıktan başka bir şey olmasa gerektir. Çünkü normalde insanın acıdan bu kadar tutkuyla haz alması mümkün görünmeyen bir ruhsal eşikte belirlemektedir.

Bu sebzezarda mutluluk kadehi yerine gönül kanını içtiğini belirten ızdıraba tutkulu pek çok âşığın, mazoşizmle beliren rüsvalık halleri ya da duygu durumu ile dünyevi saltanatın nezih ve lezzetli saray sofralarının nimetlerini değil seng-i melâmeti katık olarak ızdıraplı mütevazı sofralarına koydukları görülmektedir. Seng-i melamette karşılığını bulan ve pek çok şairin şiirsel algısına yerleşen bu mazoşist duygu hali, klasik şairi ölümünde bile rahat bırakmamakta, bir kısım şairler mezarına öldüğünde dahi bu taşların yağmasını arzulamaktadır. Âşığın mezarına ızdıraptan hisar çeken seng-i melâmet öyle bir mazoşizmle betimlenmektedir ki klasik şair kıyamet günü bu

taşlarla haşredilmeyi arzulayan bir duygu durumu içerisinde ızdırabı terennüm etmektedir. Görüldüğü gibi mazoşizm psikolojik bir aşırılığın yansıması, bir duygu olarak pek çok klasik şair de ızdırabın aşırılığında bir Melâmî gibi tecrübe edilmiş halde anlatılmaktadır. Bu anlatımda ızdırap ya da elemenden haz alma durumu mazoşist bir eğilim ve rüsvalığın yansıması olmakta orijinal söylemlerle pek çok şairin şiirsel algısında mazoşizme varan bir rüsvalık ile betimlenmektedir.

KAYNAKÇA

AKSOYAK, H. İbrahim (2018). “*Gelibolulu Ali Divanı*”, <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/58695,gelibolulu-mustafa-ali-divanipdf.pdf?0>, (E.T.:27.05.2018).

ALŞAN, Mehmet Hakan (2012). *Anadolu Erenleri Melamet Hırkası*, İstanbul: Kurtuba Yayınevi.

ANKUN, Zeki (2014). “*Fuzûlî Divanı*”, <http://www.Zekiankun.Com.Tr/Fuzuli-Divani-Pdf/>, (E.T.: 30.10.2014).

ARI, Ahmet (1994). *Kâtipzade Sâkıb Mustafa Dede: Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği Ve Divanı'nın Tenkitli Metni*, Doktora Tezi, Konya: Selçuk Üniversitesi.

ARMUTLU, Sadık (2014/1). “Derî Farsçasında Gazelin Oluşumu, Felsefesi: Bu Gazeldeki Aşk Söylemi ve Güzellik Unsurlarının Kaynağı Olarak Hadarî ve Uzrî Gazel”, *Duğu Esintileri Dergisi*, S.1, ss. 34-119.

ASLAN, Mehmet (2018). “*Bursalı İffet Divanı*”, <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/59882,bursali-iffet-divanipdf.pdf?0>, (E.T.: 10.02.2019).

ASLAN, Mehmet (2018). “*Mihri Hatun Divanı*”, <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/58679,mihri-hatun-divanipdf.pdf?0>, (E.T.: 04.02.2019).

ASLAN, Üzeyir (2017). “*Mustafa Nehcî Dede Divanı*”, <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55752,nehci-divanipdf.pdf?0>, (E.T.:0.02.2018).

AYDEMİR, Mehmet Ali (2016), *Toplumsal Tipler*, İstanbul: Açılım Kitap.

AYDEMİR, Yaşar (2018). “Behiştî Divanı”, <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/56445,ramazan-behisti-divanipdf.pdf?0>, (E.T.: 04.02.2018).

AYDEMİR, Yaşar (2008). “Edincikli Ravzî Divanı”, <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/56190,ravzi-divanipdf.pdf?0>, (E.T.: 04.10.2018)

BAŞPINAR, Fatih (2008). *17. Yüzyıl Şairlerinden Beyânî'nin Divan'ı (İnceleme-Tenkitledi Metin)*, Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.

BAYRAK, Cemal (1998). *Şehâbî Dîvânı (Metin-İzahlı İndeks)*, Doktora Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi.

BOLAT, Ali (2003). *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melametilik*, İstanbul: İnsan Yayınları.

BOZKURT, Kenan (2015). “Bâkî, Fuzûlî, Şeyhülislâm Yahyâ ve Nedîm Divanlarında Haz Kavramı”, *Turkish Studies*, Volume: 10/4, p. 215-256.

BOZ, Erdoğan (2017). “Hakîkî Divanı”, <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55749,Hakiki-divanipdf.pdf?0>, (E.T.: 21.08.2019).

CAN, Ertuğrul (2005). *Şuhûdî Divançesi (İnceleme-Metin)*, Yüksek Lisans Tezi, Adana: Çukurova Üniversitesi.

ÇAVUŞGÖLU, Mehmet ve M. Ali Tanyeri (1981). *Hayreti Divanı Tenkidli Basım*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.

CEVİZCİ, Ahmet (1999). *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

DEMİRLİ, Ekrem (2015). *Fütüvvet Ehli ve Meczuplar*, İstanbul: Littra Yayıncılık.

DİYANET İSLAM ANSİKLOPEDİSİ (2004). “Melâmiyye”, DİA İslam Ansiklopedisi, C.29, ss. 28-35.

DURMAZ, Gülay (2005). “Divan Şiirinde Rint”, *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 28/1, ss. 57-76.

ERDOĞAN, Mustafa (2017). “Bursalı Rahmî Divanı”, <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55910,bursali-rahmi-divanipdf.pdf?0>, (E.T.: 21.08.2019).

ERDOĞAN, Mustafa (2008), *Kabûlî İbrahim Efendi, Hayatı, Edebî Kişiliği Ve Divanı (İnceleme-Tenkitli Metin-Dizin)*, Doktora Tezi, Ankara: Gazi Üniversitesi.

EREN, Abdullah (2016). “Klasik Türk Şiirinde Ar ve Namus Kavramı”, *ÖÜSABİA* S.6 (Temmuz), ss. 8-22.

ERSAN, Mehmet Özgür (2016). “Kalenderilik”, <Http://Mehmetozgurersan.Com/?Tag=Kalenderilik>, (E.T.: 08.09.2016).

GÖLPINARLI, Abdülbaki (1931). *Melâmîlik Ve Melâmîler*, İstanbul: Devlet Matbaası.

GÜDÜCÜ, Burcu (2016). “Erkek Cinsel Kimliği, Sadizm Mazoşizm Üzerine Bir Saha Araştırması”, *Aydın Toplum ve İnsan Dergisi*, S. 2/2, ss. 33-45.

GÜNDÜZ, Erol (2009)”. *Malatyalı İbrahim Taib Divanı (İncelem-Metin)*, Doktora Tezi, Konya: Selçuk Üniversitesi.

GÜZEL, Bilal (2017). “Safveti Mehmet Çelebi Divançesi”, <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/58910,safveti-mehmet-celebi-ivancesipdf.pdf?0>, (E.T.: 09.05.2019).

HARMANCI, Esat (2011). Melamet-Fütüvvet İlişkisi, *Alevi Araştırmaları Dergisi*, Y.1, S.2, ss. 120-121.

HARMANCI, Esat (2006). Aptalın Velice Görünümü, *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, C.3 (Aralık), S.4, s. 78-90.

İPEKTEN, Haluk (1990). *Naili Divanı*, İstanbul: Akçağ Yayınları

KARAMUSTAFA, Ahmet T. (2017). *Tasavvufun Oluşumu*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınevi.

KARLITEPE, Mustafa (2007). *Kelâmî Divanı*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Gazi Üniversitesi.

KAVRUK, Hasan. (2001). *Şeyhülislam Yahya Divanı (Tenkitli Metin)*, Ankara: MEB Yayınları.

- KAYA, Bayram Ali (2017). “Azmizade Haletî Divanı”, <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/56159,azmizade-haleti-divanipdf.pdf?0>, (E.T.: 04.05.2019).
- KAYABAŞI, Ayfer (1995). *Sarban Ahmed Divanı: İnceleme-Metin*, Yüksek Lisans Tezi, Malatya: İnönü Üniversitesi.
- KAYABAŞI, Bekir (2010). “Sarban Ahmed Divanında Melâmîlik”, *Turkish Studies*, Volume: 5/1, p. 1123-1146.
- KESİK, Beyhan (2018). “Cenâbî Ahmed Paşa Divanı”, <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/59983,cenabi-divanipdf.pdf?0>, (E.T.: 15.05.2019).
- KILIÇ, Filiz (2018). “Şâhî Divanı”, <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/59394,sahi-divanipdf.pdf?0>, (E.T.: 01.10.2019).
- KURTOĞLU, Orhan (2018). “Bosnalı Asım Divanı (İnceleme-Tenkitli Metin)”, <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/58698,bosnali-asim-divanipdf.pdf?0>, (E.T.: 15.05.2019).
- KAZAN, Şevkiye Nas (2018). “Celîlî Divanı (İnceleme-Metin)”, <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/59375,celili-divanipdf.pdf?0>, (E.T.: 06.05.2019).
- KÜÇÜK, Sabahattin (2011). *Bâkî Dîvânı*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- MACİT, Muhsin. (2012). “Nedîm Divanı”, <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-196897/nedim-divani.html>, (E.T.: 15.08.2016).
- OCAK, Ahmet Yaşar (1999). *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sufilik: Kalenderîler*, Ankara: TTK Yayınları.
- OKÇU, Naci. (2011). “Şeyh Gâlib Divanı”, <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10654,metinpdf.pdf?0>, (E.T.: 04.10.2018).
- ORAK, Muzaffer (2011). “Nigârî Divanı”, <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55757,nigari-divanipdf.pdf?0>, (E.T.:04.10.2018).

SELVİ, Muhammed (2008). *Ümîdî Hayatı Eserleri Edebî Kişiliği ve Divanı*, Yüksek Lisans Tezi, Afyon: Kocatepe Üniversitesi.

SEVİMLİ, Erdem (2019). “Necâtî'nin Lâle-Hadler Gazelinde Ötekileşme ve Dışlanmışlık Hissi”, *Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature*, Volume:5, Issue:4, ss. 794-807.

UZUN, Süreyya Pekşen (2011). *Aşkî Divanı Tenkitli Metin, Nesre Çeviri Ve 16. Yy. Osmanlı Toplum Hayatının Divanındaki Yansımaları*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi.

TARLAN, Ali Nihat (1992). *Ahmed Paşa Divanı*, İstanbul: Akçağ Yayınları.

TARLAN, Ali Nihad (1945). *Hayâlî Bey Dîvânı*, İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları.

TARLAN, Ali Nihat (1992). *Necâtî Beg Divanı*, İstanbul: Akçağ Yayınları.

TARLAN, Ali Nihat (1990). *Şeyhi Divanı*, Ankara: Akçağ Yayınları.

TAŞ, Hakan (2010). “Vusûlî Divanı”, <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10660,Vusuli-divanipdf.pdf?0>, (E.T.: 11.10.2018).

TEK, Abdürrezzak (2009). *Melamet Risaleleri Bayramî Melâmîliği'ne Dair*, İstanbul: Emin Yay.

TOPBAŞ, Osman Nuri (2008). “Hak Dostlarının Örnek Ahlakından-4”, *Altınoluk Dergisi*, Şubat 264, ss. 32

ÜST, Sibel (2012). “Edirneli Nazmî Divanı”, [Http://Ekitap.Kulturturizm.Gov.Tr/Eklenti/10605,Edirneli-Nazmî-Divanisayfa19903981pdf.Pdf?0](Http://Ekitap.Kulturturizm.Gov.Tr/Eklenti/10605,Edirneli-Nazmi-Divanisayfa19903981pdf.Pdf?0), (E.T.: 04.10.2018).

ÜZGÖR, Tahir (1991). *Fehîm-i Kadîm- Hayatı, Sanatı, Divanı. ve Metnin Bugünkü Türkçesi*, Ankara: AKM Yayınları.

ÖZER, Zübeyde (2015). “Sarı Abdullah Efendi'nin Cevheretü'l-Bidâye ve Dürretü'n-Nihâye Adlı Eserinde Bayramî-Melâmîler”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C. 8, S.41 (Aralık), p. 1361-1368.

SAMANCI, Metin (2017). “Fuzûlî'nin Şiirinde Önemli Bir Anahtar Kavram: Toprak”, *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi*, C.1 (Kış), ss. 41-60.

SELÇUK, Bahir (2007). “Fuzulide Melâmet Kavramı”, *Çukurova Üniversitesi SBE Dergisi*, C. 16/2, ss. 487-502.

YAZAR, İlyas. (2002). “Tasavvuf Uzerine Düşünceler”, *Yedi İklim Dergisi*, S.145, ss. 48-56.

YAZAR, İlyas (2017). “*Ebubekir Kânî Divanı*”, <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55833,3-kani-divanipdf.pdf?0>, (E.T.: 25.10.2018).

YAZIR, Elmalılı Hamdi (2011). *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali*, Sad. Kahraman Yusufoglu, İstanbul: Kilim Matbaacılık

YEKBAŞ, Hakan (2011). *Sebzî Divanı*, Doktora Tezi, Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi.

YENİKALE, Ahmet (2012). “*Sunbülzade Vehbi Divanı*”, <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/56212,sunbulzade-vehbi-divanipdf.pdf?0>, (E.T.: 16.06.2018).

ZEYBEK, Muhammed (2015). “Fenâ Meclisinde Bekâ Bulanlar: Anadolu'nun Aykırı Zümreleri Üzerine Bir İnceleme”, *Tarihin Peşinde Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, S. 14, ss. 299-336.

ZERRİNKUB, Abdülhüseyin (2015). *Tarihsel Perspektiviyle İran Tasavvufu*, (Çev: Nurcan Altun), İstanbul: Önsöz Yayıncılık.